

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.6.32>

Сулимов Станислав Игоревич, Трегубова Динара Дмитриевна

**ШИИТСКИЙ ИСЛАМИЗМ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФАКТОР**

В данной работе рассматриваются характерные черты шиитского исламизма как современного религиозно-политического движения. Авторы анализируют классические мусульманские концепции соотношения светской и духовной властей, различая модели, принятые в суннизме и шиизме. Если ключевой проблемой суннитской политической философии является должность халифа - религиозно-политического лидера мусульман, то шииты халифат не признают и четко разграничивают светскую и духовную власть. Теократическая шиитская модель появилась только в XX в. и только в Исламской республике Иран, так как в других мусульманских странах шиизм распространён очень ограниченно.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/9/2019/6/32.html](http://www.gramota.net/materials/9/2019/6/32.html)

Источник

**Манускрипт**

Тамбов: Грамота, 2019. Том 12. Выпуск 6. С. 158-161. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/9.html](http://www.gramota.net/editions/9.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/9/2019/6/](http://www.gramota.net/materials/9/2019/6/)

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [hist@gramota.net](mailto:hist@gramota.net)

УДК 1; 316.37

Дата поступления рукописи: 01.04.2019

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.6.32>

*В данной работе рассматриваются характерные черты шиитского исламизма как современного религиозно-политического движения. Авторы анализируют классические мусульманские концепции соотношения светской и духовной властей, различая модели, принятые в суннизме и шиизме. Если ключевой проблемой суннитской политической философии является должность халифа – религиозно-политического лидера мусульман, то шииты халифат не признают и четко разграничивают светскую и духовную власть. Теократическая шиитская модель появилась только в XX в. и только в Исламской республике Иран, так как в других мусульманских странах шиизм распространён очень ограниченно.*

*Ключевые слова и фразы:* ислам; исламизм; шиизм; Исламская республика Иран; международный терроризм.

**Сулимов Станислав Игоревич**, к. филос. н., доцент  
Воронежский государственный университет  
[sta-sulimov@ya.ru](mailto:sta-sulimov@ya.ru)

**Трегубова Динара Дмитриевна**, к.и.н.  
Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук, г. Москва  
[2narka@mail.ru](mailto:2narka@mail.ru)

### ШИИТСКИЙ ИСЛАМИЗМ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФАКТОР

Исламизм, экстремизм и связанный с ним международный терроризм являются важной проблемой современности. Такие отечественные и зарубежные авторы, как Е. М. Примаков, Ю. М. Антонян, Б. В. Долгов, И. В. Черниговских, Ф. Закария, Ж. Кепель, А. Тарик, А. Рашид и Ф. Мохаддам, достаточно подробно рассматривают деятельность исламистских террористических организаций и политических движений на Ближнем Востоке, в Северной Африке и Западной Европе, однако их исследования касаются преимущественно мусульманской общины суннитского толка. Экстремистские и террористические организации исламистов-суннитов всемирно известны: это и афганский «Талибан», и интернациональные «Исламское государство Ирака и Леванта», и «Аль-Каида» (запрещенные в России организации). А вот исламизм шиитского толка почему-то обделён вниманием исследователей, хотя он не просто существует в современном мире, но и безраздельно господствует в Исламской республике Иран. Вопрос об экспансивном потенциале этого религиозно-политического учения является крайне **актуальным** потому, что Иран представляет собой влиятельного участника ближневосточной политики. Не определив связь между шиитским и суннитским исламизмом, невозможно установить роль ИРИ в борьбе с международным терроризмом (ведь, может статься, что внешнее отрицание и неприятие лишь камуфлируют тайное сотрудничество). Тем более, иранцы являются не единственными в мире мусульманами-шиитами, и если исламизм смог победить в Иране, то, значит, он в любой момент может победить и в шиитских общинах Афганистана, Ливана и Курдистана. Кого в этом случае они поддержат – исламистов-суннитов или антитеррористическую коалицию? Как шиитский ислам соотносится с исламизмом и определяет политический курс своих адептов? Отличается ли его политическое влияние от аналогичного воздействия ислама суннитского? На эти вопросы мы дадим ответ в данной работе.

Говоря об исламизме как религиозно-политическом явлении, важно отметить, что это не мусульманский традиционализм, а стремление распространить тотальный религиозный контроль на всё общество, проще говоря, религиозный ригоризм, попытка подчинить идеалам веры те сферы общественной жизни, которые ортодоксальным исламом никогда не регулировались. Если исламу как религии вот-вот минет четырнадцать столетий, то исламизм представляет собой явление относительно молодое, впервые заявившее о себе в середине XVIII в. в арабийском движении ваххабитов. При этом ни в какой исторический период исламизм не доминировал на всём мусульманском идейном пространстве. Отечественный исследователь А. В. Малащенко заметил, что нередко в одних и тех же странах радикальный исламизм соседствует с умеренным религиозным реформаторством [5, с. 128]. Но, в отличие от мусульманского традиционализма и реформаторства светской направленности, исламизм всегда стремится получить политическое выражение. В XX в. одним из самых ярких и победоносных исламистских выступлений стала «белая» революция в Иране, которую даже возглавил клерикальный иерарх аятолла Р. Хомейни.

Однако прежде чем говорить о становлении в Иране мусульманского теократического режима, необходимо уточнить особенности шиитского ислама, повлиявшие на формирование и функционирование политической доктрины иранских революционеров вообще и сторонников аятоллы Хомейни в частности. Дело в том, что различные течения ислама имеют неодинаковые политические предпочтения, и можно сказать, что каждое из них руководствуется собственной моделью соотношения светской и духовной властей, а также собственным представлением о происхождении и границах светской власти.

Современный иранский историк Ф. Дафтари отмечает, что в рядах уммы (исламской общины) не было единства с самой смерти пророка Мухаммеда. Коран не кодифицировался на протяжении нескольких столетий, и поэтому существовало множество мусульманских течений и сект, некоторые из которых сохраняются по сей день, а другие давно уже превратились в достояние истории. Разногласия между всеми этими толками ислама затрагивали самые разные вопросы, но важнейшей расколовшей мусульман проблемой стал вопрос о светской власти и принципах её наследования. Многолюдные и популярные в наши дни исламские течения

суннитов, шиитов и хариджитов сложились именно на заре хиджры и именно из-за различных представлений о природе светской и духовной власти. Проблема, повлекшая за собой раскол уммы, заключалась в том, что пророк Мухаммед, в отличие от Будды и Иисуса Христа, был не только духовным, но и светским лидером верующих. Однако его статус не мог без изменений унаследовать ни один человек. Вот как характеризует сложившуюся после смерти Мухаммеда ситуацию Ф. Дафтари: «Распад ислама на два основных толка – ши'изм и суннизм – восходит ко временам кризиса в связи с правом наследования Пророку Мухаммаду, который, будучи “печатью пророков” (“*хатим ал-абийа*”) (здесь и далее курсив авторов статьи. – С. С., Д. Т.), не мог иметь в качестве преемника другого пророка (*наби*). Однако мусульманам был нужен некто, кто взял бы на себя функцию лидера исламской общины и государства, чтобы обеспечить единство *уммы* под единым управлением. На практике этот выбор был осуществлён группой мусульманских предводителей, которые выбрали Абу Бахра преемником Посланника Бога (*халифат расул Аллах*), отсюда слово “халиф” в западных языках» [2, с. 36]. Сам факт раскола наметился после смерти халифа Али – последнего правителя, совмещавшего в своих руках духовную и светскую власть и при этом приходившегося пророку Мухаммеду родственником (зятем). После его гибели и воцарения полководца Муавии многие мусульмане сочли, что легитимная династия пресеклась. Благодаря циркулирующим в их среде слухам крепло мнение, что пророк незадолго до смерти открыто назначил Али своим наследником, и, следовательно, любой другой правитель никаких прав на власть не имеет. Некоторые уверяли, что Али и его сын Исмаил, в реальности погибшие во время противостояния с вдовой Мухаммеда Айшей и поддерживавшим её полководцем Муавией Омейядом, на самом деле не умерли и вскоре вернутся к власти. Почитатели Исмаила получили название исмаилитов, а сторонники Али – шиитов. Сам термин «шииты» означает «партия» (ши'ат), а полностью течение называется «ши'ат Али», то есть «партия Али» (или, как говорили в Средневековье, Алиды).

Для современников раскола было не очень важно, кто из противоборствующих сторон на заре хиджры прав, а кто – нет, потому что пресечение династии Мухаммеда требовало скорейшего решения вопроса о престолонаследии. Для этого было необходимо разработать концепцию соотношения светской и духовной власти и определиться с механизмом её передачи от одного правителя к другому. Именно по этому вопросу мнения разделились окончательно. Большинство мусульман поддержали мысль о сохранении халифата в его традиционном (оформленном четырьмя «праведными» халифами) виде, только без обязательного замещения престола потомками Мухаммеда. Отход от династического принципа был преподнесён как признание источником любой власти исключительно Аллаха. Вот как характеризует установленную суннитами систему халифата отечественный исследователь Л. Р. Сюкияйнен: «В соответствии с наиболее распространённой суннитской концепцией верховным носителем суверенитета в халифате является Аллах, а государство строится целиком на основе поручения, данного им умме. <...> Суверенные права уммы проявляются, прежде всего, в полномочии избирать своего правителя, который вершит дела общины от её имени. При этом община не уступает своих прав халифу, а лишь поручает, доверяет ему руководить собой» [8, с. 141]. То есть халиф обладает властью как ставленник общины верующих, а община наделена неотчуждаемым правом выбирать властителя по воле Аллаха. С суннитами в этом вопросе согласны хариджиты. Разница между ними заключается в том, что в суннизме халифа выбирают не все члены общины, а только знатоки богословия и шариатского права, в хариджизме же халиф должен быть избран именно всенародно. В обоих случаях правитель отвечает перед своими избирателями и, в случае неспособности выполнять обязанности, может быть ими смещён. На протяжении Средних веков и Нового времени институт халифата пережил множество трансформаций [7], но их рассмотрение выходит за рамки данной работы.

Шииты же не признают халифат вообще, считая, что вместе с пресечением династии пророка исчезла и всякая легитимная светская власть. Это не значит, что в обществе должна поддерживаться перманентная анархия. Просто любая светская власть воспринимается как необходимое зло и не может претендовать на сакральный статус. Зато власть духовная обладает в глазах шиитов непререкаемым авторитетом и не может быть подчинена власти светской или соединена с ней. По мнению Ф. Дафтари, этому способствовали эзотерические настроения, бывшие популярными среди некоторой части уммы в первые века хиджры: «С самого начала сторонники Али были убеждены, что Послание ислама содержит сокровенные истины, которые не могут быть постигнуты непосредственно человеческим разумом. А потому они признавали необходимость в авторитетном религиозном руководителе, или имаме, – так ши'иты стали называть своих духовных учителей и руководителей. В дополнение к функции носителя исламского Откровения и роли лидера общины, что признавалось большинством мусульман, ши'иты усматривали в наследнике Пророка носителя ключевой духовной функции. Преемник как таковой имел право религиозного разъяснения Послания ислама. Согласно *ши'а*, человек, обладающий такими качествами, мог принадлежать лишь к семье Пророка (*ахл ал-байт*), члены которой одни только и могли обеспечить легитимный путь для объяснения и интерпретации учения ислама» [2, с. 37]. Таким образом, имам шиитов, в отличие от халифа суннитов, прежде всего богослов и священнослужитель, а не политический деятель. Если халиф может и должен сотрудничать со светской властью, хоть сам не занимает правительственной должности (например, в Османской империи халифами бывали как султаны, так и их родственники), то имам занимается в основном духовным наставлением своей паствы, изучением и разъяснением Корана и отвечает за свою деятельность только перед Аллахом. Власть имама предоставлена ему не выбором уммы, а его особым происхождением, обусловившим способность к познанию скрытых смыслов Корана. Имам не обязан доказывать пастве свою полезность, от него требуется просто быть.

Разумеется, далеко не все шиитские имамы были кровными потомками пророка Мухаммеда, уже в Средние века генеалогию сменила метафизическая аргументация. Так, В. В. Бартольд отмечает: «Для шиита все сомнения разрешились не буквой закона, а властью непогрешимого имама; в связи с учением о переселении

душ, выработалось понятие о переходе власти имама в роде Али, четвертого халифа, зятя пророка» [1, с. 307]. Читатель удивится: ведь учение о реинкарнации нехарактерно для ислама. Это и есть один из «метафизических» аргументов, используемых шиитскими халифами в различные эпохи. Кроме манихейской идеи о переселении душ, в шиизме присутствует мессианская идея о возвращении подлинного имама (последним из которых считается халиф Али). Именно вера в Махди (мессию) позволяет шиитам относиться к светской власти безразлично, ведь она воспринимается ими как временное и преходящее явление.

Из различного отношения к светской власти в суннизме и шиизме следует и различное отношение к методам установления социальной справедливости. Например, сунниты, выбирающие своих халифов, требуют от них установления в обществе надлежащего порядка или хотя бы консультирования верующих по этому вопросу. Шииты же убеждены, что кроме Махди никто не сможет изменить мир и установить в нём социальную справедливость: «Махди должен был освободить множество угнетённых и недовольных от несправедливого социального порядка, установленного Аббасидами – узурпаторами легитимных прав Алидов на руководство» [2, с. 55]. Поэтому на протяжении почти всей своей истории шиизм не активировал свой протестный потенциал. Единственным его уязвимым местом было мессианство, сполна выразившееся в средневековом исмаилитском движении. Адепты исмаилизма ждали прихода Махди едва ли не каждые десять лет и пытались поддержать неведомого спасителя вооруженной рукой. Поэтому их течение было фактически уничтожено светскими властями и ортодоксальными мусульманами ещё в Средние века. К тому же, в рядах шиитского клира сложилась строгая иерархия, необходимая для интерпретации и трансляции сакральных текстов, и духовенство никак не было заинтересовано в разбалансировании социального порядка. Как отмечает французский исследователь Ж. Кепель, иерархическая структура и клерикальные доходы позволяли шиитскому духовенству занимать по отношению к любым политикам отстраненную позицию и, не проявляя враждебности, избегать участия в любых политических коллизиях: «В шиизме духовенство имеет иерархию и организацию, во главе которой стоят аятоллы. Самые уважаемые из них являются “источниками для подражания” (“марджа-е таклид”). Будучи получателями закята, аятоллы пользуются большой независимостью, прежде всего, финансовой, от политической власти, к которой они демонстрируют лишь показную лояльность (кетман)» [4, с. 106].

Исторически шиизм стал господствующей религией в Персии (и современном Иране), зороастрийские и манихейские идеи которой идеально подходили для роли «сокровенных знаний» и органично дополнили шиитское вероучение. На протяжении Средних веков и Нового времени персидские монархи находили в шиитах преданных или безразличных, но не мятежных подданных, а грамотное и эрудированное духовенство охотно выполняло бюрократические функции. Династии сменяли друг друга на шахском престоле, но авторитет монархии оставался непререкаемым, потому что шииты считают лишь Махди достойным изменить существующие политические и социальные отношения.

Переломный момент в политическом сознании иранских шиитов произошёл в 1960-е гг., во время западных реформ шаха Мухаммеда Резы Пехлеви, пытавшегося секуляризировать Иран. Как ни удивительно, но подтолкнул шиитский клир и паству к политической активности не какой-нибудь богослов-традиционалист, а интеллектуал и политик социалистической ориентации А. Шариати (1933-1977 гг.). Переводя с французского языка работу Ф. Фанона «Проклятым заклеймённые», он целенаправленно перевёл на фарси термины «угнетатели» и «угнетённые» кораническими словами «мостакибин» («надменные») и «мостадафин» («обездоленные»). Таким образом, лексикон классовый получил религиозное звучание и был сразу же подхвачен шиитским духовенством. Но это было бы невозможно, если бы не нашёлся богослов, целенаправленно перешедший от выжидательной позиции традиционного шиизма (ожидание Махди) к ориентации на социальную активность. Этим богословом и был аятолла Р. Хомейни, творчески и совершенно нетипично для шиита переосмысливший социалистические идеи А. Шариати. Ж. Кепель коротко и четко пересказывает основные идеи главной программной работы Хомейни «За исламское правительство»: «Эти лекции решительно порывали не только с шиитским квиетизмом в целом, но и с прежней позицией самого Хомейни. В них он призывал к свержению монархии и утверждению на её руинах исламского правительства, верховным наставником которого был бы знаток шиитского права. Тем самым он перечеркивал всю интеллектуальную конструкцию, учившую мириться с дурным правителем в ожидании мессии и в подчинении духовенству, и проповедовал реальное завоевание власти тем же духовенством» [Там же, с. 45]. Хомейни охотно и умело использовал политическую риторику социализма и после победы «белой революции» (1979 г.) вместе со своими соратниками взял курс на поддержание в обществе хотя бы видимой социальной справедливости. Отстранение социалистов от власти в начале 1980-х гг. ничего не изменило: Исламская республика Иран устроена именно на социалистических принципах.

Ж. Кепель в своих работах красноречиво рассказывает об иранской полиции нравов, именуемой по-советски – «комитэ» («комитет»), в которую охотно принимают на службу юношей из бедных семей, предоставляя им тем самым моральную компенсацию за нищенский образ жизни. Сотрудники «комитэ» имеют право досматривать людей и проверять их личную жизнь, но ни один из них никогда не переводится на службу во властные структуры: «Моральное поощрение обездоленных, которым было доверено культурное подавление общества во имя религии, служит компенсацией за их исключение из политической жизни» [Там же, с. 115]. Гражданский мир долгое время поддерживался благодаря ирано-иракской войне, которая послужила для послереволюционного общества консолидирующим фактором. Однако и после окончания этой войны социальная жизнь иранского общества остаётся стабильной. Бесспорно, в ней имеют место такие явления, как коррупция и безработица, но от открытых антиправительственных выступлений иранцы далеки. Отечественный исследователь Н. А. Филин отмечает, что при сохранении текущей внутривнутриполитической ситуации Исламской

республике Иран не угрожают революции образца «Арабской весны» 2011 г. [9, с. 42]. При этом государственный режим в Иране, ставший исламистским почти сразу же после свержения монархии, остаётся таковым по сей день: например, полномочия президента и парламента ограничены богословским Наблюдательным советом, который проверяет любые законодательные акты и президентские указы на соответствие нормам шариата, и только после этого они вступают в силу. Такая оригинальная, слегка похожая на теократию политическая модель не мешает республике быть экономически самодостаточной и стабильной. Отечественный автор Б. В. Долгов, оценивая внутреннюю и внешнюю политику Исламской республики, указывает: «Необходимо отметить, что ИРИ в своей эволюции показывает достаточные социально-экономические достижения, несмотря на постоянное военно-политическое и экономическое давление со стороны США и ЕС» [3, с. 177].

Но при этом экспорт исламской революции из Ирана оказался невозможным: ведь шииты составляют среди мусульман меньшинство, и сунниты не считают их единоверцами. За пределами Ирана шиитские общины малочисленны и почти не пользуются авторитетом. Например, во время правления талибов в Афганистане народность хазарейцев, исповедующих шиизм, была в 1998 г. подвергнута геноциду как «неверные». Более того, руководивший расправой полевой командир мулла Ниязи прямо заявлял, что шииты не являются мусульманами, и поэтому с ними можно делать всё, что угодно [10, р. 11]. Стоило сотрудникам иранского консульства в Мазари-Шарифе высказаться против массовых расправ над хазарейцами, как сами они были схвачены талибами и бессудно расстреляны. По данным пакистанского исследователя А. Рашида, в тот день были казнены 11 иранских дипломатов [6, с. 107]. И ни одна мусульманская страна не высказалась против такого вопиющего преступления. Таким образом, шииты в исламском мире (состоящем преимущественно из суннитов) действительно не «свои». И по этой же причине шиитские общины в арабских и западноевропейских странах не имеют серьёзного влияния на местное население. Единственное исключение из этого правила – шиитское ополчение Ливана с красноречивым названием «Партия Аллаха» («Хизбаллах»), финансируемая и поддерживаемая иранскими внешнеполитическими ведомствами.

**Подводя итоги**, можно сказать, что шиитский исламизм является социально-духовным и политическим фактором, касающимся лишь Исламской республики Иран. Дело тут не в отсутствии экспансивного потенциала (им любой исламизм не обделён), а в специфике шиитского ислама: данное вероисповедание широко распространено лишь в Иране. Более того, представители суннитского исламизма (и международного терроризма) не считают шиитов «своими», что наглядно продемонстрировали афганские талибы. Поэтому политические и богословские метаморфозы шиитского исламизма касаются лишь внутренней и внешней политики Ирана. Это учение никогда не станет господствующим на тех территориях, которые Исламская республика не контролирует, и, следовательно, никогда не сможет представлять угрозы мировой безопасности, если только сам Иран не займёт агрессивную позицию по отношению к остальному миру.

#### *Список источников*

1. **Бартольд В. В.** Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Восточная литература, 2002. 784 с.
2. **Дафгари Ф.** Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. М.: Ладомир, 2004. 273 с.
3. **Долгов Б. В.** Феномен «Арабской весны»: 2011-2016 гг.: причины, развитие, перспективы. Тунис, Египет, Ливия, Сирия, Алжир. М.: ЛЕНАНД, 2017. 200 с.
4. **Кепель Ж.** Джихад. Экспансия и закат исламизма. М.: Ладомир, 2004. 468 с.
5. **Малашенко А. В.** Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь мир, 2006. 221 с.
6. **Рашид А.** Ислам, нефть и новая Большая игра в Центральной Азии. М.: Библион – Русская книга, 2003. 368 с.
7. **Сулимов С. И., Черниговских И. В., Трегубова Д. Д.** Халифат: анахронизм или потребность современности? // Ислам в современном мире. 2016. № 4. С. 115-129.
8. **Сюккяйнен Л. Р.** Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики: сб. статей. М.: Наука, 1985. С. 139-159.
9. **Филин Н. А.** Социально-демографический фактор массовых волнений в арабских странах и Иране // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы: материалы конференции «круглого стола». Изд-е 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2015. С. 40-42.
10. **Afghanistan: The massacre in Mazar-i Sharif** // Human Rights Watch Report. 1998. November. Vol. 10. № 7 (C). P. 1-17.

#### **SHIITE ISLAMISM AS A POLITICAL FACTOR**

**Sulimov Stanislav Igorevich**, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor  
Voronezh State University  
sta-sulimov@ya.ru

**Tregubova Dinara Dmitrievna**, Ph. D. in History  
Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow  
2narka@mail.ru

The article deals with the characteristic features of Shiite Islamism as a modern religious and political movement. The authors analyse the classical Muslim conceptions of relationship between secular and spiritual authorities distinguishing between the models adopted in Sunnism and Shiism. If the key problem of Sunni political philosophy is the position of the Caliph, a religious and political leader of the Muslims, then the Shiites do not recognize caliphates and clearly distinguish between secular and spiritual power. The theocratic Shiite model appeared only in the XX century and only in the Islamic Republic of Iran since Shiism is very limited in other Muslim countries.

*Key words and phrases:* Islam; Islamism; Shiism; The Islamic Republic of Iran; international terrorism.