

ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ САДРИДДИНА АЙНИ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

На правах рукописи

ДАВЛАТОВА ОЗОДАМОХ САФОМУДИНОВНА

**ТРАНСФОРМАЦИЯ КОНЦЕПЦИИ НАСИЛИЯ И НЕНАСИЛИЯ В
ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ**
(историко-философский анализ)

Специальность 5.7.2. – история философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Душанбе - 2022

Работа выполнена на кафедре философии Таджикского государственного педагогического университета им. С. Айни

- Научный руководитель:** Назариев Рамазон Зибуджинович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета им. С. Айни
- Официальные оппоненты:** Зиёев Идибек Гозиевич - доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Таджикского национального университета;
Курбоншоев Илхом Джумахонович – кандидат философских наук, и.о. доцента кафедры «Общественные науки» Таджикского технического университета имени М.С. Осими.
- Ведущая организация:** Таджикский государственный институт языков имени Сотима Улугзода, кафедра философии и политологии.

Защита диссертации состоится «23» сентября 2022 г. в 13.00 часов на заседании Диссертационного совета 73.1.006.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора, кандидата философских наук при Институте философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана (734025, г. Душанбе, пр. Рудаки, 33).

С диссертацией можно ознакомиться в Центральной научной библиотеке им. Индиры Ганди Национальной академии наук Таджикистана (734025, г. Душанбе, пр. Рудаки, 33) и на сайте Института www.ifppanrt.tj

Автореферат разослан «___» _____ 2022 г.

**Ученый секретарь
Диссертационного совета,
кандидат философских наук**

Бандалиева Ш.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. В конце XX века в арабском мире в качестве основной политической идеологии стал активно проповедоваться арабский национализм/социализм, который категорически отвергал либеральный национализм, пропагандируемый в странах мусульманского Востока Западом. Этот арабский национализм основывался на популистских призывах вернуться к своим арабо-исламским корням и акцентироваться на мусульманском единстве. При этом идеологи указанного течения были нацелены и на проведение широкомасштабных социальных реформ. В то же время экстремистские исламистские организации (на примере воинствующих салафитских движений) «во имя ислама» стали угрожать правительствам мусульманских стран насилием и террором, дестабилизируя в них обстановку и подвергая население опасности. В итоге между распространением экстремизма и авторитарными и репрессивными правительствами, с одной стороны, и двойными стандартами Запада, с другой, усматривается прямая связь. В этом контексте возникает множество весьма сложных глобальных проблем, в ряду которых вопрос о насилии и ненасилии приобретает особую актуальность.

Ислам, как иудаизм и христианство, является религией, которая имеет и свое священное писание, и свою историю, и свои традиции. Причем все эти три религии оправдывают насилие во имя мира. Но при этом их последователи были приверженцами идей о священных и нечестивых войнах, завоеваниях и имперской экспансии, поддерживаемых религиозными притязаниями на оккупацию земель во имя Бога. Конечно, большинство верующих страницы в священных писаниях о насилии соотносят с историческим контекстом, религиозные же экстремисты и террористы ссылаются на них, как на оправдание своих террористических и экстремистских действий. С учетом вышеизложенного исследование философско-аксиологического значения концепта насилия – ненасилия представляется весьма актуальным и востребованным самим временем – временем глобальных изменений, происходящих в мире и в каждой, отдельно взятой стране.

Идея ненасилия вовсе не постулирует, что мир может существовать и развиваться без конфликтов. Смысл заключается в утверждении того, что все конфликты можно разрешать, не прибегая к насилию. В конечном счете, ненасилие - это философия, этическое требование и цель, которую может

достичь человек. Естественно, идея ненасилия представляет интерес для всех тех, кто ищет смысл в своей духовной, нравственной, общественной, политической жизни. Ненасилие - это способ гуманизации человеческого общества, базирующийся на вековой мудрости цивилизаций. Между тем сегодня в мире «бал правит» насилие – главный бич нашего времени. Возникает вопрос: можно ли это насилие каким-то образом превозмочь? Реально ли насилию противостоять ненасилием? На эти вопросы пытались ответить известнейшие философы и богословы, политологи и поэты, историки и социологи, приверженцы различных религий, общественных и политических движений.

Если говорить о философии ненасилия, отраженной в трудах исламских классических мыслителей, то она уходит своими корнями в далекое прошлое. Они рассматривают ненасилие гораздо шире, чем политическое средство; оно экзистенциально и онтологично.

Идея ненасилия, по мнению автора, должна стать одним из важнейших объектов фундаментального образовательного проекта: ему можно обучить в процессе воспитания, образования. Это обстоятельство также обуславливает актуальность темы исследования и придает ему практическую значимость.

Степень разработанности темы. Научную литературу по теме исследования условно можно разделить на три группы. Первую из них составляют труды, в которых проблема ненасилия рассматривается в ее классическом варианте. Так, теоретические и практические аспекты ненасилия и насилия анализировались в философских работах В.С. Соловьёва, С.Л. Франка, К. Поппера, М.К. Ганди, М.Л. Кинга, А. Швейцера, Дж. Шарпа, Г. Пейджа, Д. Кэди, А. Форчуна, Р. Нибура, Р. Холмса, Дж. Шарпа, Ж. Ванье, С. Хауэрваса, Ж. Семлена и др.¹

Вторая группа источников представлена трудами З. Фрейда, Н. Макиавелли, Ф. Ницше, М. Фуко, К. Лоренца, Э. Тоффлера, Х. Арндта, Р. Жирара, С. Жижека, российских ученых А.А. Гусейнова, О.Я. Гелиха, Л.П. Буюевой, Г.Н. Киреева, А.П. Назаретяна, В.В. Денисова, О.А. Рыжова и др.²

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. / Общ. ред и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1988. С. 635-763; Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. – Мн.; М., 2000; Поппер К. Открытое общество и его враги /Пер. с англ. под общ. ред. В.Н. Садовского. – М.: Междунар. фонд «Культ. инициатива», 1992; Ганди М. Революция без насилия (сборник). – М.: Алгоритм, 2012; Лютер К.М. Паломничество к ненасилию. / Пер: с англ. Г.А. Мироновой. – М.: Республика, 1992; Швейцер А. Благоговение перед жизнью. - М.: Прогресс, 1992; Sharp G. Waging Nonviolent Struggle: 20th Century Practice and 21st Century Potential. Boston, MA: Porters Sargent Publishers, 2005; Ванье Ж., Хауэрвас С. Жить мирно посреди насилия: пророческое свидетельство слабости / Пер. с англ. А. Черняка. – К.- М., 2015; Semelin J. Pour sortir de la violence. Paris, Editions ouvrieres, 1983.

² Фрейд З. Почему война? // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М.: Ренессанс, 1992 С. 257-269; Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. – СПб.: «Азбука», 2000; Ницше Ф. По ту сторону добра и зла//Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: «Мысль», 1990. С. 238-406; Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: «Admarginem», 1999; Ленин В.И. Теория насилия. – М.:

Эти ученые попытались обосновать социально-философские аспекты концепции насилия и ненасилия.

В третью группу автор включила труды, в которых выявляется и анализируется этико-аксиологический смысл насилия и ненасилия. В эту группу вошли произведения И. Канта, М. Шелера, Н.А. Бердяева, а также работы современных российских ученых А.А. Гусейнова, Р.Г. Апресяна и др.¹

Что же касается анализа собственно проблемы насилия и ненасилия в исламской философии, то она изучалась ее представителями либо в общем контексте их исследований, либо фрагментарно - в рамках определенной концепции, в трудах энциклопедического характера. В первую очередь, здесь можно назвать таких мыслителей таджикско-персидской философии, как «Ихван ас-сафа», ал-Фараби, Джалаледдин Руми, ал-Газали, Насириддин Туси, Низамулмулк, Ибн Мискавейх, Ибн ал-Мукаффа², ал-Калкашанди, Ибн Халдун, М. Икбал и др.² Эти известнейшие философы проблему насилия и ненасилия затрагивали косвенно, но в весьма различных контекстах: в политико-социальном, историко-социальном, этическом, философском, религиозном и поэтическом.

Существуют и таких исследовательские работы, в которых проблемы насилия и ненасилия рассматриваются в разных их проявлениях. Насилие в них анализируется, как проявление террора, как джихад («священная

Алгоритм, 2007; Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). - М.: Прогресс: Универс, 1994; Тоффлер, Э. Война и антивоенная: что такое война и как с ней бороться, как выжить на рассвете XXI века/ Перо. с англ. - М.: АСТ: Транзит-книга, 2005; Арндт Х. А. О насилии / Пер. с англ. Г.М. Дашевского: - М.: Новое издательство, 2014; Бердяев Н. А. О фанатизме, ортодоксии и истине. <http://www.vehi.net/berdyaev/fanatizm.html>; Дата обращения: 10.10.2019; Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. Серия: Философия – Neoclassic: - М.: АСТ, 2015; Жирар Р. Насилие и священное /Пер. с фр. Г. Дашевского. - М.: Новое литературное обозрение, 2000; Жижек С. О насилии / Славой Жижек. - М., 2010. С. 137-158; Гелих О. Я. Управление и насилие: социально-философский анализ. - СПб.: ООО «Книжный Дом», 2004; Буева Л.П. Несостоятельность аргументов в пользу насилия / Л.П. Буева // Ненасилие: философия, этика, политика / Отв. ред. А. А. Гусейнов. - М.: Наука, 1993. С. 60-65; Киреев Г.Н. Социальное насилие. - М.: Прометей, 2005; Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации. - М.: Издательство ЛКИ, 2007; Денисов В.В. Социальное насилие. - М.: Политиздат, 1975; Рыжов О.А. Политические конфликты: теория и практика. - М.: ВУ, 1997.

¹ Кант И. Метафизика нравов. - М.: Мысль, 1965; Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер. - СПб.: Наука: Унив. кн., 1999; Бердяев Н.А. Философия неравенства. Собр. соч, Т. 4. - Paris: Ymcapress, 1990; Гусейнов А.А. Моральная демагогия как форма апологии насилия // Вопросы философии. 1995. №5. С. 5-12.

² 1957 بيروت ج. 3. رسائل اخوان الصفاء؛ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты/ Пер. с араб. - Алма-Ата, 1973;1331 صبح العشي في صناعة النشاء القاهرة، 1317 هـ.ش. غزالي. نصيحة الملوك. طهران 1317 هـ.ش. / Пер. Л. Тираспольского. - М.: ИИФ ДИАС, 1998; Насируддин Туси. Насирова этика. - Душанбе, 2014; Низомулмулк. Сиёсатнома. - Душанбе, 1969; Ибн аль-Мукаффа. Калила и Димна/ Пер. с араб. Б.Шидфар. - М.: Художественная литература, 1986; Ибн Мискавейх. Воспитание нравов (фрагмент)/ Пер. с араб. предисл. и прим. Ф.О. Нофала /Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 4. - М.: ООО Издательский дом «Медина», 2020; Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967; Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ. предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. - М.: Вост. лит., 2002.

война»), как радикализация, воинственность, зло¹ и т.д., а ненасилие – как мир, толерантность, уважительное отношение, любовь, добро, гуманизм² и др. К первой группе относятся работы П. Питера, Р. Файрстоуна, А.А. Игнатенко, М. Юргенсмейера, А. Рашида, В. Льюиса, И.П. Добаева, Д. Ананда, М. Крамера, А. Шариати, Х. Мунстона, Г.И. Мирского, Дж. Стерна, Д.Н. Назирова, Н.В. Назирова, и др., а ко второй – работы М.К. Ганди, А.А. Гусейнова, М. Фахри, С.Х. Насра, М. Икбала, Абу ал-Фадла, Л.Е. Гудмана, А. Ежова, Дж. Р. Халверсона и др. К этой же группе относятся работы таджикских ученых, изучавших данную проблему в рамках анализа этических учений исламской философии. Это труды М.Р. Раджабова, И. Умарова, Н.А. Кулматова, Н. Идибекова, М.К. Мирбобоева, М. Исоева, А.С. Садикова, Д. Хушкадамова, М.Т. Махмаджановой, А.А. Шамолова, А. Атоева³ и др. Имеются также работы, которые посвящены отдельным

¹ Peter P. *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam*. New York: HarperCollins, 1997; Firestone R. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, Oxford University Press, New York, 1999; Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ.- 2000.- № 2 (3). С.116, 112-128; Rashid, A. *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven: Yale University Press, 2002; Jurgensmeyer M. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Los Angeles: University of California Press, 2003; Рашид А. Ислам, нефть и новая Большая игра в Центральной Азии / Пер. с англ. М. Поваляева. – М., 2003; Lewis V. *The Crisis of Islam; Holy War and Unholy Terror*, Random House, New York, 2003; Добаев И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. – Ростов н/Д, 2003; Anand D. *The violence of security: Hindu nationalism and the politics of representing ‘the Muslim’ as a danger*, Round Table 94 (2005), pp. 203–215; Kramer M. (2002) *Jihad*. Middle East Quarterly 9 (Spring), 87–95. <http://www.meforum.org/article/160> Дата обращения 21.10.2019; Али Шариати *Джихад и шахадат // Исламская интеллектуальная инициатива в XX веке / Под общ. ред. Г. Д. Джемалы; сост., комм. А. Ежовой. – М., 2005. –С. 267-276; Munson H. Lifting the veil: Understanding the roots of Islamic militancy*, Harvard International Review 25 (2004) (Winter); P. 20–23; Мирский Г. И. Исламизм, транснациональный терроризм и ближневосточные конфликты. – М., 2008; Stern J. *Terror in the Name of God*. San Francisco: Harper One, 2009; Назиров Н.Д. *Исламский радикализм: понятие, сущность, идеология и политическая практика. – Душанбе, 2012; Назиров Н.В. В религии нет экстремизма. Ислам и экстремизм - несовместимые понятия / Известия Института философии, политологии и права имени А.Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан: 2017. - №3. С.129-133.*

² Ганди М.К. *Моя жизнь. – М.: Восточная литература, 1969; Гусейнов А. А. Этика ненасилия // Вопросы философии. -1993. -№ 3. С. 71–81; Fakhry M. *Ethical Theories in Islam*. Leiden, New York, Koln: E.J. Brill, 1994; Nasr S.H. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperCollins Publishers, 2002; Икбал М. *Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., 2002; Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam*, Beacon Press, Boston, 2002; Goodman L.E. *Islamic Humanism*. Oxford: Oxford University Press, 2003; Ежова А. «Борьба с нафсом» и великий джихад в исламе // Исламская интеллектуальная инициатива в XX веке / Под общ. ред. Г. Д. Джемалы; сост., комм. А. Ежовой. — М., 2005. -С. 267-276; Усанова Р. Т. *Этика ненасилия в нравственных учениях таджикских мыслителей (X –XII вв.)*. – Худжанд, 2006; Halverson J.R. *Searching for a King: Muslim Non-violence and the Future of Islam*. Washington D.C.: Potomac Books, 2012.**

³ Раджабов М.Р. *Философские и социально-этические взгляды Амира Хусрава Дехлави. – Душанбе, 1982; Умаров И. Философские и этические взгляды Айнул-Кузота. - Душанбе, 1984; Кулматов Н.А. Этические взгляды Саади. – Душанбе, 1968; Идибеков Н. Этика НасириддинаТуси в свете его теории свободы воли. – Душанбе, 1987; Мирбобоев М.К. Этика Джамолиддина Давони. – Душанбе, 1992; Исоев М. Акидахои ахлокии Ибни Мискавайх (Этические воззрения Мискавейха). – Душанбе, 1994 (на тадж.яз.); Садиков А.С. Акидахои ахлокии мутафаккирони Шарк (Этические взгляды мыслителей Востока). – Душанбе, 1989 (на тадж. яз.); Махмаджанова М.Т. Этические взгляды Джалолуддина Руми. – Душанбе, 2001; Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насириддина Туси. – Душанбе,1994; Хушкадамов Д. Этическое учение Хусайна Воиза Кошифи: Автореф. дисс. к. филос. наук. – Душанбе,2004; Атоев А. Проблемы нравственности в «Шахнаме» Абулкосима Фирдавси: Автореф. к. филос. н. – Душанбе, 1999.*

формам проявления насилия и ненасилия - на примере войны и мира, и это касается прежде всего исследований А. Сагадеева и Г.М. Керимова.¹

Исходя из вышеизложенного, можно говорить о том, что проблема насилия и ненасилия в принципе изучена как будто достаточно широко, тем не менее это только начальная стадия исследований, и в первую очередь это касается анализа идей насилия и ненасилия в исламской философии. Этот вывод подтверждается отсутствием комплексной и системной разработки данной темы в целом.

Цель исследования заключается в обобщении и анализе всего комплекса знаний о насилии и ненасилии, их ценностного и праксиологического содержания, отраженных в учениях исламских мыслителей. В связи с этим, автором были поставлены следующие **задачи**:

1) проанализировать теоретико-методологические основания изучения насилия и ненасилия в исламской философии в ракурсе современной философско-методологической перспективы;

2) разработать категориальный аппарат концепции насилия и ненасилия в философской системе ислама;

3) типологизировать конструктивные и деструктивные формы насилия и ненасилия в рамках философско-политического аспекта изучаемой проблемы;

4) выявить специфику проявления насилия и ненасилия в современном контексте ислама;

5) проанализировать концепцию насилия и ненасилия в философской этике ислама.

Объект исследования – классическая исламская философия.

Предмет исследования - проблема насилия и ненасилия в исламской философии.

Теоретико-методологическая база исследования достаточно широка. В первую очередь в нем были использованы этико-философский и ценностно-ориентированный подходы к анализу парадигмы насилия и ненасилия в исламской философии. Их основу составили исторический, аналитический, синтетический и компаративистский методы. Приоритетными источниками стали труды таких исламских мыслителей, как «Ихван ас-сафа», ал-Фараби, Джалаледдин Руми, ал-Газали, Насириддин Туси, Низамулмульк, Ибн Мискавейх, Ибн ал-Мукаффа⁴, ал-Калкашанди, Ибн Халдун, М. Икбал и др., а также фундаментальная теория ненасилия (и

¹ Сагадеев А. Джихад: концепция войны и мира в исламе // Наука и религия. 1986. № 6. С. 18-20; Керимов Г. М. Проблемы войны и мира в исламе. – М., 1983.

вместе с ним - насилия), разработанная учеными и философами новейшего времени М. Ганди и М. Лютером.

Научная новизна исследования выражается в следующих важных положениях:

- показаны особенности проявления насилия и ненасиления в исторической и социокультурной ретроспективах ислама - от начала его распространения и вплоть до современного этапа развития;

- предпринята попытка обоснования теоретико-методологических основ для исследования проблем насилия и ненасиления с целью выработки целостного взгляда на их решение в учениях исламской философии;

- разработан понятийный аппарат, связанный с исследуемой проблематикой, даны определения и комментариев к дихотомиям «насилие и ненасилие», «война и мир» «нетерпимость и терпимость», «ненависть и любовь» и т.д.;

- проведен наиболее полный анализ философско-политического и этического аспектов проблемы по выявлению ценностного смысла в содержании концептов насилия и ненасиления;

- уточнено соотношение философского и аксиологического содержания насилия и ненасиления, имеющих место в современном контексте ислама.

На защиту выносятся следующие положения:

1. В первые годы распространения ислама его догматика способствовала созданию гармоничного общества. Но со временем жадность и безнравственность купцов начали пагубно влиять на население. Люди (особенно молодежь) стали по-другому относиться к милостыне, прежде всего потому, что мекканские вожди больше не следовали ценностям, проповедуемым Кораном. Жадность и эгоцентризм затмили изначальный смысл коранических кодексов. Постепенно начала формироваться тенденция к политике насилия, хотя основная посылка Корана заключается в том, что идея инклюзивности превосходит идею эксклюзивности, что справедливость должна прийти на смену несправедливости. Схематическое понятие мира, разделенного на две части – *дар-ул-ислам* («дом мира») и *дар-ул-харб* («дом войны»), пришло позже - с дальнейшим развитием исламского права. Вместе с тем миростроительные идеи в исламской доктрине предполагают, что человеческая жизнь ценна и должна спасаться и защищаться и что ресурсы должны использоваться для сохранения жизни и предотвращения насилия.

2. Базовое положение о насилии и ненасилии в исламе сводится к тому, что значимая коммуникативная общность никогда не может быть сформирована в социальном и политическом вакууме. В целом решение

проблемы ненасилия и насилия в исламской этике предполагает чрезмерную теологизацию мусульманских обществ, т.е. чрезмерную исламизацию мусульман. Такое решение ограничивает мусульманское общество только своими религиозными ресурсами и лишает его ресурсов, связанных с другими культурами. Межкультурно-исторические исследования данной темы исследования могут помочь избежать дихотомических и эссенциалистских результатов, а также получить более глубокие и аналитические знания посредством изучения общих и специфических архетипов, таких, как расширение индивидуально-коллективных концепций безопасности, угрозы и т.д. Еще одним методологическим вопросом, возникающим в этом контексте, является вопрос о связи между нормативным и социально-политическим аспектами насилия и ненасилия.

3. В исследованиях, посвященных проблемам мира и войны, распространены широкие определения, допускающие структурные и концептуальные значения насилия и ненасилия. «Насилие» и «ненасилие» (и их виды) имеют различные определения с позиции их социально-политического и этического значений. Соответственно, и различные категории, характеризующих их содержание, также разнятся. Одни из них можно назвать абсолютистскими, другие – прагматическими. «Ненасилие» по сути отражается в смысле «салам» («мир»), который противопоставляется *харб* («война»), или же *китāl* («боевое действие»). В современной политической терминологии популярно стало и понятие *хушунат* (ар. «жесткость, грубость»). Во всех этих трех случаях насилие усматривается в том, что человек действует возмутительно и применяет незаконную и вредную физическую силу либо к себе, либо к другим людям, либо к окружающей среде. Ненасилие проявляется и через любовь (*'шик*). Любовь мусульманина к добру и истине налагает на него обязанность культивировать любовь к творению. Следует отметить, что вопрос о категориях, связанных с содержанием понятий «насилие» и ненасилие, был и остается до сих пор дискуссионным. Эти дискуссии во многом связаны с терминологическими значениями войны и мира, нетерпения и выносливости, терпения, веры и неверия, справедливости и несправедливости, вражды и любви и т.д.

4. В исламских философско-политических учениях насилие и ненасилие чаще всего рассматривались как взаимоисключающие понятия: одно находится в полном противостоянии и противоречии с другим. Исследователи склонны подчеркивать преимущества одного перед другим. В противном случае, некоторые считают, что одно из них может «перейти» в другое и т.д. Здесь возникают следующие вопросы: к чему склоняются

религиозная и философско-политическая тенденции к ненасилию или насилию? Существовали ли контексты, в которых насилие и ненасилие дополняют друг друга в поисках мира? Требуют ли одни аспекты реальности насильственного подхода, а другие – ненасильственного? и др. Эта структурная парадигма помогает объяснить насилие и ненасилие, контекстуализируя их временное, политическое и философское измерения.

5. В философской этике ислама имеют место некоторые концепции, в которых решаются фундаментальные проблемы насилия и ненасилия, в частности вопросы о природе добра и зла, справедливости и власти, свободе и ответственности. Главным источником исламской этики в целом и философии этики исламских мыслителей, конечно же, является Коран. В нем говорится как о позитивных, так и негативных деяниях человека о благодеянии и искренности, великодушии и терпимости, скромности и целомудрии, бескорыстии и радушии, смирении, терпении и мужестве, ответственности и смелости, лицемерии, плутовстве и др. Здесь мы сталкиваемся с той же многовековой проблемой, с которой сталкивались все мыслители на протяжении всей истории исламской культуры: в процессе социальных преобразований человеческого общества желанию доминировать одних индивидуумов или групп всегда сопротивлялись другие индивидуумы и группы. Моральный и духовный императив альтруистического сознания противопоставлялся силе эгоцентрических импульсов.

6. В современном исламе существуют противоположные взгляды на решение вопроса насилия и ненасилия. Многие исламские ученые в поиске истины и счастья склонны обращаться к далекому прошлому. При этом одни из них, решая современные политические проблемы, игнорируют исторический контекст и противопоставляют религию и философию; другие «тонут» в прошлых конфликтах и пытаются увидеть их в настоящем. В то же время радикальные группы стремятся обосновать свои действия, в частности убийство людей, с религиозных позиций. Современные исламские фундаменталисты идею джихада «заимствовали» не только из книг по праву, но и из трудов консервативных богословов. Но как выяснилось, этические и социальные аспекты насилия и ненасилия в работах философов далекого и недавнего прошлого тесно переплетаются с феноменами арабского национализма и конструктивизма.

Теоретическая и практическая значимость диссертации состоит в том, что полученные автором результаты свидетельствуют о существенных связях между насилием и ненасилием в исламской философии, они позволяют сформировать более глубокое представление о контенте проблемы насилия и ненасилия, способствуют разработке широкого спектра

социо-этико-философских проблем, в числе которых - идеалы общественного развития и социальная справедливость, аспекты, связанные с соотношением обязанностей человека и мерой его свободы, с соотношением защиты человека и насилия и мн. др.

Практическая значимость исследования определяется тем, что материалы диссертации могут быть использованы в процессе преподавания на соответствующих факультетах в вузах страны, при разработке учебных курсов по философии, социальной философии, культурологии, профессиональной этике, конфликтологии.

Достоверность и обоснованность результатов исследования подтверждаются подробным, последовательным и системным анализом первоисточников и исследовательских работ по проблеме насилия и ненасилия в рамках социальной философии, философской антропологии, психологии и философской этики. Достоверность результатов работы обеспечивается также логическим соответствием категориальному аппарату и концепции насилия и ненасилия в классической исламской философии и современной философии, непротиворечивостью суждений и заключений и согласованностью полученных выводов.

Личный вклад соискателя состоит в непосредственном участии в исследовательском процессе - на всех его этапах, в привлечении широкого круга источников из классической исламской средневековой и современной западной философии, научно-исследовательских разработок по теме насилия и ненасилия, в получении исходных эмпирических и теоретических данных, в обработке, анализе и интерпретации материала, в апробации результатов исследования в виде публикаций в научных журналах.

Апробация результатов работы. Основные выводы диссертационной работы изложены в четырех статьях, опубликованных в рецензируемых журналах ВАК Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, а также в выступлениях автора на ежегодных научных конференциях, проводимых в ТГПУ им. С. Айни. Диссертационная работа выполнена на кафедре философии Таджикского государственного педагогического университета. Обсуждалась на заседаниях кафедры философии ТГПУ им. Садриддина Айни 09 октября 2021 г, протокол №10 и отдела истории философии Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана 22 апреля 2022 г., протокол №6 и рекомендована к защите.

Структура и объём работы Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих шесть параграфов, заключения и списка литературы из 174 наименований на таджикском, фарси, русском, арабском, английском,

французском, испанском языках. Объем диссертации составляет 152 страницы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖЕНИЕ РАБОТЫ

Во введении обосновывается актуальность темы, рассматривается степень изученности проблемы, формулируются цель и задачи исследования, определяются его объект и предмет, теоретические и методологические основы, научная новизна, теоретическая и практическая значимость диссертации, а также излагаются основные положения, выносимые на защиту.

Первая глава диссертации – **«Социокультурные и теоретико-методологические основы исследования проблем насилия и ненасилия в исламской философии»** - состоит из трех параграфов.

В первом параграфе - **«Исторические и социокультурные предпосылки насилия и ненасилия в исламе»** - рассматривается вопрос об особенностях возникновения и активного распространения ислама на Аравийском полуострове. Эта религия должна была обеспечить нравственную панацею от духовных патологий, поражающих арабский народ, и эта необходимость очистить душу человека от его внутренних демонов впоследствии стала устойчивой темой Священного писания ислама. Под руководством пророка Мухаммада, а затем его первых преемников (халифов) исламская община стала очень быстро расширяться. Со временем на Востоке возникла огромная империя, превосходящая Римскую и простирающаяся от Северной Африки до Индии. Мусульманские армии, мотивированные как экономическими выгодами от завоевания более богатых, более развитых обществ, так и религиозным рвением, обещанием награды на небесах, заняли Византийскую и Персидскую империи, измученные бесконечной войной друг с другом. В первые годы жизни Мухаммада всё ещё был популярен традиционный кодекс *мурувва* (доблестное, мужественное поведение мусульманина), который имел доисламские бедуинские корни. *Мурувва* наравне с *асабией* (кодекс социальной солидарности, чувства общей цели) изначально работал на создание гармоничного общества, но жадность и безнравственная жизнь купцов начали влиять на население. Люди (особенно молодежь) стали по-другому относиться к храбрости и милостыне, прежде всего потому, что мекканские вожди больше не следовали им.¹ Следствием этого стало то, что жадность и эгоцентризм вскоре затмили изначальный смысл указанных

¹ Lewis B. The Crisis of Islam; Holy War and Unholy Terror, Random House. - New York, 2003.- P. 25.

кодексов. Постепенно в арабском мире начала формироваться тенденция, оправдывающая политику насилия. «Ислам» с арабского означает «мир, безопасность, подчиненность», а слово «мусульманин», то есть тот, кто исповедует ислам, переводится, как человек, который покоряется Богу. В свою очередь кораническое повеление воевать было ответом на политические реалии Аравии и ее окрестностей.

Стоит отметить, что использование насилия как средства разрешения конфликтов не было принципом в жизни самого Пророка. В мекканский период жизни Пророка (610-622 гг.) он не проявлял склонности к применению силы в любой форме, даже для самозащиты. Он подчеркивал ненасильственное сопротивление во всех своих наставлениях и учениях в тот период, когда мусульмане были в меньшинстве. Мединская хартия, которая была заключена между Пророком и различными племенами, является примером высокого уровня терпимости, уважения и ненасилия, принятых в исламе. В соответствии с хартией, все мусульмане и иудейские племена (по-видимому, христиане в этом не участвовали) считались одной общиной, но каждое племя сохраняло свои самобытность, обычаи и внутренние отношения.

Аналогичным образом и основная посылка Корана заключается в том, что идея инклюзивности превосходит идею эксклюзивности и что справедливость должна прийти на смену несправедливости. Эти принципы лучше всего отражены в мусульманской традиции взаимных консультаций (*шур*) в процессе управления. В дополнение к *шуре* важным механизмом принятия исламских решений (формирование консенсуса) является *иджма*. С помощью *шур* она поддерживает процессы сотрудничества и формирования консенсуса, а не авторитетные, конкурентные или конфронтационные процедуры для урегулирования разногласий и тем самым сводит насилие и несправедливость к минимуму.

Заслуживает внимания и тот факт, что обращение в другую веру (т. е. в ислам) не было ни принудительным, ни даже поощряемым, так как в этих случаях объем налогов мог значительно сократиться. В то же время и арабская (мусульманская) военная элита, могла утратить свой статус единственной в мусульманском государстве. Конечно, Ближний Восток был завоеван арабами для распространения ислама, и править на нем должны были мусульмане. Люди обращались в ислам, но при этом с новыми мусульманами арабы обращались не как с равными, а как с покоренными или гражданами второго сорта. Из истории этого периода халифата также известно, что ненасилие в виде перемирий и договоров часто сменялось

насилием - войнами и убийствами. Причем насилие и войны были настолько всеохватывающими, что в них вовлекались даже женщины.

Исходя из такого хода развития событий, вольно или невольно можно сделать вывод, что ислам – это кровавая религия. Но это будет весьма односторонняя оценка ислама, к которой склоняются отдельные западные ученые-востоковеды. Как известно, к человеку и человеческим сообществам в исламской доктрине существуют и мирозидательные подходы. Согласно исламу, человеческая жизнь ценна и уже сама по себе, она должна и защищаться всегда и при всех обстоятельствах. Поэтому и духовные ресурсы, и материальные должны использоваться для спасения человека и предотвращения насилия. Центральная идея ислама заключается в том, что в сотворении Вселенной, в том числе и человека есть цель и смысл.

Во втором параграфе - **«Теоретико-методологические основы исследования проблемы насилия и ненасилия в исламе»** - отмечается, что по отношению к исламу в некоторых политических и общественных дискурсах прослеживается утверждение о неявной, а порой и прямой связи этой религии с насилием. Это утверждение уже само по себе проблематично, но, кроме того, именно мусульмане затем имплицитно или явно рассматриваются как лица, совершающие насилие. Такая установка имеет существенные политические и конститутивные последствия. Запад, или немусульмане, могут использовать подобный дискурс для того, чтобы поставить во главу угла власть и господство над мусульманским населением или государствами, одновременно защищая и укрепляя западную идентичность. Поэтому, прежде чем говорить о проблемах ненасилия и насилия в исламской мысли, необходимо конкретизировать методологические основы исследования, что поможет выявить возможные «белые пятна» в доминирующей парадигме и дискурсе на эту тему, а также применить новые подходы к анализу этой проблемы. Автор в своем исследовании базируется на той точке зрения, что значимая коммуникативная общность никогда не может быть сформирована в социальном и политическом вакууме. Это базовое утверждение опирается на социальную теорию и концепцию «социального действия» и «осмысленного, коммуникативного действия».

Помимо теологической этики (аш‘аритско-му‘тазилитская дискуссия), в исламской культуре существует и философская этическая традиция, которая многое заимствовала из древнегреческой этики. Здесь можно задаться вопросом: велись ли в рамках этой философской этики какие-либо дебаты по поводу понятий и явлений, связанных с миром/войной? Этот поиск альтернативных нормативных и интеллектуальных ресурсов в традиции

ислама весьма важен, потому что юрисдикция (фикх) исламского права имеет свои методологические недостатки, из-за которых противостоять современным социально-политическим вызовам, включая религиозно мотивированное насилие, просто невозможно.

Прообразом этих вызовов можно считать конфликты между доминирующими исламскими и христианскими политическими силами, так называемые крестовые походы. Западные, востоковеды, а также дореволюционная полемическая теологическая наука об исламе рассматривали религию и культуру ислама как уступающую религии и культуре Запада. Об этом пишет, в частности, американский ученый Дж. Т. Джонсон в своей книге «Идея священной войны в западной и исламской традициях».¹ Однако из его рассуждений неясно, что же из себя представляет сам ислам. Одним из аспектов этой неясности являются сингулярность и плюрализм ислама, которые Джонсон усматривает в этой религии.

Говоря об исламской этике, автор отмечает, что, помимо традиционных конфессиональных богословских (му‘тазила, аш‘ари), религиозно-философских (калам, суфизм, исмаилизм) и правоведческих (малики, ханбали, шафии, ханафи, джа‘фари) категорий, в сфере исламской культуры существуют и культурно-этнические (арабские, иранские, турецкие, индийские, индонезийские, среднеазиатские и др.), и идеологическо-интеллектуальные (традиционалистские, философские, либеральные, фундаменталистские и др.) категории. Поэтому, чтобы избежать обобщения, необходимо уточнить конкретную категорию - «ислам». Одним из аспектов ее неоднозначности является использование термина «ислам» как религии и в то же время как культуры-цивилизации; о чем очень убедительно писал Г.Э. Грюнебаум: «... не физическое господство, а культурная мощь нового учения, не возникновение его в определенном географическом и интеллектуальном регионе, но имманентный ему универсализм были решающими факторами его развития».²

В целом, проблема ненасилия и насилия в исламской этике сводится к чрезмерной теологизации мусульманских обществ, или чрезмерной исламизации мусульман. Такая теологизация ограничивает мусульманское общество только своими религиозными ресурсами и лишает его других ресурсов, связанных с иной культурой. Это ограничение может препятствовать выработке всеобъемлющего и функционального нормативного отношения в этих обществах к какой-либо одной теме, например, к насилию и войне. Между тем сравнительное изучение таких

¹ Johnson J.T. The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions. - Philadelphia, 1997, p. 21.

² Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории (600-1258). – М.: «Наука», 1986. С. 13.

понятий, как *насилие, война, мир, мученичество, оборона, миссионерская деятельность, экспансия* и др., в различных культурах может способствовать получению многих полезных знаний. Как показывают древнегреческие и римские источники христианско-западной традиции, в частности в области этики мира, изучение источников исламской традиции и этики ненасилия и мира, например, так же в Месопотамии и других древних проявлениях цивилизаций в регионе, может помочь объяснить и понять нормативную систему исламской традиции и обществ. Современное отношение к насилию и ненасилию в этой культурной сфере может быть укоренено в мифологическом и архетипическом отношении этих народов к жизни, смерти, телу, человечеству, чужому и др.

В межкультурно-исторических исследованиях, так или иначе затрагивающих проблемы, анализируемые автором, также содержится множество сведений, которые помогли ей глубже изучить общие и специфические архетипы, такие, как расширение индивидуально-коллективных концепций безопасности, угрозы и т.д.

Еще одной методологической основой в исследовании поставленных диссертантом проблем послужили нормативные и социально-политические источники, в которых постулируется связь между насилием и ненасилием. Вопрос о нормативном подходе к насилию и ненасилию может ввести в заблуждение относительно реальных и ложных первопричин их появления. Решение этой проблемы подразумевает, что насильственные действия отдельных мусульманских групп могут иметь или религиозный, или нормативный характер. Однако такой подход может привести к чрезмерной теологизации социально-политических проблем.¹

Философские основы изучаемой проблемы включают, помимо онтологических и антропологических аспектов, и эпистемологические аспекты вопроса о связи между религией/исламом и ненасилием/насилием.

В итоге автор делает вывод: наше восприятие знаний и ограничение когнитивного потенциала человека влияют на исследование вопросов, связанных с насилием и ненасилием.

Третий параграф первой главы посвящен **категориальному анализу концепции насилия и ненасилия в философской системе ислама**. В нем отмечается, что насилие и ненасилие имеют различные определения, соотносимые с их социально-политическим и этическим значениями. Причем из содержания этих определений вытекают и другие категории. «Ненасилие», по сути, отражается в смысле слова «*салām*» («мир»), которое

¹ Bayat A. Islam and Democracy: What is the Real Question? Amsterdam University Press, ISIM Paper 8, 2007.

противопоставляется «*харб*» («война») или же *китāl* («боевое действие»). В современной политической терминологии популярно стало и понятие *хушунат* (ар. «жесткость, грубость»). В этих трех случаях смысл сводится к тому, что насилие происходит тогда, когда человек действует возмутительно и применяет вредную физическую силу либо к себе, либо к другим людям, либо к окружающей среде. «Насилие» и «ненасилие» в исламе в конечном счете ассоциируются с войной и миром. Ибн Халдун в своей знаменитой «Мукаддима» («Введение») отмечает, что война - это эндемическое явление человеческого существования и «нечто естественное среди людей. Ни одна нация, ни одна раса не свободны от нее».¹

До появления ислама арабские племена заключали между собой своего рода договора и соглашения, в которых говорилось о «сулх» («мир»). В древней исламской литературе корень слова «сулх» (ص, ل, ح) означает заключение мира (т.е. прекращение войны). Некоторые договоры, которые Пророк ислама и его последователи заключали с сообществами, еще не принявшими ислам, или с немусульманскими группами, начиная от договоров о ненападении и заканчивая бессрочными мирными соглашениями, назывались именно *сулх*. При заключении договора о прекращении боевых действий на определенный срок использовался и другой арабский термин *худна* (هدنة), обозначающий «спокойствие» или «мир». Само это слово не упоминается в Коране, и под перемирием подразумевается заключение письменного или устного договора между мусульманами и немусульманами о воздержании от боевых действий. Помимо термина «худна», существует еще один термин, происходящий от того же корня в арабском языке, а именно *аль-мухадина* (المهادنة) в смысле «перемирие или прекращение огня». Также существуют другие три термина с аналогичным значением: *аль-мувади'а* (الموادعة), *аль-мусāлама* (ال-موسالمة) и *аль-мусāлаха* (ال-موسالاة), соответственно означающие «мир, прекращение враждебных действий», «мир, примирение» и «заключение мира, примирение».

Понятие *сабр* с арабского языка буквально означает «выносливость, терпение, стойкость»² - это одна из двух частей веры ислама (другая – «шукр» («благодарность»). *Сабр* – это значит оставаться духовно стойким и продолжать совершать хорошие поступки и в личной, и в общественной жизни, особенно когда сталкиваешься с противодействием или с проблемами, неудачами, неожиданными и нежелательными результатами.

¹ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, - 1967: p. 73.

² Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. – 7-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1989. С. 427.

Терпение входит в число факторов мужественности, героизма, храбрости, потому что бремя жизни не может быть возложено на слабых по характеру людей. Существует и другое понятие, которое часто используется в политических дискурсах, это *тахаммул* (араб. «терпимость, носкость, прочность, долговечность»)¹, особенно когда речь идет об отношениях людей, живущих в обществе, придерживающемся плюралистических идей.

«Нетерпимость» в исламской терминологии предполагает и не - религиозность и выступление против ислама, обозначается она термином *куфр* («безбожие, неверие») и производным от него словом – *кафир* («неверующий, нечестивый»). Так, в классическом исламе люди всего мира разделяются на две группы: на тех, кто исповедует ислам, *муслим* и *му'мин*, т.е. правоверные, и тех, кто не исповедуют его, - *кафирин* и *муширкин* (язычники, многобожники) — неверные.

Определяющим мерилom поведения человека в фокусе насилия и ненасилия является *'адл* в значении «справедливость». Это одна из ключевых категорий этики ислама, имеющая прямое отношение к войне и миру, насилию и ненасилию. Кроме того, как верно отмечает А.В. Смирнов, существуют и другие эквиваленты этого термина: «Справедливость как наделение различных противоборствующих сторон причитающейся им долей выражается терминами «*иксāт*» и «*инсāф*». Более общим и в то же время преобладающим является понимание справедливости как «*'адл*» или «*'адāла*», включающее смыслом «уравненности» и «усредненности». Противоположностью выступает «несправедливость» (*джавр*, *зулм*)... Справедливость трактуется как наказание грешников, которое Бог вправе осуществить, если решает не прощать их: в этом смысле справедливость оказывается противопоставленной «милости»,² т.е. «несправедливостью».

Что касается термина *джихад*, то чаще всего его толкуют, как религиозную войну, ведущуюся на пути Бога, в соответствии с правилами и инструкциями, изложенными в шариате. Концепция и практика джихада имели решающее значение в истории ислама как в политическом, так и в моральном отношениях.

Ненасилие же проявляется через (*'шик*) любовь. Любовь мусульманина к добру и истине налагает на него обязанность культивировать любовь к творению Бога. Выражение любви мусульманина к истине подразумевает не только правдивость по отношению к самому себе, правильные поступки и избегание зла по отношению к самому себе, но и распространение послания

¹ Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. – 7-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1989. С. 196.

² Смирнов А. В. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М.: Восточная литература, 1998. С. 292.

Истины, предписание правильного и запрещение неправильного, как сказано в Священном Коране. Среди категорий, относящихся к ненасилию, имеют место многочисленные этические понятия - милосердие к «другим», уважение к старшим, утешение страдающих, посещение больных, подлинное чувство солидарности, уважение прав других людей на жизнь, имущество и честь, взаимная ответственность между человеком и общиной и другие, независимо от расовой принадлежности, цвета кожи, страны и языка, убеждений и принципов. Эти категории затем были закреплены в идее братства мусульман, которое не одобряет ни высшую, ни низшую касты и не верит в фатализм. Эта идея укоренялась в политической практике в ходе арабских завоеваний и распространения ислама на территориях других народов. Она была нацелена на то, чтобы удержать в составе халифата этнически и культурно разнородные группы населения, претендуя на то, что люди могут быть едины на основе веры, т.е. мусульмане стали различаться не по национальным признакам, а по вероисповеданию. Они составляли единую религиозную общину-государство — *умму*, к которой причислялись и те верующие, которые проживали за пределами границ Арабского халифата.¹ Этот тип волевой ориентации в значительной степени соответствует современным тенденциям глобализации, и в теоретическом плане идеи *ихва* и *уммы* никак не угрожали насилем, тем не менее на практике он также является «источником» политической нестабильности и волнений в современном мусульманском мире. На основе этих идей были разработаны теории панисламизма и неопанисламизма, что находит отражение в идеологиях ряда крупных современных мусульманских общественно-политических движений.

Вторая глава диссертации - **«Концепция насилия и ненасилия в исламской философии»** - тоже состоит из трех параграфов.

В первом параграфе - **«Философско-политический аспект насилия и ненасилия»** - отмечается, что среди прочих проблем в исламских философско-политических учениях часто обсуждалась и проблема насилия и ненасилия. Рассматривались они как взаимоисключающие понятия, одно прямо противостояло другому, и здесь имели место многочисленные дискуссии по поводу толкования этих понятий.

Одной из главных фигур в этих дискуссиях был Ибн ал-Мукаффа (ок. 720–756 гг.) – зороастриец, обращенный в ислам, который перевел на арабский язык ключевые индо-персидские труды по управлению государством. Исторически сложилось так, что он пережил социальный

¹ Овсянникова Е.А. Теория джихада в исламской концепции миропорядка // Россия и мусульманский мир. – 2004. – № 7. -С. 89.

стресс и раскол, которые привели к падению власти Омейядов. Ибн Мукаффа попытался объяснить природу тех основ, на которых общество должно начинать все заново, чтобы избежать тех же неудач, жертвой которых стала часть общества. Ибн ал-Мукаффа обратился к анализу человеческих отношений. В поэме «Калила и Димна» ясно показаны степень и место насилия в мире в его различных формах с акцентом на то, что соперничество, лежащее в основе человеческого насилия, неразрывно связано с существованием самых различных социальных групп.

Абунаслр ал-Фараби (870-950 гг.) в своем учении о «добродетельном городе» (*ал-мадина ал-фазила*) обосновывает тезис о государстве как совершенном обществе, в котором рациональная целостность и правильное поведение являются средством достижения высшего блаженства (*са'ада*). В этом городе правитель – совершенный человек. В рамках отношений людей, народов, городов и наций в контексте исламского мира и отношений исламской нации с другими религиозно различными нациями, ал-Фараби заставляет своего «добродетельного лидера» использовать насилие, высшей формой которого является война, как средство «принуждения к счастью».¹ Анализируя сочетание ненасилия-насилия, аль-Фараби соглашается с тем, что когда говорят о ненасилии, то отрицание насилия ратифицируется не только в смысле оспаривания и отказа от его применения, или же в силу того, что против насилия выступают из-за его влияния, связанного с причиненным ущербом и страданием людей, которые оно несет, и т.д. Здесь имеется в виду и теоретико-этическая доктрина, весьма отличная от простого отрицания насилия. В данном случае эта доктрина выражается в одной из ее концепций – справедливая или несправедливая (т.е. ненасилие и насилие) война. Все вышеперечисленное можно объединить в два вида насилия: прямое (активное физическое) насилие и «культурное насилие». Эта типология в настоящее время широко признается в рамках исследований проблем мира. Под прямым насилием, согласно классификации аль-Фараби, понимается классическое понимание насилия, т.е. действия (или бездействие), причиняющие людям ущерб, страдания и даже смерть. Ненасилие же проявляется в таких формах, как: пацифизм (отказ от войны), протест выступать против народа (отказ убивать от имени или по приказу государства) и т.д.

Низамулмульк в своем «Сиясатнаме» рассматривает царство, имеющее прямое и непосредственное отношение к реализации положения о том, что Бог во всякое время выбирает одного из представителей рода человеческого, наделяя его интересами мира и стремлением к установлению благополучия

¹ Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Пер. с араба. – Алма-Ата, 1973. С. 218.

своих слуг.¹ Насилие рассматривается им не через призму применения силы или нанесения телесных повреждений, а через моральную и психологическую угрозу, запугивание и травмы подданных, которые исходят от власти над людьми, от политики правителей, приводящей к кризисной экономической ситуации в стране, к возникновению голода среди солдат правительственной армии, от страха перед опустошением казны и т.д. Эти угрозы и травмы являются преднамеренными и выражаются в отсутствии заботы, в ущербе здоровью, в том, что развитие общества и человека идет не в том направлении, которое было бы угодно Богу.

Книга «Насихат аль-мулук» ал-Газали в основном включает правила поведения мусульманских правителей. В ней излагаются также политические, социальные и этические вопросы, касающиеся надлежащего управления. Здесь можно найти множество советов и предложений по различным видам и аспектам насилия и ненасилия. Ал-Газали советует правителям управлять страной на основе справедливости и благочестия, напоминает им об ответственности перед Всемогущим Богом, который и является истинным Владыкой. Ал-Газали подчеркивает, что правитель должен управлять справедливо, что никакое несправедливое угнетение не дозволено, что правитель (который обладал абсолютной властью) должен быть таким же справедливым и богобоязненным, как и халифы Пророка, далеким от всякого рода насилия и угнетения в религии, политике, социальном и торговом, физическом и ментальном планах.

В свою очередь Насириддин Туси пишет о том, что человеческие существа постоянно нуждаются во взаимном сотрудничестве для обеспечения их индивидуального и коллективного выживания.² Категории добра и зла являются для этого философа основополагающими в определении ненасилия и насилия. Согласно Туси, добродетельный город олицетворяет собой общество, где отношение правителя к подданным и отношение его жителей друг к другу основаны на ненасилии, на своего рода пацифизме, цель которого – совершенствование жителей и их города. Что касается недобродетельных городов, то их население, на взгляд аль-Туси, является либо невежественным, либо порочным, либо заблудшим. В каждом из этих городов наблюдаются признаки насилия, но больше их все же в городе, где жители взаимопомощь видят в силе жестокости.

Ибн Халдун основывает свой анализ политической философии на основе исследования человеческой природы и человеческого общества, проявленных по естественным законам и на основе чисто социально-

¹ Низомулмулк. Сийасатнома (Сийасат-наме). – Душанбе, 1969 (на тадж. яз.). С. 13.

² Насируддин Туси. Насирова этика. – Душанбе, 2014. С. 218.

экономических и политических факторов. Время от времени ему приходилось возвращаться к ортодоксальным религиозным доктринам и догмам и прибегать к их рационализации. Ибн Халдун указывает на то, что люди по своим нравам таковы, что между ними могут иметь место притеснение и вражда, которые регулируются и сдерживаются среди горожан правителями государства, и устраняется несправедливость с помощью «мудрости принуждения». Причем эта несправедливость не должна истекать от самого правителя.¹

Во втором параграфе - **«Концепция насилия и ненасилия в философской этике ислама»** - подчеркивается, что в указанной этике есть некоторые концепции, которые можно рассматривать как фундаментальные в этике насилия и ненасилия. Важнейшее внимание в них уделяется таким проблемам, как природа добра и зла, справедливость и власть, свобода и ответственность.

Аль-Фараби считает, что в философских исследованиях вопрос нравственной добродетели должен быть приоритетным. Человек должен преуспеть в понимании и осмыслении того, что необходимо. Он должен любить правдивость и правдивых людей, а также справедливость и справедливых людей. Он не должен быть упрямым и спорящим о том, чего он хочет во что бы то ни стало. Он не должен быть обжорлив, должен презирать страсть к деньгам и т.д. Ему следует избегать того, что позорно в среде людей. Он должен быть благочестивым, легко поддаваться добру и справедливости и уметь противостоять злу и несправедливости.²

Согласно нравственной философии Абу Бакра ал-Рази в жизни философа всегда должна присутствовать сдержанность, в ней не должно быть ни аскетизма, ни излишнего снисхождения к удовольствиям. Здесь имеют место два предела: высший предел: когда философу не следует воздерживаться от удовольствий, которые не могут быть получены иначе, как посредством совершения несправедливости и поступков, противоречащих здравому смыслу; меньший предел: когда не причиняется ему вреда и не вызываются болезни, и т.д. При этом необходимо, чтобы человек знал свои собственные недостатки. В данном случае он может обратиться к разумному другу, который расскажет ему о его недостатках, и благодаря ему он узнает о том, что думают о нем другие люди, - соседи, друзья. Неразумность же иногда приводит к тому, что человек сам себе наносит вред (а это тоже своего рода насилие). Вред может наноситься и

¹ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. Бейрут: Дар ал-фикр, б.г. (Составление, пер. с араб. и прим. А.В. Смирнова / Историко-философский ежегодник 2007 / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2008. С. 201-202.

² Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. С. 149.

гневом, который, по словам ал-Рази, прямо заложен в живом существе, чтобы оно имело возможность отмщения обидчику, который причинил ему боль. При этом многие в ярости в ход пускают кулаки, чем и себе тоже могут нанести вред, причем даже больший, чем тому, кого они колотили.

Если говорить об этике Ибн Мискавейха, то ее можно разделить на три части: как культивировать добродетель; как поддерживать здоровье души и как избавить душу от порока, в которых и заложены смыслы насилия и ненасилия. Насилие рассматривается как своего рода необходимость, которая ассоциируется с подавлением воли, свободы, чьего-то «разочаровывающего желания», противоречащего здравому смыслу, а также с отсутствием добра. Насилие представлено у этого мыслителя не только в онтологическом смысле, но и экзистенциально, как противоположность добру и собственному желанию. Ненасилие особенно четко проявляется в смирении, за которым Ибн Мискавейх обнаруживает такие виды добродетели, как скромность, аскетизм, терпение, щедрость, свобода, беспечность и др.

Согласно же ал-Газали, человек как можно больше должен подражать образцовым Божьим атрибутивным характеристикам, таким, как любящий, сострадательный, прощающий, и многим другим характеристикам, которые «любит» Бог. Это и терпение, и честность, и благочестие, и искренность, и набожность, и др., на основе которых формируется мягкий, терпеливый характер человека. Именно этими человеческими качествами и обеспечивается ненасилие.¹ Ал-Газали убежден, что для человека лучший путь – это дружеское отношение и обращение к сердцам людей, это пробуждение их сонной природы, возбуждение их подавленной склонности и желания к прогрессу и совершенству.

В моральной системе Насириддина ал-Туси силы души и процесс формирования добродетелей - это объективные вещи, общие для всех людей. Ал-Туси видел справедливость не в соблюдении принципа равенства, а в равномерности, основывающейся на том, чтобы «делить по достоинству», т.е. более достойный, лучший должен получить большую часть. Не равное, а соответствующее и пропорциональное достоинству и положению в обществе распределение – справедливо, это основа ненасилия. В свою очередь справедливость выражается в таких ее видах, как искренность, дружелюбие, преданность, сострадание и др. Насилие же, по ал-Туси, связано с наложением бремени угнетения на другого человека посредством мести и гнева, отвратительность которых выявляется при анализе несправедливости и

¹ الغزالي محمد. خلق المسلم. الطبعة الاولى. القاهرة 1987. ص. 28

страдания от угнетения. Он подчеркивает, что разумный человек не должен прибегать к мести, а должен подумать о том, что он может нанести еще больший вред от этого действия.

Проблема насилия и ненасиления широко освещена и в учении Джалал ад-Дина Руми (1207-1273). Ненасилие, согласно Руми, имеет две основные черты: любовь и пантеизм, которые являются и основами суфийского мистицизма. Смысл любви варьируется в зависимости от контекста. Вообще любовь - это спутник эмоций и переживаний, связанных с чувством сильной привязанности или глубокого единения, и это понятие имеет очень много определений. Любви посвящено множество теорий, каждая из которых учит, как приблизиться к Богу или соединиться с Ним. Мыслитель считает, что в мире нет абсолютного зла: зло относительно, потому что каждая негативная проблема может в будущем обратиться в позитивную возможность. Поэтому он не питает враждебности по отношению к другим. Поскольку нет абсолютной причины для враждебности, постольку в мире нет и абсолютного зла. Руми считает, что в том месте, где происходит война, отсутствует любовь.

В третьем параграфе - **«Насилие и ненасилие в современном контексте ислама»** - автор отмечает, что в исламе постоянно обсуждаются вопросы, связанные с насилием и ненасилием, войной и миром, но при этом очень немногие из этих дискуссий ориентированы на их анализ с точки зрения философии этики и аксиологии. Между тем изучение упомянутых проблем именно с этой позиции могло бы значительно прояснить основные вопросы насилия и ненасиления, обсуждаемые в исламских дебатах. Это отражает базовый этико-аксиологический контраст между философами, которые выступают за оценку действий в плане осмысления их последствий, и теми, кто настаивает на абсолютных принципах, которые никогда не должны быть нарушены. В целом мы имеем дело с разными и порой противоположными взглядами на вопрос насилия и ненасиления в современном исламе.

Идеологи радикального ислама XX в. уже не ограничивают джихад внешней борьбой за свободу от колониализма, а настаивают на том, что его нужно вести внутри себя, против своих собственных авторитарных правителей, которые якобы перестали исповедовать ислам. Более того, термин «джихад» может быть легко использован в политических целях: как и военный термин «кампания», он может быть различным образом переосмыслен по мере необходимости, чтобы означать борьбу с отсталостью, борьбу с экономическими реформами или даже с убийствами либеральных политиков, писателей и журналистов. Глубокое беспокойство во всем этом

вызывает тот факт, что эти радикальные группы неуклонно набирают новых последователей, впавших в отчаяние из-за катастрофического положения народа, нищеты и бедственного положения арабских масс и бесчувственных и деспотичных систем элиты во многих мусульманских странах. Не последнюю роль здесь играют и те социальные услуги, которые эти группы предоставляют беднейшим слоям населения.

Если политико-социальный аспект проблемы насилия и ненасилия в современных исследованиях больше связан с войной, терроризмом, экстремизмом, насилием и угнетением, то в философском дискурсе она в целом отражает этико-аксиологические смыслы посредством различных этических концепций и категорий. В этом отношении тон задает гениальный М. Икбал, у которого, как реформатора ислама, присутствовало глубокое чувство тревоги по поводу политического и экономического господства Запада над мусульманским миром. Главным вопросом, вызывающим его тревогу, был вопрос: «что пошло не так?». В отличие от других мусульманских реформаторов, М. Икбал не выступал за повсеместное принятие западной мысли для улучшения ужасающего состояния исламского мира, тем более путем использования джихада. Вместо этого он предложил принять западное мышление и образование, но в рамках философских основ и духа ислама. Иными словами, он был против всяческого насилия в реформе. Ненасильное стремление Икбала заключалось в том, что мусульмане для улучшения своего положения, прежде всего, должны осознать свое истинное «Я» («Худи»), и для этого им не хватает самореализации их философского, политического и экономического мышления, самобытности и, как следствие, их характер и нравственность стали дезинформированными.

В процессе современного реформирования ислама, начиная с конца XIX в., с одной стороны, сложились панисламистские настроения и критическое отношение к западной цивилизации. Появились «воинствующие» реформаторы, радикалисты и националисты - Джамаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммад Абдо, Сайид Кутб и целая плеяда их последователей. В то же время о себе заявили просветительское движение и учения умеренных философов - Абд ар-Рахман Бадави, Рене Хабаша, М. аль-Хабابي, Османа Амина и др., большинство из которых, подобно Мухаммаду Икбалу, часто обращались к мысли о необходимости революции, которая не означала насилия и вооруженного переворота, а выражала стремление к реформе социальных институтов и сознания людей.¹

¹ Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. Языки славянских культур. – М., 2010. С. 233.

Как этические, так и социальные аспекты насилия и ненасилия в работах философов этой эпохи переплетаются с феноменами арабского национализма и конструктивизма. К их группе примкнул и Мухаммад Рашид Рида (1865-1935) – египетский реформатор и общественный деятель, один из идейных предшественников «Ихван ал-муслимин». Нетерпимость Рашида Риды особенно четко проявляется, когда он отходит от принципа сторонников либеральной теологии и начинает настаивать на нетерпимость как по отношению к другим религиям, так и по отношению к внутри исламским идейным направлениям и течениям. Как и М. Абдо, Рашид Рида не одобрял более позднее развитие мистической мысли и практики в суннитском течении ислама. Подобно своему учителю, он проводил различие между истинной мистикой и ложью.

Абд ар-Рахман Бадави (1917-2002), египетский философ-экзистенциалист, взял на вооружение две аксиомы экзистенциальной философии: радикальный индивидуализм (т.е. гуманистический фокус на поисках смысла и идентичности человека) и свобода (т.е. единственная гарантия индивидуалистической самоидентификации). Этот этический аспект отражает и его ненасильственный подход к решению конфликта, с которым бы человек мог столкнуться. Признак ненасилия можно наблюдать в том, что во всех своих работах ал-Бадави реализовывал философский синтез, что привело к выявлению хайдеггерских и феноменологических категорий мысли в суфизме. Однако нельзя думать, что экзистенциализм ал-Бадави подчинен мистическому опыту суфизма. Наряду с таким родом пассивным ненасилием, он в отдельных случаях поддерживает и насилие и «сохранение чувства тревоги».¹

Великим мыслителем, известным и пользующимся международным признанием за свои работы в области классической исламской мысли, за критические размышления об исламе и мусульманском мире, является Мухаммад Аркун (1928-2010) – алжирского происхождения, профессор Сорбонского университета. Философия ненасилия М. Аркуна вдохновлена его ценностным подходом к образованию, называемым «адабом». По его мнению, образование является задачей, которая, в конечном счете, ведет к появлению «нового этноса» в рамках того, что он называет «проектом солидарности между культурами». Согласно М. Аркуну, традиция «адаба» воплощает исламскую концепцию холистического обучения, которая несет в себе перспективу этого «нового этноса».² Он критикует правительства исламских стран, которые не допускают свободы мысли, равных прав,

¹ Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. С. 247

² Arkoun M. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Boulder: Westview Press, 1994, - P. 76.

образования и всеобщего избирательного права, а также действительно весьма скептически относится к возможности установления демократии и создания гражданского общества в исламских странах.

В **заключении** подводятся общие итоги исследования, сформулированы основные выводы.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях автора, изданных в реферируемых журналах Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации:

1. Давлатова О. С. Концепция насилия и ненасиления в теории об обществе и государстве Ибн Халдуна // Вестник Таджикского национального университета. – 2019. - № 7 – С. 107- 111. ISSN 2074-1847.
2. Давлатова О.С. К философско-политическому аспекту исследования насилия и ненасиления в средневековой исламской философии// Известия Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана. – 2020. № 4. – С. 176-181. ISSN 0235 – 005X.
3. Давлатова О. С. Проблемы насилия и ненасиления в исламе: теоретико-методологические основы исследования // Вестник Таджикского национального университета. – 2020. № 9. – С. 165- 170. ISSN 2074-1847.
4. Давлатова О. С. Понятийный аппарат концепции «насилия» и «ненасиления» в учениях исламских мыслителей // Известия Национальной академии наук Таджикистана. Отделение общественных наук. – 2021. - № 2. – С. 71-74. ISSN 2076-2569.