

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ЮЖНЫЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РАН
ДАГЕСТАНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РАН**

Х.Т. КУРБАНОВ

**РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЭКСТРЕМИЗМ
НА СЕВЕРО-ВОСТОЧНОМ КАВКАЗЕ:
ИДЕОЛОГИЯ И ПРАКТИКА
(на материалах Республики Дагестан)**

Отв. редактор И.П. Добаев

Ростов-на-Дону
Издательство СКНЦ ВШ
2006

ББК Э38 (2Р37)
Д 55

Рецензенты:

Акаев В.Х., доктор философских наук, профессор (Грозный)
Мельков С.А., доктор политических наук, профессор (Москва)

Д
55 **Курбанов Х.Т.** Религиозно-политический экстремизм на Северо-Восточном Кавказе: идеология и практика (на материалах Республики Дагестан) / Отв. ред. И.П. Добаев. – Ростов-на-Дону: Издательство СКНЦ ВШ, 2006. – _____ с.
ISBN 5-87872-144-9

В монографии на примере Республики Дагестан освещаются проблемы, связанные с идеологией и политической практикой адептов религиозно-политического экстремизма, действующих на Северо-Восточном Кавказе. Рассмотрены особенности процесса реисламизации в регионе, эволюция идеологической доктрины экстремистов, прикрывающихся исламом, специфика политической практики ультра-радикальной салафийи.

Издание адресовано регионоведам, религиоведам, политологам, террологам, государственным служащим, всем тем, кто интересуется проблемами Северного Кавказа.

Д-01(03)-2002. Без объявл.

ББК Э38 (2Р37)

ISBN 5-87872-144-9

© Курбанов Х.Т.

Оглавление

| | |
|--|--|
| Предисловие..... | |
| Введение..... | |
| Глава 1. Реисламизация на Северо-Восточном Кавказе: методология политологического исследования | |
| 1.1. Основные методологические подходы к исследованию религиозно-политического экстремизма и используемые понятия..... | |
| 1.2. Возрожденческие процессы на Северо-Восточном Кавказе: возникновение идейных противоречий салафийи с традиционным и официальным исламом..... | |
| Глава 2. Религиозно-политический экстремизм: идеология ультра-радикальной салафийи..... | |
| 2.1. Особенности развития религиозно-политического экстремизма на Северо-Восточном Кавказе..... | |
| 2.2. Эволюция идеологии радикальной салафийи в регионе..... | |
| Глава 3. Процессы радикализации религиозных групп и специфика политической практики радикальной салафийи | |
| 3.1 Факторы радикализации религиозных салафитских групп: причины перехода с умеренно-радикальных на экстремистские позиции..... | |

3.2 Террористическая практика ультра-радикальной салафийи (на примере джамаатов «Шариат» и «Дженнет»).....

.....

Заключение.....

Библиографический список использованной литературы.....

Предисловие

Начавшиеся в конце 80-х – начале 90-х возрожденческие процессы практически во всех известных в России традиционных религиях не могли обойти стороной и ислам, в том числе на Северном Кавказе. Возрожденчество объективно предопределило политизацию и, как следствие, радикализацию мусульманства.

Исламское движение на Северном Кавказе вследствие центробежных процессов оказалось разобщенным, что нашло свое отражение не только в новой институализации официального ислама (вместо единого духовного управления мусульман Северного Кавказа в начале 90-х гг. в северокавказском регионе появилось семь самостоятельных ДУМов), но и в появлении на прежде едином мусульманском поле принципиально новых акторов. Речь идет о многочисленных «исламских» политических партиях и движениях и национальных/националистических организациях, активно использовавших в своей практике исламскую риторику и символику. Эти структуры уже к середине 90-х достигли своего пика, а затем пошли на убыль, и сегодня серьезного воздействия на политические процессы в регионе не оказывают.

Однако в этот же период, не без воздействия извне, появляются салафитские группировки, некорректно определенные некоторыми исследователями и публицистикой как «ваххабитские». Они стали главным оппонентом традиционного и официального ислама. Практически до конца 90-х северокавказская салафийя была представлена, как и в других регионах «исламского мира», двумя основными крыльями: умеренно-радикальным и ультра-радикальным (экстремистским). Однако события в Чечне 1994-96 гг. открыли двери для ускоренной интернационализации салафитского движения в регионе. Чеченское межсезонье (1996-99 гг.), ознаменовавшееся превращением ЧР в полигон международного терроризма, пристанище убийц, торговцев «живым товаром», наркотиками и оружием, позволило развиваться здесь экстремистскому движению, прикрывавшемуся исламом. В свою очередь, это обстоятельство предопределило вторжение банд международных террористов в августе 1999 г. на территорию Республики Дагестан. Общими усилиями федеральных вооруженных сил совместно с дагестанским населением экстремистам был дан отпор. Началась вторая чеченская...

Однако открывшийся позитивизм, к сожалению, не был адекватно использован федеральными и республиканскими властями. На адептов салафийи, практически без разбора, было оказано мощнейшее силовое и административное воздействие. В этот же период во многих северокавказских субъектах Федерации принимаются «антиваххабитские» законы. В результате исчезают сообщества умеренных радикалов и одновременно укрепляются позиции религиозно-политических экстремистов. В борьбу с «ваххабитами» активно привлекаются традиционалисты, прежде всего представители «официального ислама», в результате чего традиционалисты неуклонно политизируются и радикализируются. Их противостояние с салафитами идет по нарастающей.

Поражение сепаратистов в Чечне, распыление салафитского движения в других республиках Северного Кавказа трансформировало

«сопротивление» частично в «партизанщину», частично в мобильные, слабо связанные между собой террористические группировки. Экстремистский «джихад» со всей неумолимостью растекался по региону. Особенно сложная ситуация сложилась на Северо-Восточном Кавказе – Дагестане, Чечне и Ингушетии. Она, в свою очередь, предопределила процессы в других республиках – Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Северной Осетии-Алании.

Процесс радикализации салафитских группировок на Северо-Восточном Кавказе на примере Республики Дагестан тщательно исследовал аспирант Дагестанского научного центра Российской академии наук Ханжан Тажиудинович Курбанов. Автор скрупулезно описывает особенности процесса реисламизации в регионе, ознаменовавшегося возникновением и развитием идейных противоречий салафийи с традиционным и официальным исламом. Он также, используя новейшие разработки в отечественном и зарубежном исламоведении, прописывает особенности развития религиозно-политического экстремизма на Северо-Восточном Кавказе, эволюцию идеологии радикальной салафийи в регионе.

Особый прагматический интерес представляет третья глава монографии, в которой описываются процессы радикализации религиозных групп и специфика политической практики радикальной салафийи, которая убедительно аргументируется террористической деятельностью в Дагестане т.н. «джамаатов», а, по сути, диверсионно-террористических групп «Дженнет» и «Шариат».

Исследование осуществлено на обширном теоретическом и фактическом материале. Не со всеми положениями, изложенными в монографии, можно полностью согласиться. Тем не менее, полагаем, что монография Курбанова Х.Т. станет полезной для исламоведов, регионоведов, политологов, представителей всех ветвей власти.

Добаев И.П.,
заведующий сектором геополитики и анализа
информации Южного научного центра РАН,

Введение

Религиозное возрождение, начавшееся в России, и в частности в республиках Северного Кавказа, в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в., является составной частью глобальной тенденции общественно-политического развития всего мусульманского мира.

Актуальность темы монографии, в основном, определяется возрастающей ролью ислама, как всемирного политического фактора. В данном контексте Северный Кавказ является буферным поясом южных рубежей России. Влияние здесь радикальных идеологических доктрин способно оказать мощное воздействие на этнополитическую ситуацию в регионе. Поэтому исламский фактор в современных условиях заслуживает пристального внимания со стороны властных структур и научного сообщества.

Актуальность исследования состоит еще и в том, что в последние полтора десятилетия регионы традиционного распространения ислама, в том числе Северный Кавказ, переживают сложный период в своем развитии. В этот период времени в регионе произошли коренные преобразования в политической, социально-экономической и других жизненно важных для населения областях. В этих событиях религиозный фактор нередко играл значимую роль. В переломные периоды истории народные массы в странах и регионах традиционного распространения ислама часто обращаются к его фундаментальным принципам. Эта особенность исламской религии, в силу исторической преемственности, способна серьезно влиять на трансформацию политического процесса на Северном Кавказе.

В северокавказском регионе продолжается процесс поиска собственной модели развития, которая, основываясь на основополагающих принципах ислама, могла бы способствовать улучшению здесь ситуации. В

этих условиях на фоне возрожденческих процессов в исламе, как новая религиозно-политическая форма, появляется феномен исламизма (исламского радикализма, радикального ислама), вновь утверждая усиление в регионе процессов политизации ислама с использованием догматов и атрибутов веры. Следует подчеркнуть, что в течение всех 90-х исламизм, как и в других регионах «исламского мира», фиксировался на двух уровнях: умеренно-радикальном и экстремистском (ультра-радикальном). Одновременно отметим, что исламский радикализм, как и его крайние формы проявления (экстремизм и терроризм) существует в двух формах: как идеологическая доктрина и основанная на ней политическая практика.

В 90-х гг. XX в. отмеченные выше процессы на Северном Кавказе в значительной степени обострили проблемы межнациональных и межконфессиональных отношений. Вместе с тем, в большинстве субъектов Российской Федерации радикальные трансформации последних лет не привели к территориальному расколу, пересмотру границ, массовым внутренним вооруженным столкновениям и кровопролитию. Иными словами, выраженная полиэтничность региона и уровень религиозности населения в условиях поликонфессиональности оказались не фактором развала, а, скорее, основой формирования устойчивости внутривнутриполитических сил, институтов и процессов. В этом смысле ситуация в Чечне выходит из данного ряда и требует отдельного детального исследования, в ходе которого следует выявить ключевые причины распространения в этой республике идей религиозно-политического экстремизма и распространения его далеко за пределы региона.

Тем не менее, идеология религиозно-политического экстремизма и сопутствующая ей террористическая практика в последние два года широко распространились по всему Северному Кавказу, что требует дополнительных усилий по осмыслению их сущности, логики и тенденций развития

С учетом особенностей, присущих всему северокавказскому региону, вопросы борьбы с религиозно-политическим экстремизмом и развитие основ этноконфессиональной и идеологической толерантности, а вместе с ним и стабильности на Северном Кавказе, представляют значительный интерес, что и предопределяет актуальность осуществленного исследования.

Проблеме религиозно-политического экстремизма в целом, и на Северном Кавказе в частности, посвящено немало разноплановых работ политологического, социологического, философского и др. характера, а также публицистики.

Вместе с тем, следует отметить, что как самостоятельное социально-политическое явление религиозно-политический экстремизм, а также ряд связанных с ним тем (возрожденческие процессы, политизация и радикализация ислама, терроризм под прикрытием ислама), становятся предметами научного осмысления и изучения только в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в.

Вопросам «исламского возрождения», взаимоотношению ислама и государства, идеологическим функциям ислама серьезное внимание уделили И.Л.Алексеев, Г.Р.Балтанова, С.В.Голунов, Н.В.Жданов, Ю.А.Зарахович, М.Ибрагимов, А.В.Малашенко, Г.Б.Фаизов, Ф.И.Хачим и др.¹

Проблемы политизации и радикализации мусульманства основательно исследовали В.Х.Акаев, С.Е.Бережной, И.П.Добаев, А.В.Егупов, Д.Г.Котеленко, Р.А.Левшуков, Д.Г.Мирзаханов, А.А.Ярлыкапов и др.²

¹ Алексеев И.Л. Ислам в общественной жизни России. Дис. ...канд. ист. наук. – М., 2002; Балтанова Г.Р. Социально-политический анализ зарубежных концепций эволюции ислама в России и СНГ. Дис. ...докт. филос. наук. – М., 1994; Голунов С.В. Ислам в СНГ в общественно-научной мысли Запада. Дис. ...канд. ист. наук. – М., 1998; Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. Дис. ...докт. филос. наук. – М., 1985; Зарахович Ю.А. Анализ исламского возрождения на постсоветском пространстве печатью США. Дис. ...канд. ист. наук. – М., 1998; Ибрагимов М. Современная англо-американская политология об «исламском возрождении». Дис. ...канд. филос. наук. – М., 1990; Малашенко А.В. Феномен ислама в политической жизни СССР/СНГ. Дис. ...докт. ист. наук. – М., 1995; Фаизов Г.Б. Государственно-исламские отношения. Дис. ...канд. филос. наук. – М., 1993; Хачим Ф.И. Проблема государственной власти в исламской доктрине (на примере шиизма). Дис. ...канд. юр. наук. – М., 1992.

² Акаев В.Х. Суфизм в контексте арабо-мусульманской культуры. Дис. ...докт. филос. наук. – Ростов н/Дону, 2004; Бережной С.Е. Исламский фундаментализм на Юге России: политологический анализ. Дис. ...канд. полит. наук. – Ростов н/Дону, 2004; Добаев И.П. Исламский радикализм: сущность, идеология,

Экстремизм и терроризм под исламским прикрытием разрабатывали или разрабатывают З.С.Арухов, И.П.Добаев, А.А.Игнатенко, Д.Б.Мальшева, К.И.Поляков, М.З.Ражбадинов и др.³

Ряд исследований посвящен проблеме влияния исламского фактора на военную политику, учету его в боевой деятельности войск (Г.П.Герейханов, П.А.Денисенко, В.М.Дерябин, И.Н.Кудинов, Н.И.Марчук, С.А.Мельков, С.А.Мозговой)⁴. Работы З.С.Арухова, Х.В.Дельмаева касаются разработки концепции джихада в исламе⁵. Проблемы конфликтов на этнорелигиозной основе, идеологической мотивации деятельности исламских фундаменталистов, соотношения религиозного и национального факторов раскрываются в работах Д.Б.Мальшевой, Э.Томе, М.Хишама⁶.

Отдельные аспекты исламского радикализма затрагиваются также в работах зарубежных авторов (А.Беннигсен, О.Карре, Н.Кедди, Ж.Кеппель, М.Крамер, Ш.Лемерсье-Келькеже, Е.Мортимер, М.Олкотт, М.Родинсон, Я.Рой, О.Руа, Ш.Хантер, Д.Эспозито и др.).

политическая практика. Дис. ...докт. филос. наук. – Ростов н/Дону, 2003; Егупов А.В. Исламский радикализм на постсоветском пространстве: идеологические и организационные аспекты. Дис. ...канд. полит. наук. – Краснодар, 2004; Котеленко Д.Г. Концепт исламизма в политической теории. Дис. ...канд. полит. наук. – Ростов н/Дону, 2005; Левшуков Р.А. Ислам в социокультурном пространстве Северного Кавказа: интеграционные и дезинтеграционные функции. Дис. ...канд. социолог. наук. – Ростов н/Дону, 2003; Мирзаханов Д.Г. Особенности политизации исламской общины Дагестана на современном этапе. Дис. ...канд. филос. наук. – Махачкала, 2005; Ярлыкапов А.А. Ислам у степных ногайцев в XX веке. Дис. ...канд. ист. наук. – М., 1999.

³ Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. – Махачкала, 1999; Добаев И.П., Немчина В.И. Новый терроризм в мире и на Юге России. – Ростов н/Дону, 2005; Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. № 2 (8); Мальшева Д.Б. Братья-мусульмане как идейно-политическая сила в арабском мире // Идеино-политические течения в арабских странах. Реферативный сборник ИНИОН. – М., 1983; Поляков К.И. Исламский фундаментализм в Судане. – М., 2000; Ражбадинов М.З. Радикальный исламизм в Египте. – М., 2003.

⁴ Герейханов Г.П. Религиозная ситуация на Северном Кавказе и ее учет в управленческой деятельности органов и войск ФПС России. Дис. ...канд. филос. наук. М., 2000; Денисенко П.А. Современная религиозная ситуация в РФ и ее вооруженных силах. Дис. ...канд. филос. наук. - М., 1997; Дерябин В.М. Деструктивная роль исламской оппозиции в политическом урегулировании афганской проблемы в 1979-89 гг. Дис. ...канд. ист. наук. - М., 1990; Кудинов И.Н. Соотношение нравственного и религиозного сознания в духовной жизни воина российской армии. Дис. ...канд. филос. наук. – М., 1997; Марчук Н.И. Война в Афганистане. Дис. ...докт. филос. наук. – М., 1993; Мельков С.А. Исламский фактор и его влияние на военную политику России. Дис. ...докт. полит. наук. – М., 2002; Мозговой С.А. Становление и развитие взаимодействия Вооруженных Сил РФ с религиозными объединениями в 90-е гг. XX века. Дис. ...канд. ист. наук. – М., 2001.

⁵ Арухов З.С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис. ...канд. филос. наук. - Махачкала, 1995; Дельмаев Х.В. Сущность и социальная роль исламской концепции джихада. Дис. ...канд. филос. наук. – М., 1987,

⁶ Мальшева Д.Б. Конфликты в третьем мире и Содружестве независимых государств (религиозный и этнический аспекты). Дис. ...докт. полит. наук. - М., 1997; Томе Э. Ислам и национальный вопрос (национальный и религиозный факторы на Арабском Востоке на современном этапе). Дис. ...канд. филос. наук. – М., 1993; Хишам М. Теоретические основы и практическая деятельность исламских фундаменталистов в Египте. Дис. ...канд. ист. наук. – М., 1996.

Тем не менее, во многих работах религиозно-политический экстремизм рассматривается в отрыве от его догматических и исторических корней, предпосылок и импульсов. Для преодоления этого нами изучены труды наиболее известных представителей радикального ислама, среди которых - Таки ад-Дин Ибн Таймийя, Ибн аль-Кайим, Ибн Кассир, Ибн аль-Джаузи, Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб ат-Тамими, Абу Аля аль-Маудуди, Сайд Кутб, Абд ас-Салам Фараг, Фаузан ибн Фаузан, Салих Сарийя, Шукри Мустафа, Юсуф аль-Карадави, Айман аз-Завахири, Абу Мусаба аз-Заркави и др.

Немалое внимание автор уделил и прессе исследуемого периода – 1991-2005 гг. В этом списке издания, как светского характера, так и религиозные и религиозно-политические исламские произведения. Они воссоздают реальный пласт мнений, идей, позиций интересующего периода новейшей северокавказской истории.

Тем не менее, несмотря на мощный пласт самых разнообразных работ, касающихся исследования религиозно-политического экстремизма под прикрытием ислама, говорить о завершении этого процесса представляется преждевременным. Более того, анализ научной разработанности показывает, что религиозно-политический экстремизм как идеология и политическая практика радикальной салафитии представляет собой довольно просторную нишу для дальнейших исследований, особенно в связи с изучением эндогенных и экзогенных факторов радикализации салафитских групп, действующих на Северо-Восточном Кавказе. Ряд тем по-прежнему носят дискуссионный характер: трактовка базовых понятий (салафитизм, ваххабизм, исламский радикализм, экстремизм, исламизм, фундаментализм); социальная сущность религиозно-политического экстремизма; уровень угроз и вызовов, обусловленных консолидацией экстремистского движения. Следует также ответить на вопросы о причинах всплеска экстремизма, этапах и тенденциях эволюции экстремистского и милитаристского мышления, облеченного в исламскую оболочку и т.д.

Наличие дискуссионных и неисследованных вопросов придает теме проблемный характер и позволяет поставить вопрос о том, что же представляет собой религиозно-политический экстремизм, прикрывающийся исламом, в современных специфических условиях Республики Дагестан?

Глава 1. Реисламизация на Северо-Восточном Кавказе:

методология политологического исследования

1.1. Основные методологические подходы к исследованию религиозно-политического экстремизма и используемые понятия

С момента зарождения на аравийском полуострове в VII в. ислам претерпел серьезные изменения. Раскол классического ислама на два главных течения - суннитов и шиитов стал водоразделом в мусульманской общине – умме. Имеется и третье направление – хариджиты, оно в историческом аспекте выродилось, и в настоящее время представлено небольшой по численности сектой ибадитов, адепты которой проживают, в основном, на юге Омана. В свою очередь, суннизм имеет четыре общепризнанные правовые школы: ханафиты, шафииты, маликиты и ханбалиты. При этом ханбалиты исторически выступили той идеолого-правовой базой, преимущественно на которой в дальнейшем получила свое развитие радикальная идеология. Произошло это по большей части потому, что в данном *мазхабе* наиболее скрупулезное внимание было уделено вопросам *бида* – «греховных» нововведений. Также на аравийском полуострове, который и явился ареалом распространения ханбализма, нашла свое применение идеология *таухида* – следование строгому единобожию в определенной фундаменталистской интерпретации. Это обстоятельство впоследствии привело к тому, что ханбализм стал идеологической основой ваххабитского движения, развернувшегося на территории Аравии в середине

XVIII в. Исследование таухида, ревизия и дифференциация исламского общества на «чистых» мусульман и «заблуждающихся» последовательно подвело некоторых радикально ангажированных идеологов к *такфиру*, вернее к новому прочтению концепции обвинения в неверии, далекому от норм исламской ортодоксии.

Общепринятым маркировочными понятием в исламе стали также идейные течения в нем: традиционализм, фундаментализм, модернизм.

Поскольку в дальнейшем предмет нашего диссертационного исследования мы проецируем на реалии Северо-Восточного Кавказа, прежде всего на Дагестан, отметим, что в этом регионе мы сегодня наблюдаем острое соперничество традиционализма и суннитского фундаментализма (салафийи). Хотя определенные модернизационные процессы в региональном исламе прослеживались и прежде, и в настоящее время, они не стали определяющими в развитии здесь мусульманства. Поэтому в дальнейшем, в аналитических целях, мы выведем это идейное течение (модернизм) из поля нашего рассмотрения, оставив только традиционную и фундаменталистскую версии ислама.

Далее, как представляется, необходимо последовательно рассмотреть следующие основополагающие для нашего диссертационного исследования понятия: традиционализм, фундаментализм (в том числе: суннитский фундаментализм - салафийа – ваххабизм - неоваххабизм), радикальный ислам (исламизм) – экстремизм (в том числе религиозно-политический экстремизм под прикрытием ислама) – терроризм.

Традиционализм (ортодоксия, сторонники - ортодоксы) выступает против каких-либо реформ ислама, за сохранение ислама таким, каким он, в основном, сложился в доколониальную эпоху, задолго до реформ и видоизменений социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений. Традиционалисты предлагают возвратиться именно к указанному состоянию ислама, противодействуя при этом каким-либо переменам – как в религиозной сфере, так и в общественной жизни.

Носителями традиционного сознания, как правило, являются представители официального духовенства, которое находит с официальной властью определенный консенсус по вопросам религиозной и межконфессиональной политики.

Авторитетный отечественный исламовед А.В.Малашенко отмечает, что формирование традиционалистского ислама связано с локальными этнокультурными особенностями⁷. В этой связи следует подчеркнуть, что социокультурные различия исламских государств и регионов реализуются через «обычное право» («адат»). Такое право допускается в той степени, в какой оно не противоречит исламу, прежде всего исламской доктрине абсолютного единобожия. Хотя в данном регионе (Дагестане) традиционализм вполне лоялен и к суфийским нормам, которые косвенно допускают нарушение единобожия и являются спорными и дискуссионными в исламской школе богословия. Ханифиты наиболее лояльны к адату, маликиты и ханбалиты наиболее жестко придерживаются принципов суннитской ортодоксии, а шафииты занимают промежуточное положение между представителями указанных мазхабов.

Фундаментализм (или возрожденчество) определяется тем, что его приверженцы выступают за восстановление принципов «чистого» ислама, освобождение его от поздних наслоений (которые защищают традиционалисты), призывают к полному претворению в жизнь норм ислама. Фундаментализм провозглашает в качестве своей цели восстановление в современной жизни мусульман конкретных институтов и норм раннего, времен пророка Мухаммеда и первых четырех (праведных) халифов, ислама. Фундаменталисты видят в ранних общинах идеальное объединение верующих на основе равенства и справедливости. Заметим, что фундаментализм характерен как для суннизма, так и для шиизма, однако в нашем исследовании мы будем рассматривать исключительно суннитский фундаментализм, постольку в Дагестане шииты представлены всего лишь

⁷ Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. - М., 2001. - С. 64.

2,25 % населения республики, серьезно на ход политического процесса не влияют, а потому могут быть выведены за скобки нашего дальнейшего анализа.

Российский востоковед К.И.Поляков считает, что исламскому фундаментализму органично присущ ряд характерных черт: а) обращение к истокам вероучения в целях перестройки общественных отношений на основе базовых религиозных ценностей (возрождение «истинного» ислама); б) активные действия по установлению исламской власти («хакимийи»), приведению законодательства в соответствие с положениями Корана и сунны («шариа»), продвижению во все сферы общественной жизни норм морали, существовавших во времена Пророка и его ближайших сподвижников; в) более или менее радикальный характер проводимых в соответствии с идеологическими установками политических, социальных и экономических преобразований («исламская революция»); г) осуществление активного внешнеполитического курса в направлении достижения единства с аналогичными движениями за рубежом; проведение международной деятельности по распространению идей «исламского возрождения»⁸.

Термин «исламский фундаментализм» понимается как направление мысли мусульманских сообществ, выдвигающих тезисы о неукоснительном выполнении предписаний Корана и требований законов Шариата, введение традиционных мусульманских установлений в качестве обязательных норм всех сторон жизни⁹.

Любопытной представляется мысль о фундаментализме Валиахмета Садура, который говорит о нем, как о реакции на разделение изначально соединенной политической власти в мусульманском государстве. То есть, в принципе «в исламе не может быть фундаментализма, потому что наша священная книга Коран, есть слово Аллаха, а не человека, и сомневаться в том,

⁸ Поляков К.И. Исламский фундаментализм в Судане. - М., 2000. - С. 14.

⁹ Сажин В.И. К вопросу о цивилизациях, исламе и войнах // Ближний Восток и современность. - М., 1998. - С. 207.

что там написано, значит сомневаться в Боге, то есть быть либо - в лучшем случае – плохим мусульманином, либо не быть мусульманином вообще»¹⁰.

Однако следует отметить, что сам термин «фундаментализм» впервые был использован не в исламе, а для определения консервативного движения в евангелической церкви Соединенных Штатов и был введен в оборот редактором баптистской газеты “Watchman Examiner” К.Л. Льюисом¹¹.

Некорректность использования западного термина «фундаментализм» к процессам, имеющим место в суннитском исламе, отмечает видный отечественный исламовед А.А.Игнатенко: «То интеллектуальное и политическое движение, которому внешние наблюдатели дали не совсем точное название фундаментализм, понимая под ним возвращение к первоосновам (фундаменту) религии», «сами мусульмане предпочитают называть... салафизмом – от выражения ас-салаф ас-салих (праведные предки), или просто ас-салаф (предки)»¹². На самом деле фундаменталисты черпают свои убеждения из хадисов пророка Мухаммеда, где часто указывается на «золотой период» исламского правления – халифата.

Феномен **салафийи** имеет глубокие социокультурные и собственно религиозные корни. Энциклопедический словарь «Ислам» определяет салафитов как «общее название религиозных мусульманских деятелей, которые в различные периоды истории ислама выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, «праведных предков» (ас-салаф ас-салихун), квалифицируя как бид’а (недозволенное нововведение – Х.К.) все позднейшие нововведения в указанных сферах»¹³. В большей степени с термином салафийа сопрягается понятие возрожденчества.

Как отмечает авторитетный исследователь исламского радикализма И.П.Добаев, «возрожденческое течение в исламе (ас-салафийя) возникло уже

¹⁰ Садур В. Политический ислам или.. // Знамя ислама. - 1997. - №5(9).

¹¹ Сагадеев А. «Исламский фундаментализм»: жизненный факт или пропагандистская фикция? // Россия и мусульманский мир. Бюллетень реферативно-аналитической информации. - 1993. - № 10. - С. 57.

¹² Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. - 2000. - № 2 (8). - С. 126.

¹³ Ислам: Энциклопедический словарь. – М., 1998. - С. 204.

в первые века его истории (ханбалиты, IX в.) и продолжает существовать и в наши дни в различных формах: ваххабиты Саудовской Аравии, «Братья-мусульмане» в арабских странах и близкие к ним организации в Афганистане, Пакистане, Индии, Индонезии, «неоваххабиты» в Средней Азии и на Северном Кавказе и др.¹⁴

«Ваххабизм» выступает одной из разновидностей салафийи, (от арабского слова "*салаф*", предок). Салафийа - течение в исламе, которое на Северном Кавказе выступило в качестве возрожденческого политизированного явления, хотя на своей исторической родине в Королевстве Саудовская Аравия находится в рамках официальной государственной и конфессиональной политики.

«Чаще всего слово *ваххабизм* употребляется для обозначения религиозно-политического экстремизма, соотносимого с исламом. *Ваххабизм* в узком и точном смысле слова означает учение, сформулированное в XVIII в. аравийским религиозным реформатором Мухаммадом Ибн Абд-аль-Ваххабом, ставшее в последующем и остающееся до настоящего времени официальной идеологией Королевства Саудовская Аравия. Под *ваххабитами* подразумеваются либо носители идей, составляющих учение Ибн Абд-аль-Ваххаба, либо члены группировок, которые руководствуются этим учением. Как *ваххабитское* характеризуется то, что к этому учению имеет отношение»¹⁵.

За обновленческим же исламом на Северном Кавказе, и в особенности Дагестане, также закрепилось не совсем корректное название для этого случая - «ваххабизм». Сам термин «ваххабизм» находится в исторических рамках XVIII-XIX вв. и, прежде всего, как отмечалось выше, связан с именем основателя этого религиозно-политического движения - саудовского араба Мухаммеда Абд аль-Ваххаба (1699/1703 – 1792 гг.) и в географическом пространстве Аравии. Мы же намерены применить к северокавказскому и, в

¹⁴ Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. – Ростов-н/Дону, 2003. – С. 151.

¹⁵ Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. - № 2 (8). – С. 124.

частности, дагестанскому фундаментальному обновленческому движению термин *салафийа* (салафизм), как общее и адекватное наименование, которое наиболее полно характеризует это протестное, фундаменталистское движение в исламе. Подобного же мнения придерживается и некоторые другие исследователи, среди них московский исламовед Д.В. Макаров¹⁶.

Применение термина **салафийа** оправдано еще и в связи с тем, что сами адепты этого движения называют себя салафитами и отвергают причисление их к «ваххабизму». Представители салафийи настаивают, что «ваххабизм» неприемлем для названия их движения еще и потому, что «Аль-Ваххаб» - «Дарующий», является эпитетом (*асма ва сифат*) Всевышнего Аллаха и коверкать его - дело недостойное мусульманина¹⁷.

Авторитетный служитель мусульманского культа, выпускник известной Исламской Академии «Аль-Азхар» (Египет, Каир), имам Московской мечети на Поклонной горе Шамиль Аляудинов подчеркивает: «Слово «ваххабизм» вы очень редко встретите в религиозной терминологии. В основах исламского законодательства отсутствуют мнения, приписываемые такому течению, как ваххабизм. С самой религией этот термин мало связан. У нас есть Коран, у нас есть Сунна. У нас есть ученые, труды которых основаны на Коране и Сунне, мнения их далеки от политики и межклановых разбирательств. Трактаты свои они не писали для того, чтобы организовать какие-то религиозные течения или политические партии. Целью их было облегчить понимание Корана и Сунны, сделать их доступными и практикуемыми с учетом объемного анализа, сопоставления и взаимодополнения»¹⁸.

Ш.Аляудинов считает, что «обычно ваххабитами в российской практике называют радикально настроенных мусульман, однако часто и очень часто употребляют в отношении ко всем верующим»¹⁹.

¹⁶ Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. - М., 2001. - С. 70.

¹⁷ Полевой материал автора.

¹⁸ Аляудинов Ш. Разные мнения...Почему? – М., 2003. – С. 58.

¹⁹ Там же.

Исламовед и социолог Э. Кисриев считает возможным использование терминов “ваххабизм”, “ваххабиты”, хотя и признает, что сами приверженцы этого направления так себя не называют, обоснованно противятся такому обозначению, постольку «для тех верующих, которые не признают нового для Дагестана исламского направления, оно может и быть “бранным” словом»²⁰.

Возрожденцы, появившись на почве постсоветского российско-кавказского пространства, выступают в большей степени как деструктивная сила. Они против секуляризационной политики государства, не приемлют ценностные ориентиры современного общества, являясь убежденными сторонниками тезиса о такой интерпретации ислама, которая отвечает на все жизненно важные, как социальные, так и политические вопросы общества.

Идеи фундаменталистов встречают понимание и отклик, в частности, среди оставшейся без работы и надежд на будущее молодежи, у беднейшего крестьянства отдаленных регионов Дагестана.

Что касается **радикализма**, и в частности исламского (исламский радикализм, радикальный ислам, исламизм), то современные авторы отмечают, что он выступает самостоятельным, сложным, многомерным социально-политическим явлением, не совпадающим в своих рамках ни с одним из направлений, толков или идейных течений мусульманства. Одновременно он представляет собой идеологическую доктрину и основанную на ней политическую практику²¹. Исследователи также дифференцируют **исламизм**, как минимум, на два направления (крыла): умеренно-радикальное и ультра-радикальное (экстремистское). В своем крайнем виде радикальный ислам вырождается в терроризм. Терроризм представляет собой наиболее опасную и смертоносную методу экстремистских сил, поскольку «предполагает использование насильственных, в первую очередь вооруженных действий. Однако его

²⁰ Кисриев Э. Исламский компонент политических процессов в Дагестане // <http://rd.dgu.ru/analitics45.html>

²¹ См., в частности, об этом: Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. – Ростов н/Дону, 2003.

социальное влияние было бы ошибочным объяснять чисто физическим эффектом (количеством жертв), гораздо существеннее эффект эмоционально-психологический, проявляющийся в запугивании населения с тем, чтобы добиться желаемой террористами общественной ориентации. К наиболее негативным результатам относится то, что ставится под сомнение сама способность государства обеспечивать правопорядок, охранять жизнь, достоинство, имущество граждан и соблюдать демократический процесс принятия решений»²².

Надо отметить, что **исламский радикализм (исламитизм)** представляет собой явление неоднородное и подразделяется, как уже отмечалось выше, он на два основных и в определенные моменты взаимодополняющих течения. Это умеренно-радикальный и ультра-радикальный исламитизм. В свою очередь ультра-радикальный исламитизм порождает экстремистские действия, это - по сути, экстремизм и может проявляться в форме терроризма. Умеренно-радикальный же исламитизм отходит от собственно силовых мероприятий в своей деятельности, однако в определенные моменты чувствует свое единение с экстремистами. В общем, в каждом конкретном случае необходимо исследовать идеологию и практику отдельной группы – либо это фундаментализм с элементами эклектики и синкретизма, либо это умеренное движение, либо радикализм, несущий в себе как умеренные тезисы, так и содержащий симпатии к экстремистским формам взаимодействия с обществом и государством. Лакмусовой бумажкой при определении исламских радикалов к умеренным или экстремистам является применение определенной методологии при реализации исламской государственности. За мирный путь достижения этой высшей цели любой радикальной партии или группы выступают умеренные радикалы (исламисты), а за вооруженный и силовой (насильственный) – ультра-радикалы, то есть собственно экстремисты.

²² Дементьев И.В. Феномен политического терроризма: концептуальный аспект // Социс. – 1991. - №11. – С. 48-49.

Из общей теории радикализма²³ известно, что феномен радикализма амбивалентен и не имеет однозначно позитивного или негативного смысла, поскольку тот или иной оценочный момент зависит от конкретного политико-культурного контекста. Как отмечает Г.И. Авцинова, «радикализм не стоит считать крайним течением в политизированном исламе (в качестве таковых выступают экстремизм и терроризм), поскольку существует, или может существовать, например, радикализм решительных мусульманских реформаторов конструктивного толка».

Тем не менее, говоря о радикализме, некоторые исследователи приходят к выводу, что вопрос о его реальном наполнении еще остается открытым. Вот какое определение радикализма приводит, в частности, Российский институт стратегических исследований: **исламский радикализм** (или «исламизм») ими определяется «как использование политическими группировками исламских лозунгов и элементов учения ислама как идеологической платформы, отличающих их от других общественных формирований, в ходе борьбы за власть со своими политическими противниками. Эта борьба может проходить как в пределах законных для той или иной страны методов, так и выходить за их рамки»²⁴.

А.А.Игнатенко квалифицирует «исламизм» «как идеологию и практическую деятельность, ориентированные на создание условий, при которых социальные, экономические, этнические и иные проблемы и противоречия любого общества (государства), где наличествуют мусульмане, а также между государствами будут разрешаться исключительно с

²³ См.: Авцинова Г.И. Политический радикализм в России: концептуальные подходы к понятию и пути нейтрализации // Вестник Московского университета. Серия 12. Социально-политические исследования. - 1995. - №№ 3-4; Она же. Политический радикализм как одна из российских традиций // Власть. - 1996. - № 3; Демидов И.И. Политический радикализм как источник правового нигилизма // Государство и право. - 1992. - № 4; Кириллова Е.А. Очерки радикализма в России XIX века. Философско-исторические концепции 40-60-х годов. - Новосибирск, 1991; Neumann M. What's left? Radical politics and the radical psyche. - N.Y., 1988; Trainer F.E. Reconstructing radical development theory // Alternatives. Social transformation and humane governance. - 1989. - October. - Vol. XIV. - N 4.

²⁴ Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России. Научный отчет Российского института стратегических исследований / Под общ. ред. Е.М.Кожокина. - М., 1995. - С. 13.

использованием исламских норм, прописанных в шариате (системе нормативных положений, выведенных из Корана и Сунны)»²⁵.

В свою очередь, И.П.Добаев дает следующую формулировку этому явлению: «**исламский радикализм**» - это идеологическая доктрина и основанная на ней социально-политическая практика, которые характеризуются нормативно-ценностным закреплением идеологического, политико-мировоззренческого и даже вооруженного противостояния мира «истинного ислама» по отношению к миру «неверных» вовне и миру «неистинной веры» внутри ислама и требуют абсолютного социального контроля и мобилизации (служения идее) своих сторонников²⁶.

Итак, еще раз подчеркнем важную мысль о том, что исламизм может быть как умеренным, так и ультра-радикальным. На втором уровне он материализуется в форме экстремизма и терроризма.

Однако из всех трех понятий (*радикализм – экстремизм – терроризм*) наиболее сложным и запутанным для исследования выступает «экстремизм». Теоретическое определение этого понятия, а также классификация его разновидностей всегда вызывали значительные затруднения в его осмыслении, как в отечественной, так и в зарубежной литературе. В подавляющем большинстве отечественной справочной литературы он определяется как приверженность к крайним взглядам в политике и идеях²⁷. Зачастую экстремизм и радикализм ставятся на одну плоскость, а понятие экстремизма поясняется в разделе «радикализм»: «для современного радикализма (экстремизма) характерен выбор, отстаивание и применение в решении теоретических и практических социальных проблем крайних насильственных методов и средств, чаще всего не соответствующих поставленным целям»²⁸. В энциклопедическом словаре по политологии говорится, что «экстремизм выступает против сложившихся общественных

²⁵ Исламизм: глобальная угроза? – М., 1999. - С. 4.

²⁶ Добаев И.П. Исторические и доктринальные корни исламского радикализма, его современные проблемы и течения // Центральная Азия и Кавказ. - 2001. - № 2(14). - С. 14; 8.

²⁷ Словарь иностранных слов. 11-е издание. – М., 1984. – С. 577; 1533.

²⁸ Философский энциклопедический словарь. – М., 1989.

структур и институтов, пытаюсь подорвать их стабильность, расшатать и низвергнуть ради достижения своих целей, как правило, силовыми методами»²⁹.

Исследователь И.Л.Морозов определяет экстремизм как «социально-политическое явление», состоящее в стремлении определенных активных групп общества или отдельных индивидов добиться немедленного разрушения существующей государственной системы» и построения более справедливого общества на идеологической основе конкретных политических концепций и доктрин. Экстремизм рассматривается им как фактор, дестабилизирующий государственную систему, однако ученый делает оговорку, что наибольшую опасность представляют те организации, «которые средством политической борьбы избирают террор»³⁰.

В связи с таким разбросом мнений, исследователи часто обращаются к действующему в той или иной стране законодательству. Например, в Федеральном Законе №114 «О противодействии экстремистской деятельности»³¹, принятом 25 июля 2002 г. в ст.1 записано, что «экстремистская деятельность (экстремизм):

1) деятельность общественных и религиозных объединений, либо иных организаций, либо средств массовой информации, либо физических лиц по планированию, организации, подготовке и совершению действий, направленных на:

насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации;

подрыв безопасности Российской Федерации;

захват или присвоение властных полномочий;

создание незаконных вооруженных формирований;

осуществление террористической деятельности;

²⁹ Политология. Энциклопедический словарь / [Аверьянов Ю.И. и др]. – М., 1993. - С. 547.

³⁰ Морозов И.Л. Левый экстремизм в современном обществе: особенности стратегии и тактики // Полис. - 1998. - №3. – С. 212-214.

³¹ Федеральный Закон от 25 июля 2002г. №114 ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» // Российская газета. -2002. – 30 июля.

возбуждение расовой, национальной или религиозной розни, связанной с насилием или призывами к насилию;

унижение национального достоинства;

осуществление массовых беспорядков, хулиганских действий и актов вандализма по мотивам идеологической, политической, расовой, национальной или религиозной ненависти либо вражды, а равно по мотивам ненависти либо вражды в отношении какой-либо социальной группы;

пропаганду исключительности, превосходства либо неполноценности граждан по признаку их отношения к религии, социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности;

2) пропаганда и публичное демонстрирование нацистской атрибутики или символики, сходных с нацистской атрибутикой и символикой до степени смешения;

3) публичные призывы к осуществлению указанной деятельности и совершению указанных действий;

4) финансирование указанной деятельности либо иное содействие ее осуществлению или совершению указанных действий, в том числе путем предоставления для осуществления указанной деятельности финансовых средств, недвижимости, учебной, полиграфической и материально-технической базы, телефонной, факсимильной, и иных видов связи, информационных услуг, иных материально-технических средств.

В том же ФЗ №144 дается определение экстремистской организации как общественного или религиозного объединения, либо иной организации, в отношении которой вступило в силу в соответствии с данным законом решение о ликвидации или запрете ее деятельности в связи с осуществлением экстремистской деятельности.

В Законе также определяется сущность экстремистской деятельности, а именно: это - все действия, связанные с насилием в отношении властных институтов, покушение на власть как таковую в форме попытки захвата и подрыва ее устоев; создание НВФ – незаконных вооруженных формирований

(в частности под эту категорию попали все воинские формирования Чеченской Республики Ичкерия, созданные еще при Джохаре Дудаеве); терроризм, террористическая деятельность в соответствии с его словарным значением; и все насильственные и хулиганские действия, связанные с расовой, религиозной и этнической нетерпимостью, проще говоря, ксенофобия, сопряженная с насилием. Кроме того, экстремистской деятельностью может считаться финансирование и призывы (на митингах, через СМИ и другими способами) к насилию таких действий, которые могут характеризоваться в качестве терроризма, покушения на власть, и ксенофобии.

Не менее сложно дать четкое определение понятию *«исламский экстремизм»* (экстремизм под прикрытием ислама). «Корни религиозного экстремизма уходят еще в первый век мусульманской эры, - считает директор Центра «Щит» (Таджикистан) Довлет Назиров, - его прародителями не без основания считают хариджитов, отделившихся в 657 г. от войска четвертого халифа Али, после того, как они посчитали его недостаточно твердым в борьбе за правое дело. Если хариджиты являются довольно отдаленными предками современных религиозных экстремистов, то Таки ад-Дин Ибн Таймийа, богослов начала XIV в., по праву считается их «дедом». Ибн Таймийа очень популярен среди религиозных экстремистов. Он привлекает их, прежде всего, своей трактовкой двух основных вопросов, интересующих религиозных экстремистов: можно ли считать мусульманином человека, живущего не по шариату, и как относиться к правителю, управляющему страной не в соответствии с исламом?»³².

Дагестанский ученый Г.Курбанов, вслед за А.А.Игнатенко, предлагает несколько критериев, «которые дают возможность говорить об исламском аспекте экстремизма»: «Первый из них – употребление в самоназвании субъекта экстремистских действий или воззрений тех понятий, которые имеют однозначные исламские коннотации. Речь идет о словах «ислам»,

³² Назиров Д. Идеиные истоки религиозного экстремизма // Новое дело. – 2004. - № 32. – 13 авг.

«мусульмане», «исламский» и т.д. Второй - соотнесенность характера деятельности данного субъекта с наследием исламской политической культуры, где самым заметным признаком является джихад. И третий – признание того или иного субъекта экстремизма в качестве выразителя интересов мусульман – либо как всей глобальной общности, либо как отдельных сообществ и групп»³³.

Вопросы экстремизма в связи со сложной общественно-политической ситуацией в РД волновали и участников Круглого стола, инициаторами которого выступили представители общественности Дагестана (31 мая 2004 г., Махачкала), обеспокоенных неадекватным ситуации преследованием граждан по обвинению в религиозном экстремизме. Однако по окончании собрания его участники так и не пришли к сколько-нибудь внятному и единому мнению в определении экстремизма. Тем не менее, по итогам дискуссии оргкомитетом Круглого стола было озвучено мнение о том, что нет необходимости вводить в научный оборот понятие «религиозный экстремизм», как и дополнительный закон об экстремизме.

Первой и достаточно успешной попыткой дать определение исламскому экстремизму стала формулировка, предложенная Российским институтом стратегических исследований в отчете «Угроза национальной безопасности России», где под этим понятием подразумевается использование исламистскими группами (партиями), ставящими целью захват политической власти, таких методов ведения борьбы, которые выходят за рамки международного права³⁴.

В дальнейшем на базе таких представлений отечественными исламоведами были предложены и другие определения «исламского экстремизма» (экстремизма под прикрытием ислама). Нами, в принципе, разделяется точка зрения ряда известных исследователей, которыми **исламский экстремизм** понимается как ультра-радикализм, который, в

³³ Курбанов Г. Дагестан: стратегия противодействия религиозному экстремизму // Центральная Азия и Кавказ. - 2002. - № 5(23). – С. 141.

³⁴ Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России. Научный отчет РИСИ. – М., 1995.

отличие от умеренного радикализма, не амбивалентен и имеет исключительно негативный смысл, и в практическом плане характеризуется использованием таких методов ведения борьбы, которые с точки зрения международного права выходят за рамки законных³⁵.

К **экстремистскому** крылу исламских радикалов относятся организации, группы, отдельные лидеры, которые в качестве основного метода достижения своих целей используют преимущественно вооруженную борьбу, в том числе и террористическую деятельность. Ведение пропаганды для них является вспомогательным средством, в основном, для привлечения в свои ряды новых сторонников. Наиболее известными теоретиками этого крыла исламистов выступают Саййид Кутб, Мустафа Шукри, ‘Али ‘Абду Исмаил и др.

К наиболее крупным и активно действующим экстремистским исламским группировкам относятся: алжирские «Вооруженная исламская группа» и «Фронт исламского спасения», египетские «Ал-Гамаат ал-исламийя» и «Джихад ислами», палестинские «Исламский джихад» и военное крыло «Хамас», пакистанские «Харакят уль-Ансар» и «Джамаат уль-факра», а также «Аль-Каида» («арабы-афганцы»), «Мировой фронт джихада» и др. Лидеры и идеологи этих и им подобных организаций и группировок выступают в качестве сторонников силовых методов решения политических проблем. Они, в отличие от теоретиков «умеренного» крыла исламистов, признают исключительно вооруженный путь построения «исламского государства». В этой связи они отрицают легитимность светских правящих режимов, обвиняют их в «неверии», призывают к свержению таких властей.

В свою очередь, **«исламский терроризм»** выступает крайним проявлением экстремизма, обуславливая применение в качестве целедостижения террор – то есть массовые убийства, захваты заложников,

³⁵ См., в частности, об этом: Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. - Махачкала, 1999; Грачев А.С. Тупики политического насилия. Экстремизм и терроризм на службе международной реакции. - М., 1982; Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. - Ростов н/Д, 2000; Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. - М., 1990; Морозов И.Л. Левый экстремизм в современном обществе: особенности стратегии и тактики // Полис. - 1998. - № 3; Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России. - М., 1995 и др.

подрывы объектов и средств «мира куфра». Все эти террористические действия, однако, классифицируются апологетами ультра-радикализма в качестве ведения священной войны/борьбы – джихада.

Отметим, что и радикализм, и экстремизм, и терроризм основываются на исламской доктринальной основе и исключительно из него черпают стратегию развития. Представители разных идеологических группировок, партий, джамаатов по-разному воспринимают призывы и постулаты, различно интерпретируют концептуальные идеи, но делают это с помощью одних и тех же сакральных источников, таким образом, оправдывая и сопровождая собственную практическую деятельность.

Основным бесспорным козырем этой практики является разделение мира на два лагеря – *хизбу-ллах* и *хизбу-шайтан*, то есть партию Бога и партию дьявола. Примечательно, что оба термина инспирированы кораническими текстами, артикуляция же и привязка их к нынешним реалиям соответственно довершена идеологами радикализма и ультра-радикализма. Исходя из этой дефиниции, и происходит конструирование политики и риторики радикальными исламистами, но более ярко и отчетливо ультра-радикалами (экстремистами). У ультра-радикалов доктрина разделения мира на два противоборствующих лагеря одномоментно оживляет идею о необходимости ведения «священной войны» - *джихада*. У умеренных радикалов таких установок меньше или практически нет, зато ультра-радикалы взяли идею вооруженного и агрессивного наступательного джихада за основу взаимодействия как с мировым сообществом – миром «куфра», так и с миром *джахилийи* – по сути, этнически мусульманским, но не признаваемым за истинный ультра-радикалами (экстремистами).

И «умеренное», и экстремистское крылья в современном радикальном исламском движении являются, как считает И.П.Добаев, «фактически двумя сторонами одной медали. Принципиальное отличие между ними на практике заключается лишь в тактике действий, которая может меняться в зависимости от складывающейся обстановки: вооруженная борьба против

властей, либо отказ от нее и использование пропаганды в качестве основного метода»³⁶.

Аналогичного мнения придерживается, в частности, и израильский профессор Э.Сиван, который считает, что те, кого западные наблюдатели называют «умеренными», так и те, кого они относят к «экстремистам» придерживаются одной и той же идеологии. В этой связи, по мнению ученого, проводить различие между умеренными радикалами и экстремистами означает упускать из виду то обстоятельство, что выбор «лекарственных средств» от «западной отравы» производится ими исключительно с точки зрения возможности реализации своих планов. Это зависит от ряда обстоятельств: имеющихся возможностей для проникновения в политические структуры, эффективности деятельности аппарата подавления, политического режима, социального и экономического состояния государства, наличия сторонников в армии и спецслужбах и т.п. Однако при всем различии образа действий радикалов в той или иной стране, цели их практически всегда остаются неизменными: захват политической власти и установление режима, руководящегося исламским законом (шариатом)³⁷.

Надо сказать, что у традиционалистов (по крайней мере - дагестанских) политическая власть и правление по шариату также является некоей розовой мечтой, идеалом и объектом скрытых желаний и надежд. Однако эти цели у традиционалистов представляемы слишком эфемерно и для достижения их ими практически ничего не предпринимается. В данном случае отсутствует стройная стратегия и тактика движения к этой цели. Нет громкого риторического обрамления и заявлений, выдвижения лозунгов и призывов, на которые не скупаются радикалы и экстремисты. В основном, традиционалисты заняты внутривнутриполитическими и внутриконфессиональными разборками, поддержкой государственной

³⁶ Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика... - С. 86.

³⁷ Сиван Э. «Радикальный ислам»: причины и последствия террористического насилия // Internationale Politik. – 1997. - № 8. - С. 6-7.

политики, регулярным оказанием знаков почтения официальной власти и ее действующему режиму в более или менее сдержанной форме.

Чтобы представить реальную практику радикалов необходимо указать на ряд стран, где их политика получила полное или частичное воплощение в государственном строительстве или общественно-политической жизни. В этой связи надо сказать, что исламизм существует не только как некая система представлений, но реализуется в деятельности конкретных мусульманских государств, партий, движений, групп и т.д. Деятельность радикальных исламских организаций обширна и многообразна. Исламисты используют весь арсенал имеющихся в их распоряжении средств и методов: от законных - до противоправных, вплоть до террористических.

В исследуемый период можно отметить, что исламские радикалы находятся у власти лишь в Иране и Судане. В 1996-2001 гг. Афганистаном управляли представители радикального движения «Талибан», а в Турции исламисты входили в правительственную коалицию до конца июня 1997г., а в Йемене – до мая 1997г.

Следует также отметить, что в тех странах, где исламисты имеют возможность легально участвовать в политической деятельности (Турция, Иордания, Йемен и др.) дальнейшей радикализации (или ухода в террористические группы) практически не происходит поскольку значительно эффективней быть «умеренными», нежели подвергаться репрессиям со стороны правящих режимов. Однако в странах, где официальная власть настроена довольно агрессивно и решительно по отношению к исламистам (например, Алжир, Египет), вооруженная борьба их против властей достигает особого накала.

А в некоторых странах (Ливия, Тунис, Сирия), деятельность «умеренных» радикалов, беспощадно локализуется и подавляется, так, что говорить о какой-либо активности (а тем более - террористической) с их стороны не приходится.

В северокавказском регионе агентами экстремизма выступают члены НВФ и террористические группировки, активизировавшие свою деятельность на территории Дагестана и Чечни, особенно в 1999-2005 гг.

Надо сказать, что объективным в восприятии экстремистов является насилие, которое применяется для реализации и внедрения своих идеологием, вначале на уровне закрытой группы – джамаата, затем социума, а затем и государства, причем силовой аспект деятельности облекается, что представляется наиболее опасным, в святую для каждого рядового мусульманина концепцию священной борьбы на пути Аллаха – *фи сабили лях*. И в этом смысле ислам стал довольно «интересным» материалом и инструментом для воплощения экстремистских, а то и террористических поползновений и агрессий.

Таким образом, анализ исходного материала применительно к предмету нашего исследования дает основание сделать концептуальный вывод о том, что экстремизм под прикрытием ислама взращен исламским доктринальным материалом и многовековым историческим наследием, а потому имеет свою специфику. В связи с этим нами предлагается следующее рабочее определение этого понятия: ***религиозно-политический экстремизм под прикрытием ислама – это такфиритская идеология (обвинение в неверии всех, кто эту идеологию не разделяет) и основанная на ней специфическая диверсионно-террористическая практика, ложно определяемая джихадом (священной войной за веру).***

1.2. Возрожденческие процессы на Северо-Восточном Кавказе: возникновение идейных противоречий салафий с традиционным и официальным исламом

Возрожденческие процессы на Северо-Восточном Кавказе и, прежде всего, в Дагестане выявили два ключевых направления. Это - салафийа, получившая стойкое наименование «ваххабизма», и реанимированные суфийские тарикаты, которые по традиции назывались просто суфиями. Салафийа объявила фактически религиозную войну всему традиционному сложившемуся блоку мусульман и тарикату, как фактору проявления многобожия (ширка) и ереси (бида). В свою очередь, тарикатский блок признал в «ваххабизме» ярого противника ислама вообще и носителей враждебной идеологии раскола и ревизии, в частности.

«Исламское возрождение, нередко направленное против западного господства в посткоммунистическом мире, дает повод западным исследователям говорить о надвигающемся "столкновении цивилизаций", - пишет З.С. Арухов, - Дебаты относительно этой проблемы нередко отражают суть конфликтов, в основе которых лежат проблемы политического, экономического, социального, этнического и геополитического характера. Неудачи в разрешении такого обширного круга проблем описываются в апокалиптических терминах вместо того, чтобы попытаться понять природу и пути их разрешения»³⁸.

Говоря о возрожденческих процессах или реисламизации, отдельные авторы выделяют четыре основных тенденции. Во-первых, это тенденция адаптации и синтеза, которая заключается в том, что мусульманские лидеры в странах, где ислам не является государственной религией, или его позиции подорваны секуляристской политикой правящего режима, делают все возможное, чтобы проникнуть в массы, изменяя для этого некоторые элементы мусульманской обрядности. Они включаются в борьбу за высокие

³⁸ Арухов З. С. Так ли уж неизбежен "конфликт цивилизаций"? // НГ-Религия. – 2001. - 25 апр.

общечеловеческие ценности, становясь союзником правительства во всех возможных для ислама сферах деятельности.

Во-вторых, это тенденция консервативная. Она проявляется в строгой защите ранее завоеванных исламом позиций от любых новшеств и модернизаций. Это самая большая группа в мусульманском движении, и она также использует в своих тактических целях методы и приемы других акторов.

В-третьих, это тенденция фундаменталистская. В последнее время именно эта тенденция стала основной движущей силой исламских выступлений, а лидеры этой тенденции оказывают наиболее серьезное влияние на все основные преобразования в исламском мире. Так называемый «ваххабизм», также относится к этой тенденции.

И, наконец, к четвертой категории относится тенденция персонализированного фундаментализма. Она характерна для государств, где большинство мусульман - шииты³⁹.

Дагестанский социолог Э. Кисриев выделяет 20 процентов наиболее религиозного исламского населения республики, куда входят как заметные функционеры и авторитеты ислама (имамы мечетей, алимы, шейхи тарикатских братств и их активные последователи), а также активисты «ваххабитского» движения. Доля же последних в общей численности этих 20 процентов незначительна, и не превышает 6-8 тыс. человек, то есть 3-4 процента. Активную часть верующих мусульман, Э. Кисриев подразделяет на четыре подкатегории:

Первую из них составляют «традиционные мусульманские «священники», куда входят имамы мечетей, сельские муалимы (учителя исламских знаний). Их общая численность 2,5 – 3,5 тыс. человек. «Они относительно хорошо знают тексты Корана, сунну, владеют знаниями процедур ритуальной культовой деятельности. Их деятельность

³⁹ З.М Залимханов, К.М. Ханбабаев. Политизация ислама на Северном Кавказе. – Махачкала, 2000. - С. 16-17.

сосредоточена на ритуальной стороне отправления религиозного культа, свои функции они выполняют в соответствии с теми установленными традициями, которые сложились в их джамаатах испокон веку и передаются от поколения к поколению, - пишет Э.Кисриев, - Эта категория не представляет собой сплоченной общности, поскольку каждый занимается своим непосредственным делом и не проявляет заинтересованности в каком-то организационном объединении всех мусульман в единое целое»⁴⁰.

Вторую категорию составляют суфийские (тарикатские) шейхи и их наиболее активные мюриды (последователи). Они представляют собой множество внутренне сплоченных группировок, поскольку структурируются вокруг своего учителя и того направления (тариката), которого он придерживается. Эти структуры, как правило, носят моноэтнический характер. Концептуальные и ритуальные различия в тарикатах имеют значение, поскольку они служат внешними признаками их дифференциации на приверженцев того или иного конкретного лидера наставника (шейха)».

В третью категорию социолог выделяет небольшую по численности, «но чрезвычайно значимую по общественно-политическому весу группу активных мусульман – это руководители и чиновники ДУМД, его центрального офиса и представители в районах и городах». В 1994 г., когда было вновь учреждено единое ДУМ Дагестана, их численность составляла всего 8-10 человек, затем численность работников только центрального аппарата управления достигает 70 человек. Эти категории выделены в отдельный традиционалистский полюс дагестанского ислама.

И, наконец, четвертая категория блока верующих дагестанцев принадлежит к «реформистскому» крылу - это т.н. «дагестанские ваххабиты». «Ваххабиты» - приверженцы радикального отказа от дагестанских традиций в исламе. Они требуют ревизии принципов исповедания Бога и ритуальной практики на основе “возвращения к положениям первоначального ислама” времен его основателя - Мухаммеда. «Ваххабиты» решительно отказываются

⁴⁰ Кисриев Э. Дагестанские мусульмане: опыт структурной технологии и характеристики // www.memo.ru

от многих глубоких религиозных традиций предков, считая их языческими искажениями, привнесенными в ислам плохо образованными алимами, и требуют очищения от них»⁴¹. Эта категория также не монолитна, а состоит из множества небольших разрозненных групп, объединенных вокруг своих лидеров. Причем нередко отдельные мусульмане ваххабитской категории, это те, которые просто не желают вступать в объединения даже со своими единомышленниками и подчиняться какому-либо руководителю или учителю, проявляя, таким образом, полный религиозный анархизм.

У традиционных мусульман, и, прежде всего Духовного управления мусульман Дагестана совершенно иные, нежели у салафитов, идеологические убежденческие приоритеты. Основная ставка в идеологии ими делается на так называемую «традиционность». Духовенство претендует лишь на «зеленый» (исключительно узкорелигиозный или ритуально-канонический) коридор в социокультурном поле, избегая каких-либо общесоциальных и глобально-культурных мероприятий и акций. У истоков становления Духовного Управления Мусульман Дагестана в конце 80-х гг. XX в. стояли люди, которые относились к суфийскому исламу, как традиционному сегменту исламского возрождения. Это сторонники накшбандийского тариката в лице шейха Саида-апанди Чиркейского, которые в эпоху всеобщей демократизации вывели в свет ислам именно с тарикатской «начинкой».

В целом представители дагестанского духовенства признают власть и силовые структуры своими помощниками в борьбе с «ваххабизмом». Заявив о своей лояльности к властям, представители традиционалистского духовенства начали находить с государством общие, связующие интересы. Коммуникативные отношения и встречи духовенства и власти подтвердили отсутствие политических пристрастий и полнейшую апатию в области исламского государственного строительства у первых.

⁴¹ Там же.

Показательна встреча представителей ДУМД и дагестанского управления ФСК (Федеральная Служба Контрразведки, бывший КГБ). Встреча была организована с целью «достижения взаимопонимания между спецслужбой и духовенством, а также уяснения позиций сторон»⁴². Стороны пришли к единому мнению, что теперь у некогда конфронтационных институтов появились общие задачи. В числе этих задач называлась борьба с преступностью и противостояние «ваххабизму - реакционному течению в исламском мире». Во встрече принимал участие также и Саид-Мухаммед Абубакаров (будущий муфтий Дагестана), который в числе нерешенных проблем назвал неурегулированность правовых отношений между религией и государством, и также подверг резкой критике «ваххабизм», идеи которого сравнил с идеями коммунизма.

В тезисах чиркейского шейха также наблюдается стремление укрепить идеолого-политические позиции суфийского братства: «Сегодня источником для нас являются Духовное Управление и органы управления государством. От того, насколько быстро они отреагируют и примут меры, зависит братство и единство всех дагестанцев»⁴³.

Иначе говоря, Духовное управление является неким трансформатором и мостом в отношениях с государственными органами, а сами «органы управления государством» действенным регулятором сил в религиозной ситуации Дагестана. Кроме того, государственные, и, в частности, силовые службы, являясь механизмом сдерживания обновленческих, салафитских идей, не позволяют тарикату и шейхизму утратить свое геостратегическое положение и религиозный авторитет. Чтобы максимально приблизить позиции духовенства и государства, необходимы общие цели и методы, единый вектор наступления. При этом целевой «мишенью» этих институтов выступило салафитское движение.

⁴² Дагестанская правда. - 1994. - № 59. - 6 апр.

⁴³ Саид-афанди аль-Чиркави Сокровищница благодатных знаний. - М., 2003. - С. 73.

В вечернем выпуске информационной программы «Вести-Дагестан» (20:30 ч., от 08.12.2004 г.) главный редактор протарикатской газеты «Нур-уль-Ислам» Магомед Гаджиев назвал милиционеров своими союзниками. Это было высказано еще и в знак недоумения по поводу имевших место преследований милицией имамов мечетей Южного Дагестана.

Одним из влиятельных противников салафитских идей был избранный в 1996 г. муфтием Духовного Управления Мусульман Дагестана - Саид-Мухаммед-хаджи Абубакаров. С-М. Абубакаров, по профессии врач, сын Хасмухаммеда-хаджи, который был близок к шейхитским кругам и возглавлял Совет Имамов Дагестана⁴⁴. Существует мнение о том, что именно Хасмухаммад-хаджи в свое время вывел на политическую арену фигуру Саида-апанди, «уговорив» его выйти на религиозный Олимп в качестве устаза и шейха⁴⁵.

Основной своей задачей на посту муфтия Саид-Мухаммед считал ожесточенную и непримиримую борьбу с «ваххабизмом», которую сравнивал с «эпидемией». Алимь – в данном контексте исламские ученые от духовенства - выполняли функцию врачей, производящих профилактику и лечение заблудших душ. Особое негодование муфтия вызывало то, что эта «кучка людей, в несколько тысяч человек, сегодня заявляет, что именно они истинные мусульмане, а все остальные неверные»⁴⁶.

Выдвинутый ультра-радикальными салафитами тезис усиливался следующим умозаключением, что «если все наши предки кяфиры, то у нынешних «правоверных нет законного брака, то и у всех дагестанцев исходя из этой нелепости, нет и законного происхождения»⁴⁷.

Широкомасштабная кампания по дискредитации и отпору идеям салафитского ислама именно в период Саид-Мухаммеда-хаджи Абубакарова достигла наивысшего подъема и эмоционального накала (1996-1998 гг.).

⁴⁴ В 2000-2004 гг. Хасмухаммад-хаджи Абубакаров руководил отделом даава (исламского призыва) ДУМД.

⁴⁵ Полевой материал автора.

⁴⁶ Дагпресс-инфо. - 1998. - №4. – 30 янв.- 5 февр.

⁴⁷ Там же.

«Ваххабизм» и «ваххабитов», как саудовских (аравийских), так и дагестанских, обвиняли во многих «смертных» грехах. Зачастую, в этом использовались «грязные» технологии по формированию образа врага и компрометации идеологических и политических противников. Экзальтированность и «праведный» гнев некоторых представителей официального ислама доходили до того, что «ваххабитов» стали обвинять в совершенно нелепых с точки зрения шариата преступлениях против морали и элементарной этики: «ваххабиты» якобы не чтят пророка Мухаммеда и Коран, женятся на своих родных сестрах, употребляют наркотики. Некоторые из этих крайне негативных в отношении салафитов образов, однако, открыто не озвучивались в мечетях и в средствах массовой информации, а подпольно запускались в среду малограмотных мусульман с целью создания общего крайне негативного их восприятия. Необходимо также сказать, что во время событий 1999 г. – операции по отпору боевикам А.Хаттаба и Ш.Басаева - рядом с трупами боевиков (надо полагать – салафитских) находили скомканные листы из Корана, а также шприцы. Комментарии к этому, которые озвучивал представитель федерального командования, были следующие: вот, мол, они истинные мусульмане как чтят Священное Писание, к тому же и наркотики употребляют⁴⁸.

Таким образом, антитарикатские и антигосударственные программные тезисы и выступления радикальных салафитов спланировали власть и официальное духовенство в противостоянии и борьбе с ними.

Суфии, или тарикатисты, являются представителями традиционно сложившихся суфийских братств, которые «оказались единственными хранителями исламской традиции»⁴⁹. Большинство дагестанских мусульман находятся в противоположном салафитам полюсе, и, как утверждает М.Рощин, «исповедует традиционный суннитский ислам шафиитского толка». Местный ислам глубоко воспринял суфизм, который распространен

⁴⁸ Полевой материал автора.

⁴⁹ Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. - М., 2001. - С. 7.

сегодня в Дагестане в виде четырех братств (тарикатов): накшбандийа, шазилийа, *джазулийа* и кадирийа, причем последний имеет своих последователей почти исключительно среди чеченцев-аккинцев, а также части андийцев. Тарикаты, в свою очередь, делятся на вирды (направления), возглавляемые отдельными признанными учителями, которых называют шейхами. Традиционный суфийский ислам в Дагестане характерен, прежде всего, ориентацией на духовные ценности. Он неагрессивен, и понятие «джихад» трактуется в нем в плане личного стремления верующего к самоусовершенствованию. Мюриды (последователи) относятся к своему шейху примерно так же, как простые миряне в православии к своему старцу»⁵⁰.

По большому счету можно говорить о дагестанском варианте ислама шафиитского мазхаба (правовой школы), где суфизму и тарикатскому ритуалу отводится очень большое место и значение.

Салафиты воспринимают суфизм как «вредное» течение, уводящее мусульманина от активного строительства исламского джамаата. Причем джамаат должен явиться праобразом будущего государства, а не духовно-сакральным сообществом - орденом. Отсюда и анклавный тип салафитского развития, где закрытость и замкнутость являются основными тактическими установками по сохранению чистоты ислама, а взаимоотношения с внешним миром ограничены до предела. Изначально идеологический удар по традиционным тарикатским братствам стал первоочередной стратегией дагестанских салафитов, и в данном случае под неверность и чуждость суфизма подводилась историко-культурная и идеологическая база.

Салафитский автор Салих ибн Фавзан пишет: «...суфизм в странах Ислама распространился в результате деятельности людей, занимавшихся поклонением Аллаху в Басре и делавших слишком большой упор на аскетизм, после чего это течение получило дальнейшее развитие. Некоторые же из современных авторов считают, что суфизм проник в

⁵⁰ Рощин М. Возрождение суфизма в Дагестане // www.narod.yandex.ru/userforum/?owner=fundarabist

страны Ислама из других религий и религиозных течений, наподобие индуизма и христианского монашества. В связи с этим можно еще раз вспомнить о приведенных шейх-уль-Исламом словах Ибн Сирина, который сказал: "Поистине, некоторые люди предпочитают носить шерстяную одежду утверждая, что они поступают, таким образом, подражая Исе, сыну Марйам, для нас же более близким является руководство нашего Пророка», - что и свидетельствует о том, что суфизм имеет отношение к христианству!»⁵¹.

Продолжением теории христианского влияния на суфизм является следующий аят из Корана, который актуализирует саму идею, определяющую *ширк* – деяния многобожия (язычества) как основное заблуждение тариката. «Они взяли своих книжников и монахов за господ себе, помимо Аллаха»⁵².

В данном случае, по мнению салафитов, тождественной представляется сама методика заблуждения христианства, где монахов, то есть аскетов, «взяли за господ» и тариката, где канонически закреплён культ устаза, святого-духовника.

В настоящее время дагестанский суфизм представлен следующими шейхами - устазами: Саид-апанди Чиркейский, Бадрудин Ботлихский, Арслан-Али Гамзатов (Параульский) (является председателем Совета Алимов Дагестана), Рамазан Гимринский, Абдулвахид Карамахинский, Абдильгани Закатальский, Мухаммад Мухтар Кяхулайский, Таджудин Хасавюртовский, Мухаджир Доргелинский, Сиражудин Хурикский и др.

В общей сложности количество шейхов различных тарикатов, которых упоминает Комитет по делам религий правительства Дагестана (кадирия, шазилия и накшбандийа), колеблется от 10 до 16 человек. С недавних пор (с сер. 90-х гг.) к этому числу следует отнести новых шейхов, среди которых

⁵¹ Салих ибн Фавзан ибн Абдаллах ибн ал-Фавзан. Истинная суть суфизма // www.islam-ru.com

⁵² Коран. Сура «Покаяние», аят 31. / Пер. с араб. акад. И.Ю Крачковского. – М., 1990. – С.164.

Ильяс Ильясов, выпускник Египетского университета «Аль-Азхар», который закончил его еще в советские времена. И.Ильясов – по национальности кумык, в начале 90-х гг. был имамом Соборной Джума-мечети Махачкалы. Звание шейха имеет также другой кумык - Магомед-Гаджи Гаджиев, первый проректор Исламского Университета имени имама Аш-Шафии в Махачкале.

Шейхи обладают большой психологической и религиозной властью над своими учениками. Здесь главное во взаимоотношениях - беспрекословное подчинение и повиновение своему учителю. Связь по линии мюрид-устаз подкрепляется через *вирды* и *рабиту*. *Вирды* - религиозные славословия, предназначенные для мюрида - ученика шейха, согласно степени его духовного роста. Рабита – это медитативное созерцание образа шейха.

Самым популярным и авторитетным шейхом тариката Накшбандийа является, как уже отмечалось, Саид-апанди Ацаев (Чиркейский) (родился в 1937 г.). Он имеет около 6000 мюридов, которые проживают в Буйнакском, Кизилюртовском, Хасавюртовском, Шамильском, Гергебильском, Гумбетовском, Казбековском районах. Надо сказать, что данные о количестве мюридов Саида-апанди сильно разнятся - от 12 до 300 тысячах мюридов, проживающих в разных субъектах Российской Федерации, а также странах ближнего и дальнего зарубежья.

Шейх Саид-апанди является одной из самых значимых фигур в официальном (суфийском) исламе. С начала 90-х гг. группировка шейха полностью контролирует Духовное управление мусульман Дагестана. Мюридами шейха являются депутаты, высокопоставленные чиновники (к примеру, Абусупьян Хархаров - руководитель Махачкалинского Международного Морского торгового порта).

Шейху и его братству оказывается всемерная поддержка, в том числе и финансовая. Известно, что крупным московским предпринимателем Сулейманом Керимовым⁵³ были переданы в с. Чиркей, якобы на *закят*, несколько миллионов рублей. Средства были направлены на развитие

⁵³ Один из богатейших людей в России (2003-05 гг.), дагестанец (лезгин).

накшбендийских шейхитских тарикатов⁵⁴. Спонсорская помощь также направляется на образовательную деятельность (Исламские Университеты в гг. Буйнакск, Кизилюрт), строительство мечетей, традиционно контролируемых тарикатистами, строительство и реставрацию суфийских *мазаров*⁵⁵. В селении Нижнее Казанище Буйнакского района Дагестана был возведен мавзолей на могиле шейха Абдурахмана-хаджи ас-Сугури.

Суфийские братства и в целом дагестанские тарикаты не являются монолитным, единым, однородным и сплоченным религиозным организмом. Противоречия и идеолого-политические разногласия и даже стычки носят в суфийских группах не менее ожесточенный характер, нежели собственно между салафизмом и тарикатом. Причем, в данном случае, разногласия проходят по линии духовно-сакрального: на предмет истинности цепочки преемственности (*сильсия*) устазов – духовных учителей. М. Рощин это объясняет тем, что «в советское время тарикаты находились под запретом, шейхи-суфии были либо репрессированы, либо действовали подпольно»⁵⁶. Тайно осуществлялась передача разрешений (*изн*, или *иджаза*) на распространение того или иного тариката от шейха к ученикам. При этом конфиденциальность этих мероприятий в 1990-е гг. привела к чрезмерному умножению шейхов, а также к взаимным обвинениям шейхов в неправильном получении *изн* (*иджаза*) и в *муташейхстве* (лжешейхстве). Разумеется, это привело к размежеванию в тарикатских группах.

Примером тарикатского раскольничества является деятельность непризнанного шейха - Сиражудина Исрафилова (Хурикского) родом из табасаранского села Хурик. Мюриды Сиражудина Хурикского проживают преимущественно в Южном Дагестане: Табасаранском, Хивском, Сулейман-Стальском, Ахтынском, Магарамкентском районах. В кругах, близких к Саиду-апанди Чиркейскому, Сиражудина-апанди Хурикского относят к

⁵⁴ Новое дело. – 2003. - № 37. -12 сент.

⁵⁵ Полевой материал автора.

⁵⁶ Рощин М. Возрождение суфизма в Дагестане // www.narod.yandex.ru/userforum/?owner=fundarabist

мута-шейхам, то есть лже-шейхам⁵⁷. Лояльное к ДУМД духовенство признает лишь четырех шейхов, среди которых Саид-апанди Чиркейский, Арслан-али-апанди, Бадрудин Ботлихский и Тажуддин Хасавюртовский.

Противоречия по линии тарикат-«ваххабизм» начали назревать почти сразу с активизацией деятельности салафитов. Примерно в начале 90-х гг. в словарном обиходе дагестанских мусульман появилось наименование «ваххабизм», которое стало признаком, резко отрицательно характеризующим мусульман, не подконтрольных ДУМД и тарикатским группам. Наиболее резкие очертания этот термин изначально приобрел непосредственно в Дагестане.

Кроме того, в среде традиционного и тарикатского духовенства и отдельных деятелей прослеживается некоторая тенденция к сопоставлению коммунизма (атеизма) и салафизма. В газете «Нур ул-Ислам» делается попытка «обосновать» тезис, выведенный в заглавие статьи «Ваххабизм и атеизм вместе заодно»: «Западники как будто бы осуждают экстремистские устремления ваххабитов, но ваххабиты нигде не сражаются против Запада и неверующих. Западные страны везде обеспечивают ваххабитов оружием и долларами, а в критических ситуациях идут на помощь и политическую поддержку. Желание ваххабитов везде, где Запад укажет, создать свои анклавные государства, не убавляется. Последние события в Чечне и давление на Россию это очень хорошо продемонстрировало. Все ужасы, которые переживают сейчас мусульмане, это результат атеистическо-ваххабитского заговора и все, кто это понимает должны противодействовать этому в меру своих сил»⁵⁸.

Упоминая о некоем «атеистическо-ваххабитском заговоре», автор статьи, видимо, подразумевает еще и совершенное непонимание, которое проявляет научная интеллигенция в осознании «опасности ваххабизма». Действительно, многие ученые Дагестана не видят ничего серьезного

⁵⁷ Полевой материал автора.

⁵⁸ Мухидинов Ш. Ваххабизм и атеизм - вместе заодно // Нур уль-Ислам. - 2000. - №4.

собственно в так называемых «ваххабитских» идеях, в случае, если речь не идет об антиконституционных призывах и действиях. В то время как духовенство в борьбе с салафией принимает откровенно экстремистскую позицию, академическая аудитория воспринимает «ваххабизм» сквозь призму научного анализа, как исторически сложившуюся идею, которая вполне может быть в рамках общественно неопасного явления.

К примеру, в вопросе о занесении «ваххабитской чумы» в Дагестан духовенство склоняется к версии, что провозвестником «ваххабизма» здесь был дагестанский просветитель Али Каяев (Замир Али), который работал в Египте, в крупнейшем исламском университете Аль-Азхар. Дагестанский ученый Абдуллаев М.А. не согласен с этим мнением и считает, что Али Каяев был видным ученым Дагестана, на которого оказали большое влияние идеи реформации, а не «ваххабизма». А.Каяев близко общался со многими реформаторами, в числе которых Рашид Рида - редактор популярного реформистского журнала «Аль-Манар» - «Маяк»⁵⁹.

Как уже говорилось, дагестанские традиционалисты не воспринимают идейно-политических течений в салафитском движении, «сваливая все в одну кучу». Так, крупный дагестанский шейх Саид-апанди Чиркейский лидерами ваххабитов называет известных египетских реформаторов Рашида Рида и Мухаммеда Абдо⁶⁰.

К «ваххабитам» Духовным управлением отнесена также египетская организация «Ассоциация Братья-Мусульмане», которую Ахмад-хаджи Тагаев, заместитель муфтия ДУМД, один из идеологов антиваххабитского бума, называет к тому же и «братьями ваххабитов»⁶¹. Однако «Братьев-мусульман» некоторые востоковеды не причисляют даже собственно к классическому салафитскому движению⁶². Хотя, с другой стороны, идеолога этой организации Сейида Кутба отдельные авторы относят к основателям,

⁵⁹ Шестой столп Абд-аль Ваххаба // Аргументы и факты. – 1998. - №15. - апрель.

⁶⁰ Саид-афанди аль-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. – М., 2003. - С. 59.

⁶¹ Тагаев А.-Х. Новые тенденции религиозного экстремизма на современном этапе развития дагестанского общества / Религиозный фактор в жизни современного дагестанского общества: Материалы Республиканской научно-практической конференции (27 октября 2000 г.). - Махачкала, 2002. - С. 84.

⁶² Ражбадинов М.З. Радикальный исламизм в Египте. - М., 2003.

зачинателям «исламского экстремизма»⁶³. Согласно заключениям ДУМД «ваххабитами» являются также мусульмане Пакистана, Афганистана, Египта, Эмиратов.

Тем временем, некоторые исследователи следующим образом описывает «ваххабитов»: «ваххабиты живут небольшими, но сплоченными общинами (называемыми, как и принято на Кавказе, джамаат). Однако их джамаат обычно выделяется из числа джамаата того населенного пункта, где они живут. Такая община, по их мнению, является истинным джамаатом настоящих мусульман. Удельный вес их в числе остальных мусульман относительно невелик, однако уровень их активности непропорционально высок. Причем активность эта не ограничивается только религиозной сферой. Во-первых, большинство членов ваххабитских общин – это молодые люди в расцвете сил (не зеленые юнцы, а именно экономически активные молодые люди). Они умеют и любят работать, и, как правило, ваххабитская община состоит из людей с хорошей коммерческой хваткой. Все это дополняется атмосферой братства (кстати, ваххабиты друг к другу обращаются «брат»). Нового члена общины окружают вниманием и заботой, ему оказывают всяческую поддержку, привлекая при этом к общим делам джамаата. Все проблемы решаются сообща, начиная с вопросов распределения милостыни после поста в месяц рамадан (фитр-садака) и заканчивая более серьезными проблемами»⁶⁴.

Абдурашид Саидов – бывший председатель Исламской демократической партии – следующим образом характеризует дагестанских салафитов: «В доктринальном смысле сторонники Багаудина - это мусульмане, которые совершенно не признают традиционные или этнические наслоения на сам ислам. Мусульмане-традиционалисты чаще ссылаются на шейхов, устазов, учителей или ныне здравствующих, или

⁶³ Курбанов Г. Дагестан: стратегия противодействия религиозному экстремизму // Центральная Азия и Кавказ. - 2002. - № 5(23). – С. 142.

⁶⁴ Ярлыкапов А. Радикализм и экстремизм в мусульманской среде на Северном Кавказе (Взгляд этнографа) // www.niiss.ru

имамов прошлого»⁶⁵. Салафиты же мотивируют отказ от слепого подражания шейхам тем, что человек не безгрешен, и необходимо критически оценивать гуманитарный фактор в следовании истине. По мнению А.Саидова, «эта позиция разумней, потому что человеку свойственно ошибаться. В исламе нельзя слепо следовать авторитету. Традиционалисты, наоборот, слепо следуют тому, что говорит их духовный лидер. Например, если у человека острый аппендицит и его надо срочно оперировать, то он без разрешения своего шейха не может даже лечь в больницу. Вот это "ваххабиты" отрицают»⁶⁶.

По мнению дагестанского профессора М.В. Вагабова, которое он озвучил на встрече в администрации Махачкалы с представителями противоборствующих групп (июнь 1999 г.), все разногласия проистекают оттого, что верующие люди имеют неглубокие знания в исламе. Известный ученый-востоковед, переводчик Корана Мухаммад-Нури Османов отметил, что наметившемуся глобальному единению мусульман всего мира хотят помешать «реакционные круги США, международные сионистские центры и международные атеистические организации»⁶⁷. На этой же встрече была достигнута договоренность об исключении из употребления слова «фанатик», «экстремист», «ваххабит».

Касаясь проблемы противоречий и противостояния мусульман, Саид-апанди Чиркейский в своем труде «Сокровища благодатных знаний» пишет, что «единению будет способствовать совместная работа Духовного Управления и государственных органов. Но при этом, они не должны вмешиваться в работу друг друга, соблюдая паритет во взаимодействии и оставлять те сферы жизни, которые не входят в компетенцию двух институтов: «Не вмешиваться в политические и экономические вопросы государства»⁶⁸. Шейх накшбандийского тариката также призывает: «Мусульмане, держитесь подальше от ваххабитов, это люди, сошедшие с

⁶⁵ Саидов А. Особенности дагестанского джихада // Независимая газета. - 2000. – 23 авг.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Нужны миротворцы и патриоты // Новое дело. – 1999. - №24. – 11 июня.

⁶⁸ Саид-апанди аль-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. – М., 2003. – С. 74.

верного пути. Нет бараката там, где есть они. Не продавайте ислам за доллары, если вы боитесь Всевышнего»⁶⁹.

Саид-апанди использует сакрализованное и мистическое понятие *бараката*, которое в суфизме имеет магическую силу и является синонимом божественного одобрения и благословения. Безусловно, подобные утверждения не нуждаются в доказательной базе, потому они и востребованы массами и удобны в использовании. Если устаз – духовный учитель в суфизме – говорит, что в каком-либо предмете или явлении нет бараката, это уже аксиома, которая не нуждается в аргументах и имеет достаточно сильный резонанс в среде мюридов, духовенства и больших масс народного ислама. Это же в свою очередь вызывает глубокий скепсис и раздражение представителей салафизма.

Проблема *долларизации* салафитского движения, как идеолого-экспансионистского проекта исламистских движений Аравии и ряда арабских государств, наметивших стратегию дестабилизации, действительно изначально стояла остро, являясь признаком продажности «ваххабизма» и служа ярким антиваххабитским символом.

Салафитские центры, учрежденные и финансируемые арабскими благотворительными организациями, сформировались под идеологическим натиском арабских салафитов. Эти силы в собственных странах находились либо под мощным репрессивным прессом властей, став изгоями, либо не нашли на родине благодатной почвы для самореализации и развития.

На территории Дагестана и некоторых республик Северного Кавказа развернули свою деятельность ряд благотворительных исламистских организаций. Функционировали они, прежде всего, в двух направлениях. Первое – это финансирование социальных и культурных проектов, в частности, в отношении детских организаций, пенсионеров, беженцев, а также оказание помощи сиротам и нуждающимся. Второе направление относится к финансовой поддержке исламистских групп, движений и

⁶⁹ Там же. - С.171.

джамаатов салафитского содержания. Однако некоторые из благотворительных организаций и фондов поддерживали также и учреждения, подконтрольные официальному духовенству. В частности, финансовое кураторство было обеспечено проведению конкурсов и других мероприятий. Такие организации как Аль-Игаса (Спасение), Таиба (Благодеяние), Аль-Хайрия проводили также благотворительную, миротворческую деятельность по поддержке беженцев, сирот. Но были структуры, исключительно направленные в салафитское русло. Организация Харамейн, в частности, поддерживала радикальные группы карамахинских джамаатов и Центр «Кавказ» столичного крыла багаудиновцев, офис которых находился в Махачкале.

«Международным» обвинением в адрес исторического «ваххабизма» предстает убеждение в том, что якобы это течение сформировано сотрудниками британской разведки. Доказательством данного заявления выступает широко известная в религиозных кругах книга раскаявшегося «агента британской разведки» господина Хемфера под названием «Признания английского шпиона».

Произведение это довольно широко пропагандируется в Дагестане, и выступило в начальный период сильным аргументом в пользу тезиса «о продажности ваххабитов». Вот что говорит о «признаниях» мусульманский просветитель, председатель Исламского Комитета России Джемаль Гейдар: «По моей информации, «Признание английского шпиона» - это пропагандистская книжка внутреннего турецкого, антиарабского направления, написана в Первую мировую войну по заданию османских властей. В то время они имели огромные проблемы с арабами, в частности, с ваххабитами, которые, действительно, взаимодействовали с англичанами»⁷⁰.

Между активистами и адептами духовенства и салафитского движения в начале 90-х гг. наметился не совсем конструктивный диалог, который в целом характеризовался как бескомпромиссный и взаимоисключающий. Как

⁷⁰ www.islam.ru

отмечает дагестанский социолог З.Абдулагатов, «неоднократные встречи ваххабитов с представителями ДУМД в религиозно-философских дискуссиях закончились для последних тяжелым поражением». В этом же признавался и известный в республике религиозный деятель, бывший имам Махачкалинской Джума-мечети Ильясов Ильяс. «Проигрывая в дискуссиях по вопросам догматических разногласий, противники ваххабизма вынуждены делать акцент на том, что дух этого учения по разным причинам чужд традиционалистскому пониманию религии, что, конечно же, не является убедительным доводом для верующего»⁷¹.

Если на начальном этапе отличительным признаком «ваххабита» являлась броская внешность – типичная длинная борода, с подстриженными усами и заправленные в носки брюки, то после 1999 г. «ваххабитов» начали «узнавать» по ряду «признаков», а зачастую по наитию, интуиции. В частности, говорят о том, что «ваххабиты» во время коллективной молитвы подвигают стопы к стопам соседа, не совершают четырех-*ракаатной* молитвы после пятничной, а также то, что «ваххабита можно узнать даже по речи и поведению»⁷².

Вот наглядные примеры восприятия друг друга представителями двух направлений дагестанской реисламизации. Лидер радикальных салафитов – Багауддин Мухаммад в своих проповедях (*хутба*), тиражируемых на видеокассетах, подвергал критике и насмешкам традиционное духовенство. В одном из выступлений он, как бы по неосторожности, назвал сторонников накшбандийского тариката «*накшуБАНДИТАМИ*». Сторонники духовенства, в свою очередь, называли лидера радикальных салафитов – *БАЛАудин*, что в переводе с арабского значит «зло, бедствие религии»⁷³.

В сфере эмоционального восприятия друг друга внутрирелигиозными группами существует достаточно примеров наречения друг друга

⁷¹ Абдулагатов З.М. Идеология исламского фундаментализма как причина вооруженного конфликта в РД // Дагестанский социологический сборник. – Махачкала, 2001. - С. 55.

⁷² Внеочередное заседание Совета Алимов Дагестана // Новое дело. - 2004. - №15. – 16 апр.

⁷³ Полевой материал автора.

насмешливыми и презрительными кличками. Так, внутри тарикатского ислама любопытен пример того, как мюриды Саида-апанди Чиркейского и Арслана-Али Буйнакского называли мюридов Сиражуддина Хурикского *мультиками*, словом искаженно-производным от термина *мута-шейх* - лже-шейх. Салафитов же мюриды называют *вовчиками*. Примечательно, что такое же название имело хождение в Таджикистане во время противостояния Исламской партии республики, с одной стороны, властных и криминальных структур, с другой. Употребление подобных же прозвищ в Дагестане распространено среди студенческой мюридистской среды, в частности города Буйнакска⁷⁴.

Выводы:

1. Религиозно-политический экстремизм под прикрытием ислама представляет собой идеологию такфиризма и основанную на ней практику джихадизма.

2. Северо-Кавказский религиозно-политический экстремизм является идеологической калькой с подобного рода организаций и группировок, действующих в странах Ближнего Востока и Магриба. В этом смысле представители северокавказской реисламизации (или более узко - возрожденчества) ничего нового не породили.

3. Процессы северокавказской реисламизации (возрождения) характеризуются активностью двух ключевых направлений – тариката (суфизма) и салафизма («ваххабизма»). Возрожденчество (салафизм) начало политику противопоставления и ввязалось в ревизионистские и радикальные программы, отказавшись от диалога с государственной властью, тем самым увеличивая взрывоопасный материал для дальнейших процессов.

⁷⁴ Полевой материал автора.

4. Тарикат, как управляемый, аполитичный и архаичный организм внутри исламской религии был признан и положительно оценен государственной властью и большей частью научного сообщества, как сегмент традиционализма на Северо-Восточном Кавказе. Выразителем тариката (суфизма) стали как многочисленные направления, в первую очередь ДУМД, что усугубило конфронтационные отношения между традиционалистами и салафитами.

5. Антитарикатские и антигосударственные программные тезисы и выступления радикальных салафитов спланировали власть и официальное духовенство в противостоянии и борьбе с ними, что неизбежно привело к дальнейшей радикализации салафитского движения.

Глава 2. Религиозно-политический экстремизм: идеология ультра-радикальной салафийи

Основоположниками экстремистской исламской концепции являются следующие авторы и идеологи: Таки ад-Дийн Ибн Таймийа (1263-1328) и Ибн аль-Кайим (1292-1350), «которые в условиях исламского средневековья развили основополагающие положения ханбалитской доктрины»⁷⁵. Мироззрение более позднего идеолога, от имени которого и получило свое название течение ваххабизма Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба (1703-1792) формировалось под непосредственным влиянием вышеупомянутых авторов. Монографическим и фундаментальным подтверждением постулатов экстремистских салафитов – ваххабитов является Коран и Сунна, то есть Священное Писание и Путь пророка Мухаммада, проявленный в многочисленных сборниках достоверных хадисов. Методологический подход ваххабитов к извлечениям из правовой и доктринальной основы являет собой цитатничество, призванное подтвердить выдвигаемые тезисы и постулаты.

⁷⁵ Добаев И.П., Немчина В.И. Новый терроризм в мире и на Юге России. - Ростов-н/Д., 2005. – С. 67.

Радикальный исламизм, или исламский экстремизм, зиждется на двух идеологических принципах, а именно *такфир* и *джихад*. Такфир - это концепция обвинения в неверии, безбожии - "куфре". В ортодоксальном исламе такфир понимается как объявление «неверности» - куфра - человека в результате сложной процедуры прохождения через исламский правовой фильтр, а также при наличии явных, доказанных аргументов и, в основном, если слова неверия – *куфру ль-калям* – говорит сам человек. Представители экстремистского подхода расширяют базу такфира, подводя под него и тех мусульман, которые не поддерживают их радикального напора, а зачастую и крайне экстремистских переулков в идеологии. При этом вынесение такфира, а попросту обвинение в неверии и безбожии настолько упрощено, что зачастую в условиях Дагестана и всей северокавказской уммы доверено молодежи, которая, не имея базовых исламских знаний, провоцирует создание локальных конфликтогенных зон.

Джихад, соответственно, - это священная война, понимаемая экстремистами, по большей части, в качестве вооруженной борьбы с миром неверия, который объявляется *дар уль-харб*, - сектором, областью войны, ведения военных действий, а в современном его понимании и воплощении - в качестве террористических диверсий и актов. Надо сказать, что джихад также имеет свое ортодоксальное понимание. Существует наряду с *джихадом меча*, то есть собственно газаватом, как вооруженным столкновением с «миром куфра», также *джихад слова* (проповедь, просветительская работа), *джихад нафса* (борьба с низменными пороками). Однако апологеты религиозно-политического экстремизма выделяют вооруженное, диверсионное и террористическое направление джихада, практически на нем и замыкая концепцию джихада и, тем самым, реализуя доктрину агрессивно-наступательного распространения ислама и создание исламского государства как апогея этой миссии.

Эти два ключевых принципа религиозно-политического экстремизма выступают фактором дестабилизации в самой мусульманской умме –

общине, раскручивают общенациональные, межконфессиональные и внутриконфессиональные процессы размежевания и регресса.

Кроме того, представителями религиозно-политического экстремизма разработана классификация «врагов ислама», в которую входят иудеи и христиане, мусульмане-вероотступники – *муртадун*, лицемеры – *мунафикун*, а также представители тех идеологических и политических движений, которые пребывают вне интересов и ультра-радикально-салафитского ракурса понимания сакральной истории и концептуальных теорий. Сюда же относятся те, которые, являясь этническими мусульманами, отвергают «Закон Аллаха» – шариат. Современный салафитский автор Салих Фаузан ибн Фаузан, как бы в продолжение вышеупомянутой классификации, выдвигает концепцию Аль-валайя ва-ль-бараа – «Симатии и антипатии», где разделяет все человечество на: 1. тех, кого необходимо любить; 2. ...ненавидеть и враждовать и 3. тех, кто в определенной степени заслуживает и симпатий и вражды⁷⁶. Египетский мыслитель Сайид Кутб в середине XX в. развил теорию деления мира и предложил два типа общества: исламское общество, живущее по закону Аллаха – шариату и общество *джахилийи*. Эти два социумных типа являются взаимоисключающими, и взаимодействие их невозможно без раскручивания концепции, действующей по следующей спирали: проповедь таухида – единобожия; духовно-моральное отмежевание и отход – *хиджра* от мира *джахилийи* – мира неведения и невежества; создание исламского авангарда, локомотива, борющегося с джахилией и остерегание на первых порах от прямых столкновений с миром джахилийи. И в завершении, необходимо приступать к вооруженно-силовому варианту достижения целей, а именно за то, чтобы *возвысить слово Аллаха*.

Идеи Сейида Кутба развил Абд ас-Салам Фараг, который в конце 70-х гг. XX в. основал в Египте ультра-радикальную группировку «Аль-Джихад». Эта группа, в частности, причастна к убийству египетского президента Анвара Садата. А.-С. Фараг относится к ярко выраженным салафитским

⁷⁶ См.: Салих бин Фаузан аль-Фаузан. Дружба и непричастность в исламе. - Баку, 1997.

авторам. Каждое свое высказывание он обосновывает аятами Корана и хадисами пророка Мухаммада, и ссылается на классиков салафизма Ибн Таймийю, Ибн Касира и Ибн аль-Джаузи. Его книга «Аль фарида аль-гайба» практически является настольной книгой и идеологическим источником для организации «Аль-Джихад». А.-С. Фараг, проанализировав весь опыт радикального исламизма 60-70-х гг., нашедший отражение в трудах Сейида Кутба, Салиха Сарийя, Шукри Мустафы, практически сформулировал классические основы ультра-радикального исламизма. Идеи Фарага служат идеологической платформой большинства современных радикальных группировок. Фараг считал, что любой отвергающий шариат мусульманин есть «неверный» и что «с ним надо воевать пока он не вернется к Суду Аллаха и его посланника и не перестанет судить ни в большом, ни в малом другим судом»⁷⁷. Кроме того, говоря о современных властях Египта, Фараг говорит, что они «не имеют от ислама ничего кроме мусульманских имен» и причисляет их к вероотступникам – *муртадун*. Вероотступники для радикальных исламистов всегда хуже «неверных» - кафилов (сюда относятся христиане, иудеи, буддисты и пр.), так как последние могут не быть знакомы с исламом в силу объективных причин, тогда как мусульмане, по рождению имея такую возможность, отвергают основополагающие принципы ислама, как в политическом, так и в социальном плане. Обвинив в безбожии правительство страны, Фараг обосновывает законность с исламской точки зрения ведения с ними священной войны – джихада. «Ислам распространялся мечом, однако безбожные имамы скрывают это... На мусульманах лежит обязанность поднять мечи и направить их на режимы, которые скрывают истину»⁷⁸.

Исполнение только лишь пяти столпов ислама не является, по мнению идеолога «Аль-Джихада», достаточным для реализации полноценной личности мусульманина. Джихад в концепции Фарага носит как

⁷⁷ См. Добаев И.П., Немчина В.И. Указ. соч. – С. 96-97.

⁷⁸ Ражбадинов М.З. Радикальный исламизм в Египте. – М., 2003. – С. 84-85.

оборонительный, так и наступательный характер. В целом стратегия его определяется наличием вражьих лагерей: *враги ближние* – это мусульмане, которые не разделяют идеологических воззрений радикалов; враги дальние – представители западно-христианской цивилизации, проще говоря, евреи и крестоносцы. Новый лидер «Аль-Джихада» Аббуд аз-Зумр и автор Тарик аз-Зумр обогатили идеологическую доктрину организации новыми концепциями. К концу 90-х гг. новые идеи выдвинул один из лидеров зарубежного руководства «Аль-Джихада» Айаман аз-Завахири, которого западные спецслужбы считают главным идеологом «Аль-Каиды» и «Мирового фронта джихада». Их идеологические концепции не особенно отличаются от воззрений Фарага. В частности, Аббуд аз-Зумр считает джихад *фард уль-айн* – индивидуальной обязанностью каждого мусульманина, а высшим проявлением джихада является вооруженная борьба. Каждую идеологему авторы подкрепляют доводами и ссылками на авторитетных мусульманских ученых - Ибн Таймийя, Ибн Касира, Аль-Куртуби, Ан-Навави и др. В конечном итоге джихад становится обязательным при следующих обстоятельствах: когда во главе государства стоит правитель-неверный и необходимо свергнуть его; джихад ведется с общиной, уклоняющейся от предписания шариата, причем таковыми представляются сотрудники служб безопасности, полиции, прокуратуры; джихад ведется для установления власти халифа – исламского правителя. Кроме того, как считает аз-Зумр, силу необходимо проявлять (в этом он ссылается на Ибн Таймийя) при повелении благого и удержания от порицаемого. Следует отметить, что «Аль-Джихад» отвергает постулат о постепенной исламизации снизу, считая такие потуги бесполезными и малоэффективными, пока общество находится под властью куфра.

В конце 90-х гг. XX в. теоретик «Аль-Джихада» Айаман аз-Завахири выдвинул идею «глобального джихада». Первым и основным врагом и целью этого джихада являются враги дальние, то есть мир, альянс мирового куфра, т.н. «крестоносцы», в числе первых англосаксонцы и евреи – сионисты.

Альянс куфра имеет довольно четкие территориальные границы - это государства Израиль и США. С недавних пор в этот список вошла и постсоветская Россия, которая, войдя в G8, включилась, по мнению апологетов исламского экстремизма, в мировую антиисламскую гонку. Первым «качественным» определением России, как члена «альянса куфра», является военная компания в Чечне. Альянс сионизма и крестоносцев не позволяет прийти к власти исламские режимы в мусульманских странах. Поэтому борьбу с альянсом не надо откладывать – считает А.аз-Завахири, и ее необходимо перевести на территорию врага. С другой стороны, - и здесь приводятся примеры Чечни и Афганистана, - надлежит вывести джихад за пределы окраин исламского мира в самое его сердце. То есть, джихад всемирный по аз-Завахири таков: с Север на Юг, и от Востока на Запад. Там, где джихад ведется на мусульманской территории необходимо перекинуть его в террористическом тактическом обрамлении на немусульманский Север, а с окраин мусульманского Халифата перевести его в другие страны и регионы, которые «дремлют» под гнетом куфра и мунафикиков.

Теракты 11 сентября 2001 г. были названы А. аз-Завахири благословенной акцией и вершиной борьбы мусульманской Уммы и великого языческого куфра. Мусульманам необходимо не только порвать всякие связи с миром куфра и кафирами, но и всячески способствовать противодействию врагу: рукой, словом или даже помыслами. Необходимо вести джихад с агрессорами, вероотступниками и лицемерами. Последние две категории включают арабские режимы, предоставившие свою территорию для антитеррористической кампании на мусульманские территории и *улемы*, мусульманские ученые, купленные властями и издающие выгодные крестоносцам *фетвы*⁷⁹.

«Аль-Джихад» одним из первых выдвинул идею создания единого фронта исламских организаций. С таким проектом в 1991 г. выступил Аббуд аз-Зумр, который осознает, что «масштабы вызова слишком велики, чтобы

⁷⁹ Там же. – С. 91-92.

справиться с ним лишь силами какой-то одной группировки в отдельности»⁸⁰. Уже в 1998 г. «террористу №1» Усама бен-Ладену удалось объединить вокруг ранее созданной им организации арабов-афганцев «Аль-Каида» ряд экстремистских исламских группировок под началом «Всемирного исламского фронта борьбы с иудеями и крестоносцами», более известным под названием «Мировой фронт джихада» (МФД). Учредителями МФД стали также кум Усама бен-Ладена, руководитель египетской организации «Аль-Джихад» Айман аз-Завахири (сын бен-Ладена женат на дочери последнего); председатель консультативного совета «Гамаа Исламийа» Рифаи Ахмед Таха Мусса (Египет); секретарь пакистанской исламской организации «Джамиат уль-Улема-е-Пакистан» («Ассоциация улемов Пакистана») шейх Мир Хамза; лидер пакистанского движения «Харакат аль-Ансар» Фазлуль ар-Рахман и лидер движения «Аль-Джихад» из Бангладеша Абд ас-Салям Мохаммед. МФД объединил, кроме того, пакистанскую организацию «Аль-Хадис», ливийскую «Аль-Джамаа аль-Исламийа», иорданскую «Байат аль-Имам» («Присяга имама»), алжирскую «Вооруженную исламскую группу» (ВИГ), йеменскую «Джихад», ливанские «Асбат аль-Ансар», «Джамаа исламийа» и др.⁸¹

Аз-Завахири определил две основополагающие черты ведения глобального джихада. Во-первых, движение постоянно должно расти, наращивать свои силы и ресурсы, видоизменяться и обновляться. Во-вторых, муджахед должен воспитывать в себе непоколебимость, стойкость и терпеливость. Главный же приоритет отдается подпольной боевой деятельности. При этом оружием муджахеда-боевика может выступить любое пригодное для ведения подрывной работы оружие, обладающей поражающей силой, даже если оно запрещено международными конвенциями. Лидер «Аль-Джихада» и родственник бен-Ладена предлагает такую тактику современного глобального джихада: «Убивайте американцев

⁸⁰ Трофимов Д.А. Исламский фундаментализм в Арабских странах: истоки и реалии // Восток. – 1992. - № 1. – С. 116.

⁸¹ Добаев И.П. Политические организации исламского мира: идеология и практика. – Ростов н/Дону, 2001. – С. 69.

пулями, ножами, упакованной смесью взрывчатки, бейте их железными прутьями и забрасывайте бутылками с зажигательной смесью»⁸². Идеолог «Аль-Джихада» предлагает такую тактику и стратегию, при которых будут большие людские потери, ибо только такой язык сегодня понимает Запад. Немаловажны акции смертников, камикадзе – *шахидов*, которые используются в качестве живой бомбы, очень удобной для достижения как внезапного, психологического эффекта, так и большого числа человеческих потерь и материального ущерба. Главным стратегическим целедостижением этой борьбы является подготовка опытных и сильных муджахедов – специалистов, как по подрывному делу, террористической деятельности, так и в области информационно-идеологической подготовки; способных «показать явного врага и разбить оковы страха»⁸³.

2.1 Особенности развития религиозно-политического экстремизма на Северо-Восточном Кавказе

Представителями религиозно-политического экстремизма с 90-х гг. XX в. на северокавказском идеологическом пространстве выступил **дагестанский салафизм**. Салафизм явление весьма неоднородное. Об этом, в частности, говорит российский исламовед А. Малашенко: «Салафиты - ваххабиты Северного Кавказа - сложный социальный, культурный и этнический конгломерат, в котором центробежные тенденции переплетаются с центростремительными, в котором этнический фактор и политический расчет зачастую вступают в противоречие с интеграционистскими установками. Отсюда первый и важный вывод: салафизм Северного Кавказа плюралистичен, и уровень религиозного радикализма разных фракций салафитов различен - от крайних фанатиков до тех, кто готов к диалогу с

⁸² Ражбадинов М.З. Указ. соч. – С. 101.

⁸³ Там же. – С. 102.

религиозными оппонентами-традиционалистами и с резко негативно настроенными властями»⁸⁴.

Тем не менее, как представители государственных органов, так и официального протарикатского духовенства не видят в нем сколько-нибудь существенных различий и в принципе сводят это течение к ревизионизму и экстремизму. Ревизионизм грозит традиционному сложившимся исламским ценностям, обычаям и правилам, экстремизм же выступает угрозой для государственности и конституционных устоев. В целом «активизация фундаменталистов – открытый вызов, как светской власти, так и суфийским тарикатам (дагестанский ислам принято именовать *тарикатизмом*), то есть до сих пор господствовавшему в Дагестане направлению ислама, наиболее соответствующему системе сохраняющихся здесь клановых связей. Осознав угрозу своей власти и духовному влиянию, государство и тарикатизм оказались по одну сторону баррикады, для того, чтобы объединенными усилиями отразить наступление фундаменталистов»⁸⁵.

Необходимо указать на два существенных начала в салафизме, которые позволили государству и дагестанскому шейхизму объединиться в стратегический союз. Первое, на чем следует заострить внимание, так это неприятие государственных институтов идеологами ультра-радикального салафизма. В данном контексте весь трагизм северокавказского салафизма заключался в том, что в нем на превосходящих позициях находилось именно ультра-радикальное направление. Это неприятие и негатив в отношении государственных институтов имели как идейные корни, так и подпитку в реальных социокультурных предпосылках. Власть была в представлении идеологов салафизма не просто отрицательной антиисламской (как в культурном, так и в политическом смысле) структурой, но и порождением всего негативного. Коррупция, неэффективность управления, сращивание криминала и власти и другие факторы, которые выступали негативом

⁸⁴ Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – М., 2001. – С. 137.

⁸⁵ Степанянц М.Т. Этноконфессиональные процессы в современной России // Религия и идентичность в России. - М., 2003. - С. 18-19.

государства, сами собой подтверждали антигосударственные проповеди и выступления салафитов.

Другой точкой давления на салафизм была идеолого-догматическая сторона, в части противоречащей суфийским и тарикатским установкам в его дагестанском традиционном выражении. Тем не менее, большинство крайних представителей салафитских групп – джамаатов – предоставляли возможность идеологическим оппонентам, в лице тарикатистов, в дискредитации их установок, политических приоритетов и методики. Так, шейх Саид-апанди Чиркейский обращается к единоверцам: «Дорогие братья-мусульмане! Смотрите, не слушайте речи тех людей, которые говорят о необходимости свергнуть государственный строй и призывают к военным действиям (газавату). Разве не Аллах посылает плохих правителей, когда плохим становится сам народ? Если мусульмане будут жить согласно шариату, Всевышний Сам избавит их от плохих руководителей»⁸⁶.

Следует отметить, что заявления шейха отражают узко спекулятивный характер интерпретации коранических установок. В частности, идет апелляция к моральному кодексу суфийского прототипа мусульманина, как аскета и отшельника, пассивного философа - космогониста, который во всех негативных явлениях и агрессии в отношении ислама и мусульман видит некую «кармическую» закономерность и только. Мало того, констатация факта закономерности *кадара* – предопределения, заканчивается простым приведением к нулевому знаменателю. Нет той революционности, идеологии социального действия, которая проповедуется в салафитском исламе, исламе пассионарности и активных политических и социальных преобразований и реформаторства.

Распространение салафитской идеологии, хотя и вызывало противодействие большинства населения, но некоторую малую часть дагестанского общества привлекла салафитская идеология, они испытывали сочувствие и поддержку, хоть и не принимали прямое участие в движении.

⁸⁶ Саид-апанди Чиркави. Указ. соч. - С. 73.

Видимо потому, что как отмечают некоторые исследователи, «салафитская доктрина отличается рационализмом и доступностью, обладает четкой, почти неопровержимой внутренней логикой, хотя многим мусульманским богословам и специалистам-исламооведам она не во всем представляется бесспорной»⁸⁷. К 1999 г., согласно оперативным данным МВД РД, салафитские идеи присутствовали в девяти крупных районах Дагестана: Буйнакском, Цумадинском, Унцукульском, Ботлихском, Кизилюртовском, Хасавюртовском, Гунибском, Дербентском, Карабудахкентском. «Это вовсе не означает, что горные районы свободны от влияния экстремистов»⁸⁸, - отмечал министр ВД РД А. Магомедтагиров.

Самой привлекательной в салафийе, пожалуй, является декларация строгого единобожия – *таухида* и безукоризненное следование положениям Корана и Сунны. Таким образом, салафиты как бы "заново изобретают" модель "чистого ислама" (особенно ее социально-политические аспекты). Однако заметен избирательный подход к священным текстам. «В своей полемике с салафитами шейх Мухаммад-Мухтар (*Бабатов – прим. автора*) отмечал, что «салафиты-ваххабиты имеют привычку не воспринимать доводы, даже содержащиеся в Коране, если они противоречат их учению, и интерпретируют эти доводы по своему собственному усмотрению и разумению". Тем не менее, этот своеобразный рационализм салафитов позволяет преодолеть элитарность и замкнутость суфизма, и как бы "модернизировать" ислам, очистив его от мистики, суеверий и патриархальных традиций, против которых восстает сознание современного человека»⁸⁹.

Салафизм является широким социально-политическим движением в этно-мусульманских регионах. И надо сказать, что «исламский фундаментализм на Северном Кавказе не имеет принципиальных отличий от исламского фундаментализма в других регионах мира. Его короткая история началась во второй половине 1980-х гг. Теоретической базой для него служат классические фундаменталистские труды Рашида

⁸⁷ Макаров Д. Официальный и неофициальный ислам в современном Дагестане. - М., 2000. – С. 35.

⁸⁸ Дагестанская правда. - 1999. - №105. – 2 июня.

⁸⁹ Макаров Д. Указ. соч. – С. 35.

Рида, Хасана аль-Банна, Сейида Кутба, Абу аль-Аля Маудуди и их исторических предшественников: Ибн Теймийа, Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба и др⁹⁰.

Однако дагестанская салафия все же имеет свои исторические корни (вспомним Кавказскую войну, где идеи такфира и джихада также были актуальны), и активизация его в период постсоветской реисламизации указывает лишь на традиционную преемственность и актуальность поднятых его адептами проблем. Салафизм ратует за очищение исламской практики от поздних наслоений, вывод ислама за пределы традиционного русла, а в политическом ракурсе выступает за активное противодействие всему светскому и внедрению ислама во все структуры власти. Салафия, или как ее именуют в некоторых научных изданиях «неоваххабизм»,⁹¹ становится активнейшей составной реисламизации северокавказского общества.

Первый очаг исламского фундаментализма сложился именно в Дагестане, откуда он начал постепенно распространяться по всему Северному Кавказу. К середине 1990-х гг. Дагестан стал, как отмечает Роцин М.Ю., «идеологическим центром фундаментализма⁹²», а в испытательный полигон довольно быстро превратилась Чечня.

Угроза исламского фундаментализма в лице «ваххабизма» для секуляризированной государственности исходит, в первую очередь, от динамичного развития ислама в политическом русле, иначе говоря, находится в плоскости его политизации. Вот некоторые религиозно-политические установки, реализация которых видится угрозой для северокавказского общества (а в мировом масштабе и человечества) и российской государственности.

Это возврат к временам *«праведного халифата»*, создание общеисламского государства⁹³. Именно таким образом ислам предстает радикальным, а радикализм в свою очередь приводит к экстремистским действиям.

Активные попытки занять нишу в политическом и социальном переустройстве мира или отдельно взятого региона трансформируют исламские группы в оппозиционные (а также антиконституционные) властям силы на геополитическом пространстве. При этом «власти также вмешиваются в отношения внутри мусульманской общины, стремясь по возможности, ограничить влияние на нее радикалов, сделать процесс

⁹⁰ Роцин М.Ю. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе // <http://viktorpopkov.narod.ru/>

⁹¹ Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам и исламизм на юге России. - Ростов н/Д, 2003.

⁹² Роцин М.Ю. Указ. соч.

⁹³ Алиев А-Г. К. Современные этнополитические процессы на Северном Кавказе и религиозный фактор / Северокавказская научно-практическая конференция 15 октября 2003 года / Взаимодействия государства и религиозных объединений: современное состояние и перспективы. - Махачкала, 2004. - С. 17.

исламского возрождения управляемым, а заодно остановить политизацию ислама (что, видимо, не удастся)»⁹⁴.

Однако, по мнению Д.Макарова, «сегодня основной вектор исламизации направлен не столько против государственной власти как таковой, сколько на восполнение вакуума, вызванного эрозией этой власти. Ислам в Дагестане слишком фрагментирован, чтобы составить реальную политическую угрозу власти, однако социальный вызов ислама уже сегодня очевиден»⁹⁵.

Движение дагестанских салафитов напоминает движение имамов Дагестана и Чечни Шамиля и Гази-Мухаммеда в XIX в., а именно в части выдвижения тезисов и лозунгов. Основной доктринальный концепт движения первых имамов газавата звучал так: «**За шариат, против адатов**». Кроме того, известно, что и Гази-Мухаммеда, и Шамиля царские генералы (в частности, Граббе) называли «*сектой вегабитов*»⁹⁶.

Таким образом, **салафизм**, став знаменем обновления ислама на Северном Кавказе, изначально был активнейшей составной реисламизации. В начале 90-х гг. он переживал свой подъем и выступил за очищение ислама от поздних наслоений. Первыми, кто подвергся его идеологическим ударам, были именно суфийские братства и профанирующее в исламском понимании население. Ислам в суфийско-дагестанском варианте воспринимался исторической традицией, а не системой взглядов и законодательных норм и правил, как того требовали представители салафизма. Усиливалось противостояние джихадистскими лозунгами и риторикой. Звучали призывы к саботированию «системы Куфра» и борьбе за чистоту ислама.

Социальная обстановка в Дагестане накалялась. Население выразило определенное неприятие идеям обновления, которые выдвигали

⁹⁴ Малашенко А. Мусульмане в начале века: надежды и угрозы // Московский Центр Карнеги. - 2002.- №7 - С. 13.

⁹⁵ Макаров Д. Указ. соч. – С. 37.

⁹⁶ Круглый стол на тему: «Памяти Имама Шамиля» / Организатор - Добровольческое движение «Молодая Республика»/ Из выступления д.и.н. Рамазанова А.Х. - Махачкала, 2005. – 4 февр.

«ваххабиты». Особенно это сильно проявлялось в 1999., непосредственно перед вступлением боевиков Басаева и Хаттаба в Дагестан.

Резкая критика посещений кладбищ, а в некоторых селах разрушение надмогильных плит, неуважение и нигилизм, проявляемые в отношении традиционного пантеона суфийских устазов и шейхов, отрицание мавлидов и прочие акции представителей салафитии не находили всецелой поддержки и внутри самого салафитского движения, в котором начали проявляться центробежные силы. По мере развития и углубления противоречий в салафитском движении Дагестана в 1995-96 гг. произошел раскол.

В возрожденческом исламе в целом наметилось три течения. Выделилась довольно большая, численностью более 2000 человек⁹⁷, группа сторонников Багауддина Мухаммеда, которых мы относим к ультра-радикальному течению салафитского движения. Багауддин, уроженец селения Сантлада Цумадинского района Дагестана, проживал в г.Кизилюрте. Активные последователи Багауддина проживали в селах Кванада, Эчеда, Тлондода, Хваршини, Сильди, Сантлада Цумадинского района, а также в селениях Кокрек, Кироваул, Первомайское, Ново-Саситли, Октябрьское Хасавюртовского района; Ясная Поляна, Кардановка, колхозе «Вперед» Кизлярского района, являющиеся в большинстве своем переселенцами с горных районов Аварии, и в частности самого Цумадинского района.

Другим ярким представителем северокавказского салафизма являлся Ахмад-кади Ахтаев, уроженец селения Кудали Гунибского района. Его сторонники насчитывали около 2000 человек. А. Ахтаев являлся лидером умеренных салафитов.

И третье, сравнительно малочисленное движение салафизма (можно охарактеризовать его как движение *салафитских затворников*), возглавлял Омаров Ангута, более известный под именем Аюб Астраханский. Они в основном развернули свою деятельность в Астрахани, где и проживал их

⁹⁷ Залимханов З.М., Ханбабаев К.М. Политизация ислама на Северном Кавказе. – Махачкала, 2000. – С. 123.

лидер. Центры и сторонники «аюбистов» действовали в с. Кванада Цумадинского района, пос. Белиджи Дербентского района, а также в с. Магарамкент Магарамкентского района⁹⁸.

Радикальное крыло, возглавляемое Багаудином Мухаммадом, как уже было упомянуто, представляет собой наиболее крупное направление в салафитском движении. Оно также является воинственным, намереваясь силой оружия отстаивать и внедрять свои идеи.

Центром ультра-радикального салафизма был город Кизилюрт. Основная деятельность представителей данного направления салафизма на начальном этапе развития (1990 – 1994 гг.) заключалась в получении знаний. Багауддин Мухаммад, являясь арабистом-филологом, развернул активную образовательную деятельность в Кизилюрте и других местностях Дагестана. Первоочередное внимание было уделено укреплению убежденческой базы - *акида*, которой уделялось огромное значение. Акида должна была исходить из *таухида* – концепции совершенного единобожия. Кстати, одно из самоназваний саудовских (исторических) ваххабитов – *мувахидун*, то есть единобожники.

Неразрывно связано с таухидом также понятие многобожия – *ширка*. Причем понимание ширка исходило примерно из следующей концепции, определенной в трудах салафитских авторов: «Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, предостерегал от попыток изображения живых существ, что особенно касалось изображений известных людей, например, ученых, царей, героев, отшельников, священнослужителей, шейхов, устазов и предводителей, независимо от того, будет ли это изображение в виде рисунка на доске, бумаге, стене или одежде, или же это будет фотография или же оно будет выполнено резцом или отливкой в виде изваяния. Кроме того, Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует, запрещал развешивать изображения на стенах и в других местах и устанавливать изваяния, в том числе и памятники, ибо подобные действия приводят к

⁹⁸ Полевой материал автора.

многобожию. Объясняется это тем, что впервые многобожие возникло на земле именно из-за изображений, так как среди народа Нуха, мир ему, жили праведники, а когда они умерли, то люди опечалились по ним, и тогда шайтан принялся внушать им, чтобы в тех местах, где эти праведники садились, были установлены их изваяния, которые они называли бы их именами. Они так и сделали, но сначала эти изваяния не были объектом поклонения, когда же эти люди умерли, и вместе с ними исчезло знание (о том, зачем были установлены их памятники), им стали поклоняться. И когда Аллах послал к ним своего Пророка Нуха, мир ему, он запретил подобное многобожие, возникшее из-за вышеупомянутых изваяний. Однако народ Нуха отказался прислушиваться к его призывам, и люди стали настаивать на том, что будут продолжать поклоняться этим изваяниям, которые превратились в идолов:

"...и сказали: "Не оставляйте никак ваших богов, не оставляйте никак Вадда, и Сува, и Йагуса, и Йаука и Насра!" ("Нух", 23)⁹⁹.

Имена, упомянутые в этом аяте, являются не чем иным как именами тех праведных людей, изображения которых были созданы для увековечивания их памяти и их возвеличивания¹⁰⁰.

Следует отметить, что объектами ширка были не просто исторические идолы времен *джахилии*, но реальные люди – умершие или живые, герои и праведники, современники, либо предки нынешних мусульман. А при нарушении таухида – единобожия, мусульманин выходил за рамки ислама и должен был заново принять ислам (прочитать формулу исповедания: *ля шляха илля ллах*). В положении *мушрика* – язычника, многобожника, совершившего ширк, мусульманин становился идеологическим противником радикалов. Особенно скрупулезно «пунктам ширка» следовали сторонники Аюба Астраханского – Ангуты Аюба.

⁹⁹ См. Коран. Сура 71 «Нух», аят 23 / Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. – М., 1990. – С. 474.

¹⁰⁰ Салих ибн Фавзан ибн Абдаллах ибн ал-Фавзан. Книга единобожия // www.islam-ru.com

Ультра-радикальные салафиты, или неоваххабиты, в своих идеологических, ревизионистских устремлениях подошли, пожалуй, к самому дебатруемому и спорному понятию в исламе, а именно концепции *такфира* - обвинения в неверии. Молодые, ангажированные адепты радикального салафитского движения начали идеологический «штурм» своих односельчан, родственников, обвиняя их в различных формах неверия и отхода от собственно исламского ядра. Все это привело к резкому недовольству общества и, в частности, сельских джамаатов, в отношении всей идеологии салафизма. Сторонники Багаудина выступали против *маулидов* - празднования дня рождения пророка Мухаммада, которые на протяжении всей советской власти были одной из немногих социальных нитей с традиционной исламской системой взглядов. Критике радикальных салафитов подвергся также культ мертвых: надмогильные постройки и в большей мере мавзолеи и гробницы (*мазары*) суфийских шейхов и устазов. Радикальные салафиты были против всякого почитания суфийских авторитетов, которому уделялось большое место в Дагестане.

Многочисленные *пиры* и *мазары* пользовались здесь большой популярностью, к ним устремлялись тысячи и тысячи паломников в надежде решить свои насущные проблемы. Была распространена практика *дуа* – мольб и просьб возле этих могил. Вокруг гробниц совершались трехкратные и семикратные обходы (по аналогии с *таваф* - обхождением вокруг Каабы – «Дома Аллаха» в Мекке). Почти у всех мазаров был прикомандированный или добровольный «хранитель», который инструктировал паломников в отношении ритуала, смотрел за объектом и оприходовал средства, поступающие на мавзолей или другой ритуальный объект.

Умеренное (умеренно-радикальное) крыло салафитского движения возглавил основатель и руководитель Исламской Партии Возрождения – известный к началу 90-х гг. XX в. не только в Дагестане общественный и политический деятель, амир Ахмад-кади Ахтаев. Основным ядром умеренного крыла салафитского движения являлись ближайшие

сподвижники А.Ахтаева, жители Гунибского, Кизилюртовского районов. К ним примыкало молодежное исламское движение, студенчество и интеллигенция дагестанских городов Махачкала, Кизилюрт, Буйнакск. В середине 90-х гг. умеренные салафиты выпускали газеты «Знамя ислама», «Единение».

Усиление салафитского движения и приток в их ряды представителей интеллигенции беспокоило власть. Выступая на сессии Народного Собрания, глава МВД РД Адильгерей Магомедтагиров говорил: «В сфере влияния реакционеров оказались некоторые ученые, врачи, педагоги, инженеры и другие представители интеллигенции, чей потенциал не востребован обществом»¹⁰¹. Говоря о распространении ваххабизма, министр отметил два фактора - «стабильное валютное финансирование из-за рубежа» и недостаточную организацию идеологической работы среди населения¹⁰².

Затрагивая проблему воспроизводства салафитского движения и увеличения авторитета идей «чистого ислама», З.Абдулагатов пишет, что «отказ от множества наслоений, многовековых усложнений и искажений делает идеи ваххабитов легко воспринимаемыми и распространяемыми»¹⁰³.

Кроме того, в северокавказском обществе сохранились многочисленные обычаи – адаты, которые с исламом ничего общего не имея, провоцируют некоторую часть общества к принятию идей салафизма. В частности, об этом говорил и имам села Цуриб Чародинского района РД Гамзат-хаджи Шахрудинов, объясняя причину тяги людей к последователям салафизма: «Верующие не прислушивается ни к аятам Св. Корана, ни к толкующим их хадисам, ни к увещаниям имамов мечетей и продолжают соблюдать не имеющие ничего общего с мусульманской верой высокочатратные адаты»¹⁰⁴.

¹⁰¹ Дагестанская правда. – 1999. - № 105. - 2 июня.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Абдулагатов З.М. Идеология исламского фундаментализма как причина вооруженного конфликта в РД // Дагестанский социологический сборник. - Махачкала, 2001. - С. 56.

¹⁰⁴ Дагестанская правда. - 1999. - № 128. - 3 июля.

В идеолого-теологической области умеренных салафитов, в особенности городскую, интеллектуальную молодежь, можно отнести скорее к обновленцам-реформаторам, нежели, собственно к классическому салафитскому движению в том ракурсе и оценке, которая существует в востоковедческой литературе.

Ахмад-кади и его сторонники представляют собой, скорее, исламистов-прагматиков, «которые, не вписываясь, в привычные радикальные клише, выступают за диалог с оппонентами, готовы отказаться от наиболее одиозных установок и добиваться успеха, используя демократические институты»¹⁰⁵.

Умеренный салафизм дистанцировался от экстремистских притязаний и поползновений радикальных собратьев, заявив устами своего лидера, что «ничего общего со всей этой вакханалией Ислам не имеет. Ислам решает все проблемы, стоящие не только перед мусульманами, но и перед всем миром оптимальным образом, учитывая интересы не только отдельных групп людей, не только мусульман, но и всего человечества, окружающей среды, будущих поколений»¹⁰⁶.

По проблемам экстремизма Ахмад-кади недвусмысленно высказался, что мусульман «используют как "мальчиков для битья". Наши "горе-экстремисты" (выделено автором – Х.К.) подыгрывают своим предполагаемым противникам. У нас должны быть грамотные образованные кадры не только по Исламу, но и по всем отраслям знаний, что выбьет почву из-под ног экстремизма, использования Ислама в определённых целях»¹⁰⁷. Под экстремистами, в данном случае, подразумевались радикальные оппоненты умеренных салафитов, и в первую очередь, так называемые «аюбисты».

Ахмад-кади и сам неоднократно подвергался критике адептов радикального салафизма в лице сторонников Багауддина, за недостаточно

¹⁰⁵ Малащенко А. Мусульмане в начале века: надежды и угрозы. - М., 2002. - № 7. - С. 7.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же.

строгое следование внешнему облику мусульманина. В частности, за то, что он не укорачивает брюки и не слишком длинной отпускает бороду¹⁰⁸.

Итак, раскол в салафитском движении не был концептуальным. Все претензии сторон вращались вокруг незначительных внешних атрибутов исламской этики. Немаловажную роль в начале раскола сыграл финансовый вопрос. Дело касалось контроля и распределения денежных средств, поступавших от благотворительных исламских организаций Саудовской Аравии, Катара, Объединенных Арабских Эмиратов. Почти с самого начала Багауддин установил связь с арабскими деловыми и финансовыми кругами с целью получения помощи. С началом раскола и противоречий с Ахтаевым, Багауддин все больше позиционировал себя единственным и реальным проводником салафитских, а значит «чистых» исламских идей в Дагестане. К середине 90-х гг. почти все финансовые средства были сконцентрированы в руках у ультра-радикалов и попали под контроль Багауддина¹⁰⁹. Причина, на наш взгляд, заключается в политическом авантюризме и харизме лидера радикальных салафитов. Тем временем Ахмад-кади, потеряв контроль над финансовыми средствами, остался без части сторонников, которые не видели реальных перспектив в умеренных взглядах и частично были на самом деле движимы меркантильными целями. Тем более что наладить учебно-образовательный и просветительский процесс в движении Ахтаеву не удалось. Инициатива полностью перешла к Багауддину, который уже объявил себя единоличным амиром Исламского Джамаата Дагестана (ИДД).

Несколько отдаленным от блока Багауддина и Ахмад-кади, как *амиров* умеренного и умеренно-радикального джамаатов, предстает группа Аюба Астраханского. Его сторонники придерживались тезиса: «Кто не с нами, тот против нас». Их можно отнести к «неоваххабитам», постольку аюбисты были довольно шепетильны в следовании «пунктам ширка» саудовского реформатора XVIII в. Мухаммеда Ибн Абд-аль-Ваххаба. Согласно интерпретации этих пунктов, под куфр и ширк подпадало почти все население Дагестана, за исключением самого идеолога радикалов и группы его сторонников. Некоторые исследователи склонны представлять аюбистов ультрарадикалами, однако радикализм их находился в области идеологии, а не практики. Идеологические послы аюбистов представляли собой крайнюю форму мракобесия и ксенофобии. Могло это проявляться в следующем. Допустим, если ты не считаешь кафира или мушрика за такового, то сам становишься им, то есть кафиром или мушриком. Основная «неоваххабитская» формула выражается так: *«Если ты не считаешь кафира кафиром, то сам - кафир»*

Удивительным может показаться то, что аюбисты не поддерживали идею «джихада в Чечне». Большинство сторонников Аюба в данный момент находится в Астрахани. В этом городе изначально обосновался центр аюбистов. Несколько вкраплений аюбистов имеются в Цумадинском и Кизилюртовском районах Дагестана.

Раскол в салафитском движении в целом был обусловлен отсутствием жесткого единоначалия и размежевания методик и целей. Каждый из руководителей салафитского направления находился в своем замкнутом географическом и идейно-правовом поле. Ахмад-кади в основном проживал в столице Дагестана – городе Махачкала. Багауддин – лидер радикалов, жил

¹⁰⁸ Полевой материал автора.

¹⁰⁹ Полевой материал автора.

в Кизилюрте, (небольшой городок в пятидесяти километрах от столицы республики), где и возглавлял медресе.

Аюб занимался своей проповеднической деятельностью в Астрахани. На каком-то этапе между ними произошли трения в вопросах методики и идейных посылов. Как было упомянуто, взаимные обиды, начавшиеся с несущественных вопросов, в частности внешней формы, переросли в недопонимание целей и задач друг друга.

Примечательно, что все три лидера направлений дагестанского салафизма до распада Союза и начала 1990 г. были объединены в Исламскую Партию Возрождения (ИПВ), представляя единую сплоченную силу под руководством Ахмад-кади Ахтаева. Но с учащением заграничных вояжей, доступом к финансовым каналам и новым идеологическим источникам в салафизме наметились центробежные тенденции. Ультра-радикальный салафизм, прежде всего, испытал на себе влияние «саудовского» ислама. Некоторые богословы и религиозные деятели КСА, наладившие связь с Багауддином, имели, естественно, свое видение ислама и небезуспешно экспериментировали его внедрение на дагестанскую почву посредством влияния на джамааты. Распространению ультра-радикального салафизма (саудовского разлива) способствовала и литература «ваххабитского» толка.

Итак, раскол в дагестанском салафизме был вполне предсказуем и естественен, постольку полярность и социальная градация, так или иначе, привели бы к размежеванию. Другое дело, не совсем адекватно и трезво это явление было воспринято сторонами. Политические амбиции некоторых представителей радикальных групп также сыграли свою роль.

2.2 Эволюция идеологии радикальной салафии в регионе

Очевидно, что салафизм является не просто обновленческим и ревизионистским религиозным течением в исламе, но политической доктриной, которая разработана на основе учений и трудов разных авторов, начиная со

средневекового апологетика Ибн Теймийи (которого справедливо считают идейным предшественником Ибн аль-Ваххаба), завершая идеологами XX в. - Сейидом Кутбом, Абу Аля аль-Маудуди и др.

Трансформацию идей и методов салафийи, от умеренных до радикальных и ультра-радикальных, З. Арухов считает вполне прогнозируемой, «так как до того, как они пришли к идеям ваххабизма, ими разделялись идеи "Братьев-мусульман", и, как показали последующие события, их деятельность стала все более соответствовать идеологии крайне радикальных организаций типа "Ал-Гамаат ал-джихад", "Такфир ва-л-хиджра" (Египет), палестинский "Исламский джихад", "Вооруженная исламская группа" (Алжир)». Нельзя также исключать внешнее влияние на процессы радикализации, хотя происходит это «в равной степени благодаря инициативности самих исламистов, наладивших тесные контакты с исламским зарубежьем»¹¹⁰.

На начальном этапе салафизм выступил как возврат к «чистому» исламу периода первых трех поколений мусульман. Этот период в истории ислама назван периодом праведных предков – *саяфу-салихийн*. Отсюда и название – *саяфийун* – букв. араб. «предочник»; тот, кто следует путем предков.

В области следования истине у возродившегося салафитского движения один незыблемый эталон истинности пути, заключающийся в обращении к деяниям Пророка Мухаммеда и эпохи праведных халифов - Абу-Бакра, Умара, Усмана, Али, а также следование ученым и праведникам первых трех поколений мусульман – *саяфу-салихийн* (букв с араб. «праведным праведникам»).

Поводом для идеализации этого промежутка истории мусульманской цивилизации является хадис – устное предание о действиях и высказываниях Пророка Мухаммеда. В одном из хадисов говорится буквально следующее: **«Лучшей из всех эпох является наша эпоха, затем последующая, затем**

¹¹⁰ Арухов З.С. Указ. соч.

последующая»¹¹¹. Кроме того, классические исламские богословы Ибн Хад-
жар и Суйути считают этот хадис *мутавафир* – достовернейшим из хадисов,
и среди ученых по этому поводу нет разногласий. Смысл хадиса заключен в
том, что указывает на некую аккумуляцию всех достоверных деяний,
поступков и акций именно в период первых трех столетий первоначальной
истории развития исламской *уммы*. Исходя из этого, салафиты выдвигают
тезис о том, что последующие поколения мусульманских правителей и
ученых исказили исламское учение и были разгромлены сначала монголами,
а затем пережили глубокий упадок научно-технического, социально-
культурного, экономического и общественно-политического развития. В
довершение всего, в Новое время мусульманская цивилизация пережила
английскую, итальянскую и французскую колонизации. Это нанесло удар по
идентичности и ослабило веру (*иман*) мусульманской уммы. Отсюда и явно
скептическое отношение салафитов к прогрессу и модернизации, как
явлениям, навязанным враждебным Западом.

Первый этап накопления салафитского базиса начинается с усвоения
его идеалов. Однако для развития доктрины салафизма недостаточно
следования образцу отцов салафийи Ибн Таймийи и Абд аль-Ваххаба, вобрав
в себя *таухид* – концепцию строгого единобожия и отбросив все
исторические и культурные пласты. «Чистый» ислам необходимо было
внедрять в массы, умы общества. Активность салафитов нацелена на
открытое и зачастую, безоглядное внедрение собственных идеологических и
политических установок в общественно-политическое устройство того
государства, на территории которого они развернули свою деятельность.
Очень часто вступление на путь радикального ислама начинается с
вхождения собственно на арену политического ислама, т.е. находится в
области политизации ислама.

Французский исламовед Жиль Кепель выделяет три фигуры
политического ислама: египтянин С.Кутб (1906-1966 гг.), пакистанец

¹¹¹ Юсуф Карадави. Фатава муассара (Современные фетвы). - Каир, 2001. - С. 73.

Маудуди (1903-1979 гг.) и иранец Хомейни (1902-1989 гг.): «Все трое разделяли единую, преимущественно политическую концепцию ислама, и призывали к созданию исламского государства. В этом смысле они выступали противниками как светского национализма, преобладавшего в 60-е гг., так и традиционных концепций ислама, которые не отдавали абсолютного приоритета политической борьбе. Однако они принадлежали к трем различным течениям: Кутб проповедовал радикальный разрыв с установленным порядком, что привлекало к нему часть молодежи – как образованной, так и неимущей, - но делало его идеи неприемлемыми для большинства представителей духовенства и средних классов. Маудуди, по мнению которого построение исламского государства должно происходить постепенно, увлекал часть средних классов, но был не в состоянии заразить своими идеями пакистанское население. Что касается Хомейни, то ему удалось повести за собой и обездоленных, и средние слои, и радикально настроенных интеллектуалов, и духовенство¹¹².

Идеологи политического ислама, такие как Абу Аля аль-Маудуди, Сейид Кутб и другие, дали мощный импульс как радикальной салафийи, так и всей политизации ислама, направляя его в русло активного социального действия и политических преобразований. Любая протестная акция, в свою очередь, перенаправляет политический ислам в канву девиантных акций при существующих условиях взаимодействия секуляристского государства и институтов ислама.

Салафитская идеология в стадии проявления в регионе почти сразу резко и беспощадно полярно расставила точки межмусульманского соприкосновения. Диалог, если и имел место, но не конструктивный, а глубоко взаимоисключающий, противоречивый, а со стороны адептов салафизма – наставляющий и указующий.

Мусульманские противоречия и базовый раскол в исламской умме - общине Северо-Восточного Кавказа, проходили по трем направлениям.

¹¹² Жиль Кепель. ДЖИХАД. Экспансия и закат исламизма. – М., 2004. – С. 28-29.

Первое идеологическое – *акида*, второе – в области *политических* установок и третье – *канонические* разночтения.

Основным же и проблемным являются разногласия сторон по поводу проблемы отношения к пути истины, и, прежде всего к тому, что является приемлемым в области акиды – убеждений и в целом идеологии. В области политических установок следует упомянуть такой аспект межмусульманских противоречий, каким являются взаимоотношения с государством, декларирующим принцип светскости – разделения от церкви: "Богу-Богово, Кесарю-Кесарево".

Исходящим из акидной базы является концепция *ширка* – многобожия, язычества. Ширк в исламском понимании – это «придавание Аллаху соотварищей». Салафиты прибегают в определении ширка к трудам ранних классических правоведов (факихов), которые строго придерживаются коранических комментариев – тафсиров. Центральным в концепции ширка является нарушение поклонения Единому Аллаху – таухида. Свое классическое воплощение нарушение единобожия находит во многих аспектах, но, прежде всего в призывах и мольбах – обращениях к мертвым устазам и святым. Как раз в этом пункте противоречия салафитов и суфиев достигают своего апогея. Запрет на паломничество к могилам и мазарам суфийских шейхов и к другим, так называемым «святым местам», вызывает у тарикатских последователей ожесточенное сопротивление.

По мнению салафитов, существуют два основных вида многобожия: «Первый вид – это абсолютное, большое многобожие, которое ставит человека вне религии, и если он не покается в нем и не откажется от этого, то после смерти будет вечно пребывать в аду. Такое многобожие подразумевает совершение действий, связанных с поклонением кому-либо, помимо Аллаха, как, например, обращение со словами мольбы не к Нему, или жертвоприношения и приношение обетов не Аллаху, а могилам святых, джиннам и шайтанам, ощущение чувства страха перед покойными, джиннами или шайтанами, которые якобы могут повредить человеку или

наслать на него болезнь, или обращение с просьбами об удовлетворении своих нужд или утолении скорби не к Аллаху, то есть к Единственному, Кто может помочь в этом, а к тем, кто ничего сделать не в состоянии (подобные вещи совершаются ныне вокруг гробниц *авлия*)¹¹³. Всевышний же сказал:

"И поклоняются они помимо Аллаха тому, что не вредит им и не помогает, и говорят: "Это - наши заступники у Аллаха" ("Йунус", 18)»¹¹⁴.

Теологическим подтверждением дефиниции *поклонение* (*призыв, мольба*) *кому/чему-либо кроме Аллаха есть великий ширк*, которые выдвигают салафиты, выступает целый ряд коранических стихов: **«И не призывай помимо Аллаха того, что не поможет тебе и не повредит! А если ты это сделаешь, то ты будешь тогда неправедным»** (Йунус-106).

«Не сравнятся живые и мертвые: ведь Аллах дает слышать кому желает; а ты не заставишь слышать тех, кто в могилах: ты только увещатель» (Ангелы-21).

«Если вы зовете их, они не слышат вашего зова, а если бы слышали, то не ответили бы вам, а в день воскресения они откажутся от вашего многобожия. Никто не даст тебе вести так, как знающий!»¹¹⁵ (Ангелы-15).

Вторым видом ширка является малый ширк, куда входят такие действия, как клятва чем-либо или кем-либо помимо Аллаха, а также «показуха» (*ар-рийа*) в делах. И это, согласно высказываниям пророка Мухаммада: «Более всего я опасюсь, что вы станете впадать в малое многобожие». Они спросили его: «А что такое малое многобожие?» Он ответил: «Это показуха» (Этот хадис приводят Ахмад, ат-Табарани и ал-Багави в "Комментарии к Сунне"), а также «Поклявшийся не Аллахом впал в неверие и многобожие» (Этот хадис передал ат-Тирмизи).

¹¹³ Авлия – букв. с араб. «приближенный к Аллаху», святой в исламе.

¹¹⁴ Салих ибн Фавзан ибн Абдаллах ибн ал-Фавзан Книга единобожия.

¹¹⁵ Коран / Пер. с араб. акад. И.Ю.Крачковского. – М., 1990. – С. 185, 357.

Дагестанский суфийский шейх Саид-афанди Ацаев детально касается этого актуального вопроса и приводит диалог между одним шейхом тариката и «ваххабитом», в котором суфий настаивает на убеждении о правомочности призыва с мольбой к мертвому и отсутствующему. В свою очередь, дагестанский шейх дополняет это убеждение примером с телефоном, когда абонент звонит своему товарищу, находящемуся за сотни миль от него¹¹⁶. И этот пример использует в качестве аргумента в доказательстве отсутствия элементов ширка в обращении с мольбой к мертвому и отсутствующему.

Водораздел во взаимоотношениях тариката и салафизма проходит и касательно греховных нововведений – *бида*. У салафитов есть следующие коранические доводы:

«О обладатели писания! Не излишествуйте в вашей религии и не говорите против Аллаха ничего, кроме истины...». (Женщины-171).

«Сегодня Я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией» (Трапеза-5).

«Или у них есть сотоварищи, которые узаконили им в религии то, чего не дозволял Аллах?»¹¹⁷ (Совет-21).

В полемике суфиев и салафитов выделяются также вопросы поклонения - *ибада*. Конкретизируя это, некоторыми исследователями выдвигаются четыре основных теологических противоречия. Первое - это проблемы ограниченности восприятия суфиями понятия любви. То есть суфии выделяют любовь как единственное средство поклонения. Салафиты, не соглашаясь с ними в этой исключительности, утверждают, что помимо любви необходимо чувствовать и страх (*таква*), надежду (*таваккаль*), упование, смирение.

Следующая «претензия» салафитов, пожалуй, самая серьезная и относится к сфере *фикха* - мусульманского законодательства, и освещает подход к Корану и Сунне, как к неотъемлемым его первоосновам.

¹¹⁶ Саид-афанди аль-Чиркави. Указ. соч. - М., 2003. - С. 169.

¹¹⁷ Коран. – С. 100, 102, 397.

Третье противоречие касается проблемы *тавассуля*, то есть средства, инструмента поклонения. Салафиты отвергают все средства, на которые непосредственно не указал пророк Мухаммед. Яркой иллюстрацией этому является суфийские мероприятия - *зикры*, упоминания имен Бога, практикующиеся с использованием элементов экстатических радений и трансцендентных состояний. По мнению фундаменталистов, на зикрах используются элементы языческих мистерий - бубны, хлопанья, пения, танцы, телодвижения.

Четвертое противоречие - это ложность, по мнению салафитов, экстатических состояний, в которых якобы особо праведным суфиям приходит некое вдохновение свыше¹¹⁸.

Отношение салафитов к светскому государству в целом характеризуется как к инструменту насилия и дискриминации позитивных и динамичных процессов в исламе. Отсюда и исходили протестные акции со стороны радикальных салафитов в отношении как всего внеисламского, так и антиисламского. Изначально, восприятие салафитами общества и государства крайне негативно, вне зависимости от его реальных мероприятий и конкретных действий, религиозной политики и политики вообще.

Естественно, в конечном итоге салафитская политическая доктрина ставит целью достижение политической власти. Однако методики и механизмы реализации этой цели у различных салафитских групп совершенно разнятся. Происходит это ввиду того, что салафизм, как мы отмечали ранее, очень разрознен и поляризован. Если брать пример египетской классической модели для исламского развития, можно отметить в данном случае такие организации, как «Братья-мусульмане» и «Гамаат аль-муслимин», а также «Аль-Джихад». В доктринальном смысле каждая из них относится к салафитским. Однако методологически каждая представляет собой отдельную политическую силу.

¹¹⁸ Залимханов З.М., Ханбабаев К.М. Указ. соч. – Махачкала, 2000. - С. 85-88.

Ислам в условиях Дагестана развивался практически по такому же сценарию. Противоречия в ИПВ (Исламская партия Возрождения) в середине 90-х гг. привели к расколу всего обновленческого движения и выпустили «джинна из бутылки», сведя на нет дальнейшее развитие негосударственного ислама. Был порожден, или вернее, возрожден очередной термин-ярлык. Термин этот, тогда в XIX в., во время борьбы царской России с имамом Шамилем, не получил широкого хождения. В середине же 90-х гг. XX в. этот термин (ваххабизм) стал основным ударным идеологическим маркером вражеской угрозы и борьбы с исламской *нетрадиционностью* и синонимом угрозы, как духовной, так и государственной.

Несомненно, социальное наполнение радикального и политического ислама имеет многопластовую, стратическую структуру. Об этом, в частности, говорит и Илья Максаков, утверждая, что «радикальный политический ислам имеет разные уровни. Можно быть исламистом, который сидит на кухне и рассуждает о создании исламского государства. Можно быть исламистом, который за это борется, но в конституционных рамках: создает партию, регистрируется. Можно, наконец, быть исламистом, который не удовлетворен официальными демонстрациями и выходит за рамки Конституции – несанкционированные митинги, мордобой и т.д. Но можно быть тем, кто берется за оружие и занимается террором. Собственно экстремизм с элементами вооруженной агрессии и террора – наблюдается на Северном Кавказе»¹¹⁹.

По мнению М.Вагабова, «исламский фактор используется религиозными экстремистами в чисто политических целях для свержения существующего в Дагестане государственного строя и объявления его исламской республикой с шариатским управлением. Ислам в данном случае

¹¹⁹ Максаков И. От кухни до террора // «Политический журнал». - 2005. -.№ 20(71). -06 июня. - С. 58.

является лучшим средством воздействия на сознание и психологию рядовых доверчивых верующих»¹²⁰.

Начало бурного восхождения религиозного исламского экстремизма на постсоветском пространстве и, в частности на Северном Кавказе, можно отнести к середине 90-х гг. XX в. и связано с началом активности радикальных исламистов внутри республик данного региона с влиянием на эти процессы арабских эмиссаров. Вторая волна усиления экстремистских настроений и поползновений пришлась к началу российско-чеченского конфликта в 1994 г. А к середине 1999 г., после агрессии бригады Басаева и Хаттаба на Дагестан, салафитским анклавам-джамаатам был нанесен ощутимый удар, но экстремистские настроения это не подавило. Силовое давление на адептов «нетрадиционного» ислама, напротив, убедило часть их в вооруженном противостоянии государству.

Итак, исламский фактор в форме салафизма на северокавказском пространстве выдал к себе стойкое отношение как к явлению «экстремизма» со стороны государственных органов, официального духовенства и далее по инерции всего общества. Причиной этого было явно агрессивное позиционирование салафитов себя в качестве исключительно единственной силы, несущей миссию истины, как категории политической, так и категории социокультурной. Это, впрочем, и явилось главной и определяющей причиной неприятия салафитов государством и обществом.

Основными «агентами влияния» экстремистского ислама (прежде всего, по мнению, военных специалистов) считаются эмиссары с Ближнего и Среднего Востока. В авангарде фигуры арабской джихадистской элиты в регионе оказался иорданец саудовского происхождения Амир Хаттаб. Он прошел афганские лагеря моджахедов в середине 80-х гг. XX в. и противостоял исполнению «интернационального долга» ограниченным контингентом советских войск. Чтобы понять, каких идеологических

¹²⁰ Вагабов М.В. Религиозная ситуация в Дагестане: взаимопонимание и противоречия // Религиозный фактор в жизни современного дагестанского общества/ Материалы Республиканской научно-практической конференции (27 октября 2000г.). – Махачкала, 2002. - С. 74.

установок в вероубеждении придерживался «черный араб» Амир Хаттаб, «соавтор» вторжения в Дагестан в августе 1999 г., обратимся к его интервью газете «Калам», учрежденной т.н. «Дагестанской повстанческой Армией Имама» при ОПС Кавказская Конфедерация: «Сегодня весь мир нацелен на мусульман, им не нравится, что мусульмане занимаются учебой по военному делу, пусть они занимаются бизнесом, чем хотят лишь бы не держали в руках оружие. В то же время, они, русские, готовят своих солдат по 2-3, 4-5 лет, а мусульманам, по их мнению, нельзя. Сегодня перед русскими стоит задача убрать наши лагеря, потому что это враг №1 для России, это как раковая опухоль, болезнь, с которой она бороться не в состоянии. Россия долго ждала, кто и как «уберет» мусульман с их пути. Сегодня ислам сильно помолодел, очень много молодежи знает, что *есть приказ Аллаха*, поэтому очень важно готовиться, чтобы оружие и боеприпасы к ним были рядом. Без этого нам никогда не добиться своего мира. Нам нужен свой мир, мир ислама, который нам дал Аллах. Сейчас на земле нет исламского мира, потому что на головах мусульман сидят собаки, поэтому мы должны установить свой мусульманский мир. Война никому не нужна, она и нам не нужна, газават никто не любит, все хотят мира, но не этого, который нам навязывают, а тот который нам ниспослал Аллах. Мусульмане еще не видели исламского мира. Нам нужен мир, где не будут убивать и резать мусульман, они нас режут как коров. Хватит. Это надо прекращать. Мы будем обучать и готовить молодых мусульман»¹²¹.

Именно «вторжение боевиков (*Хаттаба и Басаева – примечание Х.К.*) в Дагестан в августе-сентябре 1999 г. сделало «ваххабизм» в глазах мировой общественности и дагестанцев синонимом воинствующего религиозного экстремизма, бороться с которым пришлось и силовыми методами», - считает А. Алиев.

«Ваххабизм», в числе прочих негативных характеристик, получил еще один синоним под названием сепаратизм, в который раз подтвердив

¹²¹ В гостях у конфедератов // Калам. – 1999. - №1. - 25 марта.

опасность ваххабизма. При Министерстве внутренних дел республики было создано Управление по борьбе с экстремизмом и уголовным терроризмом (УБЭиУТ).

В плане давления на салафитский ислам духовенство и руководство республики нашло определенное понимание и объединилось в партнерский союз, что некоторые исследователи считают «самой большой ошибкой дагестанских властей»¹²².

Тогда было организовано «обеспечение полного политико-правового прикрытия не просто одному из трех исламских направлений, но узкой «гидатлинской» ветви накшбандийского тариката, пытающейся к тому же насадить в республике незнакомый пока даже верующим суфийского толка шазилийский тарикат». Фактором, усугубившим ситуацию в этой сфере, явилось то, что «работниками сформированного «гидатлинским» тарикатом Духовного управления мусульман Дагестана (ДУМД) стали в подавляющем большинстве представители одной национальности – аварцы, причем выходцы только из двух районов – Шамильского и Гумбетовского, жестко ориентированные вдобавок на одного суфийского шейха Саида Афанди Чиркейского (Ацаева)»¹²³.

И здесь следует отметить, что «основой стратегического союза между официальным духовенством и руководством республики остается «ваххабитская угроза». Тем не менее, «этот союз может иметь и нежелательные последствия», – отмечает социолог З.Абдулагатов, и указывает на причины, по которым это возможно. «Во-первых, государство неосторожно включается в решение отдельных богословских вопросов»¹²⁴. При этом автор отмечает роль муфтия Саид-Мухаммеда Абубакарова, чей подход по выявлению «чистого ислама», был признан Госсоветом РД за эталонный: «Государственный орган не может быть на стороне одного религиозного течения, одной конфессии во избежание противопоставления себя другим

¹²² Курбанов Р. Блеск и нищета официального ислама в Дагестане: опыт, ошибки, уроки. // www.religare.ru

¹²³ Там же.

¹²⁴ Дагестан в период социальных реформ / Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. - Махачкала, 2002. – С. 73.

конфессиям и религиозным течениям. Во-вторых, как показало время, освобождаемая ваххабитами политическая ниша постепенно начала заниматься официальным исламом. Причем он ставит почти те же задачи, что и ваххабизм: борьба с коррупцией, безнравственностью, внедрение шариата в общественную жизнь и др.»¹²⁵.

Как следует из данного утверждения, проблема исламского развития находится в области методологии и инструментов воплощения одних и тех же программных заявлений или скрытых надежд. Методом ультра-радикальной салафийи (салафизма) является так называемый «афганский вариант», духовенство же использует иные подходы и методы. Такого мнения, в частности, придерживается секретарь Совета безопасности республики Ахмеднаби Магдигаджиев¹²⁶. Подкреплением данного утверждения служит высказывание чиркейского шейха Саид-Афанди, в котором он «неоднократно высказывался за полную исламизацию системы образования и постепенное внедрение в республике шариата»¹²⁷.

Методы же ультра-радикальных (экстремистских) групп в становлении исламской государственности представляют собой вооруженный, силовой вариант, куда вовлечены большие группы населения (иранский метод) во главе с харизматическим лидером, либо переворот (суданский метод) с участием военных и сочувствующих им формирований. «Они (экстремисты) предполагали путем вооруженной борьбы захватить власть, а затем уже «сверху» исламизировать общество. Однако этот путь не приведет к успеху, - считает Г.Курбанов, - ссновная тому причина – неадекватное восприятие экстремистами происходящего в стране и своего места в ней, а также неприемлемость идеологии исламского экстремизма для подавляющего большинства населения республики»¹²⁸.

¹²⁵ Мантаев А. Ваххабизм и политическая ситуация в Дагестане: Дис. ... канд. полит. наук. - М., 2002. – С. 21.

¹²⁶ Новое дело. – 2000. – 13 окт.

¹²⁷ Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. - М., 2001. – С. 23.

¹²⁸ Курбанов Г. Дагестан: стратегия противодействия религиозному экстремизму // Центральная Азия и Кавказ. - 2002. - № 5(23). - С. 148.

Поэтому нам следует принять совершенно убедительное заключение о том, что религиозно-политический экстремизм есть ультра-радикальная концепция такфира (обвинения в безбожии, а также антиисламского сговора), которая выступает бескомпромиссной и ярко выраженной ксенофобской базой для идеологии крайних салафитов. За этим следует также практика, вполне отчетливо реализуемая членами «джамаатов» и различных террористических группировок в диверсионных и подрывных действиях.

Например, карамахинский анклав объявил себя независимой территорией и законом своего *эмиратства* (постольку во главе квазигосударственного образования стоял амир (эмир) сделал **шариат**. Этот факт уже противопоставлял его Конституции России и Дагестана. Далее, здесь исламисты воспрепятствовали деятельности органов светской власти и не позволяли милиции осуществлять функции в рамках своих полномочий. Вместо них охрану общественного порядка и границ «эмиратства» производили сами карамахинцы.

Этот анклав на протяжении более чем пяти лет развивался и прогрессировал в динамичном темпе: объявил себя независимой зоной шариата, проявлял экстремистские тенденции, наращивал милитаристский арсенал и потому вполне естественно не вписывался в систему устоявшихся правил, ценностей и политической культуры республики. Кроме того, представители «анклавного ислама» взяли на себя полномочия отдельного государства в государстве, милитаризовались и объявили свое эмиратство территорией ислама в ультра-радикальной салафитской интерпретации с методами средневекового воплощения.

Таким образом, проблема экстремизма начинается как с идеологии такфиризма организованных исламистов, а продолжается на уровне реальной практики джихадизма.

Вторым крылом радикальной салафии, помимо карамахинского анклава, в тот период открыто позиционировала себя группа Багауддина Мухаммада. Они представляли собой, пожалуй, наиболее левый (в смысле

отделенный от государственной вертикали, от диалога с властью) ультра-радикальный блок «ваххабитского ислама». Вступление на территорию самопровозглашенной Чеченской Республики Ичкерия российских войск в 1994 г. было воспринято ими в качестве агрессии «Куфра».

Багауддин выделяет три вида или типа взаимоотношений «кафиров» и мусульман. Первый тип – это *Ахль аль-Зимми*. Это - «неверные», которые проживают среди мусульман и подчиняются исламскому порядку: то есть заключают договор, живут на договорных началах - отсюда *зимма* с араб. «договор». За обеспечение безопасности и условий для добычи пропитания зиммии - «договорники», платят подушный налог (*джизью*), который освобождает их от воинской повинности и позволяет пользоваться минимумом благ данного региона-государства. Второй тип взаимоотношения мусульман с немусульманами – это «*муадис*». Это когда «неверные», находясь на своей территории, заключают некое подобие пакта о ненападении. «Третий тип кафира, – продолжает Багауддин свою проповедь, - «*харби*», находящийся у себя на земле и между нами военное положение. Тогда другое дело, если речь идет о тех русских войсках, находящихся на нашей земле; приехавших сюда, чтобы навязать свои порядки; охраняющих здесь законы московских правителей. Мы этих людей будем изгонять из нашей земли, и убивать на месте, и это до тех пор, пока они не уйдут с нашей земли, или же приняв ислам, не перейдут на нашу сторону – это для них самый лучший вариант. Я бы сказал всем этим русским войскам: пока для них не наступила смерть, пусть они полностью переходят на нашу сторону и если они, при этом, примут ислам, то они станут нашими братьями и будут жить среди нас, деля с нами горе и радость и мы будем их кормить тем же, что и сами едим. Они станут братьям и будут защищены нами, ибо они будут находиться под защитой Аллаха. Если же они этого не сделают, то пусть они отсюда убираются и мы их *ИншаАллах*, выгоним. Вот такое положение

должно быть, когда речь идет о русских, именно выгонять и бороться с теми из них, кто пришел на нашу землю утверждать свои законы»¹²⁹.

В 1996 г. секретарем Совета безопасности России, генералом Александром Лебедем с одной стороны и генералом Асланом Масхадовым с другой, были подписаны Хасавюртовские соглашения, которые поставили точку в двухлетней чеченской кампании российских войск (1994-1996гг.). Чеченская Республика закрепила свой суверенитет и независимость. Джамаат Багауддина Мухаммада с этого периода постепенно совершает *хиджру* – исход в соседнюю республику. Этому способствовало также и «ужесточение внутривнутриполитического курса» в республике Дагестан.

В Ичкерии ими был сформирован Центральный Штаб, выполнявший координационные функции. Основные стратегические задачи смыкались на миссионерской и проповеднической работе. Однако было и второе направление, заключающееся в «формировании собственных вооруженных сил и координации боевых групп джамаата на территории Чечни и Дагестана с параллельным поиском возможных союзников на тот случай, если ситуация радикально изменится в сторону силового решения»¹³⁰.

Но в то же время, в Дагестане «даргинские филиалы» ИДД, потеряв общую координацию, частично откололись от движения, наметилась центробежная позиция некоторых амиров на местах. Об этом прямо говорят представители ИДД в своем заявлении: «Проводниками интересов власти могли стать те региональные лидеры джамаата, которые, имея значительные силы, могли серьезно влиять на ситуацию и требовать у правительства значительных уступок. Только аналитическая группа склонна объяснять тенденции к обособлению отдельных региональных джамаатов и притязания на лидерство Губденского амира Хасбулата»¹³¹.

После военного подавления летом-осенью 1999 г. исламской точки на карте Дагестана, началась государственная кампания (не без участия особо

¹²⁹ Пятничная проповедь Б.Мухаммеда в исламском институте «Кавказ» // Аль-КАФ. – 1998. - № 6.

¹³⁰ Причины междоусобиц. Джамаат Дагестана // Халифат. – 1998. - №2.

¹³¹ Там же.

агрессивно настроенных представителей тариката) по преследованию и уничтожению представителей исламских групп так называемой «не традиционной» ориентации.

Таким образом, силовой удар по ультра-радикальному салафитскому лагерю, нанесенный в 1999 г., свел на нет все потуги представителей «карамахинского» и «цумадинского» джамаатов по созданию на Российском Кавказе салафитского религиозно-политического образования. Это направление салафитского движения продолжало радикализироваться, ушло в подполье и рассеялось по территории Северного Кавказа, частью влившись в отряды полевых командиров Ичкерии, судьба которой также была предрешена новой кавказской политикой России.

Выводы:

1. Салафизм, став знаменем обновления ислама на Северном Кавказе, изначально был активнейшей составной реисламизации. В начале 90-х гг. он переживал свой подъем и выступил за очищение ислама от поздних наслоений. Первыми, кто подвергся их идеологическим ударам, были суфийские братства и профанирующее в исламском понимании население. Ислам в суфийско-дагестанском варианте воспринимался исторической традицией, а не системой взглядов и законодательных норм и правил, как того требовали представители салафизма. Усиливалось противостояние джихадистскими лозунгами и риторикой. Звучали призывы к саботированию «системы Куфра» и борьбе за чистоту ислама.

2. Исламский фундаментализм (в форме салафизма) на Северном Кавказе в идеологическом плане не имеет принципиальных отличий от исламского фундаментализма в других регионах мира, а именно странах Арабского Востока (Египет, Аравия и др.) На Северном Кавказе его история началась во второй половине 1980-х гг. Теоретической базой для салафизма служат классические труды Рашида Рида, Хасана аль-Банна, Сейида Кутба,

Абу аль-Аля Маудуди, Джамиля Зину, Мубаракфури, Фаузан ибн Фаузана и др., а также их идейных предшественников: Ибн Теймийа, Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба и др.

3. Мусульманские противоречия и базовый раскол в исламской *умме* - общине Северо-Восточного Кавказа, проходили по трем направлениям. Первое – идеологическое – акида, второе – в области политических установок, и третье – канонические разночтения. Основными же и проблемными являются разногласия сторон по поводу проблемы отношения к пути истины, и, прежде всего, к тому, что является приемлемым в области *акиды* – убеждений и, в целом, идеологии. В области политических установок следует упомянуть такой аспект межмусульманских противоречий, каким являются взаимоотношения с государством.

4. В самом возрожденческом салафитском исламе наметились процессы размежевания: в основном произошел раскол на умеренно-радикальное и ультра-радикальное течения. Последнее образовалось вокруг Багауддина Мухаммеда, и активно включились в идеолого-политическую борьбу со своими с оппонентами.

Немаловажную роль в начале раскола сыграла, безусловно, наряду с финансовым вопросом, проблема идеологических установок и методологии исламского развития. С началом раскола и противоречий с лидером «умеренных», А. Ахтаевым, Багауддин М. все больше позиционировал себя единственным и реальным проводником салафитских, а значит «чистых» исламских идей в Дагестане.

5. Салафитский фактор на северокавказском пространстве вскоре на практике стал экстремистским. Причиной этому было явно агрессивное позиционирование салафитов себя в качестве исключительно единственной силы – *спасшейся группы*, - несущей миссию истины, как категории политической, так и категории социокультурной. Кроме того, ключевые позиции в салафитском движении постепенно заняли ультра-радикалы. Это, впрочем, и явилось главной и определяющей причиной неприятия к салафитам со стороны государства и общества.

6. Эволюция салафизма привела к появлению на северокавказском ландшафте совершенно реакционного сплава квазиисламского экстремизма.

Одним из блоков дагестанской салафийи, ярким представителем религиозно-политического экстремизма на Северо-Восточном Кавказе явился карамахинский анклав, который на протяжении более чем пяти лет развивался и прогрессировал в динамичном темпе: объявил себя независимой зоной шариата, сверг светские институты власти, наращивал милитаристский арсенал, и потому вполне естественно не вписывался в систему устоявшихся правил, ценностей и политической культуры республики.

7. Силовой удар по ультра-радикальному салафитскому лагерю, нанесенный в 1999 г., свел на нет все потуги представителей «карамахинского» и «цумадинского» джамаатов по созданию на российском Северном Кавказе салафитского религиозно-политического образования. Это направление салафитского движения продолжало радикализироваться, ушло в подполье и рассеялось по территории Северного Кавказа, частью влившись в отряды полевых командиров Ичкерии, судьба которой также была предрешена новой кавказской политикой России.

8. Религиозно-политический экстремизм есть ультра-радикальная концепция такфира (обвинения в безбожии). Здесь же отчетливо проявляется отношение к неисламскому миру, как к альянсу антиисламского сговора. Идеология ультра-радикальной салафийи обуславливает специфическую практику, вполне отчетливо реализуемую в форме диверсионных и подрывных действий членами исламистских «джамаатов», по сути являющихся диверсионно-террористическими группировками.

Глава 3. Процессы радикализации религиозных групп и специфика политической практики радикальной салафийи

На Северо-Восточном Кавказе, особенно в Дагестане и Чечне, мы наблюдаем особо выраженную форму радикального салафизма. Во многом процесс радикализации салафийи подстегнут углублением ключевых факторов, обусловивших здесь эскалацию множества самых разнообразных конфликтов, ставкой на силовой вариант их разрешения. Государственная

политика в отношении «инога ислама» не была внятно озвучена, можно сказать, что ее, практически, и не существовало. Иначе говоря, государством и его основополагающими институтами была объявлена война экстремизму, а экстремистами были определены противники традиционного в регионе исламского духовенства - «ваххабиты», без попытки дифференцировать их отдельные группировки по целям и задачам, формам и методам их достижения.

Другими словами, не было четкого понимания отличия собственно «ваххабитов» от «ихванистов» (сторонников политической стратегии египетских «Братьев-мусульман» /с араб. «ихван уль-муслимун»/), сепаратистов от исламских радикалов, которые в реальной действительности могут «окопаться» под лоном совершенно разных групп и группировок. «Полное отождествление ваххабизма с экстремизмом неправомерно»¹³², - отмечает дагестанский социолог З. М. Абдулагатов.

Кроме того, отметим, что возникновение религиозного, а затем и религиозно-политического экстремизма, обусловлено несколькими вызовами-импульсами.

Во-первых, это изначальный доступ к религиозным познаниям. Здесь роль играют сами знания, интерпретация коранических доктрин и призывов. Определенный акцент на те или иные исламские догматы и в связи с этим зарождение новых динамичных и развитие старых концепций и идей в обновленном формате. Это, в общем-то, субъективная составляющая предпосылок.

Во-вторых, имеют место ситуативные, событийные предпосылки. То есть, когда религиозная экспрессия, экстремизм обусловлены некоторыми явлениями в социально-политической жизни страны, отдельно взятой республики, либо местности. Не будь этих ситуативных факторов, возможно,

¹³² Абдулагатов З.М. Идеология исламского фундаментализма как причина вооруженного конфликта в РД // Дагестанский Социологический Сборник. – Махачкала, 2001. - С. 64.

проявления экстремизма не были бы столь масштабны и широко не резонировали бы или вообще не пробудились бы.

3.1 Факторы радикализации религиозных салафитских групп: причины перехода с умеренно-радикальных на экстремистские позиции

Совокупность предпосылок и причин к укреплению и разрастанию экстремистских позиций в подходах по реализации салафитскими группировками своих целей и задач может быть дифференцирована на внутренние и внешние.

Внешними представляются предпосылки, которые оказывают давление на религиозные группы извне. Эти факторы продуцируются внешними по отношению к мусульманам субъектами.

Внутренние или исходящие предпосылки - это, отражаемые и побуждаемые, благодаря определенному прочтению и интерпретации религиозных, канонических, убежденческих, идеологических посылов и установок. В первую очередь - это коранические стихи (аяты), (которым в определенное социально-политическое время придают ситуативную окраску). Для любого мусульманского сознания коранический довод – самый сильный и в этом смысле аяты призывного, военного характера способствуют политической активности, а в некоторый период, если хотите, экстатическому оживлению, прежде всего, адептов и сторонников салафитских джамаатов.

Очевидно, что и в научной литературе, и в прессе авторы, исследуя или повествуя о фактах и тенденциях к экстремизму и терроризму малых социальных или политических групп, «окрашенных» в зеленые цвета, упускают из виду наличие политики государств (иностранных, да и собственных, составляющих те самые внешние предпосылки), граничащей с насилием. В понимании традиционного мусульманского населения такая политика являет собой пример государственного терроризма (террора).

Подобные факты мы наблюдаем в политике США в Ираке и Афганистане, а Израиля – по отношению к Палестине и палестинцам.

Необходимо отметить ряд политико-социальных институтов, которые с присущей им функциональной нагрузкой и с разной степенью силы оказывали и оказывают влияние на религиозные (в данном случае, салафитские) группы. Влияние этих институтов на салафитские джамааты и собственно на салафизм, является амплитудным, и, в свою очередь, вызвано как событиями политического плана, так и активизацией их проповеднической, миссионерской и иной деятельности. Влияние это, как правило, рассчитано как на удержание салафитских групп в строгих рамках аполитичного ислама, так и удаление альтернативного, иного ислама с плоскости религиозного возрождения и развития. Среди институтов влияния отметим государство и признаваемые государством религиозные структуры, а также в меньшей степени общество.

В данном случае наиболее эффективными возможностями давления и влияния располагает именно государство, как реальная политическая и экономическая власть и так называемый «институт религии» (в данном случае Духовные управления мусульман - ДУМ) и его функционально-структурные элементы – мечети, медресе, ордена, тарикаты, вирды и др.

Однако изначально ведущую роль в негативном восприятии салафизма в Дагестане сыграло ДУМД (ДУМ Дагестана) – религиозное общественное образование под эгидой тарикатских сил. ДУМД видит в салафизме (читай – фундаментализме) и конкурента, и соперника, и ярого противника тех идей, которые намеревается нести и несет в массы. Идеи эти курируются как Духовным управлением, так и союзными им тарикатскими кругами. По нашему мнению, на деинституализацию и дальнейшую радикализацию салафитских джамаатов оказали влияние следующие мероприятия ДУМД.

В первую очередь, это небезуспешные попытки этой общественной подконтрольной государству религиозной организации монополизировать все сферы религиозной деятельности. В этом перечне такие сферы, как

образовательная, миссионерская, просветительская деятельность, мероприятия по организации паломничества (хаджа), религиозно-правовая оценка и экспертиза исламской литературы.

В частности, что касается хаджа, то его организация «всегда вызывала острую критику части духовенства и верующих, но, судя по всему, религиозная группировка, возглавляемая шейхом Саид-афанди Чиркеевским, сумела монополизировать через ДУМД это дело и укрепить позиции»¹³³.

Для реализации монополистских мероприятий миссионерско-просветительской деятельности представители ДУМД, к примеру, назначали в районах и селах своих имамов, председателей Советов Имамов.

Для вынесения идеологических и прочих заключений и выработки единого мнения в рамках официального духовенства для мусульманской общины республики был учрежден Совет Алимов – структура, объединяющая авторитетных мусульманских *улемов*. Этот же Совет Алимов контролировал образовательную деятельность и назначал ректоров и директоров так называемых высших духовно-просветительских учебных заведений. Кроме того, в 2002-2004 гг. была совершена попытка окончательно закрепить за собой право на правовую экспертизу книжной продукции, реализуемой через оптово-розничную сеть республики.

«Экспертный совет» Духовного управления мусульман Дагестана распространил в 2004 г. обращение к мусульманам, в котором предостерег их от реализации, распространения и прочтения книжной продукции ряда «неблагонадежных» авторов. В «черный список» дагестанского духовенства попали, в числе прочих, ныне здравствующие Шамиль Аляутдинов, Идрис Галяутдин, Эльмир Кулиев и даже переводчик Корана на русский язык, авторитетный дагестанский профессор Мухаммад-Нури Османов.

Подобные монополистские мероприятия ДУМД способствовали деинституализации салафизма в условиях Дагестана и всего Северного

¹³³Кисриев Э. Дагестанские мусульмане: опыт структурной технологии и характеристики // <http://www.igpi.ru>

Кавказа, что, в свою очередь, способствовало радикализации этих групп. Одновременно деинституализация салафизма открывает пути к проявлению явных экстремистских призывов и действий. Особенно проявляется это в тех группах, которые колеблются в выборе пути и методик и, вполне вероятно, могут склониться к экстремистской методологии.

Объективная невозможность салафитским образованиям - ассоциациям (джамаатам) социализироваться, в свою очередь, порождает синдром маргинализации и люмпенизации этих религиозных групп. Настораживает также крайне негативное отношение ДУМД к салафитам, перманентно вбрасываемое в общественное сознание.

По нашему мнению, одной из заметных ролей в радикализации, а далее и уходу в подполье исламистских групп салафитского содержания сыграла, в определенной степени, государственная власть, которая в попытке сдержать их антиконституционную деятельность применяла порой неадекватные ситуации силовые методы.

Отметим, что обращения к экстремистским идеям, по мнению бывшего дагестанского министра и крупнейшего в регионе востоковеда и исламоведа З.Арухова, в большей мере связано с «неприятием со стороны официального духовенства и широких масс населения, с попытками ограничения деятельности «ваххабитов» со стороны правоохранительных органов», и ввиду этого «идеи исламского фундаментализма постепенно претерпевали изменения в сторону все большей радикализации»¹³⁴.

Главным механизмом давления на салафизм явились силовые и оперативные мероприятия в отношении лиц, участвовавших в боевых действиях на территории Чеченской Республики еще в первую кампанию 1994-1996 гг., а также членов джамаатов и зачастую просто верующих, «братьев», откровенно воспринявших салафитскую идеологию и принципы.

¹³⁴ Арухов З.С. Характер и формы внешнего влияния на исламский радикализм // www.ippk.ru

В определенной степени, государство катализировало и без того назревавшие экстремистские процессы в салафитских джамаатах.

Внеправовые методы, применяемые представителями правоохранительных органов к задержанным гражданам, носителям салафитских идей, и превышение служебных полномочий были нередкими в стенах различных управлений МВД РД. Типичными вопросами представителей этих органов к задержанным мусульманам-салафитам являются: *«ты муслим?»*, *«почему бороду отпустил?»*, *«ты признаешь шейхов?»*, *«как относишься к духовному управлению?»*¹³⁵ и т.п.

Порой неправомерные действия административные органы допускают не только в отношении салафитов, но и мусульман-традиционалистов. Если в горной части и городах республики более или менее соблюдался некий паритет и «джентельменское» соглашение между властями в лице правоохранительных структур и духовенством, то, как мы убедились лично, Южный Дагестан, где ислам в целом пребывает на слабых позициях, репрессии в отношении религиозно практикующих мусульман иногда осуществляются без разбора и учета идейного направления, которого они придерживаются. Нередко в конфликтной зоне оказываются и представители традиционного ислама - студенты и выпускники исламских учебных заведений, подконтрольных ДУМД. Например, в лезгинском селе Филя Магарамкентского района Дагестана известны случаи приводов в райотдел милиции бородатых мужчин, к исламу, а тем более к «ваххабизму», не имевших абсолютно никакого отношения. Небритых и обросших по тем или иным причинам мужчин приводили в кабинеты следователей и брили, некоторых после соответствующей «профилактики».

В Южном Дагестане, в целом, развитие ислама не получило столь широкого влияния среди местного населения: любое проявление исламской приверженности и активности здесь воспринимаются чаще в качестве «ваххабизма». Представители милиции при определении религиозных

¹³⁵ Полевой материал автора.

экстремистов больше апеллировали к мнению людей старшего поколения - *аксакалов*.

Например, в селении Филя не было мечети и даже молельной комнаты. Группа молодых ребят во главе с тренером по дзю-до Абдуселимом Назаралиевым арендовала помещение крытого *годекана*. Помещение было разделено на два сектора. Тот, что поменьше, выделили под молитвенную комнату – мечеть. Группа довольно активно начала работу молитвенной комнаты-мечети: сюда приходила молодежь в количестве до 30 человек, которые молились, слушали проповеди, читали религиозную литературу. У входа в здание был установлен столб, который служил *минаретом* - на нем были укреплены два громкоговорителя и зеленый флаг. Ежедневно звучал *азан* – призыв на молитву.

После зарождения мусульманского джамаата, состоящего из молодежи, в с.Филя прошло около полугода, и по селу поползли слухи о подозрительных молодых людях – и тогда у отдельных односельчан закрались подозрения по поводу приверженности прихожан к «чистому исламу» и их убеждений. Вокруг маленького джамаата селения Филя образовался информационный бум: говорили о том, что филинцы якобы объявили шариат в своем селе, о людях в камуфляжной форме, увиденных на пограничье. Кроме того, некоторые жаловались на *азан* – который мешал им спать и пугал детей. После того, как информационный поток о филинском джамаате донесся до райцентра, молельню атаковали милиционеры поселкового отделения милиции с.Тагиркент-казмаляр, который находится в нескольких километрах от с.Филя. Вслед за этим из районной администрации в адрес главы села поступило письмо за подписью заместителя главы администрации по безопасности. В нем утверждалось, что собирающиеся в с.Филя «*сторонники ваххабизма, организовали молельную комнату, и ведут пропагандистскую работу*». По имеющимся в нашем распоряжении данным, информацию о том, что руководители джамаата «*действительно*

проповедуют нетрадиционное исламское течение ваххабизм, призывающий к экстремизму и терроризму», даже подтвердил сельский имам.

Подобный случай имел место и в с. Оружба в нескольких километрах от вышеупомянутого с. Филя.

После 1999 г. регулярно представители власти призывали религиозных деятелей и проповедников к более активному вовлечению в процесс отпора деятельности радикальных элементов.

В районных и городских администрациях Дагестана учреждались Комиссии по противодействию религиозному и политическому экстремизму. Однако все понимали, что борьба ведется с «ваххабизмом», который на данном этапе истории был представлен врагом реальной политической элиты и дагестанской традиции. В то же время, ни у Республики Дагестан, ни у федерального центра не было стройной государственной политики в отношении всего комплекса взаимоотношений с исламской религией. Несомненно, это еще более усложняло процесс диалога между государством и религиозными институтами в целом.

В правительстве РД, на пресс-конференциях и «круглых столах» время от времени обсуждались темы «борьбы с экстремизмом». На одном из таких мероприятий Ахмед Магомедов, председатель Комитета правительства РД по делам религий заявил, что «работа по борьбе с экстремизмом, в том числе идеологическая, должна вестись, в первую очередь, представителями государственных и муниципальных органов власти. И духовенство надо привлекать наряду с представителями педагогических, ветеранских, творческих организаций»¹³⁶.

Однако наиболее мощным катализатором межконфессионального противостояния в Дагестане, по нашему мнению, выступают события в Чечне. Здесь за последние десять с лишним лет произошла масштабная гуманитарная катастрофа, а цели

¹³⁶ Почему варвары победили цивилизацию или как бороться с ваххабизмом // Новое дело. – 2004. - № 16. - 23 апр.

антитеррористической операции так и не были до конца достигнуты, за исключением эффективного уничтожения главарей незаконных вооруженных формирований (НВФ). Имеет место затяжной характер военных действий, напоминающий сценарий партизанской войны, с привлечением сил и средств из-за рубежа, а также с ростом вполне закономерных в данных условиях *джихадистских* настроений. Мало того, зона боевых операций и действий диверсионных группировок боевиков вышла за пределы Чечни, охватив республики Северного Кавказа (Дагестан, Ингушетия, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкессия, Северная Осетия).

Все это позволило активизироваться различным международным правозащитным, гуманитарным организациям, действующим в зоне военных действий, которые без устали направляют протесты в отношении политики России на Кавказе в Совет Европы, Парламентскую Ассамблею СЕ и другие организации. Это, безусловно, снижает престиж нашей страны в мире. Кроме того, война «обостряет межэтнические и межконфессиональные отношения, причем не только на Северном Кавказе, но и по России в целом. Война в Чечне способствует росту преступности, в которую оказываются вовлеченными непосредственные участники конфликта, как с чеченской, так и с федеральной стороны»¹³⁷.

Военный конфликт, зарождающийся в регионе с преобладающим мусульманским населением, вызывает к жизни идею ведения «священной войны» (джихада). Использование религиозного сегмента, безусловно, ужесточает противостояние и усугубляет конфликт между христианским Севером (в данном случае - православным) и мусульманским Югом. И здесь главной предпосылкой использования концепции «священной борьбы» выступают социальные корни джихада. Как пишет известный отечественный исламовед С.Мельков, «идея борьбы против «неверных» предопределялась политической необходимостью защиты того социального единства, которое

¹³⁷ Алиев А-Г. К. Современные этнополитические процессы на Северном Кавказе и религиозный фактор // Взаимодействия государства и религиозных объединений: современное состояние и перспективы: Мат. северокавказской научно-практической конференции 15 октября 2003 года. – Махачкала, 2004. - С. 15.

сложилось на основе новой религии. О главной роли социальной детерминированности джихада в системе всех условий и факторов его становления и развития убедительно свидетельствует теснейшая зависимость изменений в его содержании от конкретных исторических явлений в жизни и деятельности мусульманской общины на всех этапах существования данного догмата»¹³⁸.

Итак, в конфликте, отсчет которого начался 12 декабря 1994 г., изначально была превнесена чеченская пассионарность, определившая целью национальную независимость. Далее уже исламская самоидентификация привела к актуализации идеи джихада в форме меча, т.е. газавата. Идея джихада в данном конфликте приобрела вполне конкретные формы и направленность.

Усугубляется ситуация тем, что, как пишут эксперты Московского Центра Карнеги А.Малашенко и Д.Тренин, «перспективы решения чеченской проблемы остаются туманными. После 2000 г. в Чечне сложилась тупиковая ситуация. Несмотря на непрекращающиеся диверсии, власти на этот раз не выведут войска из республики. Нового Хасавюрта не будет. В то же время, навязывание чеченцам московской модели «замирения» также не принесет ожидаемых плодов»¹³⁹.

Как считает Д.Эфендиева, «отдельные финансово-экономические группы в условиях социального реформирования в середине 80-х гг., ужесточения в стране конкуренции в сфере теневой и криминальной экономики были заинтересованы в воссоздании негативного образа чеченского народа с целью прикрытия собственного возвышения. При этом упор делался не только на забытые отрицательные стереотипы, но и на пополнение их новыми – «чеченец – мафиози/террорист»¹⁴⁰. Крайне отрицательное восприятие чеченцев в России также делает практически сложным обратимость кризисных процессов.

¹³⁸ Мельков С.А. Военно-политическая концепция ислама // www.ippk.ru

¹³⁹ А. Малашенко, Д. Тренин. Время Юга: Россия в Чечне, Чечня в России. – М., 2002. – С. 252.

¹⁴⁰ Эфендиева Д.А. Чеченские события и Дагестан: последствия и исторические уроки. – Махачкала, 2002. – С. 11

Вместе с тем, усугубление конфликта в Чечне и применение новой политико-правовой терминологии (террористы, пособники) и соответственно усиление и ужесточение мероприятий российских военных подразделений в отношении местного населения, рассматриваемого как потенциально пособническое, также активно радикализует его.

Следующим фактором радикализации и проявления экстремистских тенденций является проблема идентификации и утраты исконного, национального, традиционного базиса. Здесь северокавказскому опыту предшествует типичная ситуация в странах Арабского Востока. К примеру, социально-экономические и политические предпосылки зарождения идеологии возрожденческого движения «Братьев-мусульман» в Египте «в целом, были вызваны реакцией египетского общества на привнесение западных моделей капиталистического развития, их столкновением с местными, в том числе и капиталистическим, укладами экономики»¹⁴¹.

Кроме того «для идеологии исламского фундаментализма характерно полное отождествление национальной или этнической идентичности с религиозной»¹⁴².

Таким образом, радикализации мусульманских (салафитских) групп способствует как не всегда умелая политика власти (упор на административный и силовой ресурс), так и действия официального духовенства. На все это накладываются социально-экономические и социально-политические предпосылки.

Социальные предпосылки и мотивы религиозно-политического экстремизма в исламе, в свою очередь, подразделим на две большие категории - это собственно, *социально-экономические* и *социально-этические*.

В категорию *социально-экономических*, как представляется, входят предпосылки преимущественно экономического плана, как-то: безработица,

¹⁴¹ Поляков К.И. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. - М., 2003. – С. 12.

¹⁴² Степанянц М.Т. Этноконфессиональные процессы в современной России // Религия и идентичность в России. – М., 2003. - С.18.

нищета, неустроенность, социальная незащищенность, низкий материальный достаток. Опасной является этот тип предпосылок в особенности при возникновении в молодежной среде. Соответственно, за этим следует определенный психологический настрой, критическая оценка и восприятие религиозной молодежью государственной власти как гаранта обеспечения защиты социальных прав.

Другой категорией предпосылок, которые также формируют экстремистский, радикальный подход в реализации религиозных установок (и, в целом, цементируют политический ислам) выступают *социально-этические*. Им подвержены религиозно практикующие мусульмане (в особенности молодая часть), которые, испытывая определенное противодействие со стороны властей и силовых структур, также склоняются в сторону жестких методов во взаимоотношениях с государственными структурами. Радикализация, безусловно, падает на «благоприятную» почву, удобренную энергичными идеями джихада (не обязательно в ультра-радикальной консервации), задевая, таким образом, во многом и принципы глобальной исламской и традиционной кавказской этики.

В этой связи, безусловно, надо отметить, что не только ультра-радикальная идеология спровоцировала на Северном Кавказе идею джихада, а в большей степени общественно-экономическая и политическая ситуация, в том числе события вокруг Чеченской Республики, которые и стали благодатным удобрением для семян экстремизма под прикрытием ислама.

Поскольку в своей риторике и акцентах представители экстремистского ислама (пусть и под влиянием иностранных эмиссаров) ссылаются на ситуацию в регионе, в данном случае, чем сложнее эта ситуация, тем *более* агрессивны и востребованы идеи ультра-радикальной салафийи. Тем не менее, все же отметим, что предпосылки зарождения экстремистского ислама и дальнейшие пути его развития, как представляются, не являются одновекторными.

Социально-политические предпосылки. Хотя экстремистский характер «ваххабизма» и проявляется в определенных социально-экономических трудностях, некоторые авторы отмечают, что цельная картина характера проявлений идеологии ультра-салафийи «связана в большой степени с политическими кризисами, кризисами власти»¹⁴³.

Распад СССР и дальнейшие процессы разрушения прежней экономической модели создали мощный импульс для люмпенизации общества. Несомненно, северокавказское общество также не избежало всех этих процессов. Миллионы людей, вынужденных отказываться от привычного образа жизни, массовая безработица, озлобленность, вызванная неудовлетворенностью базовых потребностей (безопасность, идентичность, признание и др.) «еще долго будут источником религиозно-политического экстремизма»¹⁴⁴.

«Расширение сферы влияния исламского экстремизма связано с распадом социалистической системы и развалом Советского Союза, образованием на его территории независимых государств. Начавшийся в этих странах процесс исламизации сопровождался усилением влияния идей исламского экстремизма, их внедрением в местные мусульманские общины»¹⁴⁵.

При проявлении этих факторов молодежь подпадает под влияние религиозных и сепаратистских экстремистов, а «также разного рода зарубежных эмигрантов, которые наводнили Россию в 90-е гг. Поэтому на Юге России и особенно в северокавказских республиках без радикального улучшения социально-политической ситуации ликвидировать предпосылки экстремизма и терроризма невозможно»¹⁴⁶.

¹⁴³ Абдулагатов З.М. Идеология исламского фундаментализма как причина вооруженного конфликта в РД // Дагестанский социологический сборник. – Махачкала, 2001. - С. 64.

¹⁴⁴ Нуруллаев А. Религиозно-политический экстремизм: понятие, сущность, пути преодоления // www.rlinfo.ru

¹⁴⁵ Волков Ю.Г., Добаев И.П. Исламский радикализм и его крайние формы как факторы, стимулирующие региональный сепаратизм // www.ipk.ru

¹⁴⁶ Пацев А.В. Терроризм – форма институализации ксенофобии на Северном Кавказе // www.ipk.ru

Отметим также проблему кризиса идентичности народов бывшего Советского Союза, которая проявляется в условиях радикальной попытки модернизации российского общества. Кризис усложнил диалог и взаимодействие культур, установившиеся в конце XIX-XX вв., что сменилось взрывом ксенофобии: русофобии, кавказофобии и исламофобии, «которые институализировались в различные формы политического и религиозного экстремизма, включая терроризм»¹⁴⁷.

Безусловно, что социально-экономические и политические предпосылки выступают основополагающими, ключевыми в развитии процесса радикализации мусульманских общин в регионе. В свою очередь, идейные предпосылки, тем не менее, в определенный период, могут сыграть негативно стимулирующую роль.

Общекавказские проблемы социально-экономического и общественно-политического плана серьезно катализируют процессы ужесточения интеракций и проявлений религиозно-политического экстремизма. Полиэтничность и поликонфессиональность на фоне социально-экономических и политических проблем и неурядиц все более усугубляют ситуацию в области урегулирования проблем экстремизма, который сам по себе актуален и без исламистской оболочки.

Социально-этические предпосылки. Социально-этические предпосылки - это ценностные, культурные идеалы и принципы, сформировавшиеся как часть национальной, традиционной религиозной модели общества и индивида.

Асланбек Баршигов, один из руководителей чеченского отделения партии «Единая Россия» говорит, что количество боевиков, воюющих под знаменами ислама «во имя Аллаха» в Чечне составляет один процент (называлась цифра в 2000 человек) из более 1 млн. населения республики. Для исключения проблемы религиозного экстремизма и рекрутирования в

¹⁴⁷ Там же.

ряды боевиков, он предлагает «ликвидировать социальные базы для ухода в экстремисты. Среди боевиков можно обнаружить самых разных людей – идейных, мстителей за погибших родственников, обезумевших от оскорбительных зачисток в прошлые годы, а также тех, кого заманила возможность террористического заработка и тех, кто пока просто не нашел себя в жизни»¹⁴⁸.

Северный Кавказ – регион, где религиозный и религиозно-политический экстремизм получили наиболее яркое выражение, и процессы радикализации катализируются, как уже было отмечено, прежде всего, военно-политическими процессами в Чеченской Республике.

Необходимо выделить ряд фигур именно салафитского экстремистского ислама – это Зелимхан Яндарбиев (уничтоженный летом 2004 г. в Дохе (Катар) представителями российских спецслужб), Амир Хаттаб (также убит федеральными спецслужбами), Мовлади Удугов (министр информации ичкерийского правительства, предположительно скрывается в Турции), Салман Радуев (умер в заключении), и, несомненно, самая одиозная фигура – террорист Шамиль Басаев (за его «голову» федеральные власти обещают 10 млн. долларов).

В этот перечень не вошли имена чеченских президентов Джохара Дудаева и Аслана Масхадова, постольку «в плане отношения к исламу А. Масхадова можно считать преемником Д. Дудаева, который после прихода к власти мыслил независимую Чечню только как светскую республику. Подход последнего к исламу носил инструментальный характер, причем это касалось и противостояния с Россией, и внутречеченской междоусобицы. Стимулируемая действиями России (вспомним слова Д. Дудаева «Россия втокнула нас в ислам»), осуществляемая через газават исламизация оказалась в тупике после попыток салафитов навязать населению шариатское законодательство»¹⁴⁹. Изначально Д. Дудаев, став президентом, объявил

¹⁴⁸ Чечня: шанс на жизнь // Молодежь Дагестана. – 2005. - №19. - 20 мая.

¹⁴⁹ Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – М., 2001. – С. 150.

независимость Чеченской Республики, и Кремль в какой-то мере даже попустительствовал этим процессам. У чеченского народа еще свежи были в памяти слова первого президента демократической России Бориса Ельцина о том, что «берите суверенитета, сколько пожелаете». В дальнейшем в декабре 1994 г. в ЧРИ были введены войска Министерства обороны РФ и начаты широкомасштабные боевые действия.

Можно сказать, что и Масхадов, и Дудаев были «исламизированы» обстоятельствами, и в первую очередь, военно-политической ситуацией, которая сложилась в 1994 г. Салафитское окружение, как Масхадова, так и других весьма лояльных, но далеких от ислама политиков Чечни, воздействовало на них через исламскую мировоззренческую базу. Ударная, наступательная группа чеченских боевиков и их зарубежных собратьев, помогавших им в ведении «праведной войны» – джихада, состояла из собственно салафитских исламистских представителей. Следовательно, Масхадов был, если не приверженцем, то невольным последователем этих идей.

С другой стороны, когда имели место события, подобные захвату театрального центра на Дубровке (Москва, 2002 г.) и школы в Беслане (Северная Осетия, 2004 г.), бывший «президент Ичкерии» выступил с официальным заявлением и осуждением этих террористических атак боевиков. Боевики же и их лидеры - Мовсар Бараев, Руслан Гелаев, Шамиль Басаев и другие - оправдывали эти, крайне экстремистские акции следующими аргументами:

1. Федеральные силы в Чеченской республике так же как, впрочем, и боевики не разделяют мирное население от немирного и ведут войну на уничтожение целого народа. Страдают дети, подвергаются насилию женщины, убивают гражданское население. Приводятся примеры полковника Буданова, который изнасиловал и убил чеченскую девушку Эльзу Кунгаеву,

офицера Ульмана, чья вооруженная группа расстреляла автомобиль с мирными гражданами.

2. При захвате гражданских объектов (школ, больниц, культурных заведений) боевики не имеют целью уничтожение мирных людей, а выдвигают требования. Самым главным из них является вывод войск с территории республики и окончание войны с собственным народом. При захвате Норд-Оста (театральный центр на Дубровке) и захвате средней школы в Беслане первым требованием боевиков был именно вывод войск и прекращение огня. Однако необходимо понять и то, что с выводом войск сепаратистское подполье стремится избавиться от российского влияния.

3. В случае, если имеют место атаки на объекты гражданского назначения с использованием взрывчатки, либо так называемых *шахидок*, то в данном случае выдвигается такая оправдательная формулировка: все население России (российский социум, как избравший президента (как Б.Ельцина, так и В.Путина) и поддерживающий их политику на Кавказе – *это военное население*. То есть, население России (согласно, крайним *фетвам* - правовым решениям радикальных салафитских богословов) выходит из-под юрисдикции гражданских нормативных актов и, соответственно, действий и становится потенциально военным населением, вместе с детьми, женщинами и лицами престарелого возраста. Подобная формулировка террористических акций используется также шахидами и в Палестине.

Тесно связано с джихадистской идеологией и практикой и такое получившее современное воплощение явление, как *шахидизм* – идея мученичества. Шахидизм, который вслед за Палестиной, получил в России довольно широкое распространение именно в северокавказском регионе, также имеет социальные предпосылки. Несомненно, что *шахид* – это изначально исламский термин, имеющий свое объяснение в джихадистской практике еще первых мусульман. Шахид – это не смертник, а изначально – это воин ислама - *муджахид*, который погибает в бою на пути Аллаха (*фи*

сабили лях), таким образом, становясь *свидетелем милости Аллаха* (буквально *шахид*, переводится с арабского как «свидетель»). Погибнув в сражении с «неверными», он получает ореол, мантию мученика или буквально «свидетеля милости Господа», который дарует ему в *Дар уль-Ахира* - вечном мире - прекрасных гурий и блаженство без предварительного Судного отчета. Философия шахидизма вызвана к жизни социальными реалиями чеченского общества и его некоторой части, оказывающей вооруженное сопротивление федеральным силам.

Впервые шахидизм свое богословское оправдание (*фетву*) и практическое воплощение получил во время палестино-израильского конфликта, когда во время акций устрашения и нанесения наибольшего взрывного воздействия при малых приданных силах и средствах использовались боевики (ХАМАС, Джихад ислами, а впоследствии и представители «Бригад мучеников Аль-Аксы»). В российско-чеченском конфликте шахиды - преимущественно женщины, поэтому-то их и называют *шахидками*. Рассмотрим историю неудавшейся «шахидки» Заремы Мужахоевой.

«23-летняя Зарема Мужахоева - уроженка села Бамут Ачхой-Мартановского района Чечни. Окончила восемь классов, не работала. Жила с мужем в станице Слепцовской. После того как муж погиб, стала бременем для родственников и ушла к боевикам. Имеет дочь». По словам Мужахоевой, еще 3 июля 2003 г. она должна была взорвать в Моздоке автобус с военнослужащими, но в последний момент струсила и вместо нее это сделала другая смертница – Лидия Хальдыхороева.

В Москву Мужахоева прилетела 3 июля из Назрани, здесь ее встретил глава диверсионной группы и отвез на базу в Толстопальцево. Туда же привезли еще двух смертниц: 19-летнюю Зулихан Элихаджиеву и 26-летнюю Зинаиду Алиеву. 5 июля они совершили теракт в Тушине. Накануне акции Мужахоеву одели в хиджаб и черное платье. 9 июля ей вручили сумку с взрывчаткой, боевик Руслан Сааев отвез шахидку в Москву и высадил около

Красной площади, откуда она в одиночку отправилась до назначенного места – «Мон-кафе» на Тверской. Но смертнице не удалось привести в исполнение теракт. Сотрудникам вневедомственной охраны она сказала, что в сумке у нее пояс шахида. Мужахоевой велели отойти подальше от кафе, поставив сумку на тротуар. Взрывотехник ФСБ при попытке обезвредить взрывное устройство погибает.

Адвокат террористки рассказала о том, как изменилось ее отношение к подзащитной: «Меня вызывали защищать шахидку – и отношение было со всеми вытекающими. Но пока мы общались, я поняла - это нормальная девчонка, ничего этого не делала, доверчивая». По мнению Евлаповой, женщины-шахидки – не фанатички, а просто обиженные девчонки, склонные к суициду: «У нас спроса на таких нет, а там таких подбирают. Считаю, чтобы предотвратить новые теракты, нужно показать, что мы готовы их понять»¹⁵⁰.

В данном случае молодая женщина потеряла мужа, причем потеряла его не в результате несчастного случая, катастрофы или болезни, а вследствие продолжающейся более десяти лет боевой операции в Чечне. Кроме того, дочь Заремы была от нее отчуждена родственниками мужа.

Таким образом, девушку на подобные действия подвигли, прежде всего, психо-эмоциональные переживания личного свойства. Семья, как малая социальная группа, распалась, муж убит на войне, дочери рядом нет. Социальная трансформация и, вместе с тем, внешние раздражители, внешнее влияние сыграло свою решающую роль. Это влияние было материализовано в следующем:

Первое: исламистские идеи – шахидства, джихада, мести («Вам предписана месть». Коран). Вот что пишет по этому поводу Алексей Малашенко: «...попробуйте на секунду залезть в шкуру фанатика, попробуйте с его точки зрения определить ваши поступки. И вам это покажется достаточно логичным. Это действительно месть. Это реализация

¹⁵⁰ Мохель Р. Ноу-хау нормальной девочки // МК. - 2004. - 10-17 марта.

комплекса неполноценности. Это доказательство того, что, несмотря на глобализм, на многополярные миры, несмотря на то, что мусульманская верхушка сотрудничает с Западом и готова идти в его русле, у них есть неадекватный ответ. Мы, думает фанатик, единственная сила, которая всему этому может противостоять»¹⁵¹.

Второе: призыв в ряды шахидок специально организованной координационной группой боевиков.

Третье: чувство безысходности, семейная трагедия, личное горе, эмоциональный удар.

Вместе с тем, ситуация в Чеченской Республике продолжает оставаться напряженной в социально-политическом плане, начиная с 1990-х гг. Весь этот период характеризуется непрекращающимися военными действиями, операциями, диверсиями, отражающимися, прежде всего, на гражданском населении. Приведем мнение представителя международной организации, действующей на территории республики Пьера Кренбюль (Pierre Kraehenbuehl), директора Управления оперативной деятельности МККК, который выступил перед журналистами, сформулировал проблемы, которые до сих пор существуют в Чечне и обосновывают присутствие там сотрудников МККК:

- не обеспечена безопасность гражданского населения;
- до сих пор многие жители пропадают без вести;
- продолжаются подрывы мирных жителей на минах;
- тысячи беженцев остаются за пределами республики;
- не обеспечена работа системы здравоохранения и системы водоснабжения¹⁵².

Факт пропажи без вести гражданских лиц продолжает оставаться причиной социального протеста, причем не только в Чеченской Республике, но и в Дагестане. Так, в декабре 2004 г. группа жителей Хасавюртовского

¹⁵¹ www.gazeta.ru

¹⁵² www.lenta.ru/news/2004/11/29/chechnya/08.12.2004.

района Дагестана вышла протестовать против похищений их восьми односельчан.

Безусловно, все эти явления никак не могут способствовать налаживанию мирного процесса, подрывая всякие инициативы по мирному урегулированию. Мало того, именно факты насилия и давления в отношении гражданского населения, само собой, рекрутируют молодежь в ряды боевиков, являются явными предпосылками к ожесточению больших масс населения и вовлечению, как молодых мужчин, так и женщин, в террористические группировки. Изначально это происходит при сочетании и наложении целого спектра предпосылок, охарактеризованных нами как политические и социально-экономические.

Безусловно, все конфликты в мире проистекают из внутренних противоречий и факторов. Однако внешние (экзогенные) факторы резко усиливают действие внутренних (эндогенных). Дагестан - это уникальная многоуровневая система, в рамках которой в сложнейших комбинациях переплетены народы, религии и их конфессии, культуры. Однако само по себе указанное обстоятельство еще не является достаточным основанием для объяснения необычайно высокого уровня конфликтогенности, захлестнувшей этот регион. Яркий пример тому средиземноморский ареал, где в условиях этнорелигиозного многообразия и поликультуризма, не меньших чем на Кавказе, резкая дестабилизация обстановки всегда происходила исключительно в периоды столкновения стратегических интересов геополитических игроков Востока и Запада (в канун Первой и Второй мировой войн, после роспуска «Варшавского Договора» и т.д.). В остальное же время, диалог религий и культур, как правило, вполне обходился и без кровопролития.

Это позволяет нам присоединиться к мнению авторитетного ростовского политолога Г.Б. Гавриша, сделавшего вывод о том, что парадигма подавляющего большинства крупных социально-политических конфликтов в современном мире носит геополитический характер, в то время

как их конкретное содержание формируется из ткани объективно существующих межэтнических, конфессиональных, политических, социально-экономических и иных противоречий. Внезапное «обострение» конфликта, радикализация оппонентов, выбор необычайно агрессивных методов его «разрешения», затяжной характер противоборства, – все это верные признаки внешнего, субъективного вмешательства «третьей силы». Применительно к Кавказу, Дагестану в частности, такой «третьей силой» является трансатлантическое сообщество – США и их сателлиты, преследующие в регионе свои геополитические интересы¹⁵³.

3.2 Террористическая практика ультра-радикальной салафийи (на примере джамаатов «Шариат» и «Дженнет»)

После масштабных акций давления против салафитов в Дагестане (после событий 1999 г.), других республиках Северного Кавказа и окончания активной фазы военных действий в Чечне отдельные отряды боевиков вступили на путь партизанского, по сути террористического, противодействия государству и борьбы с действующей властью.

Вскоре после 1999 г. специфика военного противостояния отрядов полевых командиров и федеральных войск перестала носить лобовой характер боестолкновений и приняла форму постоянных сравнительно кратковременных и внезапных тыловых, диверсионных и террористических атак и выступлений.

В условиях тотального присутствия федеральных военных сил и полного, или почти полного, территориального контроля на территории Чеченской Республики актуализировались террористические формы борьбы чеченских «сил сопротивления». По нашему мнению, этих «сопротивленцев» следует именовать «боевиками», «членами незаконных вооруженных

¹⁵³ Гавриш Г.Б. Пространственно-временная модель Кавказа в условиях глобализации // Непризнанные государства Южного Кавказа и этнополитические процессы на Юге России / Южнороссийское обозрение. – 2005. - № 29. – С. 23.

формирований», или просто «террористами». Понятие «терроризм» представляется явлением неинституализированного сопротивления, когда силы и средства одной из сторон не позволяют достаточно легитимизироваться и противостоять противнику в форме фронтальных атак.

Однако не только отдельные силы на Западе, но и некоторые мусульманские мыслители склонны квалифицировать чеченских сепаратистов «повстанцами», «воинами джихада», «участниками сопротивления» и т.д. Например, известный на Арабском Востоке *муджтахид* Юсуф аль-Карадави говорит о существовании нескольких видов или типов терроризма.

Первый вид терроризма - это терроризм гражданский, терроризм социальный, который вносит страх в общество. Это преступные вооруженные группировки, подстерегающие людей на дорогах и угрожающие их безопасности с помощью имеющихся у них оружия и силы. По отношению к ним Коран предусматривает самое суровое наказание: «И воздаяние для тех, кто против Аллаха и Посланника Его воюет», - их действия расцениваются как война против Аллаха и Его Посланника, - «усердствуя на земле посеять нечестие, - за это предание их смерти, или распятие их на кресте, или отсечение накрест руки и ног, или изгнание из страны. Сие – бесчестие для них в ближайшей жизни, а в будущей для них великое наказание» (5:33)¹⁵⁴.

Второй вид терроризма, по его мнению, - колониальный терроризм. Он, как полагает Юсуф аль-Карадави, разделяется как минимум на два типа. Колониализм, нацеленный на совместное правление и разделение страны с коренными жителями. К примеру, французский колониализм в отношении Алжира. Существует также колониализм, нацеленный на уничтожение, ассимиляцию и занятие земель покоренных народов. Здесь ярким примером является Америка, где конкистадоры, а затем и английские войска вели геноцидную политику, уничтожая коренные индейские народы и изгоняя их

¹⁵⁴ Террор и насилие // Новое дело. – 2002. - №50. - 12 дек.

в резервации. Далее этот автор говорит: «Терроризм – это использование тобой силы и насилия против невинных, против тех, между которыми и тобой не существует никаких проблем, с целью устрашения других. Это определение терроризма»¹⁵⁵.

Начало активной деятельности террористических подпольных группировок в Дагестане можно отнести к 2000 г. Те, кто действовал в рамках террористических «джамаатов», воспринимал своих противников не иначе, как представителей «колониального терроризма», нацеленного и способствующего ассимиляции, подрыву культуры и традиций народов, населяющих этот регион. Тем более что такой авторитет, как Ю. аль-Карадави заявил о существовании такого вида терроризма, тем самым, героизировав отвратительную сущность этого опасного социально-политического явления.

С 2002 г. можно говорить о начале активной фазы деятельности террористической группировки «Дженнет», возглавляемой близким другом и соратником Шамиля Басаева - Раппани Халиловым. «Специфика» этой деятельности заключалась в покушениях на жизнь сотрудников правоохранительных структур. Обстрелы экипажей ППС, ОМОНа, покушения на отдельных сотрудников милиции, ФСБ, прокуратуры в 2002-2005 гг. стали явлением, обыденным в общественно-политической жизни Дагестана.

Состав участников террористического подполья включал в себя, кроме «ветеранов» боевых действий и диверсий на стороне незаконных вооруженных формирований (НВФ), также молодежь, прошедшую через салафитские джамааты городов и районов Дагестана.

Кроме того, из бесед со следователем прокуратуры Республики Дагестан Варисом Варисовым, нам стало известно, что большинство членов исламистского диверсионно-террористического подполья (джамааты

¹⁵⁵ Террор и насилие // Новое дело. – 2002. - № 50. - 12 дек.

«Шариат» и «Дженнет») являются ранее осужденными по таким статьям УК, как грабеж, кражи и другие. Криминальное прошлое членов различных «партизанских» отрядов и боевых групп не мешает им, тем не менее, эксплуатировать исламские призывы и лозунги, апеллировать к кораническим аятам, высказываниям пророка, в том числе в своих заявлениях, которые следуют за совершенными террористическими актами, диверсиями и, как правило, размещаются на Интернет-сайте чеченских сепаратистов Кавказ-Центр (www.kavkazcenter.com).

Группировка «Джамаат «Шариат» взяла на вооружение террористические методы борьбы с существующей политической системой, приступив для начала к уничтожению её охранно-силового кольца - милиции, представителей спецслужб. В частности, этой террористической организацией, согласно данным МВД РД, была совершена целая серия «громких» преступлений в период 2002-2005 гг. Целью этого «джамаата» являлось свержение существующего политического строя и установление исламского теократического государства, основанного на шариате.

Регулярные покушения на сотрудников МВД, прежде всего из антиэкстремистского управления (УБЭиУТ) республики, начались с убийства начальника этого управления, полковника Ахбердилава Акилова в сентябре 2002 г. Это было не просто единичное убийство высокопоставленного милицейского чина, а звено в череде кровавых расправ с теми из сотрудников МВД, кто, так или иначе, участвовал в «репрессиях» и «гонениях» против «ваххабитов». Осуществлялись эти расправы боевиками террористического «Джамаата «Шариат» Расула Макашарипова (проводник и личный переводчик Ш.Басаева на аварский в период вторжения в августе 1999 г. банд из Чечни на территорию Дагестана) и «Джамаата «Дженнет» Раппани Халилова.

В 2003 г. кровавый список начал неуклонно пополняться. В августе был убит сотрудник УБЭиУТ майор Тагир Абдуллаев. Салих Шамхалов,

также сотрудник этого управления, был расстрелян в собственном автомобиле марки BMW вместе с супругой.

6 сентября 2003 г. произошло боестолкновение милиционеров с боевиками на склонах горы Тарки-Тау, в окрестностях Махачкалы. В результате было убито четыре милиционера. Во время оперативных мероприятий в лесистой местности была обнаружена стоянка боевиков, так называемая «хижина», со следами долгого пребывания. Сотрудники органов МВД говорили о ней, как о месте подготовки и планирования убийств милиционеров.

В октябре в Хасавюрте был убит прикомандированный к УБЭиУТ – Заур Бекболатов. Вместе с ним было убито еще четыре милиционера. В ноябре 2003 г. совершено покушение на убийство начальника УБЭиУТ Магомеда Магомедова. Взрывчатка, подложенная на обочине дороги по пути следования М.Магомедова, была подмочена начавшимся дождем, и взрыва не последовало.

Следует сказать о социальном составе участников террористических джамаатов. Первоначально это были люди, слабо сведущие в тонкостях религии ислам, но испытавшие на себе все формы давления силовых структур. Однако следует отметить, что со второй половины 2005 г. в экстремистском подполье, как активные участники террористических групп, появились и представители мусульманской интеллигенции. В частности, Ясин (Махач) Расулов начинал свою активную деятельность как журналист, публицист и переводчик, являлся аспирантом кафедры религиоведения Дагестанского государственного университета (ДГУ) и членом президиума Союза мусульманских журналистов Российской Федерации (РФ). Однако, отказавшись от мирного приложения своих способностей и идей, не сумев интегрироваться в социум, в систему новых общественно-гражданских взаимоотношений, он пошел по диверсионно-вооруженному пути. Неожиданно для его знакомых и друзей во второй половине 2005 г. СМИ¹⁵⁶

¹⁵⁶ www.kavkaz-memo.ru - 2005. - 12 сент.

сообщили о нем, как об активном участнике группировки террористического подполья «Джамаат «Шариат».

Безусловно, на Я.Расулова большое влияние оказали ультра-радикальные идеи салафитских авторов, где путь вооруженного противодействия и диверсий – по версии радикалов – джихада, был началом и завершением всякой борьбы с «системой Куфра» и их «пособниками» из числа «лицемеров» («мунафиков»). 24 октября 2005 г. Я.Расулов, вместе с Мурадом Лахияловым и Гаджимагомедом Исмаиловым были застигнуты в квартире по проспекту Насрутдинова в Махачкале. Бой продолжался около девяти часов, были ранены двое омонцовцев. В результате мощной огневой атаки дагестанской милиции и прикомандированных специальных сил вышеуказанные террористы были убиты. Подчеркнем, что Гаджимагомед Исмаилов являлся амиром «Джамаата «Шариат», после Расула Макашарипова (убит 6 июля 2005 г. в доме по ул. М.Гаджиева в Махачкале), а Мурад Лахиялов - его «правой рукой». МВД Дагестана им инкриминированы следующие преступления: поджог прокуратуры Ленинского района Махачкалы, убийство известного дагестанского политолога М-З.Варисова, министра З.С.Арухова, подрывы экипажей милиции. В частности, в убийстве РД З.С.Арухова посмертно был обвинен Мурад Лахиялов.

9 октября 2005 г. в Махачкале на ул.Первомайская завязался бой между боевиками «Джамаата «Шариат» и силами дагестанской милиции. Бой продолжался несколько часов, боевики оказали ожесточенное сопротивление бойцам спецназа, двое из которых были убиты, а двое ранены. После этого к дому, где укрывались боевики, подошли БТР и под прикрытием крупнокалиберных пулеметов забросали их гранатами. В результате были убиты четверо боевиков: Абузагир Мантаев, Мурад Хайбуллаев, Абдулкадыр Исаев и Рустам Саидов. Интересно, что один из боевиков - Абузагир Мантаев - защитил диссертацию в 2002 г. и получил степень кандидата политических наук. Характерна и тема его работы: «Ваххабизм и политическая ситуация в

Дагестане». А.Мантаев некоторое время работал в Духовном управлении мусульман Европейской части России (ДУМЕР, муфтий – Р.Гайнутдин). Затем по приезду в Махачкалу в начале/середине 2005 г. влился в ряды террористической группировки «Джамаат «Шариат».

Участие в террористической деятельности представителей мусульманской интеллигенции, молодых людей с высшим и послевузовским образованием свидетельствует об определенном кризисе дагестанского общества. В условиях известного общественно-политического и религиозного климата Дагестана (а, в целом, и республик Северного Кавказа) некоторая часть молодежи позиционирует себя как *Ахл аль-Сунна ва аль-Джамаа*¹⁵⁷, то есть салафитами, независимыми мусульманами, имеющими намерение к активному участию в процессах исламизации и развития «религии Аллаха». Вследствие такого позиционирования, они выдавливаются из занимаемых социальных ниш. В результате эти мусульмане либо покидают регион, либо отдаляются от активного общественно-политического ислама, либо, наоборот, настолько радикализируются, что образуют потенциальную «группу риска», которая пополняет ряды диверсионных и террористических группировок. Именно таким образом они противопоставляют себя государству, считая его, а заодно его институты и официальное духовенство, виновными в своих бедах

Отметим, что определенной частью реальных и потенциальных «воинов ислама» располагают и тарикатские (суфийские) исламские объединения (то есть, т.н. «традиционалисты»). По уверениям самих боевиков (в частности, Докку Умарова¹⁵⁸), на стороне чеченских «повстанцев» воюют и тарикатисты, вполне реально использующие практически ту же идеологическую плоскость и ту же сакральную историю и теорию ислама, что и их «ваххабитски» настроенные собратья. И в данном

¹⁵⁷ С араб. букв.: «Представители Сунны и Общины».

¹⁵⁸ www.kavkazcenter.com

контексте следует указать на то, что не только салафизм может быть экстремальным в достижении религиозно-политических целей.

Это свидетельствует о том, что необходимо не допускать или, по крайней мере, максимально уменьшить и сократить трансформацию ислама, как веры, в учение крайней нетерпимости, ксенофобии и агрессии. Недостаточно видеть в явлении религиозно-политического экстремизма (как базового понятия на пути к диверсиям и терроризму) лишь социально-экономическую составляющую – бедность и безработицу, хотя они оказывают свое весомое влияние на радикализацию большей части молодежи.

Поэтому неверной, на наш взгляд, является попытка связать активизацию боевиков только лишь с увеличением их финансирования (внешнего и внутреннего). Такую формулировку можно часто слышать от некоторых представителей федерального командования, которые желают все свести к валютизации (*долларизации*) «движения сопротивления», то есть показать его безыдейность, а потому гибельность. Этим самым они преследуют, как минимум, несколько целевых установок: подорвать доверие и популярность боевиков в молодежной среде – действительно, регулярно убивающие друг друга из-за не поделенных долларов боевики вызывают моральное отторжение. Кроме того, щедрым валютным финансированием из-за рубежа можно объяснить и собственные неудачи на военном фронте борьбы с диверсионно-террористическим подпольем, и, таким образом, объяснить все предпосылки зарождения экстремизма, а равно и воспроизводства «движения сопротивления» среди боевиков, как в Дагестане, так и в Чечне исключительно экономическим фактором, тем самым отменив прочие причины вспышек религиозно-политического экстремизма.

Предпосылки религиозно-политического экстремизма на самом деле оказались намного глубже, шире и сложнее. Как мы уже отмечали, после 1999 г. на салафитское течение в исламе, независимо от реальной

характеристики той или иной группировки, отношения ее к тому или иному крылу (умеренные, экстремисты) оказывался однобокий, неизбирательный, агрессивный силовой напор.

Такого рода меры со стороны правоохранительных органов и военных структур отмечаются по всему Северному Кавказу. Закрытие мечетей в Кабардино-Балкарии, преследования не просто потенциальных или реальных салафитов, но зачастую просто молящихся (богомольцев) в Ингушетии, Карачаево-Черкессии, Дагестане. Наконец, военный режим проживания гражданского населения и продолжающиеся спецоперации – так называемые «зачистки» в Чечне - дают основание некоторым представителям общественности и духовенства говорить о давлении на развивающийся и неподконтрольный государству ислам.

Такое мнение, в частности, высказывает имам мечети на ул.Малыгина в Махачкале Идрис-хаджи Эчеда¹⁵⁹, у которого милиционеры по оперативной информации 19 июля 2005 г. искали боевика группировки «Джамаат «Шариат» Мурада Лахиялова. Судя по всему, имела место «наводка» недоброжелателя, в результате чего мечеть и дом имама были окружены плотной цепью спецназа, а к прилегающим улицам подъехали БТРы и другая техника. Однако после выяснения всех обстоятельств, представители МВД покинули мечеть. Вместе с тем, мечеть на ул.Малыгина является местом, где часто находят листовки различных джамаатов, в том числе «Джамаата «Шариат» и где среди молящихся могут быть бывшие или действующие члены салафитских групп (как, впрочем, и в других мечетях). Возможно, это обстоятельство привело милиционеров именно в мечеть на ул.Малыгина. Частым «зачисткам» подвергается также мечеть и на ул.Котрова, которая была построена на средства братьев Хачилаевых и считается «ваххабитской».

В результате такого огульного давления на верующих списки «ваххабитов» неуклонно пополняются. С начала 2005 г., по информации министра ВД РД, «по подозрению в участии в НВФ и пособничестве им

¹⁵⁹ Черновик. - 2005. – 29 июля.

задержано 55 человек, 19 боевиков уничтожено при проведении спецопераций»¹⁶⁰.

Немаловажным фактором обострения религиозно-политического экстремизма является также не всегда продуманная и умелая политика властей, как федерального центра, так и республиканского руководства. После 1999 г. в дагестанское общество произошел «впрыск» немалого количества «ветеранов» т.н. чеченской войны, а также бывших членов «джамаатов» и, в частности т.н. «Исламского Джамаата Дагестана». Власть и силовые службы практически не дали им возможности встроиться и интегрироваться в систему общественных отношений, занять свое место в социально-экономической сфере республики.

Классическим примером, когда бывшие участники НВФ (незаконные вооруженные формирования) подвергаются преследованию милицией, является пример амира «Джамаата «Шариат» Расула (Муслима) Макашарипова. После амнистии он был освобожден из-под стражи, однако ему, как свидетельствует наш источник, часто приходилось «отвечать» за различные преступления, не имевшие к нему никакого отношения. Так бывший переводчик Хаттаба (во время событий августа-сентября 1999 г.) Р. Макашарипов оказывался вновь и вновь в райотделе, где подвергался унижениям и избиениям. После очередной подобной «профилактики» гражданин Макашарипов «сорвался» и «ушел» в боевики, став через некоторое время руководителем созданного им «Джамаата «Шариат». Впрочем, иные «очевидцы» предлагают слушателям и другой вариант хода событий, который, возможно, определил место Расула Макашарипова в авангарде террористического подполья. После амнистии бывшие боевые товарищи-соратники не поверили «переводчику Хаттаба», так быстро оказавшемуся на свободе и обвинили его в агентурном пособничестве спецслужбам¹⁶¹. И, якобы, чтобы доказать свою искренность и верность идее

¹⁶⁰ www.riadagestan.ru

¹⁶¹ Полевой материал автора.

джихада и отмести всякие обвинения в свой адрес, Р.Макашарипов и возглавил группировку, взявшую на «прицел» милиционеров республики, наиболее активно преследовавших мусульман-салафитов.

Однако не следует говорить об исключительном влиянии того или иного фактора на радикализацию исламских групп и их отдельных адептов. Происходит это во многом при наложении друг на друга нескольких факторов. Здесь и исламская идентичность молодого человека, и его экономический, и социальный статус, и положение, а также экспрессивность, морально-психологическое состояние, отношение к агрессии и давлению извне. Именно экспрессия и жесткий характер, наложение других причин и факторов привели в бандгруппу «Шариат» Газимагомеда Рамазанова. Под новым именем Мансур Цудахарский он был убит во время спецоперации в доме по ул.Мира (Аскерханова) в Махачкале 28 июля 2005 г.

Однако трен в сторону применения исключительно силового и административного давления, на самом деле, является одним из факторов, который выдавливает мусульманскую молодежь (вне зависимости от отношения к различным течениям в исламе) на девиантную плоскость, где они впоследствии вливаются в террористические и диверсионные группы. Однако экс-боевики в 2000-05 гг. уходили уже не в Чечню, как в 1994-1999гг. Многие из них, создав местные бандитские группировки, действовали уже в Дагестане. Взрывы, диверсии, покушения, чаще с использованием ведер с аммиачной селитрой, особенно участились в период 2004-2005 гг. С помощью «ведерного» терроризма взрывались экипажи патрульно-постовой службы (ППС), машины сотрудников милиции, ОМОНа.

Так, 15 апреля 2005 г. был совершен теракт, в результате которого было уничтожено здание прокуратуры Ленинского района г. Махачкалы. 20 мая 2005 г. в подъезде дома прогремел взрыв, убивший министра по национальной политике, информации и внешним связям Загира Арухова и его телохранителя. 28 июня того же года убит директор Центра стратегических исследований и политических технологий Магомедзагид

Варисов. 1 июля 2005 г. террористы взорвали бомбу у банно-прачечного комбината, в результате чего погибло 10 военнослужащих спецназа ВВ МВД.

Ответственность за убийство М-3.Варисова «официально» взяла на себя группировка «Джамаат «Шариат». Заявление с «признанием» было помещено на сайте чеченских боевиков. Вот, в частности, какими мотивами объясняли это убийство боевики «Джамаата «Шариат»: *«был казнен сотрудник ФСБ, рупор кремлевской пропаганды и дагестанских марионеток, один из активнейших идеологов русской кафирской власти и борьбы против установления Шариата в Дагестане Загид Варисов. Этот лакей кафиров занимался агентурной службой и вел активную пропаганду против Аллаха и Его Посланника (мир ему и благословение) на страницах местных марионеточных газет. Этот раб, усердно служивший захватчикам, палачам и кровопийцам собственного народа, посмел оскорблять Исламский Джамаат «Шариат» - Законную Власть Дагестана. После того, как мы уничтожили марионеточного министра Загира Арухова, который являлся полковником службы внешней разведки РФ, он в одной из своих гнусных статей заявил, что будто мы не существуем и наши заявления – это «дежурные заявления разного рода виртуальных джамаатов»¹⁶².*

Налицо демонизация убитого крупного дагестанского ученого Варисова и министра Арухова. Для идеологов «Джамаата «Шариат» важно было подчеркнуть, что убит не просто *кафир*, а «сотрудник ФСБ, рупор кремлевской пропаганды и дагестанских марионеток», который к тому же был против установления шариата и позволил себе усомниться в существовании террористического подполья. Каждая сентенция-импульс - «ФСБ, дагестанские власти, антишариат» - должна была сыграть на чувствах и идейных симпатиях и антипатиях разных слоев дагестанского общества, по большей части молодежи. Несомненно, в некоторой части дагестанского социума превалировали антиправительственные настроения. Власть ассоциировалась со злом и символизировалась как наихудшее, негативное

¹⁶² www.kavkazcenter.com

антинародное проявление политической элиты, коррумпированной и мафиозной.

Что касается шариата, то отрицательное отношение к нему в исламизированной среде является признаком невежественного человека, с недостаточным *иманом*, а в некоторых религиозных слоях вызывает довольно враждебное отношение. Шариат – закон Аллаха, Всевышнего Творца, кто же против Закона Творца, Создателя?! Очень часто даже милиционеры говорят: «Мы тоже не против шариата!». Однако, в данном случае, антишариатская деятельность того же М-З. Варисова, которая якобы имела место – это попытка притянуть «за уши» оправдательную фразеологию, тем самым, дав понять сочувствующему контингенту, что казни Джамаата – это акты справедливого возмездия за «вредную антиисламскую» деятельность определенного человека.

Убийство З.Арухова и М-З.Варисова некоторыми аналитиками представляется как уничтожение целого звена идеолого-информационного фронта Дагестана и в качестве планомерной работы террористического подполья по устранению своих идеологических оппонентов. Однако подобная трактовка действий «Джамаата «Шариат» представляется нам не совсем верной. В данном случае, в отношении этих фигур отметим открытость и доступность для террористического акта как одного, так и другого. В адрес министра по национальной политике, информации и внешним связям З.С.Арухова поступали неоднократные угрозы, и при этом в сопровождении высокопоставленного чиновника был всего лишь один телохранитель. То же можно отметить в отношении М-З.Варисова – у него и вовсе не было телохранителя, хотя им неоднократно высказывалась просьба предоставить ему охрану, и он также получал угрозы по телефону, некоторое время неизвестными на автомобиле за ним была установлена слежка.

Кровавые «успехи» террористических джамаатов» объясняются и тем, что они, по всей видимости, располагали «своими» людьми в органах внутренних дел республики. Иначе трудно объяснить, каким образом в руки

членов террористического подполья «Шариат» попал перечень с анкетными данными сотрудников МВД с подробными координатами, а также диапазоном используемых милиционерами радиочастот. Руководство МВД РД даже объявило об «оборотнях в погонах», которых необходимо срочно выявить.

Дело обстоит так: 6 марта 2005 г. у задержанного в ходе проверки Рустама Абдуллаева был изъят «расстрельный» список с адресами и телефонами 140 сотрудников правоохранительных органов¹⁶³. Вот как отреагировали на это сами боевики: *«Так называемое «дагестанское МВД» было шокировано наличием у нас подробного расстрельного списка их руководителей и сотрудников с указанием домашних и рабочих адресов и телефонов. Да, действительно, мы располагаем подробными сведениями обо всех руководителях, начальниках и оперативных сотрудниках так называемых МВД, ФСБ, Прокуратуры. И мы будем продолжать планомерную работу по их уничтожению, так как они несут прямую ответственность за преследования и убийства мусульман».*

Обратите внимание, что «Джамаат «Шариат» пытался выступать не только как политическая сила – «законная власть Дагестана», хотя это и выглядит неким преувеличением, но и как «защитник обиженных мусульман».

Если «Джамаат» заявляет о себе как о силе, которая таким радикальным способом противостоит силовому блоку МВД, ФСБ и «защищает интересы мусульман», значит, органам правопорядка и власти есть о чем задуматься, есть что подвергнуть обстоятельному анализу и осмыслению.

Заместитель министра внутренних дел РФ Андрей Новиков, командированный летом 2005 г. в Дагестан после серии террористических акций и диверсий «Джамаата «Шариат», на пресс-конференции заявил журналистам о том, что «сейчас правоохранительные органы заняты не

¹⁶³ Новое дело. - 2005. - № 27. - 15 июля.

только разбором криминогенной ситуации, но и экономикой». Однако из дальнейших формулировок замминистра следует банальная сентенция о том, что необходимо перекрыть каналы финансирования боевых группировок. Для этого необходимо «рассматривать финансовые операции в республике и анализировать. Результаты наложим на данные по криминалу. Тогда и будет ясно, откуда и кем финансируются криминальные группировки»¹⁶⁴.

Однако перекрытие каналов финансирования бандгрупп, хотя и важное мероприятие, но не всегда решает проблему существования и разрастания религиозно-политического экстремизма, а тем более террористических группировок, которые подпитываются определенными идейно-политическими и социо-этическими предпосылками, а также имеют автономную самоорганизацию и мобильные отряды, не нуждающиеся в стабильном и щедром финансировании. В условиях существования массовой коррупции установить, пусть и путем шантажа и угроз, контроль над несколькими фирмами и коммерческими предприятиями для террористического подполья не представляется сложным. Со слов Шамиля Басаева, они именно таким образом получают немалую финансовую поддержку от глав администраций ЧР¹⁶⁵.

Заявление А.Новикова свидетельствует о том, что представители МВД понимают тот факт, что финансирование боевых групп и террористических группировок, в основном, имеет эндогенное происхождение. Усиливается эффективность деятельности джамаатов тем, что финансирование налажено внутри региона, республики. Для перевода денежных средств необязательно пересекать границы и проходить таможи.

К сожалению, помимо уже неоднократно указанных ключевых и второстепенных факторов, подчеркнем, что процессы радикализации религиозных групп подстегиваются неумелыми действиями отдельных государственных чиновников. Например, обсуждая проблемы салафитского

¹⁶⁴ Новое дело. – 2005. - № 28. – 22 июля.

¹⁶⁵ www.kavkaz-center.com

развития, министр внутренних дел РД Адильгерей Магомедтагиров, говорит: «Ни один начальник милиции на наших коллегиях еще ни разу не сообщил, что какой-то имам или посторонний пришел к нему и сказал: «Вот человек – ваххабит. Он пришел в мечеть, помолился и ушел. Надо принимать меры»¹⁶⁶.

Так, власть в образе конкретных лиц прямо призывает общество и религиозные группы («традиционного» ислама) к доносительству и выявлению так называемых «ваххабитов». Однако поскольку ни министр внутренних дел, ни другие государственные чиновники не упоминают о признаках и явных чертах «ваххабитов», становится очевидным, что ДУМД и прихожане должны сами определить их по каким-то внешним и поведенческим признакам.

Подобная методика и практика способна только накалить ситуацию в обществе до предела, породить и усугубить раскол и противостояние в нем, вселить негативные эмоции, такие, как страх, подозрительность, ненависть, глубокое взаимное недоверие, что приведет к массовой депрессивности населения региона.

Выводы:

1. После 1999 г., - реальных боевых действий и отпора боевикам Басаева и Хаттаба, уничтожения «исламского анклава» в даргинских селах Карамахи - Чабанмахи - Кадар, государство начало целенаправленную политику по противодействию религиозному и политическому экстремизму. На дагестанский салафизм было предпринято фронтальное силовое и идеологическое наступление. Кроме того, регулярно представители власти призывали религиозных деятелей и проповедников к более активному вовлечению в процесс отпора деятельности радикальных элементов.

2. Была объявлена война экстремизму в лице идейных и политических противников духовенства - «ваххабитов». При этом, не было четкой

¹⁶⁶ Новое дело. - 2004. - №16. – 23 апр.

последовательности в отделении собственно «ваххабитов» от «ихванистов» (сторонников политической стратегии египетских «Братьев-мусульман» /с араб. *«ихвануль муслимун»*/), сепаратистов от исламских радикалов, которые могут «окопаться» под лоном совершенно разных групп и группировок. При том, что многие исследователи отмечают неправомерность отождествления ваххабизма с экстремизмом.

3. Вместе с тем, монополистские мероприятия ДУМД способствовали окончательной деинституализации салафизма в условиях Дагестана и всего Северного Кавказа, что в свою очередь способствовало радикализации этих групп. Это открывает пути к появлению явных экстремистских призывов и действий. Особенно проявляется это в тех группах, которые колеблются в выборе пути, форм и методов и вполне вероятно могут склониться к экстремистской практике. Объективная невозможность изначально вполне мирным салафитским образованиям - ассоциациям (джамаатам) социализироваться, в свою очередь, порождает синдром маргинализации и люмпенизации этих религиозных групп.

4. Северо-Восточный Кавказ - регион, где религиозный и религиозно-политический экстремизм получили наиболее яркое выражение. Военно-политические процессы в Чеченской Республике вполне объективно катализируют явления радикализации религиозных групп.

5. Радикализации мусульманских (салафитских) групп способствует как неумелая политика власти, так и действия духовенства. На все это накладываются социально-экономические и социально-политические (в том числе социально-этические) предпосылки, что привело к масштабному кризису идентичностей (этнической, религиозной, культурной).

7. После масштабных акций силового воздействия на салафитов в Дагестане, других республиках Северного Кавказа и окончания активной фазы военных действий в Чечне, многие отряды боевиков вступили на путь партизанского, по сути террористического противодействия государству и борьбы с действующей властью.

После 2000 г. специфика военного противостояния отрядов полевых командиров и федеральных войск перестала носить лобовой характер боестолкновений и приняла форму постоянных сравнительно кратковременных и внезапных тыловых, диверсионных и террористических атак и выступлений.

8. Террористические группы – так называемые «джамааты» - сформировались на северокавказском политическом пространстве, как под влиянием чеченских боевиков, так и образовались в местном религиозном организме, отражающим накал самого разнообразного внутреннего и внешнего давления.

9. С 2002 г. можно говорить о начале активной фазы деятельности группировки «Дженнет», возглавляемой Раппани Халиловым и «Шариат» Расула Макашарипова. Оба были воспитанниками «чеченской школы», то есть прошли войну в ЧР. Специфика деятельности этих т.н. «джамаатов» заключалась в покушениях на жизнь сотрудников правоохранительных структур. Обстрелы экипажей ППС, ОМОНа, покушения на отдельных сотрудников милиции, ФСБ, прокуратуры в 2002-2005гг. стали явлением обыденным в общественно-политической жизни Дагестана.

10. Участие в террористической деятельности представителей мусульманской интеллигенции (Я.Расулов, А.Мангаев), молодых людей с высшим и послевузовским образованием говорит о кризисе дагестанского общества. В Дагестане некоторая часть молодежи продолжает позиционировать себя как *Ахл аль-Сунна ва аль-Джамаа*, то есть салафитами, независимыми мусульманами, имеющими намерение к активному участию в процессах исламизации и развития «религии Аллаха». В условиях определенного общественно-политического и религиозного климата Дагестана (а, в целом, республик Северного Кавказа) они выдавливаются из своей социальной ниши. Впоследствии эти мусульмане либо покидают регион, либо отдаляются от активного общественно-политического ислама, либо настолько радикализируются, что образуют потенциальную «группу

риска», которая пополняет ряды диверсионных и террористических группировок.

Заключение

Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что начавшийся с конца 80-х – начала 90-х гг. процесс реисламизации на Северном Кавказе неизбежно привел к политизации и даже радикализации ислама. В течение всех 90-х радикальное исламское движение в регионе неуклонно расширялось, охватывая все новые и новые ареалы своего присутствия. Одновременно, в силу целого ряда внутренних и внешних причин и факторов, в конце 90-х гг. – начале XXI в. стал явно повышаться градус радикализации некоторых исламистских группировок, адепты которых стали носителями экстремистской идеологии, на базе которой неуклонно расширяется террористическая практика ультра-радикалов.

Религиозно-политический экстремизм под исламским прикрытием, будучи наряду с собственно терроризмом, крайним проявлением исламизма (радикального ислама), является сложным многомерным социально-политическим явлением, органично включающим в себя соответствующую идеологическую доктрину и основанную на ней специфическую диверсионно-террористическую практику.

Следует подчеркнуть, что теоретическое определение «экстремизма», а также его разновидностей (например, «религиозно-политического экстремизма под прикрытием ислама») всегда вызывали затруднения в отечественной и зарубежной науке. Поэтому автором было разработано собственное рабочее определение этого понятия, согласно которому *религиозно-политический экстремизм под исламским прикрытием представляет собой такфиритскую идеологию (обвинение в неверии всех, кто эту идеологию не разделяет) и основанную на ней специфическую*

диверсионно-террористическую практику, ложно определяемую носителями идеологии такфира как джихад (священная война за веру).

Процессы реисламизации на Северо-Восточном Кавказе изначально характеризуются противоборством и активностью двух ключевых направлений – тариката (суфизма) и салафизма («ваххабизма»). Возрожденчество (салафизм) начало политику противопоставления себя традиционализму (тарикатизму) и ввязалось в реализацию ревизионистских и радикальных программ, отказавшись от диалога с государственной властью и представителями официального ислама, наращивая тем самым взрывоопасный материал во взаимоотношениях с оппонентами.

Салафизм, став знаменем обновления ислама в начале 90-х гг., переживал свой подъем и выступил за очищение ислама от поздних наслоений. Первыми, кто подвергся их идеологическим ударам, были именно суфийские братства и профанирующее в исламском отношении население. Ислам в суфийско-дагестанском варианте «возрожденцами» воспринимался исторической традицией, а не системой взглядов и законодательных норм и правил, как того требовали представители салафизма. Усиливалось противостояние джихадистскими лозунгами и соответствующей риторикой. Звучали призывы к саботированию «системы куфра» и борьбе за чистоту ислама.

При этом тарикат, как управляемый и архаичный организм внутри исламской религии был признан государственной властью. Выразителями тариката (суфизма) стали многочисленные суфийские структуры (мюридские братства), а также ДУМД, которое предлагало верующим систему религиозных убеждений, прочитанных сквозь призму тариката, и исполняло роль представителя государственного, официального ислама. Антитарикатские и антигосударственные программные тезисы и выступления ультра-радикальных салафитов сплачивали власть и официальное духовенство в противостоянии и борьбе с ними.

Исламский фундаментализм (в форме салафизма) на Северном Кавказе в идеологическом плане не имеет принципиальных отличий от исламского фундаментализма в других регионах мира, прежде всего, сложившегося в странах Арабского Востока (Египет, Аравия и др.) На современном этапе, на Северном Кавказе, его история началась во второй половине 1980-х гг. Теоретической базой для салафизма служат классические труды Рашида Рида, Хасана аль-Банна, Сейида Кутба, Абу аль-Аля Маудуди, Джамалия Зину, Мубаракфури, Фаузан ибн Фаузана и др., а также их идейных предшественников: Таки ад-Дина Ибн Теймийа, Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба и др. Более того, северокавказский религиозно-политический экстремизм является идеологической калькой тех идеологических доктрин, которые длительное время развивались и развиваются в рамках многочисленных правительственных и неправительственных религиозно-политических организаций, действующих в странах Ближнего и Среднего Востока, Южной Азии и Магриба. В этом смысле представители северокавказской реисламизации (или более узко - возрожденчества) ничего нового в идеологическом ключе не породили.

Мусульманские противоречия и базовый раскол в исламской *умме* - общине Северо-Восточного Кавказа, проходили по трем направлениям. Первое идеологическое – *акида*, второе – в области *политических* установок и третье - *канонические* разночтения. Основным же и проблемным являются разногласия сторон по поводу проблемы отношения к *пути истины*, и, прежде всего к тому, что является приемлемым в области *акиды* – убеждений и, в целом, идеологии. В области политических установок следует упомянуть такой аспект межмусульманских противоречий, каким являются взаимоотношения с государством.

Вместе с тем, в самом возрожденческом салафитском исламе наметились процессы размежевания: в основном произошел раскол на умеренно-радикальное и ультра-радикальное течения. Ультра-радикалы объединились вокруг Багауддина Мухаммеда и активно включились в

идеолого-политическую борьбу со своими с оппонентами. Эта группировка оказалась активнее, в силу ряда обстоятельств сумела практически подавить «умеренных», и вскоре стала олицетворять собой в глазах властей и общества все движение салафитов.

Поэтому салафизм властями, официальным мусульманским духовенством, а затем и обществом, неизбежно стал восприниматься, как «экстремизм». Причиной этому стало явно агрессивное позиционирование салафитов как единственной силы, как категории политической и одновременно социокультурной, несущей миссию истины. Кроме того, на доминирующих позициях в салафизме, как отмечалось, оказалась ультра-радикальная группа. Это, безусловно, и явилось главной и определяющей причиной неприятия салафитов институтами государства и общества.

Эволюция салафизма привела к появлению на северокавказском ландшафте реакционного сплава исламского экстремизма, состоящего из ряда блоков. Одним из блоков дагестанской салафийи, ярким представителем религиозно-политического экстремизма на Северо-Восточном Кавказе, явился карамахинский анклав, который на протяжении более чем пяти лет развивался и прогрессировал в динамичном темпе: объявил себя независимой зоной шариата, сверг светские институты власти, наращивал милитаристский арсенал и потому, что вполне естественно, не вписывался в систему устоявшихся правил, ценностей и политической культуры республики.

Силовой удар по ультра-радикальному салафитскому лагерю, нанесенный в 1999 г. свел на нет все потуги представителей «карамахинского» и «цумадинского» джамаатов по созданию на российском Северном Кавказе салафитского религиозно-политического образования. Однако это направление салафитского движения продолжало радикализироваться, ушло в подполье и рассеялось по территории Северо-Восточного Кавказа, частью влившись в отряды полевых командиров Ичкерии, судьба которой также была предрешена новой кавказской политикой России. После 1999г. - реальных боевых действий и отпора боевикам Басаева и Хаттаба, уничтожения «исламского анклава» в даргинских селах Карамахи – Чабанмахи - Кадар, государство начало целенаправленную политику по противодействию религиозному и политическому экстремизму. На дагестанский салафизм было оказано

фронтальное силовое и идеологическое наступление. Регулярно представители власти призывали религиозных деятелей и проповедников к более активному вовлечению в процесс отпора деятельности радикальных элементов. Была объявлена война экстремизму в лице идейных и политических противников духовенства - «ваххабитов». При этом не было четкой последовательности в дифференциации собственно «ваххабитов» от «ихванистов» (сторонников политической стратегии египетских «Братьев-мусульман» /с араб. «ихвануль муслимун»/), сепаратистов от исламских радикалов, которые могут «окопаться» под прикрытием совершенно разных групп и группировок. Притом, что многие исследователи отмечают неправомерность отождествления ваххабизма с экстремизмом.

Нами выявлен ряд социальных предпосылок, которые объективно явились катализатором процессов радикализации. Социальные предпосылки, в свою очередь, автором исследования подразделены на социально-экономические и социально-этические. Отмечена неэффективность конфессиональной политики властей, негативная роль в этих процессах ДУМД. По нашему мнению, именно духовное управление мусульман республики способствовало окончательной деинституализации салафизма в условиях Дагестана и всего Северного Кавказа. Это, в свою очередь, актуализировало проявление явных экстремистских призывов и действий. Особенно проявляется это в тех группах, которые колеблются в выборе пути и методик действий и вполне могут склониться к экстремистской практике. Объективная невозможность социализироваться некоторым изначально вполне мирным салафитским образованиям - ассоциациям (джамаатам), в свою очередь, порождает синдром маргинализации и люмпенизации этих религиозных групп. Свою роль сыграло также крайне негативное отношение к салафитам, регулярно подогреваемое в обществе некоторыми наиболее ангажированными СМИ.

Безусловно, военно-политические процессы в Чеченской Республике, являются главным объективным фактором, генерирующим ультра-радикализацию религиозных групп.

После масштабных репрессий против салафитов в Дагестане, других республиках Северного Кавказа и окончания активной фазы военных действий в Чечне, многие отряды боевиков, которые уже восприняли идеологию такфиризма и джихадизма, вступили на путь партизанского, по сути террористического противодействия государству и борьбы с действующей властью. В целом, специфика военного противостояния отрядов полевых командиров и федеральных войск перестала носить лобовой характер боестолкновений и приняла форму постоянных, сравнительно кратковременных и внезапных тыловых, диверсионных и террористических атак и выступлений.

Таким образом, на северокавказском пространстве получило развитие совершенно новое явление - террористические группы – так называемые «ваххабитские джамааты», которые прикрылись псевдоисламской оболочкой. Они сформировались на северокавказском политическом пространстве, как под влиянием чеченских боевиков, так и образовались под влиянием внутренних причин в дагестанском религиозном организме, отражающим степень развития ультра-салафитских идей, с одной стороны, и накал давления силовых служб и власти, с другой.

С 2002 г. можно говорить о начале активной фазы деятельности салафитских террористических группировок в республике, наиболее известными из которых стали «Дженнет» («Рай») Раппани Халилова и «Шариат» Расула Макашарипова. Оба были воспитанниками «чеченской школы», то есть прошли «чеченскую войну». Специфика этой деятельности этих бандгрупп, в основном, заключалась в покушениях на жизнь сотрудников правоохранительных структур. Обстрелы экипажей ППС, ОМОНа, «охота» на отдельных сотрудников милиции, ФСБ, прокуратуры в

2002-2005 гг. стали обыденным явлением в общественно-политической жизни Дагестана.

В Дагестане некоторая часть молодежи продолжает, позиционировать себя как Ахл аль-Сунна ва аль-Джамаа, то есть салафитами, независимыми мусульманами, имеющими намерение к активному участию в процессах исламизации и развития «религии Аллаха». В условиях определенного общественно-политического и религиозного климата Дагестана (а в целом всех республик Северного Кавказа) они выдавливаются из занимаемых социальных ниш. В результате эти мусульмане либо покидают регион, либо отходят от активного общественно-политического ислама, либо настолько радикализируются, что образуют потенциальную «группу риска», которая пополняет ряды диверсионных и террористических группировок и становятся «жертвами» идей религиозно-политического экстремизма, наносящего большой политический, социальный и культурный урон, как государственности, так и межконфессиональной толерантности, диалогу и развитию.

Таким образом, религиозно-политический экстремизм на Северо-Восточном Кавказе, как и в других регионах исламского мира, представляет собой идеологию расширенного такфира и основанную на ней террористическую практику в форме квазиджихада. Идеология ультра-радикальной салафийи выступает бескомпромиссной и ярко выраженной ксенофобской базой для экстремистской практики ультра-радикалов. Безусловно, четкое понимание сущности предмета исследования должно стать основой для выстраивания комплексной системы мер по блокированию и противодействию этому опасному социально-политическому явлению.

Библиографический список использованной литературы

1. Книги, монографии, справочная литература

1. Абдулагатов З.М. О социально-психологических факторах возникновения межнациональных конфликтов // Наука и социальный прогресс Дагестана.Т.1. Махачкала, 1997.
2. Абдулаев М. Религиозный и национальный факторы в социальной и политической жизни республики // Достижения и современные проблемы развития науки Дагестане. – Махачкала, 1999.
3. Абдулатипов Р. Дагестан в час испытания: Уроки агрессии и подвига. – Махачкала, 2000.
4. Абу аля аль-Маудуди Жизненная миссия пророка. - Сел. Первомайское, 1991.
5. Акаев В.Х. Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе. – М., 1999.
6. Акаев В. Ислам и политика (на примере Чечни) // Чечня: от конфликта к стабильности. – М., 2001.
7. Алиев А.К., Юсупова Г.И. Миротворчество и народная дипломатия на Северном Кавказе. – Махачкала, 2002.
8. Аляудинов Ш. Ответы на ваши вопросы об Исламе. Части 1-2. - М., 2003.
9. Аляудинов Ш. Разные мнения...Почему? – М., 2003.
10. Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. Очерки теории и практики. Махачкала, 1999.
11. Атаев М.М., Гаджиев Н.М. Этнополитические процессы в постсоветском Дагестане. - Махачкала, 1997.
12. Басханова Л.С-Э. Чечня: общественное мнение в условиях этнополитического конфликта. - Ростов н/Д, 2004.
13. Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам в современных республиках Северного Кавказа. - Ростов н/Д, 2002.
14. Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам и исламизм на юге России - Ростов н/Д, 2003.
15. Борисов А.Б. Война в Чечне и исламский мир. - М., 2002.
16. Буянов М.И. Обретение воли, или как взрослеют люди и народы. – М., 1998.
17. Грачев А.С. Тупики политического насилия. Экстремизм и терроризм на службе международной реакции. - М., 1982.

18. Гаджиев Р. Час испытания. Хроника военных действий в Дагестане (август-сентябрь 1999 г.). – Махачкала, 2000.
19. Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. – Ростов н/Д, 2003.
20. Добаев И.П. Политические институты исламского мира: идеология и практика. Ростов н/Д, 2001.
21. Добаев И.П. Исламский радикализм: социально-философский анализ. – Ростов н/Д, 2002.
22. Добаев И.П. Ислам в современных республиках Северного Кавказа (в соавт. С.Е.Бережным и П.В.Крайнюченко). – Ростов н/Д, 2002.
23. Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. - Ростов н/Д, 2000.
24. Добаев И.П., Немчина В.И. Новый терроризм в мире и на Юге России. – Ростов н/Дону, 2005.
25. Добаев И.П. Политические организации исламского мира: идеология и практика. Ростов н/Дону, 2001.
26. Жданов Н.В. Концепция исламского миропорядка. - М., 2000.
27. Жиль Кепель. Джихад. Экспансия и закат исламизма. - М., 2004.
28. Залимханов З.М., Ханбабаев К. М. Политизация ислама на Северном Кавказе (на примере Дагестана и Чечни). – Махачкала, 2000.
29. Заурбекова Г.В. Сепаратизм в Чечне / РАН, Ин-т этнологии антропологии. – М., 2000.
30. Ислам: Энциклопедический словарь.- М., 1990.
31. Ислам классический. Энциклопедия. – М., Спб, 2005.
32. Игнатенко А.А. Обыкновенный ваххабизм, часть 1. *Еретическое течение в Исламе* // www.russ.ru. - 2000. – 14сент.
33. Искандарян А.М. Чеченский кризис: провал российской политики на Кавказе. М., 1995.
34. Истамулов А. Религиозный экстремизм и политические процессы на Северном Кавказе. – М., б.г.

35. Кадыров А.А. Российско-чеченский конфликт глазами чеченского народа. Результаты социол. исслед.- М., 2002.
36. Карадави. Ю. Исламское сознание между неверием и экстремизмом. – Казань, 2002.
37. Кириллова Е.А. Очерки радикализма в России XIX века. Философские и исторические концепции 40-60-х годов. - Новосибирск, 1991.
38. Кисриев Э. Ислам и власть в Дагестане. - М., 2004.
39. Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. - М., 2000.
40. Курбанов М.Р., Курбанов Г.М. Религия в культуре народов Дагестана. Махачкала, 1996.
41. Маевская Л. Осторожно экстремизм! – Киев, 2002.
42. Макаров Д. Традиционный и нетрадиционный ислам в Дагестане. – М., 2001.
43. Максименко В.И. Фундаментализм и экстремизм в исламе // Ислам и исламизм. М., 1999.
44. Макуев Р. Х. Проблемы российской государственности через призму трагедии Чеченской республики. – Орел, 2000.
45. Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. - М., 2001.
46. Малашенко А. Мусульмане в начале века: надежды и угрозы / Московский Центр Карнеги. – М., 2002.
47. Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. – М., 1998.
48. Малашенко А., Тренин Д. Время Юга: Россия в Чечне, Чечня в России. – М., 2000.
49. Мельков С.А. Исламский фактор и военная политика России. - М., 2001.
50. Мистика, религия, наука. Классика мирового религиоведения. Антология. М., 1998.
51. Мустафинов М.М. Антинаучность идеи о тождестве национального религиозного. – Грозный, 1975.
52. Мухаммад Хасан. Источники террора: идеология ваххабизма-салафизма. – М., 2005.
53. Нагорная О.В. Традиция как форма существования духовных ценностей. - М., 2002.

54. Нашхоев Р. Некоторые проблемы духовного возрождения в послевоенной Чечне // Чечня: от конфликта к стабильности. – М., 2001.
55. Нухаев Хож-Ахмед. Чеченцы скорее изменят мир, чем изменяют традициям. - М., 2002.
56. Нухаев Хож-Ахмед. Чеченцы должны самоопределиваться как Нохчи // Ада Кавказский культурный круг: Традиции и современность. Международный научно-исследовательский институт народов Кавказа. - М.-Тбилиси, 2003
57. Политология. Энциклопедический словарь / [Аверьянов Ю.И. и др]. – М., 1993.
58. Поляков К.И. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма - М., 2003.
59. Поляков К.И. Влияние внешнего фактора на радикализацию ислама в России в 90-е годы XX в. (на примере арабских стран). - М., 2001.
60. Поляков К.И. Исламский фундаментализм в Судане. – М., 2000.
61. Радугин А.А., Радугин К.А. Социология. Курс лекций. - М., 2003.
62. Ражбадинов М.З. Радикальный исламизм в Египте. - М., 2003.
63. Ражбадинов М.З. Египетское движение «Братьев-мусульман». - М., 2004.
64. Религия и религиозные организации в Дагестане: Справочник. - Махачкала, 2001.
65. Рубан Л.С. Чеченский узел кавказского кризиса. – М., 1996.
66. Саид-афанди аль-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. - М., 2003.
67. Сайдуллаев М.М. Философия возрождения Чечни: [Надеюсь, верю, убежден]. М., 1999.
68. Салих ибн Фавзан ибн Абдаллах ибн ал-Фавзан Истинная суть суфизма www.islam-ru.com
68. Сейид Кутб. Под сенью Корана. – М., 2003.
69. Сейид Кутб. Будущее принадлежит исламу. – с. Первомайское, 1991.
70. Словарь иностранных слов. 11-е издание. – М., 1984.
71. Степанянц М.Т. Этноконфессиональные процессы в современной России Религия и идентичность в России. - М., 2003.
72. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. М., 1982.

73. Терроризм и террористы. Справочник. - Минск, 1999
74. Тишков В. Слова и образы в постконфликтной ситуации // Чечня: от конфликта к стабильности. – М., 2001.
75. Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны. М., 2001.
76. Умалатов У. Чечня глазами чеченца. – М., 1997.
77. Фарид Закария. Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами». - М., 2004.
78. Философский энциклопедический словарь. – М., 1989.
79. Ханбабаев К. М. Религиозный фактор в процессах миротворчества и народной дипломатии на Северном Кавказе. - Махачкала, 2001.
80. Хачилаев Н. Мой путь к правосудию. - Махачкала, 2003.
81. Эфендиева Д.А. Чеченские события и Дагестан: последствия и исторические уроки. - Махачкала, 2002.

2. Научные статьи

1. Абдулагатов З.М. Идеология исламского фундаментализма как причина вооруженного конфликта // Дагестанский социологический сборник. – Махачкала, 2001.
2. Абдулагатов З.М. Некоторые вопросы формирования общественного мнения (по итогам социологического опроса) // Дагестанский социологический сборник. Махачкала, 1997.
3. Абдуллаев. М.А. Шестой столп Абд-аль Ваххаба // Аргументы и факты – Дагестан - 1998. - № 15. - апр.
4. Акаев В. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: миф или реальность? Центральная Азия и Кавказ. – Lulea, 2000. - №3.
5. Абубакаров С-М. Ислам – религия мира и добра // Дагпресс-Инфо. – 1998. - № 4. 30 янв.- 5 февр.
6. Арухов З. С. Так ли уж неизбежен "конфликт цивилизаций"? // НГ-Религии. – 2000 - 25 апр.

6. Арухов З.С. Характер и формы внешнего влияния на исламский радикализм // www.ippk.ru.
7. Арухов З. С. Глобальная геостратегия США на Кавказе и угрозы военной и политической безопасности Республики Дагестан // www.ippk.ru.
8. Ахмадов М. Использование методов народной психотерапии в работе с беженцами // Вестник «ЛАМ». – М., 2002. - № 1.
9. Бено Ш. Проблемы российского федерализма в общественном сознании: по итогам социологического опроса населения Чеченской республики в сентябре 2000г. // Чечня: от конфликта к стабильности. – М., 2001.
10. Багауддин Мухаммад. Пятничная проповедь // Аль-КАФ. -1998. - №6.
11. Бобровников В. Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри // www.carnegie.ru
12. Белосудцев О.А., Бережной С.Е. Влияние ислама на политические процессы на Северном Кавказе // www.ippk.ru
13. Валиахмет Садур. «Политический ислам» или... // Знамя ислама. – 1997. - № 5.
14. Волков Ю.Г., Добаев И.П. Исламский радикализм и его крайние формы как факторы, стимулирующие региональный сепаратизм // www.ippk.ru
15. Гусаев М-С. Возрождение религии и этнополитическая ситуация в Дагестане // Дагестанская правда. – 1996. - 24 июня.
16. Гушер А. Кавказский узел // Азия и Африка сегодня. – 2000. - № 2.
17. Гушер А. Узел трудных проблем: исламский экстремизм и его роль в обострении ситуации на Северном Кавказе // Азия и Африка сегодня. – 2000. - № 11.
18. Добаев И. П. Исламский радикализм в современных этнополитических процессах на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. – Lulea, 2000. - № 5.
19. Добаев И.П. Исторические и доктринальные корни исламского радикализма, его современные проблемы и течения // Центральная Азия и Кавказ. - 2001. - № 2(14).
20. Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. - 2000. - № 2 (8).
21. Карадави Ю. Террор и насилие // Новое дело. – 2002. - №50. - 12 дек.

22. Кисриев Э. Исламский компонент политических процессов в Дагестане
<http://rd.dgu.ru/analitics45.html>
23. Кисриев Э. Дагестанские мусульмане: опыт структурной типологии и характеристики // www.memo.ru
24. Корнелл С. Исламский фундаментализм как фактор российско-чеченского конфликта и нестабильности всего северокавказского региона // Центр. Азия и Кавказ – Lulea, 2000. - № 4.
25. Курбанов Г. Исламский экстремизм в Дагестане: стратегия противодействия // Новое дело. – 2000. - № 32. - 11 авг.
26. Курбанов Р. Блеск и нищета официального ислама в Дагестане: опыт, ошибки и уроки // www.religare.ru
27. Максаков И. От кухни до террора // «Политический журнал».- 2005. -№ 20(71). – июня.
28. Малышева Д. Феномен этносепаратизма на Кавказе и мировой опыт // Центральная Азия и Кавказ. – Lulea, 1999. - № 3 (4).
29. Мельков С.А. Военно-политическая концепция ислама // www.ippk.ru
30. Мехтиханов А. Чечня: шанс на жизнь // Молодежь Дагестана. – 2005. - № 19. - 2 мая.
31. Морозов И.Л. Левый экстремизм в современном обществе: особенности стратегии и тактики // Полис. - 1998. - № 3.
32. Мухудинов Ш. Ваххабизм и атеизм – вместе заодно // Нур уль-Ислам. – 2000. - № 4.
33. Мюриэль Эткин. Ваххабизм и фундаментализм, как две страшилки // <http://www.ca-c.org>.
34. Трофимов Д.А. Исламский фундаментализм в Арабских странах: истоки и реалии // Восток. – 1992. -№ 1.
35. Нуруллаев А. Религиозно-политический экстремизм: понятие, сущность, пути преодоления // www.rlinfo.ru
36. Пацев А.В. Терроризм – форма институализации ксенофобии на Северном Кавказе // www.ippk.ru

37. Роцин Ю. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе
<http://viktorpopkov.narod.ru>
38. Роцин М. Возрождение суфизма в Дагестане // [www.narod.yandex.ru/ userforum](http://www.narod.yandex.ru/userforum).
37. Суворов В.Л. Национальные интересы России сквозь призму событий в Дагестане и Чечне // Социально-политическая ситуация на Кавказе: история, современность, перспективы / Ин-т политич. и воен. анализа. – М., 2001.
38. Хайбуллаев Р. ДУМД уполномочен заявить // Черновик.- 2004. - №19. - 14 мая.
39. Хлобустов О. Чечня, терроризм и контртеррористические операции в зеркале общественного мнения // Власть. – 2003. - № 5.
40. Чернобровкин И. П. Стратегия профилактики и насильственного этнонационализма на юге России // www.ippk.ru
41. Шахид Палестинский. Они хитрят (о ситуации в Дагестане) // Халифат. – 1998. № 6.
42. Ярлыкапов А. Радикализм и экстремизм в мусульманской среде на Северном Кавказе (взгляд этнографа) // www.niiss.ru
43. Ярлыкапов А.А. Ваххабизм на Кавказе // Социально-политическая ситуация на Кавказе: история, современность, перспективы. – М., 2001.

3. Материалы научных конференций

1. Абдулагатов З.М. Религиозный фактор в структуре социальных конфликтов (по материалам Республики Дагестан) // История Сев. Кавказа с древнейших времен по настоящее время: Тезисы, доклады конференции 30-31 мая 2000 г. - Пятигорск, 2000.
2. Абдулагатов З.М. О роли интеллигенции в межнациональных конфликтах (по результатам социологических опросов) // Мир на Северном Кавказе через язык, образование, культуру (тезисы, доклады) // Международный конгресс 15-20 сентября 1998г.). - Пятигорск, 1998.
3. Алиев А-Г. К. Современные этнополитические процессы на Северном Кавказе: религиозный фактор: Северокавказская научно-практическая конференция 15 октября

2003 года «Взаимодействия государства и религиозных объединений: современное состояние и перспективы». - Махачкала, 2004.

4. Бобровников В. Ислам на российском Кавказе: действительность и политика (резюме выступления 29.03.2001): Мат. конф. «Стратегия России в меняющемся мире», Санкт-Петербург (Репино), 25 – 31 марта 2001 г. // www.carnegie.ru

5. Вагабов М.В. Религиозная ситуация в Дагестане: единство и противоречия. Достижения и современные проблемы развития науки в Дагестане: Тезисы докладов Международной научной конференции, посвященной 275-летию РАН и 50-летию ДНЦ РАН. 21-25 мая 1999 г. (Гуманитарные и общественные науки). - Махачкала, 1999.

6. Взаимодействие государства и религиозных объединений: современное состояние и перспективы: Северокавказская научно-практическая конференция 15 октября 2003 г. - Махачкала, 2004.

7. Дубровский А. Чечня глазами прессы: мифы и реальность // Этнические проблемы современности: Мат. XXXXI (!) науч. конф. преп. и студентов / СГУ. – Ставрополь, 1996.

8. Игнатенко А.А. Исламизм как глобальный дестабилизирующий фактор. Доклад на семинаре «Исламизм: глобальная угроза?» в Институте социальных систем МГУ им. М.В.Ломоносова. – М., 2000.

9. Религиозный фактор в жизни современного дагестанского общества // Материалы республиканской научно-практической конференции 27 октября 2000г. - Махачкала, 2002.

10. Рязанцев С.В. Влияние террористического акта в Буденновске (июнь 1995 г.) на этнополитическую ситуацию на Ставрополье // Этнич. пробл. современности: Мат. науч. конф. – Ставрополь, 1999.

11. Северный Кавказ и Дагестан: современная этнополитическая ситуация и пути ее стабилизации: Материалы научно-практической конференции, посвященной 10-летию РЦЭИ ДНЦ РАН (1-3 октября 2002г.). – Махачкала, 2004.

12. Яралиев И. М. Религиозный экстремизм как форма международного терроризма. Доклад члена Госсовета РД, прокурора РД на Республиканской научно-практической

конференции «Религиозный фактор в жизни современного дагестанского общества» (Махачкала, 27 октября 2000 г.). – Махачкала, 2002.

4. Сборники, бюллетени

1. Авксентьев В., Бабкин И. Ислам и национальные конфликты на Северном Кавказе // *Ab imperio*. – 2000. - № 2.
2. Авцинова Г.И. Политический радикализм в России: концептуальные подходы к понятию и пути нейтрализации // *Вестник Московского университета. Серия 1. Социально-политические исследования*. - 1995. - №№ 3-4.
3. Авцинова Г.И. Политический радикализм как одна из российских традиций // *Власть*. - 1996. - № 3.
4. Адат. Традиции и современность. Международный научно-исследовательский институт народов Кавказа. - М.-Тбилиси, 2003.
5. Акаев В.Х. Традиционный ислам и ваххабизм: к религиозно-политической ситуации в Чечне // *Изв. Вузов. Сев.-Кавк. Регион. Общественные науки*. – 2001. - № 2.
6. Алимпы и ученые против ваххабизма. – Махачкала, 2001.
7. Аслаханов А.А. Чеченская республика в контексте современной политики России // *Культура Чечни*. – М., 2002.
8. Болгария. Дагестан. Турция. Сборник научных статей. - Махачкала, 2001.
9. Гавриш Г.Б. Пространственно-временная модель Кавказа в условиях глобализации // *Непризнанные государства Южного Кавказа и этнополитические процессы на Южном Кавказе России / Южнороссийское обозрение*. – 2005. - № 29.
10. Гакаев З.Ш. Чеченский конфликт в зеркале российских СМИ // *Культура Чечни*. – М., 2002.
11. Гакаев Ж.Ж. Чеченский кризис: его природа и эволюция // *Культура Чечни*. - М., 2002.
12. Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень. – Махачкала, 2002. - №3.

13. Дагестан в период социальных реформ. - Махачкала, 2002.
14. Демидов И.И. Политический радикализм как источник правового нигилизма Государство и право. - 1992. - № 4.
15. Ефанов К.И. Некоторые особенности перехода к социализму горских народов Северного Кавказа // К вопросу о революционных преобразованиях на Северном Кавказе за годы Советской власти: Сб. ст. преподавателей Чечено-ингушского университета. - Орджоникидзе, 1974.
16. Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России. - М., 1995.
17. Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России. Научный отчет Российского института стратегических исследований. - М., 1995.
18. Левшуков Р.А. Религиозный экстремизм в Карачаево-Черкесской республике Ислам на Северном Кавказе. – Ростов н/Д, 2001.
19. Макаров Д.В. Радикальный исламизм на Северном Кавказе: Дагестан и Чечня Этнополитическая ситуация на Северном Кавказе. – М., 1999.
20. Малышева Д.Б. Братья-мусульмане как идейно-политическая сила в арабском мире // Идейно-политические течения в арабских странах. Реферативный сборник ИНИОН. – М., 1983.
21. Политическая мифология и историческая наука на Северном Кавказе. - Ростов н/Д, 2004.
22. Политический экстремизм и его профилактика у современной молодежи Дона. Ростов н/Дону, 2003.
23. Россия и Чечня. Поиски выхода. - СПб., 2003.
24. Российские политики недооценили роль ислама на Северном Кавказе (Интервью корреспондента Р.Шлейнова с проф. Акад. военных наук Ю. Носковым) Россия и мусульманский мир / Бюл. реф.-аналит. информ. – М., 2001. - № 1.
25. Сажин В.И. К вопросу о цивилизациях, исламе и войнах // Ближний Восток современность. – М., 1998.

26. Чеснов Я. В. Потенциал согласия в психологии чеченцев // Открытая политика. 1996. - № 9/10.
27. Чуйков А. Саудовская Аравия забрасывает в Чечню исламских миссионеров Россия и мусульманский мир. – М., 2002. - № 8.
28. Юсупов М.М. Социологический аспект чеченского конфликта // Бюллетень №1(5) - Владикавказ, 2000.
29. Юсупов М.М. Трансформационные изломы социальной структуры // Ойл (Мысль). – Грозный, 1998. - №1.

5. Выпуски

1. Акаев В.Х. Ислам и политика (на материалах современной Чечни) // Ислам политика на Северном Кавказе. – Ростов н/Дону, 2001.
2. Берсанова З. Система ценностей современных чеченцев (по материалам опросов) Чечня и Россия: общества и государства. – М., 1999.
3. Добаев И.П. Механизмы социальной и политической мобилизации в радикальном исламе // Ислам и политика на Северном Кавказе / Северокавказское обозрение. Ростов н/Д, 2001.
4. Добаев И.П. Традиционализм и радикализм в современном исламе на Северном Кавказе // Ислам и политика на Северном Кавказе. Сборник научных статей Северокавказское обозрение Центра системных региональных исследований прогнозирования ИППК при РГУ. - Ростов н/Д, 2001.
5. Добаев И. П. Исламский радикализм в контексте проблемы военно-политической безопасности на Северном Кавказе // Научная мысль Кавказа. –1994. - № 1.
6. Добаев И. П. Исламский фактор в этнополитических конфликтах на Северном Кавказе // Изв. Вузов. Сев. Кавк. Регион. Общественные науки. –1998. - № 2.
7. Манкиев А.А. О путях формирования толерантности сознания у населения Чеченской республики и возрождения ее полиэтничности // Научная мысль Кавказа. 2002. - № 4.

8. Паин Э., Попов А. Чеченская политика России с 1991 по 1994 гг. // *Мировая экономика и международные отношения*. - 1995. - № 5.
9. Саватеев А.Д. Ислам и политика в Чеченской республике // *Общественные науки и современность*. – 2000. - № 2.
10. Сампиев И.М. О некоторых аспектах противостояния религиозному экстремизму Северо-Кавказском регионе // *Ислам и политика на Северном Кавказе Северокавказское обозрение*. – Ростов н/Дону, 2001.
11. Сиван Э. Радикальный ислам: причины и последствия террористического насилия // *Internationale Politik*. - М., 1997. - №8.
13. Тишков В. Война и мир на Северном Кавказе: (Оценка ситуации и природо-конфликтов) // *Свобод. Мысль -XXI*. – М., 2001. № 1.
14. Шерматова С. Так называемые ваххабиты // *Чечня и Россия: общества государства*. – М., 1999.

6. Иностранная литература

1. Абд уль-Фаттах Мухаммад аль-Увайси. Позиция «Братьев-Мусульман» в урегулировании палестинской проблемы (Тасавуру ль-ихванул муслимун ли-Л-Кадыату ль-филистинийа). - Каир, 1989 (на арабском языке).
2. Карадави Ю. Фатава муассара (Современные фетвы). - Каир, 2001 (на арабском языке).
3. Baev Pavel “Russia’s policy in the Northern Caucasus and the war in Chechnya” / *TR Royal Institute of International Affairs*. - N 2. - 1995.
4. Neumann M. What’s left? Radical politics and the radical psyche. - N.Y.,1988.
5. Trainer F.E. Reconstructing radical development theory // *Alternatives. Social transformation and humane governance*. - 1989. - October. - Vol. XIV. - N 4.

7. Диссертации и авторефераты

1. Абакаров Р.И. Гносеологические аспекты суфийского мистического опыта: Диссертация...канд. филос. наук. – Махачкала, 2005.
-

2. Абиева Э.Г. Мифология и религия как источники формирования философской мысли в Дагестане. Дис. ... канд. филос. наук. – Махачкала, 1997.

3. Акаев В.Х. Суфизм в контексте арабо-мусульманской культуры. Дис. ... докт. филос. наук. – Ростов н/Д., 2004.
4. Алексеев И.Л. Ислам в общественно-политической жизни России. (XIX-начало XX вв.). Дис. ... канд. ист. наук. – М., 2002.
5. Алибекова С.Я. Социальная природа межнациональных конфликтов. Дис. ... канд. филос. наук. – Махачкала, 2001.
6. Арухов З.С. Концепция джихада в раннем исламе. Дис. ... канд. филос. наук. – Махачкала, 1995.
7. Ахмедов К-М. А. Модернизация вероучения ислама в современных условиях. Дис. ... канд. филос. наук. – Махачкала, 1971.
8. Балтанова Г.Р. Социально-политический анализ зарубежных концепций эволюции ислама в России и СНГ. Дис. ... докт. филос. наук. – М., 1994.
9. Бараева З.М. Женщина в мусульманском обществе. Проблемы трансформации социального и правового статуса. Дис. ... канд. филос. наук. – Махачкала, 2003.
10. Бережной С.Е. Исламский фундаментализм на Юге России: политологический анализ. Дис. ... канд. полит. наук. – Ростов н/Д., 2004.
11. Вагабов Н.М. Ислам и глобализация современного мира. Социально-философский анализ процессов адаптации и эволюции мусульманских религиозно-правовых доктрин. Дис. ... докт. филос. наук. – Махачкала, 2005.
12. Воронцов С.А. Особенности взаимодействия политической и религиозной систем. Философско-методологический анализ. Дис. ... канд. филос. наук. – Ростов н/Д., 2000.
13. Герейханов Г.П. Религиозная ситуация на Северном Кавказе и ее учет управленческой деятельности органов и войск ФПС России. Дис. ... канд. филос. наук. – М., 2000.
14. Голунов С.В. Ислам в СНГ в общественно-научной мысли Запада. Дис. ... канд. ист. наук. – М., 1998.
15. Дельмаев Х.В. Сущность и социальная роль исламской концепции джихада. Дис. ... канд. филос. наук. – М., 1987.

16. Денисенко П.А. Современная религиозная ситуация в РФ и ее вооруженных силах. Дис. ...канд. филос. наук. - М., 1997.
17. Дерябин В.М. Деструктивная роль исламской оппозиции в политическом урегулировании афганской проблемы в 1979-89 гг.. Дис. ...канд. ист. наук. - М., 1990.
18. Добаев И.П. Исламский радикализм: сущность, идеология, политическая практика. Дис. ...докт. филос. наук. – Ростов н/Д., 2003.
19. Егунов А.В. Исламский радикализм на постсоветском пространстве: идеологические и организационные аспекты. Дис. ...канд. полит. наук. – Краснодар, 2005.
20. Ефимов Ю.Г. Этнополитический конфликт в субъекте Российской Федерации: на примере Чеченской республики. Дис. ...канд. филос. наук. – Ставрополь, 1999.
21. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. Дис. ...докт. филос. наук.- М., 1985.
22. Захарович Ю.А. Анализ исламского возрождения на постсоветском пространстве по печати США. Дис. ...канд. ист. наук. – М., 1998.
23. Ибрагимов М. Современная англо-американская политология об «исламском возрождении». Дис. ...канд. филос. наук. – М., 1990.
24. Ичалова М.Х. Познавательная культура и религиозное сознание. Дис. ...канд. филос. наук. – Махачкала, 2004.
25. Котеленко Д.Г. Концепт исламизма в политической теории. Дис. ...канд. полит. наук. – Ростов н/Д., 2005.
26. Кудинов И.Н. Соотношение нравственного и религиозного сознания в духовной жизни воина российской армии. Дис. ...канд. филос. наук. – М., 1997.
27. Лабазанов М.М. Идеология и практика исламизма в современном мире. Дис. ...канд. филос. наук. – Махачкала, 2002.
28. Левшуков Р.А. Ислам в социокультурном пространстве Северного Кавказа: интеграционные и дезинтеграционные функции. Дис. ...канд. социолог. наук. – Ростов н/Д, 2003.
29. Малашенко А.В. Феномен ислама в политической жизни СССР/СНГ. Дис. ...докт. ист. наук. – М., 1995.

30. Малышева Д.Б. Конфликты в третьем мире и Содружестве независимых государств (религиозный и этнический аспекты). Дис. ...докт. полит. наук. - М., 1997.
31. Мантаев А.А. Ваххабизм и политическая ситуация в Дагестане. Дис...канд. полит. наук. – М., 2002.
32. Марчук Н.И. Война в Афганистане. Дис. ...докт. филос. наук. – М., 1993.
33. Мельков С.А. Исламский фактор и его влияние на военную политику России. Дис. ...докт. полит. наук. – М., 2002.
34. Мирзаханов Д.Г. Особенности политизации исламской общины Дагестана на современном этапе. Дис. ...канд. филос. наук. – Махачкала, 2005.
35. Мозговой С.А. Становление и развитие взаимодействия Вооруженных Сил РФ с религиозными объединениями в 90-е гг. XX века. Дис. ...канд. ист. наук. – М., 2001.
36. Мустафаев Ф. М. Авраамические религии: опыт компаративного анализа. Дис. ...канд. филос. наук. – Махачкала, 2005.
37. Полонская И.Н. Религиозный опыт: экзистенциальный аспект социального философского анализа. Дис. ...канд. филос. наук. – Ростов н/Д., 2001.
38. Рамазанова Д. Ш. Актуальные проблемы межнациональных отношений в Республике Дагестан и роль государственных органов в их регулировании: Дис. ...канд. ист. наук. – Махачкала, 2002.
39. Ризванов М. Р. Мухаммад – основатель новой конфессиональной общности арабов. Дис. ...канд. филос. наук. – Махачкала, 2005.
40. Рубан Л.С. Развитие конфликта консенсуса в полиэтнических регионах (социологический анализ-прогноз). Автореф. дис. ...д-ра социол. наук. – М., 1997.
41. Томе Э. Ислам и национальный вопрос (национальный и религиозный факторы в Арабском Востоке на современном этапе). Дис. ...канд. филос. наук. – М., 1993.
42. Фаизов Г.Б. Государственно-исламские отношения. Дис. ...канд. филос. наук. – М., 1993.
43. Хачим Ф.И. Проблема государственной власти в исламской доктрине (на примере шиизма). Дис. ...канд. юр. наук. – М., 1992.
44. Хишам М. Теоретические основы и практическая деятельность исламских фундаменталистов в Египте. Дис. ...канд. ист. наук. – М., 1996.

45. Шевелев В.Н. Модернизация исламских обществ: социально-философский анализ. Дис. ...докт. филос. наук. – Ростов-н/Д., 1997.
46. Шихалиева Д. С. Проблемы нравственного развития личности в условиях перехода общества к рыночным отношениям (на примере Республики Дагестан). Дис. ...канд. филос. наук. – Махачкала, 1998.
47. Шоров М.А. Ислам на Юге России: геокультурологический аспект. Дис. ...канд. географ. наук. – Краснодар, 2002.
-
48. Юсупов М.М. Национальный интерес как предмет социологического исследования (по материалам Чеченской республики). Автореф. дис. ...канд. социол. наук / РАН. Ин-т соц.-полит. исслед. – М., 1994.
49. Ярлыкапов А.А. Ислам у степных ногайцев в XX веке (историко-этнографическое исследование). Дис. ...канд. ист. наук. – М., 1999.
-

8. Газеты

1. Аргументы и факты
2. Дагестанская правда
3. Дагпресс-инфо.
4. Единение
5. Знамя ислама
6. Зов предков
7. Известия
8. Исламская нация
9. КАЛАМ.
10. Молодежь Дагестана
11. МК в Дагестане
12. Новое дело
13. Новая газета
14. Путь ислама
15. Российская газета

16. Северный Кавказ.
17. Современная Мысль
18. Утро России
19. Террорист
20. Халиф
21. Халифат
22. Черновик
23. Экспресс-хроника

9. Журналы

1. «Вопросы философии»
2. «Исламская цивилизация»
3. «Кавказ»
4. «Мусульманская цивилизация»
5. «Наш Дагестан»
6. «Политический журнал»
7. «Русский Newsweek»
8. «СОЦИС»
9. Свободная мысль. Теоретический и политический журнал
10. Центральная Азия и Кавказ
11. «Эксперт»