

МУСУЛЬМАНСКОЕ ПРАВО И ПОЛИТИКА

Мехди Санаи

ГЛАВА 1

СИСТЕМА ИСЛАМСКИХ НАУК

§ 1. Отношение к знанию

При осмыслении истории религий ученые всегда выделяли проблему соотношения вероучений и знания. При этом возникает вопрос: способствовали или, напротив, препятствовали религии распространению научного познания? Основой для возникновения данного вопроса является положение о том, что всякой религии свойственны догмы, ограничивающие человека, тогда как наука всегда находится в процессе изменения и преобразования. Отношение религии к науке — предмет многочисленных диспутов современных философов.

Остановимся на вопросе об отношении ислама к науке и знанию. Перелистаем страницы истории и рассмотрим выдержки из Корана.

Ислам придает большое значение познанию, процессу передачи и приобретения знаний. Позитивное отношение ислама к развитию наук неоднократно отмечали ученые, историки и обществоведы, например такие, как Вил Дюрант^[1].

Ислам возник на Аравийском полуострове, где жили преимущественно языческие племена, относительно изолированные от остального мира. Отличительными особенностями региона к моменту возникновения ислама были суеверие и идолопоклонство. С возникновением ислама, с распространением в течение двадцати трех лет проповедей Пророка Мухаммада, в период правления халифов было создано обширное мусульманское государство, которое противостояло двум мощным империям того времени — Византии и Ирану. В арабском мире, где прежде царствовали нищета и отсталость, благодаря исламу произошли существенные общественные, экономические и политические преобразования, появилась новая великая цивилизация. Арабы за сравнительно короткий период создали общество, в котором строго соблюдались религиозные предписания и в то же время поощрялось развитие науки и культуры, а также происходило осмысление достижений мировой цивилизации^[2].

Для детального рассмотрения вопроса об отношении ислама к знанию требуется не одна монография. Мы ограничимся анализом лишь некоторых эпизодов из Корана, в которых содержатся основополагающие сведения, относящиеся к рассматриваемому нами вопросу, а затем приведем некоторые высказывания Пророка.

Мусульмане верят, что способность Пророка творить чудеса дана ему Богом для привлечения людей к истинной вере, для познания людьми божественной мудрости и божественной силы. Священная книга мусульман — Коран — является главным чудом. Само это положение говорит о многом, ибо Книга — проявление мысли и средство изучения, обучения и передачи знаний.

Мусульмане уверены, что никакое другое Писание не может сравниться с Кораном ни по содержанию, ни по красоте стиля. По единодушному мнению многих литераторов и исследователей различных времен, как приверженцев ислама, так и немусульман, Коран является

¹ Дюрант Вил. Машрекзамин гахварейе тамаддон (перс.: Восток — колыбель культуры). Тегеран, 1986.

² См. подробнее: Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

наилучшим и красивейшим образцом арабской прозы, аналогов которому не было в арабской литературе ни до, ни после его ниспослания^[3].

Ранний период истории ислама совпал с расцветом арабской литературы. Ежегодно на стенах ал-Ка'бы (араб.: куб; здесь — главное святилище мусульман. — *Прим. ред.*) для всеобщего обозрения вывешивались тексты лучших произведений года. По преданию, красота *айатов* (араб.: знак, знамение; здесь: — стих Корана. — *Прим. ред.*) настолько покорила сердца людей, что талантливые сочинители, почувствовав блеклость своих произведений, сами сняли их со стен ал-Ка'бы. «Если же сомневаетесь вы в [истинности] того, что ниспослали Мы рабу Нашему, то явите суру, равную суре Корана» (Коран, 2:23).

В Коране изложены правила человеческой жизни. В его айатах заложены как важнейшие принципы веры, так и требования к морали; но вместе с тем в нем нет несовместимых и противоречащих друг другу утверждений. «Неужели же не задумываются они над [смыслом] Корана? Ведь если бы Коран был не от Бога, то обнаружили бы они в нем уйму противоречий» (Коран, 4:82).

Коран придает большое значение знаниям, изучению и обучению.

Например, первым словом Джабраила, обращенным к Мухаммаду, с которого началось пророчество, было «Читай!». В *суре* «Сгусток» Бог, впервые обращаясь к своему Пророку, говорит: «Читай [Откровение] во имя Господа твоего, Который сотворил [все создания]» (Коран, 96:1). В этой *суре*, которая была ниспослана первой, Бог далее говорит: «Возвещай, ведь Господь твой — наищедрейший самый, Который научил [человека письму] посредством *калама*, научил человека тому, чего не ведал он [ранее]» (Коран, 96:3—5).

Итак, пророчество посланника Бога начиналось с призыва к обучению и изучению. В Коране сказано, что способностью добывать знания Бог наделил только людей. Этим человек и отличается от всех других созданий Творца. Сотворив человека, Бог приказал ангелам поклоняться ему.

Неоднократно в Коране отмечается, что ученый близок к Богу. В частности, в *суре* «Пререкания» говорится: «Повышает Аллах степенью тех из вас, кто верует, а также тех, кому Знание даровано» (Коран, 58:11) или «Неужели равны те, кто знают, и те, которые не знают [пути Истины]? Воистину, внимают наставлениям только разумом обладающие» (Коран, 39:9).

В одной из *сур* Корана Создатель клянется *каламом* (тростниковое перо), что является несомненным свидетельством возвеличивания письма как способа передачи знания (Коран, 68:1).

Всем мусульманам известно изречение Пророка, которое гласит: «Стремление к знаниям есть долг каждого мусульманина»^[4], долг как религиозный, так и моральный. Интерпретируя *эттхадис* (араб.: рассказ, предание), комментаторы утверждают, что учеба и стремление к знаниям такая же важная обязанность мусульманина, как защита родины от посягательств чужеземцев. При этом изучение наук должно служить обществу, то есть наука должна приносить пользу.

В другом *хадисе* Пророк отмечает: «Если надо, то добывай знания и у неверующих». Или: «Стремись к науке, даже если для этого надо ехать в Китай»^[5]. То есть Пророк утверждает, что никакие преграды (как религиозные, так и физические) не должны мешать процессу постижения знаний.

В изречениях Мухаммада знанию и мышлению придается столь важное значение, что они порой ставятся даже выше молитвы. В *хадисах* отмечено, что «перо ученых ценнее крови мучеников»^[6]. Пророк придавал большое значение вопросам грамотности и образованности своих последователей. Например, после одного сражения он распорядился освободить каждого

³ *Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн*. Бамдад-е ислам (перс.: Заря ислама). Тегеран, 1995.

⁴ *Ал-Кулини*. Ал-Кафи фи усул ад-дин (араб.: Достаточность в основах веры). I—VIII. Тегеран, 1961.

⁵ *Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн*. Карнама-йе ислам (перс.: Летопись ислама). Тегеран, 1989.

⁶ *Ал-Имам ал-Бухари*. Ас-Сахих (араб.: Достоверный). Тегеран, 1982.

пленного, который обучит грамоте десять мусульманских детей. Пророк утверждает, что «ученый, знание которого принесет пользу людям, лучше тысячи благочестивых аскетов»[7].

Во времена «праведных» халифов, а затем в период правления Умаййадов (661—750) и Аббасидов (749—1258)[8] ученые занимались изучением различных языков, переводом греческих, персидских и других текстов и изучением, развитием и распространением различных наук того времени.

В начале вся научная деятельность ограничивалась изучением теологии и концентрировалась в религиозных учреждениях, но затем потребность общества в образовании и занятиях науками усилилась, и благодаря этому просвещение и наука вышли за пределы собственно религиозных учреждений, охватывая все стороны общественной жизни.

Можно выделить две характерные черты исламского культурного расцвета, который охватывает длительный период с VII по XIV вв.

Во-первых, мусульмане под воздействием различных культур (иранской, греческой, индийской, месопотамской и т.д.) создали новую общую культуру. Следовательно, нельзя эту новую культуру называть иранской, арабской или тюркской. Это — «исламская культура». И ученых, которые творили в рамках этой культуры и были представителями различных народов, объединяла приверженность к исламу — учению, мировоззрению и образу жизни. Указывая на эту особенность, средневековый историк **Ибн Халдун** (1332—1406) отмечал, что «большинство этих ученых были неарабами (араб.: *'аджам*)»[9], т.е. представителями ираноязычных исламизированных народов восточных провинций Халифата.

Во-вторых, исламские ученые, будучи специалистами в различных направлениях научных знаний от фундаментальных наук и философии до астрономии, одновременно были исследователями, знатоками религиозных теорий. Действительно, многие первоначальные разработки в области математики, астрономии, химии и др. до того, как они превратились в самостоятельные фундаментальные науки, служили нуждам религии. Каждое направление науки в определенной степени отражало и религиозные взгляды ученых — духовных носителей исламской культуры.

Настоящий расцвет наук в исламском мире начался с переводов на арабский язык многочисленных сирийских, пехлевийских, греческих текстов и с изучения ряда языков. В начале этого периода по рекомендации Пророка один из его секретарей-писцов, известный в истории ислама ученый **Зайд ибн Сабит** (ок. 615 — ок. 665), изучал иврит и сирийский языки, а другой знаменитый ученый-теолог **'Абд Аллах ибн 'Аббас** (619— 686) осваивал Тору и Евангелие.

В период правления Умаййадов, а также в эпоху Аббасидов процесс развития культуры в мусульманском мире стал еще все более интенсивным. В таких знаменитых научных и культурно-экономических центрах, как ал-Мадина, Димашк (Дамаск), Багдад, Александрия, Рей, Нишапур, ал-Кахира (Каир), Конья, Кабул, Харат (Герат), Бухара, Самарканд и др., между которыми существовала тесная и постоянная связь, формировалась и развивалась исламская культура. Во дворце аббасидского халифа **ал-Ма'муна** (813—833) мусульманские ученые занимались переводом сочинений Платона, Аристотеля, Галена, определяли земные меридианы и параллели, изучали особенности небесных светил и земной коры[10].

«Дом мудрости» при дворе халифа ал-Ма'муна, который представлял собой своего рода академию наук, с огромной библиотекой и астрономической обсерваторией, сыграл важную роль в изучении, совершенствовании и распространении научных достижений античного мира и раннего средневековья. Возглавлял «Дом мудрости» **Ху-найн ибн Исхак** (767 — ум. между 860—873) — известный ученый и знаток греческого и ряда других языков. В этот период исламский мир принял и успешно использовал многовековые научные достижения, опыт и традиции

⁷ Ал-Кулини. Указ. соч.

⁸ См.: Гилкрист Дж. Мухаммад и его книга. СПб., 1999.

⁹ Заидан, Джордж. Та'рих-е тамаддон-е ислами (перс.: История исламской цивилизации). Тегеран, 1994.

¹⁰ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима (араб.: Прологомены). Бейрут, 1975.

знаменитого научного центра Сасанидского Ирана в Джундишапуре[11]. Многие ученые, внесшие огромный вклад в развитие фундаментальных наук исламского мира, формировались под непосредственным влиянием именно этого научного центра. Такие известные памятники литературы, как «Тысяча и одна ночь», «Калила и Димна» возникли в этом центре. Во многих городах (в частности, в Багдаде с начала IX в.) функционировали мастерские по производству бумаги, благодаря чему, по свидетельствам современников, только в Багдаде было более ста книготорговцев. В этот период библиотека ад-Дайлами в Ширазе славилась невероятным количеством и разнообразием. По сохранившимся сведениям, в ней хранились образцы всех написанных до той эпохи книг со всего мира. В умаййадский и аббасидский периоды число общественных библиотек выросло. Так, в городе ал-Куртуба (Кордова) в Андалузии функционировала библиотека, в которой насчитывалось 400 тыс. экземпляров книг.

В VII—IX вв. были основаны знаменитые учебные заведения мусульманского Востока — *Мадраса*, среди которых ан-Низамийа, ал-Мансурийа, ал-Халавийа, ал-Джаузийа и ал-Азхар, в которых тысячи учеников изучали различные дисциплины. В период классического ислама жили и творили такие видные мыслители, как **Ибн ал-Мукаффа'** (727-763), **Наубахт** (731-793), **ал-Кинди** (801-866), **ат-Табари** (841-923), **ал-Фараби** (873-950), **ал-Мас'уди** (885-957), **Ибн Сина** (980-1037), **ал-Газали** (1058-1111), **Ибн Рушд** (1126-1198), **Йакут** (1180—1229), **Ибн Халдун** (1332—1406) и многие другие[12].

Были завершены и описаны важные исследования в области медицины. Именно в это время знаменитым ученым-медиком **ал-Хусайном ибн Исахом** (704—767) была написана первая книга, посвященная болезням глаз. Другой исламский ученый Зарриндаст (XI в.) создал на персидском языке (фарси) известный трактат *Нур ал-'уьун* (Свет очей), посвященный систематизации и лечению глазных болезней. Достижением мировой медицины стал труд Ибн Сины (Авиценны) *ал-Канун фи-т-тибб* (Канон врачебной науки). В этой книге, признанной во всем мире энциклопедией медицинских знаний, систематизировано и развито все то, что было создано иранской, эллинской и индийской медициной. Он же первым в мире дал обоснование методам лечебной физкультуры. В течение многих веков книга использовалась в европейских высших медицинских научных центрах как учебное пособие и только в XVI в. переиздавалась 20 раз.

Ибн ал-Хатиб (1149—1210) проводил уникальные исследования больных чумой. Он выявил инфекционную природу этого заболевания, определил пути ее профилактики. Специфические особенности профилактики этой болезни также исследовал Ибн Рушд (Аверроэс).

Аз-Захрави (1079—1145) изобрел различные препараты и средства для хирургических операций, описание которых приводится в его книге «ат-Тафсир» («Комментарий»),

Первая в мире хорошо оснащенная больница была создана мусульманами в X в. В ней применялся медицинский опыт древнего Ирана. В это время в крупных городах Рей и Азуди светила медицины занимались лечением многих человеческих недугов.

Медицине и другим наукам покровительствовали не только халифы, но и меценаты. Для этого была разработана система *вакфов* (араб.: пожертвование или завешание имущества на богоугодное! дело). Переданное в вакф имущество не могло быть использовано в других целях. Традиции использования вакфов для строительства и содержания учебных и лечебных учреждений и поныне имеют место в Иране, а также в ряде других исламских государств. Состоятельные мусульмане таким путем жертвуют свои средства на нужды своих сограждан. Вакфы в течение многих веков являлись одним из действенных факторов, благоприятствовавших развитию медицины и многих других наук[13].

¹¹ Джундишапур (Джунд-и Шапур) — город в Хузистане (недалеко от Сузы), основанный Сасанидским царем Шапуrom I (241—273). Шапур превратил этот город в настоящий центр науки и культуры, где работали крупнейшие ученые со всех к-онцов Ирана, занимаясь обширной научной деятельностью, составлением библиотеки, а также переводом на язык пехлеви (среднеперсидский) сочинений греческих и индийских мыслителей. В городе была построена больница, действовал университет. Джундишапур достиг наивысшей степени своего развития в период правления Ануширвана (531—579), но с расцветом Багдада при Аббасидах постепенно стал терять свою значимость.

¹² *Халаби, 'Али Асгар*. Та'рих-е тамаддон-е ислами (перс.: История исламской цивилизации). Тегеран, 1993.

¹³ *Muhammad, 'Abd ar-Rahman*. *Scientific Discoveries of the Muslims in Islamic Culture*. Istanbul, 1952.

Мусульманские ученые проводили различные исследования по алгебре, геометрии и тригонометрии. **Ал-Хваризми** (IX в.) выделил алгебру в отдельную математическую дисциплину. **Абу-л-Вафа'** (940—998) и **'Умар Хаййам** (1048—1112) также сделали многое для систематизации и развития математических наук того периода.

Многое было сделано и в области прикладных наук. **Ибн ал-Хай-сам** (963—1028) изобрел различные приборы для лабораторных исследований. **Джабир ибн Хаййан** (721—815), известный в научных кругах Европы как Гебер, провел знаменитые химические исследования, коренным образом изменившие некоторые научные представления о химии. Строительство и совершенствование ветряных мельниц, изобретение водяных часов, обработка кожи на промышленной основе, — в этих и многих других направлениях прикладной деятельности в эпоху правления аббасидских халифов были достигнуты заметные успехи.

Особенно бурное развитие в эпоху расцвета исламской науки и культуры получила астрономия. Признанными знатоками астрономии считались **Абу Ма'шар ал-Балхи** (811—886), **Сабит ибн Кур-ра** (827—902) и **ат-Табани** (1027—1091). Европейский ученый-астроном Сартон считал «Сувар ал-кавакиб» (Изображения звезд) **'Абд ар-Рахмана ас-Суфи** (903—986), «Календарь» **Ибн Йунуса** (948—1009) и «Календарь» Улугбека лучшими научными трудами в области астрономии[14].

Составление географических карт, геодезические измерения, описания различных частей света, обоснование использования меридианов и параллелей были частью обширной деятельности мусульманских ученых в области географии. В частности, одно из древнейших географических описаний России было сделано **Ибн Фадланом** (X в.), который был направлен аббасидским халифом ко двору Бул-гарского правителя. Видными учеными-географами были **Ибн Руста** (IX в.), **Ибн ал-Факих** (IX в.), **ал-Бируни** (973—1048), упомянутый выше Йакут. В этот период были созданы такие шедевры историографии, как «Та'рих» (История) ал-Йа'куби, «ат-Танбихва-л-ишраф» (Предостережение и наблюдение) ал-Мас'уди, «Тарих-е Наршахи» (История Наршахи), «Тар'их» (История) ат-Табари и др.

Культурные и политические отношения исламского мира с Испанией, Сицилией, Византией, а также крестовые походы на Ближнем Востоке послужили распространению исламской культуры, что, в свою очередь, оказало существенное влияние на развитие мировой цивилизации.

§ 2. Свод исламских наук

Сначала попытаемся кратко осветить понятие «*ал-'улум ал-исла-миййа*» (исламские науки). Имеется несколько определений этого понятия.

1. Науки, предметом изучения которых являются принципы и религиозные догмы ислама. К ним относятся *тафсир ал-Кур'ан* (изучение и комментирование Корана), *'илм ал-хадис* (хадисоведение), *калам* (букв.: речь, разговор, здесь: спекулятивная теология), или *'илм ол-калам* (наука о каламе), *ал-фикх* (мусульманское право) и др.

2. Совокупность перечисленных выше наук вместе с научными дисциплинами, являющимися введением, или предпосылкой к ним, — арабский язык и литература, *'илм ал-мантик* (логика), грамматика, *усул ал-фикх* (методология исламского права) и другие.

3. Совокупность всех наук, развивавшихся и распространявшихся в исламском обществе (математика, естественные науки, литература, а также медицина, астрономия и др.).

Второе определение представляется нам наиболее емким и полным. Приступим к краткому рассмотрению исламских наук согласно этому определению.

Калам (букв. — **речь, разговор**) — спекулятивная теология, в основе которой лежит разум как главный способ решения религиозных вопросов. Традиционно учение калама подразделяют на три вектора:

¹⁴ Hilmi, Ulken. The Influence of Islamic Thought on Western Philosophi. Vol. IV. Istanbul, 1961.

а) *ал-'ака'ид* (убеждения) включает религиозные догматы, с которыми мусульманин должен быть знаком и в которые он должен верить, среди которых *ат-таухид* (единобожие), *ан-нубувва* (пророчество) и др.

б) *ал-ахлак* (нравственность) — этические нормы поведения и духовные качества (справедливость, богобоязненность, смелость, верность и др.).

в) *ал-ахкам* (установки, предписания) — нормы практической жизни (ежедневная пятикратная молитва, пост, бракоразводный процесс, наследование и т.д.).

В качестве религиозно-научной дисциплины *калам* формировался в первой половине VIII в., когда его начал преподавать своим слушателям известный богослов и аскет-суфий **ал-Хасан ал-Басри** (642-728).

Первым вопросом, вокруг которого развернулись споры между *мутакаллимами* (знатоками *калама*), был вопрос о свободе выбора (*ыхтийар*) и принуждении, необходимости (*джабр*). Другими словами, дискуссии разгорались вокруг важных теологических понятий «предопределенность» и «деяния». Тех, кто верил в относительную свободу (*ал-кадар* — мера, величина, степень) воли личности и самостоятельности, стали называть *кадаритами*, а тех, кто ратовал за необходимость и предопределенность, — *джабаритами*. Эти споры в дальнейшем возникали неоднократно в теологии, естествознании и обществоведении.

В зависимости от применяемой методологии и направления аргументации *калам* подразделяется на рациональный (*'аклийй*), опирающийся, в основном, на доводы разума, и повествовательный (*на-клипы*), ссылающийся, в основном, на Коран и *хадисы* и другие первоисточники. А *мутакаллимы* по своим убеждениям подразделялись на му'тазилитов (обособившиеся, отделившиеся) и аш'аритов (последователи школы **Абу-л-Хасана ал-Аш'ари** (873—935)).

Учение му'тазилитов возникло в первой половине VIII в. Основоположниками этого течения в исламе были ученики ал-Хасана ал-Басри — **Васил ибн 'Ата' ал-Газзал** (ум. в 748 г.) и **'Амр ибн 'Убайд** (ум. в 761 г.). Му'тазилиты основывали свою методологию (*'илм ал-усул*) на логике аргументации и исходили из того, что все действия, независимо от божественной природы, обладают благими и неблагими (положительными и отрицательными) сущностными качествами. Му'тазилиты были убеждены, что человек свободен в своих деяниях, причем свобода — следствие божественной справедливости, в том, что человек обязательно получит воздаяние за совершенные поступки, а также в необходимости всеми средствами содействовать торжеству добра и бороться со злом. Все это сближало их религиозные убеждения со светской политикой.

Периодом расцвета му'тазилитизма считается VIII—XIII вв. Виднейшими представителями его были **Абу-л Хузайл ал-'Аллаф** (ум. в 841 или 849 г.), **ан-Наззам** (ум. в 835—836 или 845 г.), **ал-Джахиз** (ум. в 869 г.), **аз-Замахшари** (1075—1144).

С идеями му'тазилитов совпадали воззрения шиитов, которые во многих вопросах религиозно-мировоззренческого плана также опираются на аргументацию рационального характера^[15]. Видными *шмитим-мутакаллимами* были **Хишам ибн ал-Хакам** (ум. в 814 г.), **аш-шайх ал-Муфид** (ум. в 1022 г.), **аш-шариф ал-Муртада** (ум. в 1044г.), **Насир ад-дин ат-Туси** (1201 — 1273-74) и др.

Ал-Аш'арийа как целостное учение и одна из основных школ *каламъ* формировалась в X в. на основе школы известного теолога ал-Аш'ари — эпонима этой школы.

В мировоззренческом плане *аш'ариты* утверждали приоритет разума (*'акл*) перед религиозной традицией (*на'ел*) и оставляли за *ша-ри'атом* фактически лишь функцию регулятора практической жизни мусульман, отрицая при этом слепое следование религиозным догмам. Они не признавали существование естественных причинно-следственных связей между явлениями (детерминизм), но это не означало для них перехода на позиции индетерминизма.

Учение *аш'аритов* отличалось от учения му'тазилитов определенным подходом к решению ряда вопросов. Они признавали извечность некоторых божественных атрибутов, таких как знание, воля; отрицали «сотворенность» Корана в отношении «смысла»; стремились согласовать точки

¹⁵ Ислам. Энцикл. словарь. М., 1991. С. 298.

зрения *кадаритов* и *джабритов*; признавали возможность «лицезрения» (*ru'ya*) праведниками Бога в потустороннем мире, отрицая вместе с тем возможность объяснения этого[16].

Наиболее известными представителями школы *аш 'аратов* были **Ибн Фурак** (ум. в 1015 г.), **Абу Исхак ал-Исфара'ини** (ум. в 1027 г.), **аш-Шахрастани** (ум. в 1153 г.), **Фахр ад-дин ар-Рази** (ум. в 1209 г.) и др.

Илм ал-мантик (букв. — логика) — одна из наук, пришедшая в систему исламского мира из античной культуры. Она служит одной из вводных дисциплин в системе исламского учения и представляет собой совокупность правил и законов, предупреждающих ошибки и погрешности при аргументации и выводах.

Создание и систематизация этой науки приписывается Аристотелю, но, распространившись среди мусульман, она приобрела религиозную окраску. Специальный трактат под названием «Логика» из книги Ибн Сины «Китаб аш-Шифа'» (Книга исцеления) переведен упомянутым выше христианином Хунайном ибн Исхаком.

Среди мусульманских ученых, занимавшихся исследованиями в области логики, были ал-Фараби и ал-Кинди, которые оказали заметное влияние на рост интереса мусульман к этой науке. Позднее логика как наука развивалась благодаря научным трудам **Зайн ад-дина ас-Сави** (IX в.), **Ибн 'Араби** (1165-1240), **Ибн Таймийи** (1263-1328) и др.

Фалсафа (философия) — учение, основанное на разуме и ориентированное на античные модели философствования. Философия как система наук была заимствована арабами, в основном, у греков[17]. Тогда она включала в себя рациональную (логическую) группу знаний (теологию, математику, естествознание, политику и нравственность) и отличалась от так называемых «повествовательных» наук (*ал-фикхихадисоведение*). Отметим, что *фаласифа* слыли среди современников знатоками всех наук своего времени.

Философия была широко распространена среди *му'тазшитов* и шиитов и почиталась ими как наука. *Аш'аришты* же в связи с относительным неприятием ими рационализма объявили борьбу с ней[18].

Исламская философия подразделялась на два направления: *машиша'* (букв.: ходоки; здесь: перипатетики), основанное на учении Аристотеля, и *ширак* («сияние», «озарение»), основанное на философском учении Платона и учении неоплатонизма Александрийского научного круга[19].

В мусульманском мире главой направления *машиша'* считался иранский ученый-энциклопедист Абу 'Али Ибн Сина, а лидером *ши-ракизма* был признан *аш-шайх Шихаб ад-дин ас-Сухраварди* (род. в 1155 в Иране — казнен в 1191 г. в Сирии за свои философские убеждения и за благосклонное отношение к зороастрийскому учению). Видными представителями *ширакизма* были также **Кутб ад-дин Ши-рази** (ум. в 1316 г.) и **Шамс ад-дин Мухаммад Шахрзури** (конец XIII — первая половина XIV в.)

Принципиальная разница между этими двумя направлениями состояла в методологии исследований. В *ширакизме* аргументация и мышление считались недостаточными для исследования, а главными основаниями являлись духовное рвение и стремление к самосо-

¹⁶ Там же. С. 32.

¹⁷ В истории философии распространена оценка *фалсафы* как парафразы к трудам древнегреческих философов, лишенной всякой оригинальности. Тем не менее, в российском и западном востоковедении существует другая точка зрения, согласно которой утверждается оригинальный, исламский характер учения восточных перипатетиков. См.: *Шаймухамбетова Г.Б.* Арабо-язычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). М., 1979. С. 127; *Mehmet Aydin.* Islamic Ethics // Encyclopedia of Ethics. Vol. 1. Chicago, 1992. P. 163; *Fazlur Rahman.* Islamic Philosophy // The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 4. N. Y.-L., 1967. P. 220.

¹⁸ Начиная с XIII в., происходило сближение *калама* (в частности, со стороны аш-Шахрастани и Фахр ад-Дина ар-Рази) с *фалсафой*, а именно с восточным перипатетизмом школы Ибн Сины (со стороны Насир ад-Дина ат-Туси). См.: Ислам. Энцикл. словарь. С. 129.

¹⁹ *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М.: Наука, 1993.

вершенствованию; тогда как основополагающим принципом в методах исследования *маиша* была аргументация.

Большинство исламских философов придерживалось учения *маиша* Ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина, Насир ад-дин ат-Туси, **Мир Дамад** (ум. в 1632 г.), Ибн Рушд были сторонниками этого учения. Самый выдающийся из них — Ибн Сина, чьи сочинения «Китаб аш-Шифа'» (Книга исцеления), «ал-Ишарат ва-т-танбихат» (Указания и наставления), «ан-Наджат» (Спасение), «Даниш-нама» («Книга знаний»), «*Уйун-ал-хикма» (Родники мудрости) и «ат-Та'ликат» (Толкования) были посвящены именно этому учению.

В XVIII в. крупный ученый **Садр ад-Дин Мухаммад б. Ибрахим Ширази** (1571 — 1640), известный как Мулла Садра, а также как Садр ал-мута'аллихин (глава теософов), стал основателем весьма популярного философского учения *ал-хикма ал-мута'алийа* (высшая мудрость), которое являлось обобщением вышеупомянутых направлений. Краеугольными камнями этого учения были аргументация, откровение (*кашф*) и созерцание (*шухуд*). В нем были даны ответы на многие вопросы, вокруг которых веками спорили философы вышеназванных четырех направлений и которые отражены в знаменитой книге ученого «Китаб ал-асфар ал-арба'а ал-'аклийа» (Четыре путешествия разума). Он подразделял все философские вопросы на четыре группы:

- предваряющие споры о единобожии;
- о единобожии и атрибутах Бога;
- о божественных деяниях и о мироздании;
- о душе и воскрешении.

По мнению Муллы Садра, теология и философия не противостоят одна другой, они совместимы и действуют в одном русле, а кораническое откровение — это свет, который можно увидеть лишь философским созерцанием. Следовательно, считал он, «философский Разум и божественное откровение необходимо соединить вместе». Мулла Садра — «первый исламский философ, обосновавший теорию постоянного движения в природе и вообще в мире, исключая Бога. Согласно этой теории, движение не просто существует, но представляет собой единственную реальность в мире ... эволюционирует от менее совершенного к более совершенному, движение вспять невозможно. Эта теория распространяется и на проблему взаимоотношения Бога и мира. Мировой процесс вечен и бесконечен, нет ничего постоянного ни на небе, ни на земле. Постоянна только изменчивость, единственно существенным свойством природы является постоянное движение»[20].

Практическая философия — это наука, изучающая совокупность вопросов, касающихся норм человеческого поведения. Она основывается на существовании общечеловеческих и духовных ценностей, таких как справедливость, верность, преданность.

Практическая философия состоит из трех частей: нравственность, правила, касающиеся быта, и политика.

Нравственность занимается изучением правил и норм поведения человека как в обществе, так и в семье. Нравственность в *ал-калам* — это совокупность предписаний, основанных на общечеловеческих ценностях, система регулирования человеческих отношений, а также позиция человека в отношении к вопросам духовного совершенствования и приближения к Богу. Основу нравственности в представлении мусульман составляют вера, добрые дела и положительные качества, которые определялись *шари'атом*. Примером такой нравственности считаются качества самого Пророка, который сказал: «Моя миссия состоит в совершенствовании нравственности».

Правила, касающиеся быта, подразумевают регулирование отношений в семье между супругами, родителями и детьми. Здесь нет правовых и законодательных установок, критерием оценок являются человеческие и философско-моральные основы. В этом плане руководствуются соответствующими *хадисами* о жизни Пророка и религиозных предводителей (*имамов*).

Ал-'ирфан (букв. — знание, познание) — термин, употребляемый для обозначения мистического познания и процесса богопознания).

Ал-'ирфан — гностицизм, одно из наиболее распространенных направлений философии, развивающихся на базе исламской культуры. Гностики (*'ариф*, мн.ч *'арифун*), в отличие от философов, *факихов* (знатоков *ал-фикха*), *мутакаллимов* и литераторов, представляют собой определенную прослойку ученых, создавших не только учение *ал-'ирфан*, но и образовавших сравнительно организованную и устойчивую общественную структуру — суфийские братства. Представителей этих структур называют *'арифун* и *суфиями*.

'Арифун и *суфии* не воспринимаются в исламе в качестве последователей отдельного религиозного направления, их можно встретить во всех догматико-правовых школах (*мазхабах*) ислама. Но, тем не менее, это достаточно сплоченная общественная структура с определенной системой взглядов, мыслей, со своим этикетом и правилами ношения одежды. Даже их дома и *ханакахи* (места собраний *суфиев*) отличаются специальным ритуальным убранством и особой формой дизайна и декораций. Все это выделяет суфиев и *'арифун* в качестве особой религиозно-общественной структуры.

Ал-'ирфан подразделяется на две части: теоретическую и практическую. Практический *ал-'ирфан* рассматривает связи человека в обществе и его обязанности перед собой, миром и Богом. С этой позиции практический *ал-'ирфан* близок к этике и, соответственно, представляет собой прикладную науку об «образе жизни» (*ас-сайр ва-с-сулук*). В этой части *ал-'ирфана* собраны комментарии и разъяснения о путях достижения «путником» (*салик*), идущим по пути к Богу, вершины человечества, высших ступеней нравственности, о том, с чего он должен начать, какие преграды ему необходимо последовательно преодолеть, какие ждут его испытания и состояния на этом пути и какие истины ему в этом процессе откроются. Для успешного преодоления всех этапов пути необходимо предводительство «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*), который ранее уже прошел весь путь и знаком с особенностями всех его этапов. Без воли и руководства «совершенного человека» на этом пути сохраняется опасность заблуждения. О «совершенном человеке», руководство которого является важным для вновь вступившего на путь познания Бога, *'арифун* упоминают как о «священной птице» или ал-Хизре (вечно живущем пророке — покровителе путников). А чтобы достичь степени «совершенного человека», *'ариф* на своем неимоверно трудном пути должен пройти четыре этапа: 1) путешествие от тварного к Творцу; 2) путешествие в Творце и созерцание его атрибутов; 3) возвращение к тварному в состоянии, когда *'ариф* всем своим существом чувствует себя с Богом, наставляет людей и направляет их; 4) путешествие среди творений, но с Творцом.

Последней стадией «мистического пути» является слияние с Богом, растворение в Нем, что и является высшей целью «путника» (*салик*).

Теоретический *ал-'ирфан* в основном содержит толкование сущности бытия, а предметом его изучения являются Бог, Вселенная и человек. В этом плане *ал-'ирфан* близок к теософии. С учетом того, что *ал-'ирфан* опирается не только на доводы разума (т. е. рациональные принципы), но, главным образом, на Откровение и созерцание, он во многом соответствует философии неоплатонизма. *'Ариф* стремится познать божественную природу («необходимо сущее») не только путем размышления, которое он считает ограниченным и недостаточным, но и путем Откровения и созерцания. При этом главным средством познания для философа считаются разум, логика и умозаключения, а для *'арифа* — старание, самосовершенствование, внутреннее духовное очищение. *'Ариф*ы признают *аш-шари'а* (свод религиозных законов и правил поведения), *ат-тарики* (путь самосовершенствования) и *ал-хакика* (Божественная Истина).

Факихи утверждают, что *шари'ат* определяет средства, представляющие собой причинность и дух самого *шари'ата*, а единственный способ достижения цели — следование указаниям и установкам *шари'ата*.

*'Ариф*ы же убеждены, что этими средствами являются «состояния» (*ахвал*) и «стоянки» (*макамат*), которые направляют человека к вершине сближения с Богом и способствуют постижению Божественной Истины. *'Ариф*ы считают, что внутренним содержанием *шари'ата*

является «путь» (*ат-тарика*), а конечная точка этого «пути» — «Божественная Истина» (*ал-хакика*).

Кроме того, *'арифы* утверждают, что *шари'ат* сам по себе не конечная цель, а средство для прохождения «пути» (*ат-тарика*). *Ат-тарика*, в свою очередь, — средство для постижения *ал-хакика*. По их мнению, доводов разума не достаточно для постижения сути основных религиозных истин, необходимо снять с них существующие покровы. Взамен научной и философской убежденности и искренности они предлагают мистическое путешествие со свойственным ему порядком[21].

В начальный период распространения ислама в первый *век хиджры* (букв. — переселение; историческое значение — дата переселения Мухаммада из Мекки в Медину, начало мусульманского летоисчисления — 16 июля 622 г. — *Прим. ред.*) течения под названием *ал-'ирфан*, или *суфизм* не существовало. Название *суфий* (*суф* — шерстяная ткань, отсюда «одетый в шерстяную ткань») впервые было использовано во втором *веке хиджры* по отношению к Абу Хашиму ал-Куфи. Термин *'ариф* (познающий мистическим путем) вошел в употребление, начиная с III в. *хиджры*.

Наиболее знаменитыми сторонниками *'ирфана* считаются **ал-Хасан ал-Басри, Ибрахим ибн Адхам** (ум. в 782 г.), **Раби'а ал-'Адавийя** (714—801), **Абу Йазид (Байазид) ал-Вистами** (ум. в 875 г.), **ал-Джунайд ал-Багдади** (828—910), **ал-Хусайн ал-Халладж** (казнен в 922 г.), **Абу Талиб ал-Макки** (ум. в 998 г.), **Абу-л Хасан ал-Харакани** (ум. в 1033-34 г.), **Абу Са'ид ибн Аби-л-Хайр** (967—1049), **Абу-л Хасан ал-Га знав и** (ум. в 1091 г.), ***Абд Аллах ал-Ансари** (1006—1088), **'Айн ал-Кудат ал-Хамада-ни** (1105—1131), **Сана'и ал-Га знав и** (ум. в 1131 г.), **Наджм ад-дин ал-Кубра** (убит монголами в 1221 г.), **Фарид ад-дин 'Аттар** (убит монголами в 1220 г.), **Шихаб ад-дин ас-Сухраварди, Мухйи ад-дин Ибн ал-'Ара-би** (1165—1240), **Джалал ад-дин Руми** (1207—1273) и **Хафиз Ширази** (1325-1390).

Как было отмечено выше, система исламских наук включает в себя еще *'илм ал-хадис*, а также *'илм ар-риджал* — также науку, предметом изучения которой являются сведения о передатчиках *хадисов*, *'илм ат-тафсир* — науку о комментариях и толкованиях *айатов* Священного Корана, а также *ал-фикх* (исламская юриспруденция) и *усул ал-фикх* (методология исламской юриспруденции). О двух последних речь пойдет во второй главе.

ГЛАВА 2

МУСУЛЬМАНСКОЕ ПРАВО

§ 1. Ал-фикх (исламская юриспруденция)

Говоря об *ал-фикхе*, следует отметить, что он возник раньше других исламских дисциплин. Все основные направления современной юриспруденции (гражданское, семейное, уголовное, административное или конституционное право) могут быть прослежены в различных отраслях *ал-фикха*, хотя и называются по-иному. Одна часть *ал-фикха* посвящена правилам совершения молитвы и исполнения других религиозных обязанностей, а другая включает практические правила, необходимые для каждого мусульманина в его мирской жизни.

Слово *ал-фикх* означает «точное понимание», «глубокое знание». В Коране оно используется именно в этом значении: «Почему бы не отправить из сообщества каждого по отряду, чтобы укрепиться в Вере и по возвращении увещевать людей [оставшихся]?» (Коран, 9:122). Иными словами, *ал-фикх* изучает установки и правила, исходящие из религиозных источников и регулирующие действия человека. Целесообразно ознакомиться с некоторыми исходными концепциями *ал-фикха*.

²¹ Кирабаев Я. С. Социальная философия мусульманского Востока. М., 1987.

Шари'ат (букв. — прямой, правильный путь) классифицирует поступки людей по пяти правовым предписаниям (*ал-ахкам ал-хамса*);

а) *ваджиб* (обязательное) — действие, совершение которого для мусульман обязательно (ежедневная пятикратная молитва, пост в течение месяца *рамадана*, исполнение взятых обязательств и др.);

б) *харам* (запретное) — поступки, которые мусульманин не должен совершать и которых ему следует избегать (в частности, насилие, ложь, воровство, супружеская измена);

в) *мандуб*, или *мустахабб* (рекомендуемое, одобряемое) — богоугодное, но не обязательное поведение (подавание нищим, добровольные молитвы сверх предписанных, гостеприимство, прощение обидчиков и др.);

г) *макрух* (неодобряемое, осуждаемое) — формально не запрещенное действие, которое не рекомендуется совершать (курение, жестикуляция во время молитвы, скупость, расточительность и др.);

д) *мубах*, или *джа'из* (дозволенное) — действие, совершение которого разрешено и не влечет ни наказания, ни поощрения (еда, сон, женитьба, путешествие и др.). Согласно установкам *шари'ата*, всякое действие считается разрешенным (дозволенным) до тех пор, пока не будет найдено убедительное доказательство его запретности (*харом*).

Обязательные предписания *ал-фикха* в свою очередь делятся на *та'аббуди*, *тавассули*, а также *айни* и *кифайи*.

К *та 'аббуди* относятся предписания, которые должны соблюдаться неукоснительно, прямо касаются веры в Бога и олицетворяют путь к Нему. *Тавассули* включают предписания, не имеющие непосредственно религиозного назначения и направленные на выполнение обязательств перед людьми.

Предписания *айни* являются обязательными для всех и каждого (например, совершение ежедневной пятикратной молитвы, правдивость), а предписания *кифайи* (такие, как врачевание или защита рубежей родины) возлагаются лишь на тех, кто способен или должен их исполнить.

Ал-фикх как комплекс правовых, религиозных и бытовых норм сложился в VIII веке (до первой половины VIII века система социальных предписаний основывалась на нормах из доисламского прошлого. — *Прим. ред.*). Как систематизированная наука он окончательно сформировался в X веке. Именно с того времени началось изучение *ал-фикха* как науки в специальных религиозных школах. Существуют различные школы (*мазхабы*) *ал-фикха*, которые отражают разнообразие направлений исламского учения.

С учетом совершенства, вечности и неизменности установок *шари'ата* вопросы и казусы, не находившие четкого и подробного отражения в Коране и *сунне*, стали сферой изучения *ал-фикха*, который, имея развивающуюся в зависимости от ситуации теоретическую основу, был направлен на регулирование общественных отношений через реализацию различных теоретически обоснованных социальных норм религиозного, юридического и нравственного характера. В этом плане *ал-фикх* представляет собой мусульманское право в широком социальном его понимании.

Реализация различных норм *ал-фикха* в общественных отношениях и во взаимоотношениях отдельных людей имеет определенные особенности. Наиболее полной была реализация норм, связанных с культовой обрядностью, — это во многом определялось религиозным сознанием людей. Нормы и положения *ал-фикха* в целом способствовали сохранению в мусульманской среде обычаев и традиций.

Вместе с тем определенная часть норм *ал-фикха* устанавливалась с помощью властных структур, путем государственного принуждения, проявлявшегося в первую очередь в форме назначения руководителей судебных органов различных инстанций (*кадиев*), которые в нужный момент могли защищать интересы представителей того или иного *мазхаба*. Данная практика стала широко применяться при аббасидских *халифах*. Они стали повсеместно назначать на должности *кадиев* образованных *факихов*, которые применяли выводы официального ;; *мазхаба* Халифата. Начиная с этого периода, судьи и муфтии в своей практике стали использовать труды *факихов*. Кроме того, специальные книги по *ал-фикху* были написаны по заказу правителей в качестве руководства для работы государственных органов. В числе таких книг — «Китаб ал-харадж»

(Книга о поземельном налоге) **Абу Йусуфа** (ум. в 798 г.) или ал-Фатава ал-хиндийя (Индийские фетвы), написанная группой ханафитских ученых-правоведов в 1669 г.

В целом, исламское право как составная часть *ал-фикха*-юриспруденции формировалось постепенно, вбирая в себя не противоречащие исламским требованиям отдельные элементы римского (византийского), сасанидского (средне-иранского) и канонического (восточно-христианского) сводов законов, а также обычаи и традиции народов завоеванных арабами стран.

Формирование *ал-фикха* было продиктовано, во-первых, необходимостью приведения в соответствие с религиозными ориентирами правовых и социальных норм, существовавших в различных уголках обширного исламского мира. Во-вторых, стремлением урегулировать социальные отношения на этих территориях согласно учению ислама. Начальный этап эволюции *ал-фикха* совпал с периодом записи *хадисов* Пророка со слов его сподвижников, и, следовательно, первые книги по *ал-фикху* скорее напоминали сборники тематически подобранных *хадисов*, чем правовые исследования. *Хадисы* Пророка позволили решить вопросы, связанные с толкованием Корана и *сунны*, а их систематизация постепенно способствовала формированию *ал-фикха* в качестве самостоятельной дисциплины[22].

К первой половине IX в. *ал-фикх* как систематизированный свод правовых норм и основа исламской юриспруденции имел свой понятийный аппарат, специфический язык и свою методологию. Одновременно *ал-фикх* закрепил убеждение о прекращении правотворчества после смерти Пророка, а Коран и *сунна* стали считаться основными источниками правовых норм. Кроме того, единогласное мнение мусульманской общины (*ал-иджма*), которое определяется как согласие религиозных авторитетов — сподвижников Пророка, также считается самостоятельным источником *ал-фикха*, исходя из убежденности, что правильная, целевая и умелая интерпретация этих источников, умение изложить их на языке практических норм и правовых установок позволяют решить любые связанные с жизнью общества вопросы. На этой основе сложились юридические приемы *ал-истинбат* («извлечения»), посредством которых из главных источников *ал-фикха* извлекались решения различных вопросов, о которых в Коране и *сунне* прямых указаний не было. Постепенно на почве *ал-истинбата* формировался *ал-иджтихад*, опирающийся на формулирование решений по вопросам, прямо не упомянутым в Коране и *сунне*, а также в источниках по *ал-иджма*'. В *ал-фикхе* появилось понятие *ал-кийас* («сравнение») — формулирование новых правовых и иных норм по аналогии.

Основные категории *ал-фикха*, относящиеся к юриспруденции, были заложены в трактате **Мухаммеда б. Идриса аш-Шафи'и** (ум. в 820 г.) «ар-Рисала» (Послание), а к X в. *ал-фикх* окончательно сложился в качестве самостоятельной дисциплины, причисляемой к религиозным наукам. С самого начала существовала тесная связь между *ал-фикхом* и *ал-каламом*, ибо многие положения последнего служили идейной основой для решения различных правовых вопросов. *Ал-калам* и *ал-фикх* в значительной степени дополняли друг друга и стали формировать различные стороны *шари'ата* — единого исламского учения о религиозной истине и образе жизни.

Постепенно *ал-фикх* в смысле юриспруденции стали понимать как '*илм ал-фуру'* т.е. науку о регулирующих поведение людей нормах *шари'ата* [23].

Ал-фикх как продукт исламской общественной жизни имеет различные классификации в зависимости от *мазхабов* и даже отдельных толков внутри одного *мазхаба*. Еще на ранней стадии формирования *ал-фикх* разделился на несколько школ (*мазхабов*), главными из которых считались пять, получивших названия по именам их основателей. Это — *ханафитская*, или иракская школа, основателем которой был **Ну'ман б. Сабит Абу Ханифа** (ум. в 767 г.); *маликитская*, или мединская школа, основатель — **Малик б. Аяас** (ум. в 795 г.); *шафи'ит-ская*, основатель — **аш-Шафи'и** (ум. в 820 г.); *ханбалитская*, основатель — **Ахмад б. Ханбал** (ум. в 855 г.); *джа'фаритская*, или *имамит-ская*, основатель — шестой имам *шиитов-имамитов* **Джа'фар ас-Садик** (ум. в 765 г.). Четыре из вышеуказанных школ являются *мазхабами* суннитского толка, пятая школа представляет собой *мазхаб* шиитского толка. Основное различие между суннитскими и шиитскими *мазхабами* в *ал-фикхе* заключается в том, что шииты в своих доводах по

²² Сюкияйнен Л. *Ал-Фикх* // Ислам. Энцикл. словарь. С. 254—255.

²³ Там же. С. 255.

юридическим вопросам, помимо Корана и высказываний Пророка, ссылаются еще и на высказывания своих имамов, хотя основы права у суннитов и шиитов общие. В отличие от суннитов, шииты не признают *ал-кийас* в качестве самостоятельного источника права; в политических аспектах права они опираются на авторитет по наследству, а сунниты ссылаются на *ал-иджма'*. Для шиитов мнение любого богослова значимо лишь в том случае, если оно опирается на высказывания имама, ибо они признают непогрешимость своих имамов.

Но расхождения по вопросам *ал-фикха* характерны и внутри самих *мазхабов*. *Ал-иджтихад*, о котором более подробно будет сказано ниже, в начале был надежным способом вынесения решений наиболее компетентными *факихами*, однако начиная с IX в. суннитские *факихи* перестали пользоваться им. В результате развитие суннитских школ *ал-фикха* продолжалось в рамках соответствующих суннитских *мазхабов*.

Основная масса суннитских сборников по *ал-фикху* имела общее содержание. Это: омовение, молитва, порядок погребения, *аз-закат* (налог в пользу нуждающихся), пост, паломничество (*ал-хаджж*), различные торговые сделки и обязательства, порядок распоряжения собственностью, *вакф* (неотчуждаемое имущество, завещанное на определенные цели), наследство, брачно-семейные отношения, правонарушения различных видов, отношения исламских властей к немусульманам, судопроизводство, правила ношения одежды и приема пищи и т.д. Изучение *ал-фикха* и его школ способствует формированию представления о социальных аспектах ислама, который на все случаи индивидуальной и общественной жизни имеет четкие предписания, отраженные в *ал-фикхе*.

Именно поэтому в некоторых мусульманских странах, где правовой основой являются исламские нормы, все законы государства принимаются в соответствии с *ал-фикхом*. К ним относятся, например, законы о судах, о банках и др.

Здесь возникает закономерный вопрос: каким образом ислам может иметь законы на все случаи жизни, тем более, что многие из происходящих событий ранее не имели места? Дело в том, что в *ал-фикхе* предусмотрена методология, на основе которой можно рассуждать о новых явлениях и процессах с учетом современных реалий. Об этой методологии подробно будет сказано в последующих главах этой книги.

Существуют различные схемы подразделения *ал-фикха* по предметам. Согласно наиболее принятой из них, *ал-фикх* состоит из четырех разделов, которые включают в себя предписания для мусульман и общеисламские установки в целом.

1. Поклонение Богу (*ал-'ибадат*).
2. Заключение договоренностей и обязательств (*ал-'укуд*).
3. Односторонние обязательства (*ал-ика'ат*).
4. Предписания, установки (*ал-ахкам*)

К *ал-'ибадат* относятся такие действия, как молитва (*ас-салам/ намаз*), пост (*ас-саум*) в месяце рамадан, паломничество в Мекку (*ал-хаджж*) и др., т.е. действия, совершаемые для приближения к Богу.

Ал- Укуд подразумевает случаи заключения договоренностей между двумя сторонами (например, купля-продажа (*бай'*), аренда, заключение брачного союза и др.). Заключению договора предшествует *ал-хутба* (молитвенный текст) или *сиге* (формула, произносимая при заключении какого-либо договора).

Ал-ика'ат включает в себя случаи выполнения односторонних обязательств, т.е. имеет одностороннюю направленность (например, дарение). При этом *ал-хутба* также имеет место.

К *ал-ахкам* относятся действия, целью которых не является приближение к Богу. Это одно- или двусторонние обязательства, совершаемые без чтения *ал-хутбы* (например, наследование — *ирс*) и без компенсации за нанесенный ущерб (*дийа*).

Ал-фикху посвящено немало книг с описанием предписаний и установок, каждая из которых определённому разделу *ал-фикха* [24].

²⁴ Книги об *ал - 'ибадат*:

1. Китаб ат-тахарат (Книга об омовении). В ней содержится информация о предметах, от применения которых перед молитвой следует отказаться.

Будущий *факих*, прежде чем приступить к изучению исламского права, с учетом того, что в дальнейшем он будет высказывать свое мнение и выносить решения на основе Корана и *хадисов*, должен освоить нижеследующие дисциплины.

1. Арабская литература, ибо язык Корана и сунны — арабский.
2. Комментарии к Священному Корану (*тафсир*).
3. Логика (*'илм ал-мантик*).
4. Хадисоведение (*'илм ал-хадис*) — знание и умение применять их и отличать достоверные *хадисы* от недостоверных.
5. Наука о передатчиках преданий (*'илм ар-риджал*).

Считаем необходимым рассмотреть другую важную дисциплину — *усул ал-фикх* (методология мусульманского права). Это — наука об источниках *ал-фикха* и способах аргументации, установках и умении делать соответствующие выводы из этих источников.

На заре ислама, когда возникали какие-либо неясности относительно установок и предписаний, мусульмане обращались непосредственно к самому Пророку. Кроме того, Пророк посылал своих сподвижников в различные регионы и города, наставляя их действовать соответственно Корану и *сунне*, а в случае отсутствия конкретных указаний — действовать по своему усмотрению, но при этом в каждом отдельном случае опираться на названные священные источники.

По свидетельству историков ислама, первой книгой об *усул ал-фикх* было «Послание» (ар-Рисала) упомянутого аш-Шафи'и, в котором были классифицированы источники *ал-фикха* и определены границы их применения.

2. Китаб ас-салаат (Книга о молитвах). Книга о различных видах молитв (обязательных, рекомендованных), их формах и особенностях.

3. Китаб аз-закат (Книга о пожертвованиях в пользу нуждающихся, которые взимаются с состоятельных людей).

4. Китаб ал-хумс (Книга о налогах). В данном случае речь идет о налоге (взимаемом шиитами) в размере 1/5 части от нескольких видов имущества.

5. Китаб ас-саум (Книга о посте в месяце рамадан).

6. Китаб ал-хаджж (Книга о паломничестве в Мекку для тех, кто имеет возможность). 7. Китаб ал-джихад (Книга о джихаде).

9. Китаб ал-амр би-л-ма'руф ва нахй 'ани-л-мункар (Книга о повелении одобряемого и запрещении порицаемого). Эта книга призывает действовать с учётом общественных интересов и содействовать искоренению предосудительных действий.

Книги об ал-'укуд:

1. Китаб ат-тиджарат (Книга об условиях купли и продажи).

2. Китаб ар-рахн (Книга о залогах).

3. Китаб ад-даман (Книга о гарантиях).

4. Китаб аш-ширка (Книга о финансовом сотрудничестве).

5. Китаб ал-мудароба (Книга о конкуренции области кредитования и работ в целях предпринимательства),

6. Китаб аз-зира'а (Книга о сельскохозяйственном производстве).

7. Китаб ал-иджара (Книга об аренде).

8. Китаб ал-вакала (Книга об уполномочивании).

9. Китаб ал-вакф (Книга об имуществе, принадлежащем мечетям и религиозным учебным заведениям).

10. Китаб ал-васийа (Книга о завещании).

11. Китаб ал-никах (Книга о бракосочетании).

Книги об ол-шса'ат:

1. Китаб ат-талак (Книга о разводе).

2. Китаб ал-икрар (Книга о признании).

3. Китаб ан-назр (Книга об обете).

Книги об ал-ахкам:

1. Китаб ас-сайд ва-з-зибх (Книга об охотничьей добыче и забое жертвенных животных).

2. Китаб ал-ат'има ва л-ашриба (Книга о пище и питье).

3. Китаб ал-касб (Книга о присвоении),

4. Китаб ал-луката (Книга о находках).

5. Китаб ал-ирс (Книга о наследовании).

6. Китаб ал-када' (Книга о судеюстве).

7. Китаб ал-кисас (Книга о возмездии).

У шиитов потребность в выработке методологии права возникла позже, поскольку они (наряду с сунной Пророка) следовали еще и сунне своих имамов. Следовательно, до начала периода «сокрытия» последнего, 12-го из «непогрешимых имамов» (исчез в 873—874 г.) шииты получали необходимые предписания непосредственно от своих имамов. Первой книгой шиитов по методологии *ал-фикх* была «аз-Зари'а ила усул аш-шари'а» (Восхваление основ шариата), написанная известным шиитским ученым-богословом *аш-шариф*м ал-Муртадой (966-1044/45).

§ 2. Усул ал-фикх (методология исламской юриспруденции)

Усул ал-фикх — это наука о правилах и методах, необходимых для вынесения «заключений» (дедукции — *ал-истинбат*) относительно предписаний шариата. «Заключение» употребляется в качестве вывода и в юридическом смысле равнозначно *ал-иджстихаду* (усердствование, большое старание). Оно подразумевает применение общих правил к частным (косвенным) случаям или означает вывод частных (косвенных) предписаний при помощи установленных принципов (методов). Сам предмет науки *усул ал-фикх* состоит из нескольких частей: а) вопросы, касающиеся словесности; б) вопросы, касающиеся аргументации; в) вопросы, касающиеся практических принципов.

Аргументами для «заключений» о предписаниях являются *ал-Кур 'ан* (чтение вслух, наизусть Корана), *ас-сунна* (обычай, право; полная форма: *суннат расул Аллах* — сунна посланника Аллаха), *ал-иджма'* (единодушное решение), *ал-'акл* (разум) и *ал-кийас* (сравнение, аналогия).

1. Для обозначения Корана в литературе употребляется слово «**ал-Китаб**» (**Книга, Священное Писание**). Коран выступает важнейшим аргументом для «заключения» относительно предписаний. В самом Коране сказано: «И речи ведет он^[25] не по прихоти [своей]: они (т.е. речи) — лишь откровение, внушенное ему» (Коран, 53:3,4).

Коран состоит из 30 частей, 114 *сур* и 6236 (а по другим версиям -6170) *аиатов*. Первой из *сур* Корана была ниспослана *сура* «Сгусток» (96-я сура), а последним по порядку ниспослания был 3-й *айат* *суры* «Трапеза»: «Сегодня завершил Я [ниспослание] вам Веры вашей, довел до конца милость Свою и одобрил для вас ислам в качестве религии» (Коран, 5:3).

Айаты Корана ниспосылались постепенно, а комментаторы изложили причины ниспослания большинства *аиатов*. В качестве примера приведем слова Корана: «Спрашивают они (т.е. верующие) тебя о вине и *майсире* (вид азартной игры. — М.С.). Отвечай: «И то, и другое — средоточие греха великого, хотя и несут они для людей пользу некую, но греха в них больше, чем пользы»» (Коран, 2:219).

Суры Корана подразделяют на мекканские и мединские. Мекканские — это суры, ниспосланные в первые 13 лет пророчества, когда Пророк Мухаммад жил в Мекке (до 622 г.), остальные — после переселения (*ал-хиджры*) Пророка и его сторонников из Мекки в Йасриб, который получил название «*Мадина ан-наби*» (город Пророка) или ал-Мадина (Медина). *Суры* мекканского периода представляют собой короткие обращения с призывами веры в единого Бога и в Судный день, тогда как *суры* мединского периода — это, как правило, длинные увещания, наполненные религиозно-правовых предписаний. Одним из главных принципов различия мекканских и мединских *сур* является обращение к разным аудиториям: Коран мекканского периода обращается ко всем: «О, люди!» (во времена пророчества Мухаммада в Мекке ислам еще не был принят полностью), Коран мединского периода обращен к конкретной общине: «О вы, которые уверовали!».

В содержательном плане следует отметить, что в Мекке призывы Пророка имели общий характер и были направлены на осознанное признание людьми принципов единобожия, воскрешения в Судный день, а также принципов приобретения высоких нравственных качеств,

²⁵ Имеется ввиду: пророк Мухаммад провозглашает Коран. См.: Коран /Пер. с араб. и коммент. М.-Н.О.Османова. М, 1999. С. 768.

избежания многобожия, идолопоклонства и аморальных поступков. Мединские же *айаты* содержат, в основном, религиозно-правовые, этические и другие предписания.

Пророк Мухаммад не читал Писания (Тору, Евангелия). Он запоминал и озвучивал ниспосланные ему в виде *аиатов* божественные откровения, а ближайшие сподвижники, в том числе его секретарь Зайд ибн Сабит, записывали их на лопатках и обработанных шкурах зверей или на пальмовых дощечках. Среди тех, кто записывал божественные Откровения, были Абу Бакр, Умар Усман, Али, Убайй ибн Ка'б, сыновья Абу Суфйана — Му'авийа и Йазид, ал-Му-гира ибн Шу'аба, аз-Зубайр ибн ал-'Аввам и др.

Несмотря на то, что во времена Пророка многие знали наизусть весь текст Корана, *суры* еще не были собраны в отдельную книгу. Эта работа была начата и завершена в правление третьего «праведного» халифа — **'Усмана (Османа) б. 'Аффана** (ок. 575 — 656).

Коран включает в себя целый ряд тем, которые можно сгруппировать следующим образом:

- богопознание, единобожие и атрибуты Бога;
- воскрешение из мертвых в День Суда и описание рая и ада;
- миссии и жизнеописания предыдущих пророков;
- *ас-салат, ас-саум, аз-закат, ал-хумс, ал-хаджж, ал-джихад*;
- нравственность и добродетель;
- хозяйственные взаимоотношения людей: купля, продажа, долг, залог и др.;
- предписания относительно наследования, завещания, дозволенного и недозволенного, еды, питья и др.;
- правосудие, свидетельствование и правила рассмотрения исков;
- наказание за нарушение религиозных предписаний;
- указание на историческое прошлое;
- совокупность религиозных знаний.

Примерно шестая часть Корана посвящена религиозно-правовым предписаниям. Эти *айаты* принято называть *айат ал-ахкам* (Откровения о предписаниях).

В тех случаях, когда смысл *аиатов* носит общий характер, в *сунне* даются соответствующие пояснения, которые приняты мусульманскими учеными в качестве конкретизации и констатации смысла *аиатов*. Следует отметить, что некоторые *айаты* Корана отменяют ниспосланные ранее, поскольку последние были открыты Пророку при конкретных обстоятельствах, и их отмена обусловлена необходимостью, ведомой Богу, и интересами людей. По вопросам отмены некоторых *айатъв* или предписаний среди исламских богословов *Сула-ма**) единого мнения не существует.

2. Ас-сунна является вторым после Корана (*ханбалыты* почитали сунну едва ли не наравне с Кораном и считали следование сунне главным содержанием жизни мусульманина. — *Прим. ред.*) аргументом для «заключений» относительно предписаний ислама. Шиитские ученые-знатоки методологии права определили *ас-сунну* таким образом: *ас-сунна* — это деяния «непогрешимых» (имеются в виду Пророк, двенадцать имамов и Фатима, дочь Пророка) и их высказывания по религиозным вопросам. Именно это определение шиитами *ас-сунны* не принимается суннитами, которые считают, что деяния имамов не являются образцом для подражания.

Сунна состоит из *рассказов-хадисов* о поступках и высказываниях пророка Мухаммада. Главная задача *ас-сунны* — разъяснение и дополнение Корана.

С учетом исключительной значимости самого Корана Пророк не позволял записывать свои высказывания, следовательно, при его жизни *хадисы* не переписывались и не собирались. Эта работа не велась и при «праведных» *халифах*, ибо существовало опасение спутать *хадисы* с *айатами* Корана. Составление *хадисов* в виде отдельных книг было завершено позже.

Важнейшими собраниями *хадисов* у суннитов считаются «ас-Са-хих» (истинный, достоверный) имама **ал-Бухари** (810—870), «ас-Са-хих» **Муслима** (ум. в 875 г.), «ас-Сунан» (обычай, мн. ч. от *ас-сунна*) **Абу Да'уда ас-Сиджистани** (ум. в 888 г.), «ал-Джами⁶ ал-кабир» (большой сборник) имама **ат-Тирмизи** (ум. в 892 г.) и «ас-Сунан» **ан-Наса'и** (ум. в 915 г.). А у шиитов важнейшими собраниями преданий считаются «ал-Кафи фи усул ад-дин» (Достаточность в основах религии)

ал-Кулини (ум, в 941 г.), «Ман ла йахдуруху ал-факих» **Ибн Бабуи** (ум. в 991 г.), «Тахзиб ал-ахкам» (Развитие норм) и «ал-Истибсар» (Усердие в понимании) *аш-шайха ат-Туси* (995—1067).

Хабар (шиитское название *хадиса*, или высказывания Пророка и «непогрешимых» имамов) делится на «непрерывное» и «единое». «Непрерывное» состоит из трех частей: непрерывно-словесное, непрерывно-духовное и непрерывно-сокращенное. «Единое», в соответствии со свидетельствующими о степени достоверности преданиями-*ахбарами* (мн.ч. от *хабар*) подразделяется на четыре части: *сахих* (достоверное), *хасан* (хорошее), *кави* (сильное) и *да'иф* (слабое).

3. Ал-иджма' означает «единство мнений», в том числе и в вопросах *ал-фикха*. Один из виднейших ученых-*факихов* имам **Мухаммад ал-Газали** (1058—1111) в книге «ал-Мустасфа» писал, что *ал-иджма'* означает единство мнений последователей Мухаммада (*ал-умма*) по какому-либо религиозному вопросу. При этом он поясняет, что под термином «последователи Мухаммада» он подразумевает *муджтахидов*, способных выносить соответствующие вердикты. Таким образом, для достижения *ал-иджма'* необходимо единодушное мнение (вердикт) сведущих в религиозных вопросах лиц.

Основанием для *ал-иджма'* является следующее указание Пророка: моя община (*умма*) никогда не согласится на заблуждение. Но во взглядах суннитов и шиитов относительно *ал-иджма'* есть и некоторые расхождения. Сунниты считают *ал-иджма'* аргументированным только в случае наличия единого мнения по соответствующему вердикту. Шииты же признают аргументированность *ал-иджма'* уже в связи с тем, что она раскрывает смысл высказывания «непогрешимых». Следовательно, вынесенный при этом вердикт свидетельствует о согласии самого Пророка и имамов.

4. Ал-'акл (разум). Под аргументами разума подразумеваются рациональные выводы, которые могут стать основой для соответствующих установок по *шары 'ату*. В принципах *ал-фикха* есть правило под названием «взаимообусловливаемости установок по разуму и по *ша-ри'ату*», согласно которому все, что установлено разумом, утверждено *шари'атом* и все, что установлено *шари'атом*, подтверждено разумом. Иными словами, все, что доступно и приемлемо разуму, устанавливается и принимается *шари'атом*. Примером тому может быть защита жизни, имущества и чести: являясь разумным доводом, это укрепляется и установками *шари'ага*. Соответственно, то, что осуждается разумом (к примеру, посягательство на чью-либо честь), запрещается и *шари'атом*.

По убеждению шиитских и части суннитских *'улама* аргументированность данного положения определяется положительными или отрицательными последствиями соответствующих действий для верующих. При этом, если разум подтверждает правильность какого-либо действия, то *шари'ат* также рекомендует это действие, и наоборот, если разум осуждает какое-либо действие как неправильное, *шари'ат* также будет признавать это действие предосудительным и недозволенным.

Среди *мутакаллимов* распространено мнение, согласно которому ниспослание пророчества и небесных книг есть проявление милости Создателя к своим рабам. Эта милость направлена на содействие человеческому разуму через руководство пророков. Значит, человеческий разум и пророчество имеют общую направленность.

Ал-фикх запрещает принуждать кого-либо к совершению предосудительных поступков. Аргументом для каждого является веление разума. Аргументы разума бывают двух видов: разумно-самостоятельные и разумно-необходимые.

Разумно-самостоятельными аргументами считаются случаи, когда разум, независимо от заключений *ал-фикха*, выдвигает самостоятельные выводы, например осуждение гнета и агрессии, лжи и вражды; или одобрение положительных деяний, верности и благонадежности,

Под разумно-необходимыми аргументами понимаются случаи, когда для выдвижения соответствующих предписаний (выводов) разум прибегает к помощи *шари'ата*, и часто при наличии предписания *шари'ата* по какому-либо вопросу разум выдвигает на этой основе предписание по другому вопросу. Например, *шари'ат* требует уважительного отношения к собственности — разум на этом основании выдвигает вывод о недопустимости расточительства.

5. Ал-кийас (суждение по аналогии). Под *ал-кийас* подразумевается метод сравнения способа решения двух схожих вопросов, с помощью которого из имеющего (основное) предписание *шари'ата* для первого, уже решенного вопроса, выводится (косвенное) предписание для второго, решаемого вопроса. Следовательно, при таком сопоставлении основное предписание остается в силе и для косвенного, а аргументацией служит сходство между основными и косвенными предписаниями. Например, согласно *шари'ату*, мусульманину не позволено вступать в процесс торгового, если другое лицо до него уже вступило в сделку для покупки чего-либо. А как быть в случае аренды, когда арендное соглашение ранее заключено с другим лицом? В *шари'ате* об этом не говорится, но *ал-фихх* методом сравнения данных двух случаев заключает, что вмешательство третьего лица при арендной сделке также предосудительно. Аргументация относительно суждения по аналогии предполагает соответствующие условия. Так, согласно главному из них, *ал-кийас* должен строиться на основе *шари'ата*. С другой стороны, основная установка должна быть аргументирована обращением к Корану и *ас-сунне*, а не методом сравнения. Но если основная установка выведена согласно *ал-иджма'*, то можно ли считать ее основной для сравнения? Об этом среди *'улама'* есть расхождения во мнениях.

Ал-кийас бывает двух видов: «явный» (*аз-захир*) и «скрытый» (*ал-хафи*). Под *ал-кийас аз-захир* понимается такое сравнение, когда причина предписания определяется самим законодателем (мусульманских законов). Например, на основании *айата* Корана, запрещающего употребление вина по причине его вредности, *ал-фихх* признает недозволенными и другие виды алкогольных напитков.

Что касается *ал-кийас ал-хафи*, то он подразумевает тот случай, когда законодатель не может установить и понять причину какого-либо предписания. Такая причина постигается путем дедукции, т.е. выводом разума. Например, известно, что Пророк запретил судьям (*кадийам*) выносить какой-либо приговор в состоянии гнева и возмущения. Отсюда дедуктивным способом можно прийти к выводу, что причиной данного запрета является душевный дискомфорт судьи. А в таком состоянии судья, во избежание необъективных решений, не должен выносить каких-либо приговоров.

Относительно «явного» вида сравнения у исламских ученых разногласий нет. Что касается «скрытого вида», то он неприемлем для шиитов. Сунниты считают *ал-кийас* четвертой важнейшей аргументацией в исследовании правовых вопросов (после Корана, *ас-сунны* и *ал-иджма'*). Тогда как признание шиитскими *'улама'* двенадцати имамов и убеждение в аргументированности их высказываний после высказываний Пророка привело к тому, что *ал-кийас* не практикуется шиитами.

6. Ал-истихсан (предпочтение, предпочтительное решение). *Ал-ис-тихсан* в *ал-фиххе* подразумевает отказ от обращения к *ал-кийасу* с учетом целесообразности, в пользу принятия другого, более предпочтительного решения. *Ал-истихсан* — одна из категорий *ал-фихха*, по которому среди исламских правоведов нет единого мнения. В ханафитском, маликитском и ханбалитском *мазхабах*[26] суннизма *ал-ис-тихсан* считается важным принципом решения правовых вопросов в отличие от шафиитского *мазхаба* суннизма и шиизма, которые вообще не признают его.

7. Ал-усул (основы, корни). Под *ал-усул* подразумеваются правила, которые применяются в случае отсутствия необходимых ссылок на Коран и сунну для реального решения какого-либо вопроса. Главными из них являются «принцип оправдания», «принцип осторожности», «принцип произвольности» и «принцип согласованности» (*ал-истихсаб*).

«Принцип оправдания» применяется в случае отсутствия каких-либо фактов за и против. То есть он применяется при существовании сомнения в недозволенности или дозволенности чего-либо и при отсутствии соответствующих доводов. Основанием для данного принципа должны служить Коран, сунна и разум.

«Принцип произвольности» вступает в силу в случае, когда присутствуют подозрения по поводу верности предписаний по двум, нескольким или многим несовместимым вопросам. В

²⁶ В маликитском и шафиитском *мазхабах* функцию *ал-истихсана* выполняет *ал-астислах* (стремление к пользе). См.: Ислам. Энцикл. словарь. С. 115—116.

таких случаях выбор правильного варианта зависит от воли субъекта и осуществляется произвольно.

«Принцип осторожности» применяется при существовании сомнения в полноте и законченности какого-либо предписания. Иначе говоря, до окончательной уверенности в полноте и законченности соответствующего предписания необходимо соблюдать осторожность.

«Принцип согласованности» заключается в следующем: если какое-либо предписание уже было выведено ранее, но впоследствии возникли сомнения в его приемлемости, то, ввиду отсутствия доводов для его опровержения или одобрения, первоначальное представление о нем следует принять как верное. Этот принцип в ал-фикхе применяется широко.

В большинстве случаев, с учетом отсутствия в ал-фикхе надежных доводов по тем или иным вопросам и суждениям, вышеперечисленные принципы находят широкое применение в практике шиитских 'улама'. Верность этих принципов дедуктивным методам обосновывается аятами Корана, преданиями и доводами разума.

§ 3. Ал-иджтихад в системе исламской юриспруденции

Ал-иджтихад (букв. — усердствование, большое старание) представляет собой средство интерпретации и толкования исламских законов (*шари'ата*). Некоторые крупнейшие *факихи* в течение первых веков распространения ислама развивали свою научную и практическую деятельность в рамках системы *ал-иджтихада* в *шары 'ате*[27].

Муджтахиды (ученые-богословы, имеющие право выносить самостоятельные решения по важным вопросам *ал-фикха*, специалисты по *ал-иджтихаду*) среди шиитов пользуются большим авторитетом, а книги с их решениями под названиями «Рисала-йе 'амалий» (перс.: практический трактат) или Таудих ал-маса'ил (араб.: разъяснение вопросов) для последователей шиизма служат путеводителями.

Сегодня признание необходимости *ал-иджтихада* для *факихов* является важным принципом.

Понятие ал-иджтихад

Слово *иджтихад* образовано от корня арабского глагола *джаха-да*, означающего «предпринимать усилия, старания» или «обладать способностью осуществлять определенную деятельность». Производное отглагольное имя *иджтихад* означает «усердствование». В *ша-ри 'атском* праве это слово первоначально употреблялось как приведение доказательств каким-либо человеком, лицом; впоследствии оно приобрело значение — способ доказательства с помощью *ал-кийаса*.

Таким образом, *ал-иджтихад* по своему терминологическому значению используется как инструмент доказательства чего-либо с целью достижения логического вывода по той или иной проблеме шариатского права. Подобные доказательства и выводы осуществляются мусульманскими правоведами, которые и определяют соответствие того или иного суждения шариату.

²⁷ Основная литература, использованная при подготовке настоящего раздела и рекомендуемая для более глубокого изучения принципа *иджтихада*:

Джаннати, Ибрахим. Ддвар-и ал-фикх (перс.: Стадии *ал-фикха*). Тегеран, 1374г. по хиджре.

Shorter Encyclopedia of Islam /Ed. By H.A.R. Gibb and J.H.Kramers. Leiden, 1961.

Wriess, Bernard. Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad // The American Journal of Comparative Law. 1978. № 26.

Abd Wahab Saleh Babair. Intellectual Currents in Contemporary Islam // The Muslim World Journal, Harford. Vol. 81.1991.

Г. *Авани*. Усул ал-фикх ал-исламийа (перс.: Принципы исламской юриспруденции). Тегеран, 1372г. по хиджре.

Ланкарани, Мухаммад Фадиг. Рисала-ий таухид ал-масаил (перс.: Трактат по разъяснению частных вопросов). Тегеран, 1375г. по хиджре.

Ал-иджтихад — это доказательство установок и выводов шариата на основании правовых источников ислама посредством индивидуальной способности к дедукции.

По словам имама аш-Шафи'и, сам Создатель косвенным образом поощряет нас использовать силу разума, данную людям как дар Божий, чтобы на основании аргументов добиваться логического результата в рассуждениях по той или иной проблеме.

Следовательно, *ал-иджтихад* является важнейшей после Корана и сунны основой шариатского правосудия. Главное отличие *ал-иджтихада* от этих источников заключается в том, что *ал-иджтихад* — это непрерывно развивающийся процесс. Что касается Корана и изречений Мухаммада, то со смертью последнего они больше не пополнялись. В этом смысле *ал-иджтихад* и по сей день является главным инструментом толкования Корана и сунны, а также их связи с меняющимися условиями жизни, с которыми сегодня сталкивается мусульманское общество.

На важность *ал-иджтихада* указывает Коран, но более определенно — сунна. Насколько известно, впервые к этому шариатскому принципу прибегли еще при жизни Пророка, о чем рассказывается в известном хадисе о Му'азе ибн-Джабале. Последнего Пророк назначил судьей в ал-Йаман. Перед тем как тот отправился для исполнения своих обязанностей, Пророк спросил его: «На основании чего ты будешь вершить суд?». «На основании Книги Аллаха», — ответил тот. «А если ты в ней не найдешь ответа?» — «Тогда буду действовать по сунне Посланника Аллаха». — «А если и в ней не найдешь ответа?» — «Тогда я постараюсь составить собственное суждение, чтобы вынести свое решение (*фатву*)». Пророк сразу же после этого сказал: «Слава Богу, мой посланник порадовал своего Пророка тем, что сам избрал правильный путь». По мнению ал-Газали, хадис о Му'азе ибн Джабале четко указывает на необходимость *ал-иджтихада*. Согласно другому хадису, «если судья (*кадий*) выносит правильное решение по своему суждению (т. е. по *ал-иджтихаду*), то он заслуживает двойного вознаграждения, а если в своем решении он допускает ошибку, то он заслуживает лишь одного воздаяния». Смысл этого хадиса в том, что, независимо от результата, *ал-иджтихад* никогда не был связан с грехом и преступлением: если существуют необходимые условия для *ал-иджтихада*, то результат всегда похвальный и не может заслуживать нареканий.

В других хадисах говорится: «Будьте усердны, ибо Всемогущий Бог создал каждого человека для того дела, которое ему предназначено». Когда Всевышний оказывает милость одному из своих рабов, он дарует ему способность познания *ал-фикха*, обрести силу толкования законов исламского права.

Мусульманские правоведы в связи с этим указывают также на два хадиса, по одному из которых признается необходимым изучение исламского права мусульманками и мусульманами, а по другому — ученые-правоведы признаются преемниками пророков.

Что касается Корана, то все *айаты*, которые теологи упоминают в отношении *ал-кийаса*, могут быть использованы также и касательно *ал-иджтихада*. Кроме того, в *суре* «Прощение» сказано: «Не следует верующим выступать [в поход или поездку] всем вместе. Почему бы не отправить из сообщества каждого по отряду, чтобы укрепиться в Вере и по возвращении увещевать людей [оставшихся]? Быть может, станут избегать они [зла]. (Коран, 9:122).

Если постоянным пополнением своих знаний должен заниматься каждый мусульманин, то быть компетентными в области *ал-фикха* обязаны те, кто стоит во главе общины. Аналогичную мысль можно найти в Коране, в *суре* «Паук»: «А тех, кто радел за [дело] Наше, наставим Мы на пути Наши. И, воистину, с теми Бог, кто добро творит» (Коран, 29:69). Примечательно то, что в этом *айате* слово *субулана* (дороги) приведено в форме множественного числа. Это, по всей видимости, указание на то, что дорог к истине много и все они открыты перед теми, кто стремится их осилить.

«О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику Его и обладателям власти среди Вас. Если же [возникнет] спор между вами какой-либо, то обращайтесь с этим к Аллаху и Посланнику Его, если веруете вы во Всевышнего и в день Судный. Так будет лучше [для вас] и благоприятнее по исходу» (Коран, 4:59).

Сподвижники и последователи Пророка действовали в духе *ал-иджтихада* и, как гласят предания, все они поддерживали указанный принцип. Об этом свидетельствуют исторические

факты. Аргументы в пользу необходимости *ал-иджтихада* следует видеть и в том, что конкретные указания в шариате также могут быть неполными, ибо с течением времени в жизни исламской общины постоянно возникают все новые и новые проблемы.

Тем не менее, возможность использования *ал-иджтихада* исключается в следующих случаях: рассуждения о существовании Бога; о словах пророков, ибо они — посланцы Бога; о правильности и авторитете Корана; о загробном мире и необходимости его существования,

В целом, согласно мнению *факихов*, всякий мусульманин — *муджтахид* или последователь *муджтахида*, ибо каждый имеет возможность применить *ал-иджтихад* или обратиться по соответствующим вопросам к *муджтахиду*. В то же время *факихи* считают *ал-идж-тихад* и *таклид* (подражание) уместными только по отношению к установкам шариата, а подражание в вопросах веры считают непозволительным, поскольку каждый мусульманин должен самостоятельно рассуждать о вопросах, относящихся к основам веры, как то: существование Бога, ниспослание пророчества, существование загробной жизни.

Муджтахид как шариатского законоведа высшей категории характеризует наличие следующих условий:

1) знание Корана наизусть, а также знание обстоятельств и причин ниспослания Аллахом *айатов* Корана;

2) знание *хадисов*, умение отличать истинные *хадисы* от ложных, поучительные от маловероятных и т.д.;

3) знание основ и принципов *ал-иджма'*;

4) справедливость, выполнение религиозных обязанностей, отстранение от недозволенного;

5) географические и социокультурные знания. В *ал-фикхе* суннитов *муджтахидов* подразделяют на три большие группы.

1. *Муджтахид фи-ш-шари'а* (*муджтахид* на уровне шариата в целом) при вынесении решений сам определял источники и сам их истолковывал. К ним относятся верные последователи пророка Му-хаммада, жившие до III в. *хиджры*.

2. *Муджтахид фи-л-мазхаб* (*муджтахид* на уровне *мазхаба*) занимался исследованием вопросов, при этом он должен был опираться на источники, определенные основателем его *мазхаба* и руковод-ствуюсь его принципами.

3. *Муджтахид фи-т-тарджих* (*муджтахид* на уровне решения отдельных вопросов) занимался исследованием вопросов, нерешенных его предшественниками[28].

Сущность и значение *ал-иджтихада* в шариате

Значение *ал-иджтихада* определяется путем изучения сущности, целей и задач шариата. Большинство *факихов* различают две группы установок шариата: решение вопросов, касающихся форм отношения к Аллаху, соблюдения обрядов и обязанностей богослужения (*ал- 'ибадат* — поклонение) и отношений между людьми (*ал-му'амалат*).

Понятие *ал- 'ибадат* можно определить достаточно ясно, ибо оно конкретно описано в Коране и Сунне. Тем не менее, его детали и косвенные выводы конкретизируются посредством *ал-иджтихада*.

Что касается *ал-му'амалат*, то они постоянно меняются в зависимости от различных условий и обстоятельств. В такой ситуации нахождение средств и способов, целесообразных для решения той или иной проблемы, входит в обязанность самого мусульманского общества и не должно выходить за рамки предписаний, содержащихся в Коране и сунне.

Далее, *ал-иджтихад* считается средством развития самого шариата. Заключение по тем или иным вопросам, к которым приходили через *ал-иджтихад* сподвижники Пророка, получили название *ал-иджма'* как единодушное мнение крупнейших авторитетов в исламе — *факихов*. Таким образом, в истории ислама образовались четыре источника *ал-фикха*. Именно благодаря

постоянному применению в религиозно-правовой практике *ал-иджтихада* возникли и получили распространение различные *мазхабы*.

Несмотря на то, что *ал-иджтихад* осуществляется на основе умозаключений, его применение в *ал-фикхе* неизбежно. Это подтверждается следующими соображениями.

1. Коран и сунна составляют лишь фундамент, основу шариата, в то время как подлинным источником шариата является рациональное мышление, опирающееся на эти два фундаментальных источника. Коран и сунна не являются основой суждения или решения по той или иной религиозной проблеме, они — лишь источники для *фатвы*. Ее подлинную основу следует искать в умозаключениях, сделанных при опоре на эти источники.

Шариат — это совокупность законов, которые Бог дал людям для руководства к действиям; они представляют собой собрание религиозно-правовых предписаний. Но хотя эти законы установлены Богом, в немногих из них есть разъяснение того, как они могут быть применены людьми в конкретных случаях. Согласно *ал-фикху*, сами люди должны извлечь соответствующие законы из указанных основополагающих источников. Это означает, что шариат как свод божественных установлений не детализирован. Иначе Коран и сунна были бы не источником шариата, а сводом шариатских законов, т. е. самим шариатом, или сводом установленных Богом законов.

Как правило, Священное Писание не дает разъяснений по конкретным правовым значениям своих установлений. Такие разъяснения представлены в законах. Поскольку, с точки зрения юриспруденции, некоторые правовые нормы изложены в Коране недостаточно ясным, а порой и двусмысленным языком, их необходимо находить и извлекать из священных текстов. Именно поэтому священные тексты следует рассматривать как источники шариата, а не как собственно сам шариат, или как комплекс юридических норм, принципов и правил праведной жизни мусульман.

2. Тексты Корана и сунны, тесно связанные с исламским правом и юриспруденцией, по своей тематике ограничены. Однако процессы, протекающие в современном мире, бесконечно разнообразны. В связи с этим существует необходимость сократить существующий разрыв между текстами Корана и сунны, с одной стороны, и сегодняшней повседневной жизнью и потребностями мусульман, с другой стороны. Здесь применяется *ал-иджтихад* как способ практического решения задач.

В Коране количество тем и сюжетов, непосредственно относящихся к шариату, невелико в том смысле, что Коран дает верующим общие принципы, которые помогают *факихам* в их заключениях и решениях, подлежащих исполнению мусульманами. Нельзя согласиться с утверждениями некоторых '*улама*', что шариатское правосудие находит решение в текстах Божественного откровения, ниспосланного через Пророка. Эти божественные источники, исходящие от Всевышнего, — священны, окончательны и вечны, а посему — неизменны.

По мнению *факихов*, Коран — книга религиозных наставлений и не может служить простым руководством в правовых вопросах. Собственно говоря, Коран включает в себя поучения в трех сферах: религиозная идеология и убеждения; мораль и нравственность; социальные и государственные отношения.

Положения правового характера весьма немногочисленны: они едва превышают десять процентов общего содержания Корана. Среди них: 70 положений касаются вопросов семьи; еще 70 положений касаются других вопросов гражданского права; 30 положений относятся к области уголовного права; 13 положений связаны с судейством и правосудием и т.д.

3. Существует уверенность в том, что законы шариата совершенны и непререкаемы вне зависимости от места, времени или обстоятельств их применения. О совершенстве исламских законов свидетельствуют высказывания имама аш-Шафи'и о том, что по каждой проблеме, возникающей в исламском обществе, шариат указывает на соответствующий закон, исполнение которого — непреложно. Но если в шариате такого указания нет, то оно должно быть выработано *муджтахидами* методом *ал-иджтихада*. Кроме того, задача *муджта-хид*а — обнаружить в Коране и сунне соответствующее указание Всевышнего, помня о том, что его заключение будет восприниматься как исходящее от Аллаха.

Динамизм шариата

Проблема соотношения эволюции общества и шариата вызывает самые жаростные споры между 'улама'м учеными Запада, взгляды которых резко отличаются друг от друга. Но в первую очередь, отметим то, в чем сходятся ряд западных ученых и некоторых *факихов*-традиционалистов: шариат по своему смыслу, сути и принципам неизменен, статичен и консервативен, а посему не зависит от изменений в обществе. Основные доводы этих ученых сводятся к следующему. Неизменность, обязательность, абсолютный характер и божественность происхождения исламских законов не допускают изменения раз и навсегда установленных обычаев, обрядов, правовых норм и понятий. Аксиоматичность этих понятий связана с тем, что они предопределены Всевышним и поэтому не могут быть изменены. Шариат неизменен потому, что сущность источника и его развитие в эпоху формирования не были связаны с проблемами правового и социального характера, т. е. не имели отношения к суду и власти. *Шари'ат* неизменен потому, что в нем не были развиты принципы, соответствующие изменениям в области права.

Однако подавляющее большинство *факихов* считает, что правовые принципы и нормы (например, учет и соблюдение интересов, целесообразность, гибкость *шари'ата*, признание значения *ш-идж-тихада*) свидетельствуют о том, что *шари'ат* способен приспосабливаться к изменениям в обществе, т. е. не представляет собой нечто застывшее и неизменное.

Некоторые авторы, рассуждая об обстоятельствах возникновения *шари'ата*, поясняют, что его толкование с течением времени должно соответствовать условиям места, целям, обычаям и традициям. Если же перестают действовать те или иные факторы, то и законы, основанные на них, должны либо изменяться, либо прекращать свое действие, что и происходит в действительности: с исчезновением фактора порожденный им закон уже не действует.

Некоторые *факихи* считают, что соблюдение законов *шари'ата* или изменение трактовки его положений связано как с изменением условий, их породивших, так и с изменившимися потребностями и интересами народа.

Фундаментальные принципы, ниспосланные Аллахом в Мекке, остались непоколебимыми, они продолжают действовать и не подверглись изменению, поскольку касаются важнейших сторон жизни мусульман. Изменились лишь частные вопросы, общие же принципы остались неизменными.

Частичные изменения возможны, но лишь в единичных случаях. Поэтому в *шари'ате* важны и должны применяться два вида обычного права (*Сурф*), включающего в себя решения по вопросам гражданского права: *ифта* — решение юридических споров на основе традиций или укоренившегося обычая (*'адам*)\ *када* (перс, *коза*) — решение по приговору (*фетва*) судьи. Решение вопросов, касающихся государственной власти, в обоих случаях считается исходящим от Бога и является обязательным как религиозное предписание *факиха-муджтахид*.

В дискуссиях по вопросу о сущности *шари'ата* и его применении в новых условиях некоторые западные ученые представляют перспективы *шари'ата* в негативном ключе, что связано с положением о закрытости врат *ал-иджстихада*. Мнения некоторых теологов о закрытости врат *ал-иджстихада* в наше время безосновательны и неверны. Скорее всего, это относится к «абсолютному *ал-иджстихаду*», а не к другим его формам.

Для такого утверждения есть целый ряд оснований. *Факихи*, способные применять *ал-иджстихад*, существовали как во времена средневековья, так и сегодня, а после образования различных *мазхабов* они применяли *ал-иджстихад* для развития и совершенствования *шари'ата*. В III—IV вв. по хиджре (что соответствует IX—X вв.) большинство *муджтахидов* высказывали важные суждения в области *шари'ата*. Среди них **Сурайдж** (ум. в 918 г.), **ат-Табари** (ум. в 922 г.), **Ибн Хазима** (?) (ум. в 923 г.), **Ибн Мунзир** (ум. в 928 г.), **аш-шайх ас-Садук Ибн Бабуя** (ум. в 991 г.) и др.

Несмотря на признание правомерности всех *мазхабов*, некоторые *факихи*, особенно из среды шафи'итов и ханафитов, открыто выступали против постулатов других известных школ ислама. *Ал-иджстихад* основательно и широко был распространен и в шиитской среде.

Усиливалось стремление более детально раскрыть принципы *ал-фикха*, развернуть дискуссии о понятии и смысле *ал-иджтихада*. Например, детальная разработка принципов ханафитского *мазхаба* в его «исконном» виде в этот период достигла своего апогея, о чем свидетельствуют сочинения Ибн Кудамы.

Имам аш-Шафи'и не признавал различия между *ал-кийасом* и *ал-иджтихадом*, считая их лишь разными обозначениями одного и того же понятия. Однако *факихи*, жившие позднее, включая теолога ал-Газали и философа Ибн Рушда, отвергали подобную точку зрения. Автор считает, что *ал-иджтихад* — полнее и совершеннее *ал-кийаса*. *Ал-кийас*, как один из способов *ал-иджтихада*, сопутствует ему, но не наоборот. *Ал-иджтихад* определяется как максимально возможные усилия в поисках истины с помощью показателей и признаков, которые составляют основу окончательного решения. *Ал-кийас* же есть решение части основной проблемы по аналогии, с опорой на общие ценности. *Ал-иджтихад* предполагает различные пути достижения истины, *ал-кийас* — один из них. У шиитов *ал-кийас* даже в качестве отдельно взятого принципа исследования правовых вопросов воспринимался очень ограниченно.

В целях упорядочения процедур *ал-иджтихада* *факихи* выработали совокупность условий, которым должен был отвечать любой *факих-муджтахид*. Объяснение этих условий доказывало, что, в отличие от прежних времен, новые условия являлись неким облегченным вариантом применения *ал-иджтихада*, а не препятствием на пути его осуществления.

Деятельность *фактов* в тот период не ограничивалась лишь комментированием деяний учителей прошлого. По существу, их задачей было изменить или исправить сделанное их предшественниками, придавая ему большую ясность и определенность. В наше время экономические, социальные и политические условия исламского общества в корне отличаются от предыдущих эпох. Такие условия, при которых происходят преобразования, обсуждал в своем «ал-Мукад-дима» (Прологомены) Ибн Халдун. Он писал, что дела и обычаи религиозных общин различных стран и народов не могут идти по раз и навсегда начертанному плану или по жесткой программе. Постоянно наблюдаются изменения от одной эпохи к другой, переход из одного состояния в другое. В той же степени, в какой эти изменения касаются положения людей, времен и различных областей, в такой же эти изменения охватывают страны, эпохи и государства и власти. Таково предначертание Аллаха для его созданий.

Смысл этого высказывания заключается в том, что новые условия оказывают влияние на все стороны жизни, включая и законы *шари'ата*, и все они должны приводиться в соответствие с новыми требованиями. Именно для достижения этой цели многие ученые-теологи предлагают широко использовать *ал-иджтихад* для решения острых экономических, социальных и политических проблем.

Вот почему многие мусульманские мыслители и *факихи* нового времени (Мухаммад 'Абду, Рашид Рида, Икбал, Шалтут, Табатаба'и, Боруджерди, имам Хомейни и др.) уделяли особое внимание динамичному развитию *ал-фикха* и *ал-иджтихада*. Они полагали, что *ша-ри'ат* совместим с новой цивилизацией. По их мнению, путь к *ал-иджтихаду* не только не закрыт, но и каждый *факих*, отвечающий требованиям веры, обязан использовать метод *ал-иджтихада*.

Интерпретация *ал-фикха* в новых условиях составляет основную цель рассуждений упомянутых мыслителей. Они выдвигают многочисленные предложения по расширению в будущем практики *ал-идж-тихада*. Попробуем представить их в сжатом виде:

1) для *ал-иджтихада* было бы лучше, если бы были созданы различные специализированные разделы *ал-фикха* и в каждом из этих направлений *факихи* после прохождения общих курсов *ал-фикха* продолжали бы работать по своей специализации. В таком случае в осуществлении *ал-иджтихада* будут происходить взаимные дополнения и координация;

2) *ал-иджтихад* должен осуществляться коллегиально с помощью специально созданного «совета *факихов*», обязанность которого — отслеживать все новые проблемы и принимать по ним решения;

3) *ал-иджтихад* должен осуществляться в координации и сотрудничестве с государством, чтобы решениям «совета» можно было без промедления придавать законную силу;

4) мусульмане всего мира должны создать международный совет из *улама'а, обладающих достаточной компетенцией и эрудицией в вопросах ислама. Такой «совет» мог бы давать разъяснения по новым проблемам *шари'ата* на основе принципов ислама и выдвигать новые предложения.

Итак, можно сделать вывод, что *ал-иджтихад* необходим сегодня для ретроспективного изучения *шариатских* суждений и решений, вынесенных прошлыми поколениями с учетом их условий и потребностей. Но самое главное, *ал-иджтихад* необходим для решения вновь возникающих проблем религиозно-правового,

экономического и политического характера, а также для руководства мусульманской общиной в постоянно меняющемся мире, в особенности сейчас, когда наука ускоренно развивается по пути преобразований, новых свершений и прогресса.

Установки относительно *ат-таклида* («подражания»)

Установка 1. «Подражание» в основных принципах не позволительно. Мусульманин должен быть убежден в принципах веры, а в необязательных религиозных вопросах он должен быть *муджтахидом* и действовать согласно своему *ал-иджтихаду* или подражать *муджтахидам*, т. е. действовать сообразно их указаниям, или же, если он знаком с мерами предосторожности (*ихтийат*), должен действовать согласно *ихтийату* до той поры, пока не убедится в том, что свою обязанность он выполнил. Например, если группа *муджтахидов* считает какое-либо действие недозволенным (*карам*), а другая группа не считает его таковым, он не должен приступить к осуществлению этого действия. А если какое-либо действие одни считают обязательным (*ва-джиб*), а другие — одобряемым (*мустахабб*), то он должен осуществить подобное действие. Кроме того, меры предосторожности должны соблюдаться сообразно определенной обстановке, т. е. если соблюдение таких мер возможно несколькими способами, то мусульманин должен выбрать самый предпочтительный в данных условиях способ.

Установка 2. Мусульманин обязан пользоваться *ат-таклидом*, за исключением тех случаев, когда его действия соответствуют реальности или совершены в соответствии с вердиктом другого *муджтахид*, которому следовало подражать в момент совершения действия.

Установка 3. «Подражание» в установках. Здесь подразумеваются действия по указаниям *муджтахид*, при этом следует подражать *муджтахиду*, который является живым, законнорожденным, взрослым и справедливым. Под справедливостью понимается обладание волей, необходимой для соблюдения обязательных установок, избегания значительных грехов и проявления доброты и великодушия. Эти качества определяются по внешнему проявлению. А обязательная осторожность заключается в том, чтобы объект подражания не был алчным к мирским благам и был самым подготовленным среди *муджтахидов* своего времени в понимании божественных установок.

Установка 4. Если два *муджтахид* обладают одинаковым уровнем компетентности, то следует подражать тому из них, кто более благочестив и набожен.

Установка 5. Компетенция *муджтахид* определяется тремя способами. Первый способ предполагает то, что человек, способный к соответствующей оценке, сам должен убедиться и удостовериться в учености *муджтахид*. Второй способ заключается в том, что ученость *муджтахид* должны подтвердить двое справедливых ученых в присутствии двух других ученых, согласных с оценкой первых. Что касается третьего способа, то он вообще не предполагает подтверждения, поскольку ученость *муджтахид* известна до такой степени, что не вызывает у людей никакого сомнения.

§ 4. Ислам и международное право

Международное исламское право — понятие, используемое исламскими учеными для обозначения основанных на учении ислама вопросов, касающихся международных отношений. Эти вопросы в прошлом систематизировались, изучались и объединялись под общим названием *ас-сийар* (мн.ч. от араб, слова *сира* — образ жизни). Первой книгой, в которой отражены вопросы международного права с позиции ислама, была книга Мухаммада ибн ал-Хасана аш-Шайбани (749—805) *Китаб ас-сийар ал-кабир* (Большая книга об образе жизни).

Начиная с IX в., слово *сира* приобрело еще два специальных значения: а) историками *сира* употребляется в значении «жизнеописание Пророка и его сподвижников», б) знатоки права (*факихи*) этим словом обозначают «действие исламского государства по отношению к другим обществам»[29]. По утверждению известного автора Марселя Буазара, если согласиться, что создание науки о международных отношениях означает изменение во взаимоотношениях между народами, предотвращение агрессии, установление равенства и братства людей, тогда мы должны признать, что пророк ислама Мухаммад является основоположником международного права[30].

²⁹ Khadduri M. The Islamic Law of Nations. Marxland, 1996.

³⁰ Буазар М. Ислам в современном мире. Тегеран, 1982.

Исламские правоведы не делили право на национальное и международное в современном их понимании. Тем не менее, описания положений об отношениях исламского общества с другими странами и с другими обществами собирались под общим названием *сира* (*сийар*)^[31].

Сама монолитность системы исламского права исключает возможность подразделения правовых источников на внутренние и международные. Конечно, часть правовых актов, объединенных под названием *сира*, можно встретить в *айатах* Священного Корана, соответствующих толкованиях, преданиях, а также в предписаниях Пророка, халифов и имамов. Доктор Маджид Хаддури в этой связи пишет: «Взаимное согласие, обычаи, аргументы и соответствующие документы в полемике об исламской доктрине международного права также признаны основой для исследования и критерием для действия. Эти документы включают в себя Коран, *хадисы*, а также правила и установки, разработанные при заключении договоров и обязательств с немусульманами. Вердикты и судебные интерпретации, заимствованные из текстов древних книг, а также высказывания и убеждения *халифов* и сподвижников Пророка (*ал-асхаб*) являются другими основными источниками при толковании законов. Эти книги по *ал-фикху* и правовые сборники имели большое влияние на развитие международного права»^[32]. Мухаммад в период своей пророческой миссии заключил ряд договоров с различными племенами. В условиях отсутствия политического единства на Аравийском полуострове в период раннего ислама каждое из племен считалось отдельной политической единицей. Поэтому заключение любого договора между этими племенами имело международный статус. Договор в ал-'Акаба (в окрестностях Мекки. — М.С.) — первое соглашение подобного плана, достигнутое Пророком ислама в 621 г. (за год до *ал-хиджры*). Этот договор был заключен с племенами аус и хазрадж. Но поскольку в то время исламское государство еще не было создано, часть исследователей первым международным договором в истории ислама считают Мединский договор между мусульманами и иудеями. Другие исследователи склонны считать таковым заключенный в 628 г. договор в долине ал-Худайбийе между Пророком и мекканцами, который определял основы взаимодействия мусульман и мекканских язычников^[33]. Всякий договор обязывает неукоснительно соблюдать его статьи, быть верным слову. Верность данному слову в исламе признана необходимым принципом *шари'ата*, а заключенный договор считается обязательством перед Богом.

Об этом свидетельствуют некоторые *аяты* Корана: «Е[истинно] благочестив тот, кто уверовал в Бога, в день Судный, в ангелов, Писание, пророков, Е[благочестивы] верные данной ими клятве» (Коран, 2:177); «Воистину, помнят [об этом] лишь мужи разумные, которые тверды в Завете, заключенном с Богом, и не нарушают его» (Коран, 13:19-20). О верности мусульманина обету говорится и в других *сурах* Корана (2:40, 9:4, 12, 13 и т.д.).

Указания на эти качества встречаются и в *хадисах* Пророка: «Мусульмане должны соблюдать взятые на себя обязательства, за исключением случаев, когда запретное воспринимают как дозволенное, а дозволенное — как запрещенное»^[34]; или: «Кто не сдержит обещания, тот лишен веры»^[35].

В истории ислама зафиксированы случаи, когда Пророк и халифы ради соблюдения отдельных пунктов подписанных ими договоров иногда пренебрегали некоторыми интересами ислама. Пророк порой даже сталкивался с сопротивлением мусульман, требовавших отступить отданного им слова, но, тем не менее, не было ни одного случая, чтобы он нарушил свое обязательство.

Абу Бакр (632—634), первый халиф мусульман, в своих наставлениях воинам ислама говорил: «Пусть в ваших соглашениях с врагом не останется места для обмана и лжи. Всегда и во всем будьте правдивы и докажите, что вы люди честные и достойные. Дорожите данным словом»^[36].

³¹ Boisard M. Humanisme de l'islam.P., 1979.

³² Khadduri M. War and Peace in the Law of Islam.L.,1955.

³³ Boisard M. Указ. Соч. С.227.

³⁴ Ислам ва хокуке бай ол-мелал (пер.; Ислам и международное право). Тегеранб 1375 г. по хиджре.

³⁵ Шехаб ул-ахбар. С. 118.

³⁶ Артур Нусбам. Краткая история международного права /Пер. А.МДафтари. Тегеран, 1337г. по хиджре.

'Усман (644—656), третий из «праведных» халифов, в письмах своим наместникам наставлял, чтобы они не допускали расхождения между словом и делом[37].

Четвертый «праведный» халиф, имам 'Али ибн Аби Талиб (ум. в 661 г.) в своем письме мусульманскому наместнику Мисра (Египта) Малику ал-Аштару (убит в 658 г) писал: «Если заключил с врагом перемирие и обязался его пощадить, то не нарушай данное тобою слово и выполняй свое обязательство, будь надежным щитом для данного тобою слова. Так как люди, несмотря на разнообразие мнений и противоречивость суждений, из Божественных заветов главнейшим считают верность данному слову»[38]. По преданиям, Джа'фар ас-Садик (700—765), шестой имам мусульман-шиитов, говорил: «Есть три вещи, которыми Всевышний Господь никому не позволил пренебрегать: первое — обеспечение сохранности доверенного имущества, независимо от того, благодетелен ли его владелец или нет; второе — верность данному обещанию в отношениях как с праведными, так и неправедными людьми; третье — благодеяние по отношению к родителям, независимо от того, праведны они или нет»[39].

Исламские проповедники для обеспечения действенности и достоверности заключаемых договоров разработали условия, согласно которым:

1) договоры не должны противоречить установкам ислама, т. е. не должны отвергать то, что дозволено или запрещено *шари'атом*;

2) договоры должны согласовываться с руководителем исламского общества;

3) необходимо соблюдать правило «отвержения превосходства» (*нафый сабил*). Это один из основополагающих принципов международного права в исламе, опирающийся на 141-й *айат* 4-й суры Корана, который гласит: «И ни за что не дарует Он неверным победу над верующими». Это правило означает недопустимость агрессии со стороны зарубежных стран по отношению к мусульманским государствам и их господства над мусульманами. Следовательно, заключение любого договора или установление любых связей, которые приводят к агрессии чужеземцев против мусульманских стран, объявлены запретными;

4) договоры должны составляться в письменном виде.

В исламском праве сроки действия заключаемых договоров стали предметом обсуждения, и в зависимости от особенностей стран, с которыми заключаются соответствующие договоры, выдвигаются различные точки зрения. Конечной целью ислама, как и всех других мировых религий, является создание единого мирового сообщества и монолитной правовой системы. В Коране говорится о единой природе всех жителей земного шара: «Были люди одной общиной религиозной, и ниспослал Бог пророков вестниками и увещателями»

(Коран, 2:213); «Воистину, создали Мы вас мужчинами и женщинами, сотворили вас народами и племенами, чтобы уважали вы друг друга» (Коран, 49:13).

Отсутствие значительных успехов в деле достижения общемирового единства привело к признанию исламом существующих условий и наличия государственных границ, разделение мира по идейно-мировоззренческим и политико-правовым позициям.

По первой позиции (идейно-мировоззренческой) мир делится на *дар ал-ислам* (территория ислама) и *дар ал-куфр* (территория неверия). *Дар ал-ислам* — страна, жители которой являются последователями ислама, независимо от цвета кожи, национальной принадлежности и расы, а *дар ал-куфр* подразумевает немусульман. Кроме того, *факи-хи* подразделяют все страны мира на *дар ал-ислам*, *дар ал-харб* (территория войны), *дарас-сулх* (территория мирного договора), *дарал-худна* (территория перемирия) и *дар ал-хийад* (нейтральная территория).

Дар ал-ислам включает в себя все страны с исламской системой правления, в которых соблюдаются установки ислама. Большинство их жителей являются последователями ислама, но и немусульманские меньшинства в них пользуются определенными правами. В начале границы

³⁷ Табари, Мухаммад ибн Джарир. Тарихе Табари (перс.: История Табари). Тегеран, 1352. Зеленая память. Букет цветов из «Нахдж ул-Балага» Имам Али. М., 2001. *ШейхКолайни*. Осуле кафи (перс.: Достаточные принципы). Тегеран, 1340 г. похидж-ре.

³⁸ Зеленая память. Букет цветов из «Нахдж ул-Балага» Имам Али. М., 2001.

³⁹ *ШейхКолайни*. Осуле кафи (перс.: Достаточные принципы). Тегеран, 1340 г. похидж-ре.

дар ал-ислама включали в себя только территорию Халифата, но позднее к ней стали причислять все мусульманские страны. Некоторые исламские правоведы под *дар ал-исламом* подразумевают все страны, где большинство населения составляют мусульмане, где исламские законы соблюдаются в той или иной степени, при этом наличие исламского правления в этих странах не обязательно.

По определению *факихов*, *дар ал-харб* включает в себя страны, где большинство населения — немусульмане и где по отношению к исламским странам проводится агрессивная и враждебная политика. Такие страны находятся в состоянии войны с исламскими государствами, и для ведения военных действий против них существуют правовые (*шариатские*) основы.

В период правления *халифов* некоторые *факихи*, основываясь на всемирной миссии ислама, к *дар ал-харбу* причисляли все не-мусульманские страны. Но при этом *факихине* подразумевали враждебного отношения к подобным странам, а подчеркивали недопустимость поддержания взаимоотношений с ними. Подобные точки зрения в настоящее время не приемлемы.

Исламские страны заключают с различными государствами мирные договоры, за которыми следуют локальные соглашения по определенным вопросам. При этом, если договаривающиеся стороны являются странами, население которых придерживается одной из монотеистических религий (христианства, иудаизма), то эти страны относят к *дар ас-сулх*, в противном случае такие страны относят к категории *дар ал-худна*. Страны категорий *дар ас-сулх* и *дар ал-худна* должны иметь договоренности с исламской страной о добрососедстве. *Дар ал-хийад* — это неисламские страны, которые исламскими странами официально признаны нейтральными[40]. Подчеркнем, что все эти определения более характерны для ранней истории ислама, когда существовало в основном единственное исламское государство — Халифат.

По вопросам международного права в мирное время ислам также имеет особую позицию. В истории мусульманских стран было немало продолжительных войн, и некоторые авторы, основываясь на этом, называют ислам «религией войны», утверждают, что для исламского международного права война — это обычное явление. Некоторые востоковеды даже заявляют, что мусульмане при завоевании новых земель в одной руке держали Коран, а в другой меч и принудительно распространяли среди покоренных народов свою религию. У исламских исследователей иная точка зрения по этому вопросу, согласно которой ислам разрешает братья за меч лишь тогда, когда мусульманам необходимо защищаться от нападающего. В Коране сказано: «Нет принуждения в Вере» (Коран, 2:256). По мнению этих исследователей, несмотря на то, что мусульмане покорили огромные территории, нет факта, свидетельствующего о принудительном навязывании ислама народам покоренных стран. А если есть какие-либо отступления от данного правила, то это следует ставить в вину отдельным деспотическим правителям, допустившим насилие или другие противоречащие природе ислама действия[41].

Некоторые исламские исследователи утверждают, что подобное предвзятое отношение к исламу со стороны части востоковедов возникло в результате его сопоставления с христианством. Действительно, следует учесть, что установки ислама в отличие от христианства имеют более тесное переплетение с социальными, государственными вопросами и властными структурами. Вместе с тем, в истории христианства также немало фактов насилия и длительных войн на почве религии, продолжающихся до последних веков[42].

Исламское государство с самого начала своего образования во времена Пророка начало укреплять связи между арабскими племенами и строить взаимоотношения с другими государствами. Так, Пророк, создавая единое исламское общество в Йасрибе, начал с договора (имеется ввиду четырехстороннее соглашение, регулировавшее отношения мусульманской общины с арабскими родами мухаджиров, ауситов, хазраджитов, а также иудеев, входивших в состав многих арабских родов. — *Прим. ред.*) фрагменты из главных положений которого таковы:

⁴⁰ Khadduri M. War and Peace in the Law of Islam. Baltimor. 1995.

⁴¹ *Шейх Махмуд Шалтут*. Джанг ва солх дар ислам (перс.: Война и мир в исламе). Тегеран, 1354г. по хиджре.

⁴² *Ас-Суюти*. Джама ас-сагир (перс.: Малый сборник). Т. 2. Тегеран, 1355 г. по хиджре. С. 114.

— верующие и мусульмане *курайшиты*, и жители Йасриба, и те, «кто следует за ними, присоединяется к ним, и живет вместе с ними, и сражается вместе с ними за веру... — одна община (*умма*), отдельная от других людей»;

— иудеи... — «[одна] община с верующими, [но] у иудеев своя религия, а у мусульман — своя; тот, кто совершил несправедливость или преступление, тот, воистину, будет виноват только сам и его семья»;

— каждый род «выкупает своих пленных, как подобает и равно делит между верующими»;

— «...мир для верующих един; не замиряется один верующий без другого во время войны на пути Аллаха — [мир] должен быть [для всех] равным и справедливым»;

— «иудеи несут расходы вместе с мусульманами, пока те воюют»;

— «...ни один неверующий не должен оказывать защиты ни имуществу курайшита, ни ему самому и выступать ради него против верующего»;

— «...если вы (верующие. — *Прим. ред.*) разойдетесь в чем-то, то обращайтесь с этим к Аллаху и Мухаммаду, да будет над ним мир»[43].

Исламское международное право представляет собой, прежде всего, совокупность правил, вытекающих из деяний Пророка и «праведных» халифов в процессе их взаимоотношений с другими народами и странами. Эта совокупность правил подвергалась обработке и применялась также и в последующие века существования Халифата.

С учетом установок Корана и сунны, а также по мере накопления опыта взаимоотношений с другими народами мусульманские авторы придерживались исламской позиции по многим аспектам международного права.

Значительная часть исламского права посвящена положению немусульманских меньшинств в исламском обществе. Основные правила жизни этих меньшинств отражены в разделе *ахл аз-зимма* (иноверцы, находящиеся под покровительством исламского государства). Согласно этим правилам, немусульманское население в исламских странах выполняло определенные обязательства и находилось под полной защитой государства. Уплата *джизьи* (подушная подать с иноверцев в мусульманских государствах), подчинение законам исламского государства, обязательство не помогать врагам, недопущение нарушений запретов, недопущение враждебной агитационной деятельности среди мусульман, недопущение осквернения религиозных святынь являлись главными условиями, благодаря которым немусульманские меньшинства в мусульманской стране наделялись политическими и социальными правами. В случае соблюдения этих условий, мусульмане были обязаны поступать с ними гуманно и справедливо. Дружба, справедливость, соблюдение гражданских прав и свобод — главные принципы, на которых строилось исламское государство. В Священном Коране сказано: «Если вступаете в споры с людьми Писания, то (приводите им доводы) наилучшие. И не спорьте с тем из них, кто бесчинствует. Говорите: «Уверовали мы в то, что ниспослано нам (т.е. в Коран) и ниспослано вам (т. е. в Тору и Евангелие). Бог наш и бог ваш — один и тот же [Бог единый], и предаемся мы Ему» (Коран, 29:46). Суть этого *аята* в следующем: с «людьми Писания» поступайте наилучшим образом, кроме тех из них, которые бесчинствуют.

Согласно одному из хадисов, Пророк сказал: «Я стану врагом того, кто угнетает «покровительствуемых» (*ахл аз-зимма*) или ставит им невыносимые условия»[44]. По преданиям, Пророк участвовал в церемонии погребения одного иудея, что вызвало недовольство его сподвижников. Пророк, обращаясь к ним, сказал: «Он, как и все другие, был человеком»[45].

«Повелитель верующих» имам Али в своем приказе наместнику Мисра (Египта) Малику ал-Аштару отметил: «Доброту по отношению ко всем подданным и дружбу с ними считай одеянием своего сердца и не будь подобно хищным зверям, предпочитающим пожирать их! Ибо есть только две группы подданных: твои братья по религии и подобные тебе по творению»[46].

⁴³ Большаков О.Г. История Халифата. Т. 1. Ислам в Аравии (570—633). М., 2000. С. 92—94.

⁴⁴ Ас-Суюти, Джаме ас-сагир. Т. 2. С. 114.

⁴⁵ Буазар М. Ислам ва ҳукуке башар (перс.: Ислам и права человека). Тегеран, 1358 г. по хиджре. С. 104.

⁴⁶ Зеленая память. С. 14.

Одним словом, в исламской правовой системе предусмотрены особые права религиозных меньшинств. Среди них свобода вероисповедания и отправления религиозных нужд; защищенность имущества, жизни и достоинства, а также право на помощь и содействие со стороны мусульман в этих вопросах; возможность использования своих особых прав в плане личной безопасности; свобода выбора места жительства; право на брак и развод; право наследования (согласно своим религиозным установкам); равные права с мусульманами во всех светских аспектах жизни.

В исламском международном праве уделено большое внимание установкам относительно войны и мира. Эти установки до того популярны, что многие авторы характеризуют исламское международное право как право войны и мира в исламе. В исламе о войне упоминается как о *джихаде*. Слово *джихад* означает «старание», «усилие». В *ал-фыххе* это слово употребляется в двух значениях — общем и частном. В общем смысле оно подразумевает всякое усилие и старание на пути к Богу. В этом смысле усилия в борьбе против плотских наслаждений, а также в борьбе за духовное и моральное совершенство характеризуются как «великий *джихад*» (*ал-джихад ал-акбар*). Здесь хотелось бы обратиться к следующему эпизоду. Однажды, когда исламские воины возвращались из очередной победоносной битвы, Пророк, обращаясь к ним, сказал: «Вы победили в малом джихаде, а теперь должны приступить к великому джихаду», т. е. к самосовершенствованию.

В мусульманском праве различаются три категории *джихада*: начальный *джихад*, оборонительный *джихад* и *джихад* в смысле освободительной войны. Начальный *джихад* начинается мусульманами в целях утверждения ислама. Об этом в Коране сказано: «Предписано вам сражаться [с многобожниками мекканскими], а сие ненавистно вам. Но бывает и так, что ненавистно вам то, что благо для вас, а что желанно вам, то зло для вас. Ведает Всевышний [об этом], а вы и не ведаете» (Коран, 2:216). Ведение начального *джихада* обусловлено присутствием Пророка или «непогрешимого» *имама*, — без присутствия Пророка или «непогрешимого» *имама* ведение или объявление начального *джихада* не допустимо. Кроме того, ведение военных действий (согласно начальному *джихаду*) в течение 4-х священных месяцев (раджаб, зу-л-ка'да, зу-л-хиджа и мухаррам) запрещается. (Здесь следует отметить, что автор дает несколько субъективную оценку, поскольку Пророк Мухаммад разрешил сражаться с многобожниками в священный месяц, если они напали в этот месяц: «[Сражайтесь и] в месяц запретный, [коли выступили они] в месяц запретный» (Коран, 2:194). — *Прим. ред.*).

Оборонительная война в исламе означает военные действия исламского государства, направленные на защиту страны от иноземных захватчиков. Это правило ныне признано международным правом как необходимая (дозволенная) оборона.

В исламе целью оборонительной войны признано отражение нападения агрессора, нанесение ему поражения, изгнание его с захваченных территорий, защита жизни и имущества мусульман и исламского учения^[47]. О войне и необходимости самообороны говорится и в других *айатах* Корана: «Сражайтесь во имя Аллаха с теми, кто сражается против вас, но не нападайте первыми. Воистину, не любит Господь нападающих первыми» (Коран, 2:190).

Установки по оборонительному *джихаду* считаются из числа объективных, обязательных религиозных предписаний и во все века были общей обязанностью мусульман — как мужчин, так и женщин. Другим аспектом оборонительной войны является освободительный *джихад*, который означает защиту угнетенных и отражение всякого рода политической, экономической и культурной экспансии. Швейцарский исламовед Марсель Буазар считает освободительную войну своего рода гуманистической акцией^[48]. На основе правовых актов и *сиры* в первых исламских государствах освободительная война, равно как и оборонительная, считалась обязательной для всех мусульман при условии, если доказаны факты посягательства на права и свободы подданных, а также факты коррумпированности и гнета государства. В этом случае на основе просьбы мусульман определенной страны все мусульмане других стран должны были оказать им соответствующую помощь. Данное положение в исламском праве основано на высказывании

⁴⁷ *СейидКутб*. Симайе джахане ислами (перс.: Облик исламского мира). Тегеран, 1342 г. по хиджре.

⁴⁸ *Boisard*. Op. сН. С. 244.

Пророка: «Не является мусульманином тот, кто, услышав мольбу о помощи, не сделает этого»^[49].

Относительно освободительной войны следующий *айат* Священного Корана гласит: «И почему бы не сражаться вам во имя Бога и ради обездоленных мужчин, женщин и детей, которые говорят: «Господи наш! Выведи нас из города этого, жители которого — притеснители, Назначь нам покровителя от Тебя и заступника!»?» (Коран, 4:75).

В случае войны между двумя мусульманскими странами все другие исламские страны должны стремиться к восстановлению мира между ними. Но если одна из этих сторон является агрессором и продолжает войну без всяких доводов, не соглашаясь заключить мир, то другие исламские страны должны вступить в войну со страной-агрессором и воевать до тех пор, пока последняя не откажется от насилия. В Коране сказано: «Если сойдутся в драке две группы верующих, то примирите их. Если же одна из них совершит насилие по отношению к другой, то выступайте против той, которая несправедлива, пока не обратится она вновь к предписанию Божию» (Коран, 49:9).

Религиозные меньшинства на заре ислама не обязаны были участвовать в военных походах, но в оборонительных войнах их участие было обязательным.

В *суре* были изложены правовые основы ведения боевых действий. В Коране, наряду с предписаниями о запрещении насилия и агрессии, изложены необходимые рекомендации к соблюдению умеренности во время ведения военных действий: «Если же отрекутся они [от идолослужения], то пусть развеется вражда [между вами] за исключением [вражды] к тем, кто в нечестии упорствует» Коран (2:193); «Если нападает на вас кто-либо, то и вы действуйте против него, подобно ему же» (Коран, 2:194).

В высказываниях Пророка и халифов имеются строгие предписания о соблюдении человеком прав в отношении военнопленных, Исламские правоведы, опираясь на религиозные тексты, запрещают мусульманам подвергать неприятеля пыткам, убивать мирных людей и тех, которые шли на военные действия не добровольно, а принудительно; уничтожать отступивших с поля боя, пленных и раненных; пытаться военнопленных, разрушать, уничтожать мирные объекты и имущество; уничтожать скот, подвергать экономической блокаде мирных граждан, применять отравляющие средства в ходе военных действий, нападать на церкви и другие культовые сооружения.

Права военнопленных, виды военных трофеев и их распределение, различные формы договоров и соглашений о перемирии и многое другое, имеющее отношение к войне и миру, нашло отражение в исламской правовой системе.

ГЛАВА 3

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В ИСЛАМЕ

§ 1. История политической мысли в исламе

Политическая мысль — одно из основных направлений интеллектуальной жизни мусульман в течение двух последних столетий. В первую очередь, ее следует рассматривать в контексте продолжительной борьбы мусульманских народов бывших колониальных стран за суверенитет и свободу родины от западных держав. Эта борьба способствовала политизации мышления народов мусульманских стран.

Следует, однако, иметь в виду, что тесная связь политики и религии заложена в самом учении ислама. В частности, такие «столпы» ислама, как вера в единого Бога и пророчество Мухаммада,

⁴⁹ *Тазхибал-ахкам* (перс.: Очищение нравов). Т. 6.

молитва, пост, милостыня в пользу нуждающихся, паломничество в Мекку, способствуют единству и сплоченности мусульман независимо от их расовой, национальной, территориальной, государственной или любой другой принадлежности. Сама жизнь Пророка служит примером создания политической стабильности на огромной территории Аравийского полуострова, и далее — единства и сплоченности людей различной этнической принадлежности на обширных пространствах средневекового мира.

Соблюдение таких требуемых исламом принципов, как «повеление одобряемого и запрещение порицаемого», мирная и равноправная жизнь с представителями всех конфессий (в первую очередь, с последователями монотеистических религий), неподчинение злу и т.д., возможны при наличии благоприятных политических условий.

Сущность, разновидность и элементы власти (правления), личностные качества правителя, ограничение его власти и защита прав подданных всегда оставались предметом споров в рамках *шары 'ама*. Под влиянием военной, политической и культурной экспансии европейцев, внимание мусульманских мыслителей к специальной политической проблематике значительно усилилось.

Большинство политологических работ написано на языке исламских наук с использованием терминологии *ал-фикха* и со ссылками на *ахаты* Корана и *хадисы* Пророка. Но постепенно, по мере того, как в институты образования стала проникать прозападное настроенная интеллигенция, все традиционное стало восприниматься образованной частью общества как признак отсталости. Тем не менее, после Второй мировой войны вновь стала наблюдаться тенденция возврата к традиционализму.

Сразу после смерти Пророка в мусульманской общине разгорелся спор по поводу выбора его преемника. Внешне этот спор затрагивал личности, но, по своей сути, объектом спора были политические основы государства.

Здесь важны методы интерпретации этих споров со стороны современных мусульманских авторов. Но данные методы вытекают не только из групповых или идеологических интересов авторов, но и из интересов стран, к которым принадлежат эти авторы[50].

Шииты убеждены, что Пророк сам назначил преемника — своего зятя и двоюродного брата 'Али. Они считают, что данное назначение состоялось в ходе последнего паломничества Пророка в Мекку, 18 зу-л-хиджжа, в 11-м году *ал-хиджры* (632 г.), в местечке Гадир Хумм. В ходе проповеди (*ал-хутба*) Пророк изъявил свою волю по этому вопросу. Самый распространенный вариант этого высказывания таков: «Для кого я — господин, для того 'Али — господин». Сторонников этого мнения со временем стали называть шиитами (араб.: *аш-ши'а* — приверженцы 'Али).

Шииты убеждены, что божественные милость и справедливость по отношению к рабам Божиим заключается в том, что в отсутствие пророков община верующих не останется без духовного руководства (*ал-имама*), без покровительства (*ал-вилаяя*). Правильное понимание действительных смыслов Корана и сунны позволяло руководить исламской общиной, что было компетенцией избранных и близких к Пророку лиц. Этими лицами были 'Али и одиннадцать его потомков мужского пола.

В противоположность сторонникам выборности преемников Пророка, шииты утверждали, что вопрос руководства мусульманской общиной не должен решаться путем выбора со стороны простых, некомпетентных людей, которые могут избрать на этот пост несправедливого человека. По мнению шиитов, такой подход противоречит божественным целям, заключающимся в ниспослании Книги и пророчества; Лишь одному Богу известно наличие таких качеств, как знание и непорочность, и только Он может ознакомить людей с этими лицами через своих пророков и тем самым обеспечить торжество божественного Откровения и Своих ниспосланий.

Указанное положение является своего рода дополнением к другой концепции, ставшей, вероятно, важнейшим компонентом шиитской политической теории, а именно: абсолютная необходимость справедливости как условие руководства. Своего рода дополняющим принципом в теории шиитов об *имамате* является признание роли *'улама*, и *муджтахидов* в исламском

⁵⁰ Хаяаф, 'Абд ал-Ваххаб. Хуласат та'рих ат-ташри' ал-ислами (Краткая история исламского законодательства). Бейрут, 1968. С. 96—97.

обществе в период отсутствия *имамов*. Арабское слово '*алым* (мн. ч. '*улама*') — знающий, сведущий; ученый; в специальном значении — знаток мусульманского права, религиозный исследователь. Значение другого арабского слова *мудж-тахид* — ученый, выносящий заключения по вопросам *ал-фикха*. Если *имамы* обязаны руководить общиной мусульман после смерти Пророка, то '*улама*' и *муджтахиды* призваны направлять общество мусульман после «периода *имамата*», т.е. после «сокрытия» *имам*а. Различие между этими двумя категориями религиозных авторитетов заключается в том, что '*улама*' не обладают присущей *имамам* непогрешимостью и другими сверхъестественными качествами.

Сунниты, составляющие большинство в мусульманском обществе, считают, что Пророк сознательно и целенаправленно оставил вопрос о своем преемнике открытым и возложил его решение на своих последователей (*ал-умма*), чтобы они сами выбрали наиболее праведного, благочестивого и достойного преемника и продолжателя его дела. Эту группу мусульман стали называть суннитами — последователями *ас-сунны*, чтобы подчеркнуть приверженность данной части мусульман принципам, а не личностям. Многие из них не отрицают достоверности вышеупомянутого *хадиса*, но проявляют несогласие с выводами шиитов, особенно относительно разъяснения термина *маула* (господин), употребленного Пророком в своей речи.

Сунниты признают за обществом мусульман право выбора преемника Пророка и политического руководителя и опровергают заранее определенное право конкретной личности быть преемником или политическим руководителем[51].

Каковы бы ни были цели и намерения Пророка, решение сторонников выборности главы общины стало определяющим после собрания мусульман в Сакифе, где в 632 г. был избран первый *халиф*. Факт правомерности данного собрания, судя по тому, как о нем говорится в трудах **ат-Табари** (ум. в 923 г.) и других мусульманских авторов, представляется весьма сомнительным. Абу Бакр, избранный на этот пост как «преемник Посланника Аллаха», был одним из ближайших сподвижников (*асхаб*) Пророка. Он был старше всех по возрасту среди кандидатов на пост наместника (*халифа*). Кроме того, дочь Абу Бакра, 'Аиша, была любимой женой Пророка Мухаммада. Именно Абу Бакр сопровождал Пророка в его вынужденном переселении из Мекки в Медину. О значимости данного факта свидетельствует то, что он нашел отражение в Коране (9:40). Все это говорит о введении в обиход определенной доли политики при избрании Абу Бакра, и далее 'Умара, 'Усмана и 'Али, которых позже стали называть «праведными» *халифами*. Избрание *халифа* проходило следующим образом. На так называемом совете (*шура*) определенные лица, выразив свое «согласие» (*ал-иджма'*), давали присягу (араб.: *ал-бай'а*), состоявшую в «рукопожатии» и клятве в верности *халифу* со стороны избирателей, а также — в обещании самого *халифа* перед последователями ислама править согласно нормам *шари'ата*. После этого общество мусульман обязалось подчиниться *халифу*[52].

Таким образом, ключевыми политическими терминами для шиитов стали *ал-имам*а (*имамат*), *ал-вилайа* (руководство, управление по законам религии) и *ал-'исма* (непогрешимость, непорочность), а для суннитов — *ал-хилафа* (*халифат*), *ал-иджма'*(согласие) и *ал-бай'а* (присяга). При этом сунниты употребляли слово *имам* по отношению к *халифу*, особенно когда подчеркивали его духовные обязанности; а шииты признавали *ал-иджма'* при условии, если это понятие включало в себя и представление о «непорочности».

Третье значительное течение раннего ислама представляли те, кто отвергал позицию и суннитов, и шиитов. Их называли хариджитами (араб.: *хаваридж* — *выступающие*; ед.ч. *харидж*). Шиитам ха-риджиты противостояли в большей степени, чем суннитам. Это течение зародилось в 657 г., через двадцать пять лет после смерти Пророка, в результате первого в истории ислама крупного раскола, когда группа мусульман восстала против халифа 'Али. В это время при Сиффине произошло сражение между 'Али и наместником Сирии — Му'авией ибн Аби Суфйаном (первый *умаййадский халиф*, правивший с 661 по 680 гг.). Последний отказался признать 'Али законным *халифом*. Когда победа 'Али в этой битве была близка, Му'авийа

⁵¹ *Зарринкуб, 'Абд ал Хусайн*. Бамдад-е ислам (перс.: Заря ислама). Тегеран, 1378 г. по хиджре.

⁵² *Рашид Рида, Мухаммад*. Ал-вахй ал-Мухаммади (араб.: Мухаммадово откровение). Тегеран, 1955. С. 182.

прибегнул к хитрости и предложил передать решение спора об избрании *халифа* нейтральным арбитрам из числа благочестивых людей. Согласие 'Али на третейский суд, к чему его призывала и часть сторонников, привело к тому, что 12 тыс. человек из его войска покинули его лагерь (отсюда значение *ал-хааридж* — вышедшие из лагеря, покинувшие). Раскольники охарактеризовали этот инцидент как явное противоборство между истиной и ложью, считая, что 'Али не вправе заключить мир с Му'авией. Они утверждали, что в таких случаях арбитром должен выступать не простой смертный, а только сам Господь Бог.

В последующем хариджиты для доказательства правоты своих убеждений использовали формальные аспекты Корана, но относительно выбора *халифа* у них было широкое демократическое видение. Они считали, что правом на верховную власть обладают все мусульмане, независимо от их племенной и этнической принадлежности. Данное убеждение противопоставляло их как суннитам, которые считали пост *халифа* привилегией племени курайш (мекканской аристократии), так и шиитам, которые ограничили круг претендентов на верховную власть «семьей Пророка» (*бануХашим*), утверждая, что эта власть предопределена в роду 'Али.

На протяжении веков хариджиты вели решительную борьбу и против суннитов, и против шиитов. Вместе с тем они оказали влияние на формирование мусульманской догматики (в частности, в вопросах веры, доктрины верховной власти и др.). В настоящее время небольшие общины хариджитов сохранились в Алжире, Тунисе, Омане и на востоке Африки.

Следует отметить некоторые особенности истории духовной жизни раннего периода мусульманства, имеющие прямое отношение к рассматриваемой теме. С VIII в. начинается становление философской мысли мусульман, которые были призваны решать вопросы свободы воли человека в рамках исламского учения и установок *шари'ата*.

Первыми мыслителями, побуждавшими мусульман к спорам и дискуссиям, были му'тазилиты, исследования которых в истории исламских наук стали первой попыткой установления гармонии между религией и рационалистическим мышлением. Сегодня некоторые мусульманские прогрессивные реформаторы признают влияние учения му'тазилитов на используемые ими формы и методы разъяснения и рационалистического комментирования вопросов исламского вероучения. Реформаторы (о них более подробно будет сказано ниже), как и некогда му'тазилиты, придают важное значение доводам разума и стремятся установить гармонию между «истинным» исламом и достижениями свободной мысли без примеси суеверия, фанатизма и невежества. Подобно му'тазилитам, они настаивают на принципе свободы воли и придают особое значение смыслу и содержанию следующего аята: «Воистину, не меняет Он (Бог. — М. С.) положения людей, если не изменят они сами помыслы свои» (Коран, 13:11).

Другая общая черта современных исламских реформаторов и му'тазилитов — стремление к использованию греческой логики и рационализма для аргументаций в вопросах исламской теологии и в целях защиты исламского учения от нападков христиан, манихеев[53] и последователей других религиозных учений[54].

Еще одна особенность му'тазилитского учения — своеобразное понимание единобожия (*ат-таухид*). По мнению му'тазилитов, учение единобожия не ограничивается схоластическими спорами с целью опровержения любого другого объекта поклонения, кроме Единого Бога, но подразумевает еще и осуждение любого проявления покорности по отношению к угнетателям и

⁵³ Зарринкуб, 'Абд ал Хусайн. Бамдад-е ислам (перс.: Заря ислама). Тегеран, 1378 г. по хиджре.

Рашид Рида, Мухаммад. Ал-вахй ал-Мухаммади (араб.: Мухаммадово откровение). Тегеран, 1955. С. 182.

Манихеи являются последователями манихейства — синкретической религии, возникшей в III в. на Ближнем Востоке. Основатель этой религии Мани (216— 274/276) проповедовал свое учение в Иране, Индии, на Кавказе. В основе м-анихейской доктрины лежит учение о непримиримой борьбе двух начал — Света и Мрака. В манихействе прослеживается заметное влияние зороастрийского дуализма. Также следует отметить, что своими предшественниками Мани считал Будду, Заратустру и Иисуса. Однако манихеи, составлявшие иерархически организованную церковь, существенно отличались от обычных верующих. См.: Шабуров Н.В. Манихейство // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 490.

⁵⁴ Энajat, Хамид. Андешейе сийаси дар ислам-е му'асир (перс.: Политическая мысль в современном исламе). Тегеран, 1372 г. по хиджре. С. 114—115.

деспотическим правителям. В результате *ат-таухид* из схоластического правила превращается в единую систему, состоящую из веры и политической практики.

Сегодня вера в свободу воли человека и его относительную самостоятельность в своих деяниях не является чем-то новым и необычным. Но во II в. *ал-хиджры* подобные суждения среди мусульман были далеко не общепринятыми и не безопасными. Позже му'тазилитам противостояли аш'ариты, отвергавшие свободу воли человека и его самостоятельность [55]. Аш'аритское учение нашло широкое распространение по всему исламскому миру.

Другой пример распространения рационалистического мышления в исламском обществе — возникновение на Ближнем Востоке в X в. научно-философского сообщества «Ихван ас-сафа' ва-хуллаан ал-вафа'» (Братья чистоты и друзья верности). Полное собрание сочинений ученых этого сообщества под общим названием «ар-Раса'ил» (Трактаты) считается первой в истории ислама энциклопедией. «Братья чистоты» были приверженцами исма'илитского учения, которое в ту эпоху считалось наиболее радикальным течением в шиизме и до периода монгольского нашествия (т.е. до XIII в.) своей непримиримой борьбой угрожало традиционным режимам на всей территории Аббасидского халифата. Предложения исма'илитов в политическом плане, по существу, не отличались от требований «умеренных» шиитов и совпадали в определении задач *имамов* и в нападках на тиранических правителей. По всем многочисленным сочинениям «Ихван ас-сафа'» красной нитью проходит признание важности науки и знания в качестве необходимых условий для обретения покоя в мирской жизни и спасения в загробной. При этом важной наукой они считали только такую науку, которая способствует совершенствованию практической деятельности человека, направленной на улучшение жизни общества и каждого индивида.

Энциклопедия «ар-Раса'ил» (данная энциклопедия включала в себя 51 трактат. — *Прим. ред.*), а также суммирующий содержание этих теологии и в трактатов «ар-Рисала ал-джами'а» (Обобщающий трактат) наряду с признанием свободы воли человека и изменений во всех природных и общественных явлениях, представляют собой основательную программу изучения вопросов вероучения и борьбы против деспотических режимов.

Суннитские правители достигли значительных результатов в подавлении шиитских и хариджитских выступлений, а также в преследовании му'тазилитов и участников научно-просветительского сообщества Ихван ас-сафа'. Халифат, будучи ядром всех политических структур, тем не менее, в скором времени фактически превратился в государство Аббасидов. Однако появление соперничавших с ним Кордовского (Испания) и Фатимидского (Египет) халифатов, а также нескольких самостоятельных иранских и тюркских правящих династий в различных частях обширных мусульманских владений лишило багдадских *халифов* реальной власти и превратило их аппарат управления в малозначительную формальную структуру для передачи власти от одних лиц другим в различных государствах, номинально входивших в состав Халифата.

История формирования теории *халифата* является подтверждением того, что сам факт деградации какого-либо общественного института влечет за собой необходимость размышления над его структурой. Комплексное рассмотрение всех породивших *халифат* факторов позволяет оценить сущность этого общественно-политического института реалистически, с позиции соответствия теории и реальной исторической практики. В истории суннитского реалистического мышления наиболее известны имена трех мыслителей - **Абу-л-Хаса-на ал-Маварди** (ум. в 1058 г.), **Абу Хамила ал-Газали** (ум. в 1111 г.) и **Бадр ад-дина Ибн ал-Джама'а** (ум. в 1332 г.).

⁵⁵ Вопрос о свободе воли человека ал-Аш'ари и сторонники его учения ашариты решали с помощью концепции *касб* (приобретение), признавая и божественное всемогущество и относительную свободу воли человека. Согласно этой концепции, Бог заранее знает о всех действиях человека, но дарует ему способность «присваивать» их. Первое положение свидетельствует о всемогуществе Бога, а второе — о свободе воли человека. Бог является творцом всех действий людей. Человек, приобретая тот или иной поступок, проявляет определенную степень свободы. На самом деле, человека свободен, но эта свобода воли к присвоению того, что уже создано Богом в отношении отдельного человека, принципиально отличается от той свободы, о которой говорили мутазилиты. Однако именно эта способность человека к присвоению оправдывала божественное наказание и вознаграждение, явилась обоснованием одновременно моральной ответственности человека и справедливости Бога.

Политические воззрения этих личностей свидетельствуют о том, что через понимание трудностей на путях достижения заветной мечты о создании исламского государства они постепенно пришли к позиции реализма и прагматизма, признавая необходимость защиты исламской формы правления, ради которой они готовы были отказаться от некоторых подлинно религиозных ценностей.

Ал-Маварди проповедовал необходимость института *халифата* в период расцвета государства Газнавидов (977—1040), которое достигало превосходства над шиитской династией Бувайхидов Буидов (932-1055.), а также в период, когда Багдадский халифат почти полностью утратил политическую власть над исламскими регионами. Касаясь вопросов личностных качеств, способов назначения правителей и функций *халифата*, он опирается не только на нормы *шари'ата*, но и на реальный исторический опыт, и приходит к выводу, что политическая мощь — такой же определяющий фактор, как и религиозные традиции. Важно отметить, что ал-Маварди, считая правомочной передачу полномочий правителей, тем самым признал легитимность прихода к власти и других лиц, кроме *халифа*.

Следующий шаг в области мусульманского политического прагматизма сделал вышеупомянутый *имам* ал-Газали. По его утверждению, халиф не был наделяющим властью, он занимался исключительно тем, что признавал легитимность достигнутого с применением силы. Ал-Газали испытывал особую тягу к компромиссам. В его эпоху власть была полностью подчинена военной силе, и *халифом* мог стать любой мусульманин, которому военные круги присягнули на верность (ал-бай'а).

Заключительный шаг в направлении политического реализма и прагматизма был сделан Ибн ал-Джама'а, который заявил, что исключительно военная сила является определяющим и созидующим фактором всякой власти.

Столь пристальное внимание упомянутых трех мыслителей к вопросам пересмотра исламской политической концепции объясняется, прежде всего, тем, что каждый из них в разное время служил на высоких должностях при дворе у багдадских *халифов* или сельджукских правителей. В целом, суннитам, в отличие от шиитов, была свойственна большая гибкость, которая всегда позволяла им корректировать свои взгляды в соответствии с политическими реалиями. Подобная гибкость в конечном итоге привела к тому, что высочайшей ценностью в их политике стала безопасность, а не справедливость. Этот неписанный постулат, став преобладающим политическим учением среди мусульман, иногда приводил к деспотизму, после чего возникал длительный период стагнации и застоя в политическом мышлении.

Причины наступления периода застоя и стагнации в политическом мышлении с конца XIX в. стали предметом дискуссий среди образованных мусульман. По этому поводу были выдвинуты различные точки зрения, но, вероятнее всего, причина здесь в том, что всякий раз, когда какая-либо идеологическая система объединяется с государством, возникает опасность, что такое объединение станет идеологическим средством в руках заинтересованных групп. Такая опасность существовала с ранней истории ислама, сразу после периода правления «праведных» *халифов*, когда *халифы* потеряли авторитет «наместников Пророка» и опирались в своем правлении на грубую силу.

Вместе с тем существует еще один аспект политического мышления мусульман, который демонстрирует иные отношения между правителями и их подданными. Описание подобных отношений встречается в сочинениях «Андарз-наме» (Книга наставлений) ал-Га-зали и «Насихат ал-мулук» (Наставление правителям) Низам ал-мул-ка ат-1Уси (1017—1092). В этих книгах зачастую встречается приведенный в соответствие с требованиями ислама образ мудрого и справедливого царя, созданный под влиянием иранских доисламских воззрений о правителе. В них говорится о справедливости как о необходимом условии правления, о недопустимости несправедливости и о негативных ее последствиях. Служение во имя религиозных идеалов для обеспечения благополучия и благоденствия народа является единственным и исключительным условием легитимности деспотии.

Во всяком случае, следует помнить, что влияние каждого из вышеупомянутых мыслителей на формирование политического мышления мусульман было сугубо относительным и частичным,

единая и общепринятая теория *халифата* не была разработана. В целом, *халифат* — это форма правления, которая нацелена на обеспечение соблюдения норм *шари'ата*. У мусульманских авторов, приверженцев различных школ толкования *шари'ата*, наблюдаются определенные расхождения во мнениях, особенно, относительно вопросов легитимности и сущности самого института *халифата*.

§ 2. Религия как основа политики в исламе

Политика исламских государств обусловлена главным образом следующими принципами веры:

1) единобожие; 2) принцип равенства и отрицания родового превосходства; 3) принцип превосходства на основе религии и веры и богобоязненности.

Рассмотрим первый из этих принципов — единобожие. Это один из основных постулатов веры (равно как и признание пророчества и загробной жизни), на котором базируется жизнь мусульманской общины.

Принцип единобожия (*ат-таухид*) заложен в *суре* ал-Ихлас (Искренность), которая гласит: «Скажи: «Он — Бог Единый. Господь предвечный. Не родил Он и не был рожден, и нет никого, равного Ему»» (Коран, 112:1-4).

Ат-таухид означает признание единого Бога, отрицание Его множественности и исключение возможности существования равного Ему. Пророк Мухаммад объединил исламское общество идеей единобожия. На основе этого принципа ислам проповедует единство и сплоченность мусульман, которые верят, что Бог един, и человечество, созданное по Его образу и подобию, должно быть единым. В основном, *ат-таухид* должен способствовать стремлению человеческого духа к «единому началу», к поиску Бога[56].

Идея единобожия призвана устранить рознь и вражду, этническое и расовое неравенство, объединить мусульман вокруг общей оси — веры в Бога и следования Его предписаниям.

Что касается принципа равенства и отрицания родового превосходства (т.е. превосходства от рождения, с учетом происхождения), то здесь следует отметить, что распространение ислама содействовало устранению языческих традиций и привилегированного положения правящей элиты, в частности привилегий по родовому и племенному признаку в среде язычников и идолопоклонников. Согласно преданию, Мухаммад наставлял: «О, люди! Внемлите моим словам и поймите. Знайте, мусульманин мусульманину — брат, все мусульмане — братья». Кроме того, он отметил: «О люди, у вас один Бог, и отец у вас единый. Вы все начинаете свой род от Адама, а Адам сотворен из глины. Самый любимый перед Богом из вас тот, кто более богобоязнен и целомудрен. Нет превосходства у араба перед неарабом (и наоборот), разве что в уровне богобоязненности».

В исламском обществе были упразднены родоплеменные и классовые привилегии. Никакое племя не могло по каким-либо причинам притеснять другое племя или демонстрировать свое превосходство над ним. Естественно, на пути объединения были преодолены многочисленные трудности. Пророк, устранив традиции времен язычества (многие из них он приспособил, адаптировал к исламу. — *Прим, ред.*), из разрозненных и враждовавших между собой арабских племен создал исламское общество, основанное на принципах единобожия и добродетели[57].

Со времен Пророка по настоящее время многие религиозные ритуалы и обязанности (молитва, пост, паломничество, пожертвование в пользу нуждающихся) стимулируют единство исламской общины. Их выполнение обязательно для всех верующих, независимо от классовых, имущественных, этнических и других различий. Все это, в зависимости от степени проникновения исламских идей в государственные структуры и в общественные институты, в той или иной степени переносится на все аспекты жизни общества.

⁵⁶ *ИмамХомейни*. Вилайат-е факих (перс.: Правление *факиха*), Тегеран, 1373 г. по хиджре.

⁵⁷ *Зайдан, Джурджи*. Та'рих-е тамаддон-е ислам (перс.: История исламской цивилизации). 1369г. по хиджре.

В отношении принципа превосходства на основе веры и богобоязненности главным является тот факт, что согласно Корану, ближайшими к Богу людьми провозглашаются самые праведные и богобоязненные из них.

Для мусульман религия — это образ жизни, как индивидуальной, так и общественной. Вера основывается на признании Бога создателем и абсолютным господином всего сущего и на следовании указанной Богом дорогой, ибо счастье обоих миров достается праведным последователям божественных предписаний.

Комментаторы *шары 'ата* утверждают, что вера — это признание того, что передано Пророком, а ее столпами являются «словесное признание, убежденность в сердце и следование благочестивым деяниям».

Вера в исламе началась с единобожия, с братства, уверовавшие в Аллаха перестали поклоняться идолам, совершать зло и насилие, приступили к совершению молитв, устояли против козней язычников и победили.

Имам 'Али утверждал: «У веры четыре столпа: упование на Бога, вверение Ему всех дел, согласие с божественной предопределенностью, покорность предписаниям Всевышнего Господа»[58].

Считается, что *джихад* (буквально означает сражение во имя Божественной Истины в целях распространения ислама среди всех племен и народов[59]) является обязанностью каждого мусульманина. Погибший в бою во имя Всевышнего причисляется к великомученикам (*шахидам*).

В шиизме ведение *джихада* в период «сокрытия» *имам* считается недозволенным и разрешается только при нападении иноверцев[60]. Это относится к «малому *джихаду*». Что касается «великого *джихада*», который направлен против собственных страстей с целью очищения души от мирских привязанностей, присутствие *имам* вовсе не обязательно.

Богобоязненность в буквальном смысле — воздержание и сохранение человека от божественной кары путем молитв и праведного образа жизни. Согласно исламскому учению, человек своей праведностью достигает наивысшей степени близости к божественной сущности и самыми близкими к Богу людьми считаются праведные и богобоязненные.

Одна из главных основ богобоязненности и приближения к Божественной Истине — справедливость. Коран свидетельствует: «О вы, которые уверовали! Будьте стойки [в вере вашей] в Бога, выступайте [во всем] свидетелями справедливости. И пусть ненависть ваша к кому-либо не ведет вас к пристрастию. Будьте привержены справедливости, ибо ближе она к богобоязненности. Страшиться Всевышнего, ведь ведает Он о том, что вершите вы» (Коран, 5:8). Согласно исламскому вероучению, справедливость является главным условием достижения принципа равенства. Справедливость — одна из главных божественных установок, и Бог любит справедливых (Коран, 49:9).

Познание человеком истины также является не подлежащим изменению предписанием. Истина не подлежит отмене и остается в силе неизменной с начала времен и до конца света, в отличие от *шари'ата*, изменение, дополнение и применение установок которого всегда соотносятся с критерием истины.

⁵⁸ Садр, Мухаммад Бакир. Ал-ислам йакуду ал-хайат (араб.: Ислам правит жизнью). Бейрут, 1979.

⁵⁹ Такое понимание джихада, главным образом, было присуще в *начальный* период распространения ислама; более широкое понимание джихада включает в себя усердие на пути Аллаха, для достижения экономической и военной мощи, способной противостоять агрессии, укрепления национальной независимости, а также борьбу за осуществление социально-экономического развития. См.: Ислам. Энцикл. словарь. С. 66—67.

⁶⁰ Имам Хомейни. Тахрир ал-васила (араб.: Запись преданий). Кумм, 1375 г. по хиджре

ГЛАВА 4

ИСЛАМ И СОВРЕМЕННОСТЬ

§ 1. Политическое мышление в современном исламе

Мусульманское политическое мышление современного периода можно охарактеризовать как стремление мусульман к новаторству, или к реформаторству. Оно представлено мыслителями, которых занимали проблемы, связанные с тяжелым положением мусульманских стран, как то: поиск путей приобщения исламского общества к новым прогрессивным достижениям цивилизации и, одновременно, стремление к сохранению исламскими странами своих религиозных ценностей и независимости; исследование причинно-следственных аспектов отставания мусульманских стран; поиск путей выхода из создавшегося критического положения в исламском обществе.

Формирование политической мысли мусульман в прошлом веке происходило благодаря новому подходу исламских реформаторов к оценке ислама и истории мусульманских стран. Реформаторы пытались преодолеть идеологические (схоластические) и религиозные основы застоя в исламских странах и продемонстрировать, что исламские общества способны к обновлению и развитию. С одной стороны, они стремились извлечь и использовать все прогрессивные аспекты ислама, чтобы доказать, что ислам — религия свободы, справедливости и человеческого благоденствия, а с другой — пытались пересмотреть поведенческие, ценностные ориентиры и образ мышления мусульман. В результате вся история ислама, кроме времен Пророка и периода правления «праведных» *халифов* (до 661 г.), характеризовалась ими как эпоха постепенного отхода от учений Корана и Пророка.

Новаторы-реформаторы считали интеллектуальные достижения мыслителей прошлого, таких как ал-Фараби, Ибн Сина, Ибн Бадж-жа, ас-Сухраварди и Мулла Садра, прогрессивными, но малоэффективными. По их мнению, основная причина этого — отчужденность и абстрактность, увлеченность мыслями об «идеальных городах»^[61], а не о конкретных решениях проблем мусульманского общества. С другой стороны, бесспорным является влияние греческой и иранской мысли на мировоззрение вышеназванных ученых, что также послужило поводом для опровержения их трудов современными исследователями из различных мусульманских стран.

В целом, можно отметить, что активизация политического мышления мусульман в течение последнего столетия зиждилась на четырех компонентах: преодоление стереотипов относительно сложившегося положения; осуждение воззрений мусульманских авторов и исследователей прошлых веков; критический взгляд на историю; поиск демократических и социалистических элементов в истории раннего ислама^[62].

Среди первых исламских реформаторов следует назвать *саййида* Джамал ад-дина ал-Афгани (1839—1897) и *шейха* Мухаммада 'Абду (1849—1905), известных своими идеями о необходимости объединения мусульман. Они были убеждены, что основной причиной отсталости исламских стран является существующий между рядовыми мусульманами и руководством дух разногласия, а единственным выходом из создавшегося положения может быть сплоченность исламского мира. Они стремились объединить последователей различных направлений ислама. Для осуществления этой цели *саййид* Джамал ад-дин совершил ряд поездок по различным мусульманским странам, вел многочисленные переговоры с их руководителями.

Мухаммад 'Абду был убежден, что исламское учение вполне соответствует гуманистическим и рационалистическим принципам. Будучи главным *муфтием* Египта (1899—1905), он стремился объединить все *мазхабы* ислама. Для того, чтобы этот процесс прошел безболезненно, он рекомендовал широко использовать принципы *ихтийар* и *талфик* как свободный и

⁶¹ Имеется ввиду труд ал-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города».

⁶² Энayat, Хамид. Андешейе сияс дар ислам-е моасер. (перс.: Политическое мышление в современном исламе). Тегеран, 1372 г. по хиджре. С. 5—40.

согласованный выбор лучших элементов из различных школ *ал-фикха*, а также руководствоваться принципом *ис-тислах* (целесообразность) как признание приоритета общественных интересов при извлечении выводов из Корана и сунны. Сам Мухаммад 'Абду использовал эти принципы в некоторых своих вердиктах (*фатва*) и установках по вопросам, имевшим большое значение для определения взгляда мусульман на современный мир и новые политические реалии. Среди них вопросы дозволенности приема в пищу мяса животных, забитых людьми Писания (христианами и иудеями), а также дозволенности изображения человека в живописи, допустимости ношения мусульманами европейской одежды и т.д.

Шейх 'Абду главную причину потери авторитета и падения института *халифата* в средние века видел в фактах коррупции и развращенности среди исламских богословов (*Сулама*'), их ставленников, а также среди представителей правящих кругов той эпохи. Именно поэтому он считал необходимым возвращение к принципам раннего ислама. Под влиянием его идей получило развитие движение мусульманских религиозных деятелей — *ас-салафийа* (*салаф* — предки, предшественники). Приверженцы этого движения выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, чьих представителей они характеризовали как благочестивых, праведных предков (*ас-салаф ас-салихун*). Подобные воззрения в последующем послужили катализатором революционных и радикальных действий со стороны представителей вышеназванного движения.

Переломным моментом в исламском политическом мышлении нового периода считается кризис 'Усманского *халифата*. Упразднение *халифата* в 1924г. решением Национального Собрания *Турция* было символическим историческим событием, которое хоть и с опозданием, но известило человечество о падении старых, когда-то авторитетных общественно-политических институтов. Данное событие совпало по времени с периодом некоторого спада (с конца XIX в.) реформаторского движения, начатого *сапидом* Джамал ад-дином ал-Афгани и *шейхом* Мухаммадом 'Абду.

Халифат фактически представлял собой политический институт, стоявший на вершине политической иерархии Усманской империи. Но многие *факихи* отказывались признать за 'усманским *султаном* права *халифа* всех мусульман, ибо не находили достаточных оснований для придания ему этого высокого статуса.

Реальными причинами упразднения *халифата* стали поражение Усманской империи в Первой мировой войне и стремление Мустафы Камала Ататюрка к секуляризации Турции. Ататюрк с целью компрометации института *халифата* ссылался и на исламские тексты, утверждая, что даже сам Пророк стремился не к установлению единой власти над всеми народами и странами, а только к их духовной защите. Мнение Ататюрка в этом плане совпадало с желанием арабских националистов, которые считали *халифат* достоянием только арабского народа. Известный мусульманский мыслитель 'Абд ар-Рахман ал-Кавакиби (ум. в 1902 г.) в своей книге «Таба'и' ал-истиб-дад» (Природа тирании) теоретически обосновал данное положение, одновременно перечислив все привилегии арабского владычества в истории ислама[63]. Согласно позиции другой части мусульман, которые также были сторонниками отделения религии от политики, упразднение *халифата* было логическим результатом падения 'Ус-манской империи, ставшей к началу XX в. устаревшим политическим институтом.

Индийские мусульмане численностью более 70 миллионов человек, которые составляли самую значительную часть мусульманской общины, в XIX в. имели тесные связи с 'Усманским правящим домом и оказывали ему всяческую поддержку. А в 1919г. была создана Конференция Всеиндийского Халифата, которая пробуждала благосклонность мусульман к 'Усманскому халифату (следует отметить, что в то время в состав Индии входили Пакистан и Бангладеш)[64].

В 1925 г. индийское движение в поддержку *халифата* объявило, что «все свое внимание концентрирует на проблемах повышения благосостояния индийских мусульман», и даже приняло

⁶³ Там же. С. 104-107.

⁶⁴ В российской литературе существует иная трактовка причин поддержки халифатского движения индийскими мусульманами. См. *Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX—X вв.). М., 1982. С. 123.

приглашение участвовать в 1926 г. в каирской конференции для рассмотрения вопросов о будущем *халифата*[65].

Мухаммад Икбал (1873—1938)[66], самая яркая личность среди мусульманских реформаторов Индии, высказался в пользу общественных преобразований в Турции. Он был убежден, что институт *халифата* ушел в прошлое, а крупные исламские страны, такие как Иран и Саудовская Аравия, не испытывают особой симпатии к 'Усманско-му халифату.

Ответной реакцией противников упразднения *халифата* явилось собрание египетских сторонников религиозного традиционализма. В резолюции, принятой этим собранием, наряду с признанием необходимости существования *института халифата*, было признано свершившимся фактом упразднение 'Усманского халифата и говорилось о мерах, связанных с будущим этого духовно-политического института. Но в дальнейшем конкретные шаги в этом плане не последовали.

Известный египетский ученый 'Али 'Абд ар-Раззак (ум. в 1966 г.) после упразднения *халифата* подверг резкой критике всю школу исламского политического мышления. В своей книге «ал-Ислам ва-усул ал-хукм» (Ислам и принципы правления) он утверждал, что факты, указывающие на легитимность *халифата*, не встречаются ни в Коране, ни в сунне[67].

Согласно теории 'Али 'Абд ар-Раззака, отличавшейся оригинальностью, власть, политические институты и государство, несмотря на их содействие осуществлению исламских идеалов, чужды самой природе ислама и не являются частью его необходимых требований. Кроме того, ислам признает за своими последователями право на свободу выбора любой формы государственного правления, которая способствует обеспечению их благосостояния.

Али 'Абд ар-Раззак изучал исламские науки в египетском университете ал-Азхар, стал *факихом* и для подтверждения своих мыслей приводил соответствующие аргументации из *ал-фихоса*. Позднее он подвергался серьезным нападкам со стороны египетских 'улама' а в 1925 г. его даже лишили диплома об окончании ал-Азхара и должности *кади*.

Упразднение *халифата* само по себе являлось крупной победой реформаторов и сторонников отделения религии от политики, хотя консервативные настроения в политическом мышлении мусульман в той или иной степени сохранились и в последующем.

Связанный с упразднением *халифата* кризис имел, тем не менее, и одно косвенное последствие, заключавшееся в выдвижении идеи исламского правления (или исламского государства) вместо не оправдавшего себя *халифата*. *Халифат* был объявлен «неспособным к возрождению» не только сторонниками отделения религии от политики, но и такими мыслителями как 'Али 'Абд ар-Раззак, Рашид Рида (ум. в 1935 г.) и учеными университета ал-Азхар. Что касается шиитских 'улама' то среди них институт *халифата* никогда не пользовался авторитетом.

Вскоре комплекс таких факторов, как реакция мусульманских консерваторов на секуляризацию политической жизни в Турции, агрессия и угрозы со стороны некоторых западных держав, преобладание идеологии секуляризма и либерализма в Египте, реакция шиитов на английское, а позднее и американское присутствие в экономической и политической жизни Ирана, а также последствия палестинского кризиса, привел к тому, что идея исламского правления в религиозном и политическом мышлении мусульман стала центральной.

Идея исламского правления, будучи в начале туманной и абстрактной, впоследствии была систематизирована Рашидом Ридой, считавшимся лидером теоретиков исламского правления в новой его интерпретации. Будучи учеником Мухаммада 'Абду, Рашид Рида сыграл важную роль в формировании идеологии «Ассоциации (или Общества) братьев-мусульман» (Джа'ийат ал-ихван ал-муслимин) в Египте и в других регионах суннитского мира.

⁶⁵ Limi S. The Evolution of indo-Muslim Thought after 1875. Lahore. P.206.

⁶⁶ Икбал, Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе /Пер.с англ., предисл. и коммент. М.Т.Степанянц. М., 2002.

⁶⁷ 'Абд ар-Раззак, 'Али. Ал-Ислам ва-усул ал-хукм. (араб.; Ислам и принципы правления). Бейрут, 1966.

Рашид Рида занимался поиском основ *халифата* в политической теории ислама, демонстрировал мусульманам-суннитам несоответствие этой теории современной политической практике, после чего приступил к изложению своей теории об особенностях исламского правления[68].

По трудам Рашида Рида можно проследить эволюцию его позиции, менявшейся от приверженности *кхалифатудо* отстаивания «исламского правления». В своих ранних трудах он говорил о необходимости института *халифата*. При этом он ссылаясь и на учения му'тазилитов, которые в своих выводах прибегали к установкам *шари'ата*. В этом плане он больше опирался на *ас-сунну* и *ал-иджма'*, чем непосредственно на установки Корана. Для подкрепления своих выводов он особенно часто цитировал таких ученых прошлого, как ал-Мавар-ди и ал-Газали.

Рашид Рида подразделял *халифат* на две категории. К первой категории относится так называемый «заветный» *халифат*, в котором руководство обществом мусульман возложено на *халифа*, являющегося компетентным *факихом*, справедливой и всесторонне развитой личностью. Автор убежден, что подобная категория правителей существовала в эпоху «праведных» *халифов*, и далее — в редкие непродолжительные периоды, к которым, к примеру, можно отнести годы правления умаййадского халифа 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза (717—720). Вторая категория — «фактический» *халифат* — включает в себя более поздние формы *халифата*. Для него характерен насильственный приход к власти правителя, прямо противоположного по своим качествам правителю халифата «заветного».

Рассматривая положение о «неправедном» *халифе*, Рашид Рида считал необходимым изучить вопрос об отстранении его от власти и возложении последней на *ахл ал-халл ва-л-'акд* (люди решения и соглашения: влиятельные религиозные авторитеты, обладающие правом окончательного решения, полнотой власти), которые должны защитить мусульман от гнета. Он, как и Мухаммад 'Абду, упрекал 'улама' за безропотное молчание под гнетом *халифов* в течение многих веков. Он определил условия для установления «заветного» *халифата* и постепенно пришел к выводу, что *халифат* в его традиционном понимании нереален и следует подумать о его замене более реальным политическим и духовным институтом. В этом отношении наиболее приемлемой заменой *халифата* он считал «исламское правление», или «исламское государство». «Исламское государство» в его понимании, хотя и является пересмотренной формой *халифата*, тем не менее, представляет собой новую форму политического института, в которой автор стремился сконцентрировать особенности исламской идеологии и новые демократические традиции. Он выдвинул принципы народовластия и законодательной инициативы в качестве двух новых особенностей «исламского правления». Отличительной чертой теории Рашида Рида можно считать то, что он рассматривал два основных, рекомендованных Кораном и *сунной* принципа *шура* (совет) и *ал-иджтихад* в свете новых, современных реалий. Идентифицируя принцип *шуры*, который является одним из основополагающих принципов раннего ислама, с современным понятием народовластия, и широко используя принцип *ал-иджтихад*, он пришел к необходимости принятия новых законов со стороны исламской власти.

Вместе с тем Рашид Рида в качестве одного из главных условий обеспечения демократии выдвинул заимствованную из исламских текстов мысль о необходимости противостояния *факихов* тирании. Кроме того, для обеспечения справедливости он считал необходимым контроль со стороны 'улама'над правительством.

С одной стороны, Рашид Рида отвергал неоправданные процессы заимствования законов и всех законодательных институтов Запада. С другой стороны, с соблюдением правил *ол-фикха* и признанием приоритета некоторых из вышеуказанных законов, он стремился к созданию моделей «исламского правления» и исламского законодательства, которые могли бы соответствовать современным требованиям. Вслед за Мухаммадом 'Абду он широко использовал принципы *истислах* (целесообразность, признание приоритета общественных интересов), *ихтийар* (свобода выбора) и *талфик* (выбор, путем согласования разных точек зрения, лучшего положения из

учения различных *мазхабов*). Кроме того, он многократно напоминал о необходимости учета реалий жизни при применении законов и *ал-иджтихада*.

Подобным прагматическим подходом Рашид Рида стремился придать *ал-фикху* своего рода законодательную динамичность и, таким образом, пытался доказать, что имеются все необходимые основания для того, чтобы руководство общественной жизнью зиждилось на религии. Его идеи опирались на подлинный ислам, среди них приоритетными считаются такие понятия, как «исламская община», «равноправное народовластие», а также стремление к регулированию демократии через представителей *ахл ал-халл ва-л-фасл* (религиозные авторитеты, обладающие правом окончательного решения, полнотой власти). Рашид Рида занимает промежуточное положение между сторонниками отделения религии от политики и '*улама*'— «традиционалистами». Стремясь к объективному изложению своей позиции, он, критикуя некоторые шиитские убеждения, одновременно положительно отзываясь о том, что шиитские *Улама*' выступают выразителями интересов своих последователей. Вместе с тем, при критике истории *халифата* его позиции по многим компонентам близки к шиитским учениям.

Убеждения Рашида Риды можно кратко охарактеризовать следующим образом:

- руководство исламским обществом должно осуществляться посредством законов, опирающихся на Коран, сунну и традиции «праведных» *халифов*;

- принятие законов светского характера является допустимым, но приоритет должен быть отдан религиозным законам;

- *халиф* должен избираться группой компетентных и уважаемых *факихов*, представляющих всех мусульман;

- глава государства должен стремиться к установлению единства между последователями всех *мазхабов* и групп общества;

- в исламском обществе отсутствует какое-либо господство одной религии над другой. Вера — личное дело каждого. Она может быть предметом наставления и изучения, но вовсе не средством принуждения и подавления;

- в исламском обществе необходимо обеспечить равноправие всех конфессий, а также мужчин и женщин (за исключением случаев, когда речь идет о высшем духовном руководстве, главе семьи и *имаме* при совершении молитвы).

Следует отметить, что предложенная Рашидом Ридой форма «исламского правления» не может быть устойчивой политической системой, способной регулировать все социальные, политические и культурные стороны жизни общества, и представляет собой весьма общий и незавершенный проект. По мнению некоторых исследователей научно-публицистической деятельности Рашида Риды, причина этого кроется в неуверенности самого автора в возможности существования универсальной религиозной установки для всех сторон жизни человечества[69].

Некоторые идеи Джамал ад-дина ал-Афгани, Мухаммада 'Абду и Рашида Риды позднее стали достоянием ряда массовых общественно-политических движений, формирование которых диктовалось социальными условиями в мусульманских странах. Среди них можно назвать упомянутое выше движение «Ассоциация братьев-мусульман», которое получило распространение по всему исламскому миру.

Руководители этого движения объявили, что его программа основана на трех принципах: 1) ислам представляет собой универсальное учение и конечный этап эволюции человеческого общества; 2) ислам основан на двух источниках — Коране и сунне; 3) ислам примерим во всех пространственно-временных ситуациях[70].

«Ассоциация братьев-мусульман» имела свою программу действий и стремилась к освобождению от колониальной зависимости от западных держав не только Египта, но и других исламских стран, а также к установлению в этих странах исламской власти. Программа этой организации была более радикальной, чем предложенная в концепции Рашида Риды. После смерти *шейха Хасана* ал-Банна программные установки организации временно смягчились. Но позднее, в

⁶⁹ Rosenthal, E.I.J. Reflektions on the Separation of Religion and Politics in Modern Islam // Islamic Studies. 111. (1964).

⁷⁰ *Энаят, Хамид*. Указ. соч. С. 154.

результате обострения арабо-израильских отношений и после поражения арабов в ходе Шестидневной войны (в 1967 г.), в программе организации, которая начала пользоваться большей поддержкой среди жителей Египта, части 'улама' в ал-Азхар и даже среди офицерского состава египетской армии, появились сверхрадикальные положения.

Многие аспекты учения «Ассоциации братьев-мусульман» отражены в знаменитой книге «Мин хуна на'лам» (араб.: Отсюда мы знаем) одного из самых известных лидеров этой организации Мухаммада Газали. Учения «Братьев-мусульман» и Мухаммада Газали, по сравнению с идеями Мухаммада 'Абду и Рашида Рида, были более радикальными. Конечно, эта организация никогда не выступала в Египте в качестве правящей партии, и, следовательно, ее идеи не могли в сколь-нибудь полной форме воплотиться во властных структурах.

Некоторые авторы проводили сравнения между деятельностью «Фидайян-е ислам» (перс.: Исламские смертники), организации, действовавшей в Иране до Исламской революции, и «Ассоциацией братьев-мусульман». Разумеется, организация «Фидайяне ислам» во главе с **Муджаббис Навваб Сафави** (ум. в 1956 г.) в Иране никогда не была массовой и не смогла выдвинуть из своих рядов такую личность, как Хасан ал-Банна. Эта организация прославилась, в основном, серией террористических актов в 1945—1962 гг., а не своей деятельностью в религиозном и политическом направлениях. Навваб Сафави никогда не получал поддержки и одобрения шиитских 'улам' Причиной тому служит религиозное своеобразие иранского общества, в котором, несмотря на то что существует огромное количество духовных лидеров и *факихов*, лишь признанный в религиозном и политическом отношении харизматический лидер может выступить в качестве настоящего предводителя всех других религиозных деятелей. Отличительной чертой «Фидайяне ислам» была непримиримая вооруженная борьба за социальную справедливость, а проводимые террористические акты они стремились оправдать 33-м и 34-м *айатами* суры «Трапеза» Священного Корана: «Воистину, те, которые воюют против Бога и Посланника Его и вершат на земле нечестие, будут в воздаяние убиты или распяты, или будут отрублены у них накрест руки и ноги (т.е. сначала руку правую и ногу левую, затем — руку левую и ногу правую), или будут изгнаны они из страны. И обернется им это позором в мире [земном], а в жизни будущей [ждет] их наказание тяжкое, исключая тех, кто раскаялся [в неверии своем], прежде чем одержали вы верх над ним. Да будет вам известно, что прощающий Аллах, всемилосердный» (Коран, 7:33-34).

Естественно, относительно комментирования и трактовки этих *айатов* Корана с давних времен имеются определенные разногласия. Многие из комментаторов убеждены в том, что эти *айаты* адресованы лицам, занимающимся убийством, грабежом и устрашением людей[71].

Фундаменталистское направление как реальное явление современности находилось на периферии национальной политики большинства мусульманских государств. Это объяснялось распространением секуляристских либеральных и левых политических идей, принятием новых законов и созданием новых социально-политических институтов. Что касается Пакистана, то здесь, как до, так и после его образования, объединяющим началом мусульман был ислам. И в борьбе с английским колониализмом, и при защите интересов мусульманского меньшинства в индийском обществе ислам постоянно занимал центральное место. Организация «Джама'ате ислами» (Исламское общество) в Пакистане, возглавившая движение за возрождение исламских ценностей, в ходе дискуссий по вопросам формирования Исламской Республики Пакистан высказала свою позицию открыто и официально.

В 1956 г., когда еще свежа была память об индийско-мусульманском конфликте, первая конституция узаконила название страны как Исламская Республика Пакистан. В этой конституции содержалась отдельная статья, гласящая, что в стране «не должны приниматься никакие законы, противоречащие исламу». Но новая редакция конституции страны в 1962 г. существенно уменьшила исламскую специфику власти. Военные действия 1964 г., а затем война, приведшая в 1971 г. к разделению Пакистана, стимулировали новую волну возрождения

⁷¹ Туси, Фадл ибн Хасан. Маджма' ал-байан (араб.: Свод разъяснений). Т. 3. Каир, 1975. С.187-188.

религиозных чувств и религиозного самосознания людей. В конституции страны 1973 г. ислам был объявлен официальной религией страны.

Организатором и теоретиком «Джама'ате ислами» был **Абу-л-А'ла Маудуди** (ум. в 1979 г.), к которому, в отличие от Хасана ал-Банни в Египте или Навваба Сафави в Иране, мусульманские '*улама*' относились с благоволением. В 1927 г. он был приглашен организацией «Мусульманская Лига» для сотрудничества в составлении проектов законов, соответствующих исламским нормам. С 1928 г. он был председателем Исламского исследовательского учреждения и в течение двух лет руководил работой теологического факультета Лахорского университета. Кроме того, он был учредителем и главным редактором ежемесячного издания «Тарджуман ал-Кур'ан». Интересно, что Маудуди по своему характеру не был революционером и не относился к радикалам^[72], тем не менее, его идеи служили основой для формирования теории исламской революции, «исламское правление». Теория Маудуди о подготовке исламской революции основывается на постулате, согласно которому «исламское правление» не может быть осуществимо без исламской революции. Некоторые из его суждений в этом плане основываются на сходстве с французским, русским и германским нацистским революционными учениями. В частности, он утверждал, что никакое движение не может достичь своих целей без опоры на развитое самосознание народа и соответствующую особую нравственную атмосферу, а подобное самосознание и атмосфера достигаются только революционным путем.

Революция, по мнению Маудуди, должна опираться на необходимость духовных преобразований и этических установок. Призывая революционеров быть терпеливыми и стойкими, он подчеркивал, что революция должна свершиться мирно и без применения силы.^[73] Он утверждал, что даже на заре ислама принудительные меры и применение силы допускались лишь при самых крайних случаях. Маудуди считал идеологию гарантом защиты общества от безнравственности и был убежден, что исламская идеология должна стать массовой, а лидеры, стремящиеся осуществить божественные законы, должны чувствовать ответственность перед обществом за реализацию этой миссии. Он подразделял законы *шари'ата* на две категории — основные и косвенные. Говоря о второй категории законов, он выражал уверенность в том, что *шар'иат* обладает необходимой гибкостью для руководства обществом^[74].

Политическая мысль в суннитском исламе в течение последних трех десятилетий развивалась на почве вышеизложенных духовных течений в свете новых реалий в мире и в соответствующих регионах. Дальнейший анализ и изучение этого процесса с учетом ощутимых преобразований в исламском мире представляется весьма важным и актуальным.

§ 2. Современное шиитское политическое мышление

В ходе рассуждений о процессе возврата к исконным исламским ценностям мы кратко упоминали о некоторых шиитских движениях. Полагаем, что здесь уместно отдельно остановиться и на шиитском политическом мышлении в исламе.

Информация об этом аспекте исламской мысли заложена в некоторых *айатах* Священного Корана^[75], в систематизированных сборниках преданий, в некоторых изречениях «непогрешимых» имамов, в различных философских и социо-политологических сборниках из

⁷² Иная оценка взглядов Маудуди дается Степанянц М.Т. См. подробнее: *Степанянц Л/. Т. О некоторых сторонах идеологии и политики «Джамаат-и ислам» в Пакистане // Краткие сообщения Института Народов Азии. Вып. 71, М., 1964. С. 56—71.*

⁷³ Однако, практика созданных Маудуди организации и движения свидетельствует об обратном.

⁷⁴ Подробнее об идеях Маудуди — См.: *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Sayyid Abul Ala Mdwdudi. Leiden, 1979.*

⁷⁵ В 3-м *айате* 5-й *суры* Священного Корана, ниспосланном Пророку в конце его жизни, по возвращении из *ах-хаджжа*, говорится: «Сегодня завершил Я [ниспослание] вам Веры вашей, довел до конца милость Свою и одобрил для вас ислам в качестве религии». Шииты, комментируя этот *айат*, утверждают, что этим Бог объявил об *имамате* 'Али ибн Аби Талиба.

категории «Сийасат-нама» (Книга о политике) и Андарз-нама (Наставления), в отдельных разделах *ал-калама*, в частности, в главах о принципах пророчества, *имамата* и *ал-гайбы* (отсутствие, невидимое существование — «сокрытие» Двенадцатого *имамата*), а также в некоторых исторических источниках, особенно касающихся отношения шиитских '*улама*' к правителям и к политическим вопросам соответствующих эпох. Политическая позиция шиитских *факихов* изложена и в написанных ими книгах по таким проблемам, как «повеление одобряемого и запрещение порицаемого», предопределение и деяния, *джихад*, *хумс*, *бай'* бракосочетание, развод, пост, паломничество, молитва и т.д.

За последнее столетие и, особенно, после победы Исламской Революции в Иране по вышеуказанным вопросам было написано множество книг и трактатов.

В шиитском *ал-фикхе* полтора века тому назад самостоятельного раздела, посвященного вопросам правления (*ал-вилайа*) и политики, не существовало. *Ал-фикх* того периода представляет собой богатейший правовой свод в области личных прав и свобод человека, но что касается разработок в области общегражданских правовых актов и основного права, то они — сравнительно скудные. Вопросы власти и государства в этой системе в основном рассмотрены под углом прав и обязанностей правителей, а не форм власти и функций государства. Это положение, основанное на недостаточно внимательном отношении к социальным и политическим аспектам (при глубине рассмотрения многих вопросов индивидуального, частного и малозначительного плана), нуждается в специальном анализе и изучении.

Такая ситуация объясняется, прежде всего, тем, что шииты в мусульманском обществе находились в меньшинстве и были удалены от властных структур. Они считают, что только *имам* 'Али мог быть правопреемником Пророка на посту *халифа* (и в качестве обладателя *ал-вилайа* — права на духовное и светское правление), а после него, таким правом могли быть наделены избранные Богом на этот пост одиннадцать *имамов* из его рода и его супруга Фатима (дочь Пророка). Следовательно, имевшие место после Пророка правления, в том числе и правления «праведных» *халифов*, шииты признают нелегитимными. С этой точки зрения шииты считают себя и своих *имамов* обделенными и угнетенными. Исходя из толкования тезиса о «сокрытии» Двенадцатого *имамата*, а также с учетом того, что право на власть в исламском обществе принадлежит «непогрешимому» *имаму*, для прихода к власти которого следует подготовить подходящую почву, шииты до последнего времени не считали нужным заниматься вопросами власти. В период отсутствия «Скрытого» *имамата* только *факихи* (да и те только в качестве представителей *имамата*) считались обладающими определенной компетенцией.

Среди наиболее важных социальных вопросов, часто рассматриваемых шиитами, — *кадават* (суждения о различных аспектах поведения индивида в обществе) и *хасбийа* (обязательства *факиха* по регулированию вопросов относительно лиц без опекуна и попечителя, а также бесхозного имущества)[76]. Развитие политической мысли в шиитском *ал-фикхе* с самого начала, т. е. с момента «сокрытия» Двенадцатого *имамата* в 873—874 гг.[77] по настоящее время можно разделить на четыре периода.

Первый период — вторая половина X — первая половина XVI вв. — это время развития и расцвета индивидуального *ал-фикха*. Несмотря на отдельные высказывания одного из крупнейших представителей шиитского права *аш-шайха* **ал-Муфида** (948—1022) относительно вопросов власти и правления, в целом труды шиитских *факихов* этого периода не содержали политических мотивов. Основным пунктом в них была убежденность в том, что истинная власть принадлежит *имаму*, эпоха пришествия которого еще не наступила.

⁷⁶ *Кадивар, Мохсен*. Назарияха-йе доулат дар фехк-е ши'а (перс.: Теории о государстве в шиитском *см-фикхе*). Тегеран, 1376 г. по хиджре.

⁷⁷ Имеется ввиду период «малого сокрытия» (*ал-гайба ас-сагира*), когда исчез 12-й имам. В период «сокрытия» связь между «скрытым» имамом и его общиной осуществляли посланники (*сафиры*). После смерти в 940 г. четвертого *сафира* начался период «большого сокрытия» (*ал-гайба ал-кабира*), который продолжается и поныне. См.: Ислам. Энцикл. словарь. С. 53—54.

Второй период начинается с середины XVI в. и характеризуется утверждением официального положения шиитского *мазхаба* в Иране и относительным усилением роли *факихов* в эпоху правления Сафавидов (1502—1736) и Каджаров (1796—1924). *Факихи* этой эпохи в определенной мере установили традиционные формы «исламского правления» и стали осуществлять контроль над решением таких жизненно важных задач, как судейство, установление поведенческих правил согласно требованиям *шари'ата*, проведение пятничных молитв и руководство вопросами *хасбийа*. Своими действиями они обеспечили легитимность власти Сафавидов и Каджаров, а сами, под эгидой названных правящих династий, получили доступ к властным структурам. В этот период *факихи* установили четкую границу между *шари'атом* и светским (гражданским) правом. Такие вопросы *ша-ри'ата*, как «исламское правление», деятельность судей и следование религиозным установкам, они относили к компетенции *'улама* а проблемы политики и обеспечения безопасности, светского (гражданского) права считали прерогативой правителей. Кроме того, за этот период были написаны труды, которые можно характеризовать как введение в шиитскую теорию «исламского правления». В частности, по трудам одного из исследователей *ал-фикха* этого периода *ал-му-хаккика* (исследователя) *ал-Караки* (ум. в 1534 г.) можно проследить формирование представлений шиитов о легитимности «правления *факиха*» как наместника «скрытого» *имама*, пришествие которого ожидается. В этой связи можно сослаться и на труды другого исследователя названного периода — *ал-мухаккика ал-Ардабили* (ум. в 1585 г.), который вслед за *ал-Караки* утверждал необходимость правления «праведного *факиха*» исламским обществом в период «сокрытия» *имама*.

Другой особенностью этого периода было усиление влияния *факихов* в обществе. На это указывает то, что правители, будучи полновластными властителями общества, для обеспечения легитимности своего правления пользовались советами *факихов*, которые часто посещали их дворцы. Одним из самых известных шиитских *факихов* считается **Мухаммад Бакир ал-Маджлиси** (1628—1699), который, с одной стороны, широко использовал возможности правления Сафавидов для укрепления социальных устоев шиизма, а с другой стороны, содействовал высокой степени легитимности власти сафавидского *шаха* Султана Хусайна. В 1691 г. специальным указом *шаха* он был назначен на должность *шейх ал-ислама*.

Первым шиитским *факихом*, подробно рассмотревшим институт *вилаят-е факих* (правление «праведного *факиха*») как самостоятельную проблему, был живший в правление Каджаров *мулла Ахмад На-раки* (ум. в 1819 г.). В своей книге «Фава'id ал-аййам» (Польза дней) он подробно рассмотрел объективные и субъективные аспекты данной проблемы. Ахмад Нараки впервые отчетливо высказался о политических обязанностях исламских богословов, утверждая, что обеспечение стабильности и порядка в жизни общества является прямой обязанностью *факихов*. Его ученик, известный *факих шайх Муртада Ансари* (ум. в 1865 г.) выступил с критикой своего учителя, утверждая, что компетенция *факиха* должна быть ограничена только вопросами *хасбийа*[78].

Муртада Ансари сыграл большую роль в дальнейшем преобразовании шиитского *ал-фикха*. Именно с его деятельностью связывают нрвый период в развитии *ал-фикха* шиитов. М. Ансари в своих сочинениях по методологии *ал-фикха* «ар-Раса'il» (Трактаты) и «ал-Ма-касиб» (Ремесла) заложил более четкие основы для преподавания шиитского *ал-фикха* в духовных школах. Он сумел установить централизованное руководство деятельностью шиитского духовенства и урегулировать вопрос о *марджа'ийа* (духовные лица, достойные подражания). Благодаря ему положение о том, что *ученый-муджтахид* достоин подражания со стороны всех шиитов, получило всеобщее признание. Позднее духовная и материальная централизация шиитского общества во главе с институтом *марджа'ийа* и передача всех сборов (*хумс* и *закат*) единому центру сыграли значительную роль во всех политических и социальных преобразованиях в Иране.

Начало XX в. в Иране ознаменовалось активизацией конституционного движения и ослаблением основ монархии Каджаров, что привело к коренным изменениям в политической, религиозной и социальной жизни общества. Усиление начавшихся в эпоху Сафавидов связей с

⁷⁸ Kadivar, Mohsen. The Theoris of Government in Shi' at Figh, Hikmat. Vol I, № 3 end 4. 1998.

Западом, старания двух политиков эпохи Каджаров — **Амира Кабира** (ум. в 1848 г.) и **Мушир ад-Даулы** (ум. в 1907 г.) по обновлению страны, тяжелые последствия войны с Россией, а также проникновение в общество западных культурных ценностей создали условия для возникновения определенных тенденций, основанных на противодействии традиционным формам исламского мышления.

Начиная с середины XIX в., рост интереса шиитских '*улама*' к политическим вопросам был вызван, с одной стороны, победой *факихов-усулитов* (*усулиййун* — согласный с законом, правилом) — сторонников легитимизации индивидуальных аргументаций, широкого использования принципов разума и *ал-иджтихада* — над *факихами-традиционалистами* (*ахбариййун* — историк, хроникер), опиравшимися, в основном, на формальные аспекты Корана и предания (*ахбар*). С другой стороны, это было ответной реакцией на постоянные посягательства сверхдержав и заключения неравноправных соглашений с ними[79].

Подписание подобных соглашений вызвало бурную негативную реакцию мусульманских лидеров. Так, Мухаммад Хасан Ширази в 1890—1892 гг. выступил во главе народного движения с протестом против так называемого «табачного договора» с европейцами, в котором были проигнорированы национальные интересы Ирана.

Конституционное движение было отражением национального пробуждения иранцев против существующего деспотического режима и стремлением к установлению законности и порядка. Конституционная революция 1906 г. представляла собой кульминационную точку в процессе изменения шиитского политического сознания. Эта революция была первым проявлением противостояния традиционной исламской культуры достижениям западной цивилизации в Иране, в нее были вовлечены широкие массы всех слоев общества[80].

Период конституционного движения повлек за собой появление новых понятий и вопросов, как в обществе, так и в сознании шиитских *факихов*. Это движение с принятием конституции поставило монархию в зависимость от основного закона страны. Шиитское духовенство столкнулось с такими важными политическими понятиями, как права граждан, свобода, справедливость, общественный контроль, разграничение функций ветвей власти, равенство, народные представители, голосование, закон и конституционное правление. Это привело к двум тенденциям в *ал-фикхе*. Первая, традиционная тенденция основывалась на непризнании конституционализма и защите прежней системы. Сторонники этой тенденции исходили из того, что *факихи* имеют властные компетенции только в вопросах *хасбийя*, а вопросы государственного правления и политики относятся к компетенции правителя, легитимность власти которого они признают. Вторая тенденция основывалась на реформистских взглядах с учетом конституционализма и *шары 'ата* и рассматривалась как конституционное правление, основанное на согласии шиитских *факихов*.

Политические взгляды двух признанных *факихов* периода конституционного движения — *ал-а'ламы* **На'ини** (ум. в 1976 г.), изложившего свои взгляды в книге «Танбих ал-умма ва-танзих ал-милла» (араб.: Указание мусульманской общине и очищение религии), и *аи-шайха* **Фадл Аллаха Нури** (ум. в 1958 г.), изложившего свою позицию в сочинении «Хормат-е маршрут» (перс.: запрет конституционализма), привели к кардинальным изменениям в политическом сознании шиитов. Взгляды На'ини были первыми попытками в истории шиитского *ал-фикха* установить «гармонию» божественных предписаний и демократии. Он считал, что *факихи* должны иметь право контроля над законодательной деятельностью властей, чтобы законодательные акты соответствовали установкам ислама. *Аи-Шайх* Фадл Аллах также не опровергал необходимости власти правителей, но и не выдвигал тезиса о политической власти *факиха*. Он был убежден, что вопросы *шари'ата* (в виде *фате*, т. е. вердиктов), вынесение судебных решений, извлечение и аргументирование установок, касающихся жизни народа, относятся к компетенции наместников «скрытого» *имам* (т.е. *факихов*). А гражданские (светские) аспекты, т. е. вопросы политики и власти, входят в компетенцию мусульманского правителя.

⁷⁹ Ансари, шайх Муртада. Ал-Макасиб (Ремесла). Тебриз, 1275 г. по хиджре. С. 152—155.

⁸⁰ См. изложение и оценки роли шиитского духовенства в кн: Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905—1911 и 1978—1979 гг.

Конституционное движение было близко к победе над монархией. Но когда последний представитель династии Каджаров Ахмад-*Шах*, отрекшийся от престола, сбежал в Европу, это движение из-за разногласий между шиитскими *факихами* и имевшими большое влияние в нем представителями национальной интеллигенции было подавлено. К власти пришел Реза-шолс (1925—1941) (годы правления. — *Прим. ред.*), который впоследствии объявил себя монархом.

Реза-шах, так же, как и Мустафа Камал Ататюрк, стремился к установлению в Иране светского государства и к сведению к минимуму влияния шиитских '*улама*' на социальную жизнь страны. Пользуясь поддержкой англичан, он добился определенных успехов в укреплении единой государственной власти в стране и приступил к осуществлению ряда реформ. Но в его власти прослеживались признаки деспотии, а его стремление к уменьшению влияния религии в иранском обществе и, особенно, меры по отмене покрывала (*хиджаб*) у женщин вызывали бурную, негативную реакцию со стороны духовенства. Все это происходило в то время, когда институт *марджа'ийа* и политическое сознание шиитов находились в состоянии стагнации и определенного регресса, а в обществе все отчетливее прослеживались настроения, связанные с опровержением необходимости политической и социальной власти *факихов*.

После перехода власти от Реза-шоха к его сыну Мухаммаду Реза-шаху (1941 — 1979) (годы правления. — *Прим. ред.*) курс реформ был продолжен. Вторая половина 50-х гг. XX в. в Иране характеризуется активизацией националистического движения. Популярный среди народа политик, премьер-министр страны, доктор Мусаддик предпринимает попытку установить в Иране республиканское правление и стремится по мере возможности ограничить компетенцию *шаха*. Возглавляемое Мусаддиком движение за национализацию нефтяной промышленности и борьба против английского господства увенчались определенными успехами. Благодаря сплоченным действиям духовенства и националистических сил, нефтяная промышленность в Иране была национализирована. Усиление влияния правительства Мусаддика привело к тому, что в 1953 г. *шах* был вынужден покинуть страну. Но через короткий промежуток времени, в результате запланированного совместно с США государственного переворота, *шах* вновь вернулся в Иран, а доктор Мусаддик 19 августа того же года был смещен с поста премьер-министра страны.

Еще в начальной стадии движения за национализацию нефтяной промышленности между шиитскими '*улама*' к Мусаддиком возникли разногласия, которые, по мнению некоторых исследователей, стали причиной того, что данное движение не увенчалось успехом. Так, Мударрис, влиятельное лицо из числа духовенства, который в начале был сторонником Мусаддика в вопросах противостояния *шахской* власти и борьбы против английского влияния, после парламентских дебатов занял иную позицию.

В тот же период один из самых влиятельных шиитских авторитетов, их проповедях ратовал за совместимость *ал-фикха* и политики, отказался от критики государственного переворота 19 августа и отошел от политики.

60-е и 70-е гг. ознаменовались появлением на политическом небосклоне Ирана *айаталлаха* Хомейни, одного из самых видных духовных авторитетов, достойных подражания, и *айаталлаха* Мухаммада Хусайна Табатаба'и, прославившегося своими рационалистическими и аргументированными комментариями к Корану. Шиитская духовная семинария, за много лет до этого периода перемещенная *айаталлахом* Ха'ири из ан-Наджафа (Ирак) в Кум (Иран), вступила в новый период своего возрождения. В ней на лекциях *факихов* политические вопросы стали предметом анализа и обсуждения.

Айаталлах Хомейни и *айаталлах* Табатаба'и воспитали новое поколение, которое в последующем сыграло важную роль в судьбе Ирана. *Айаталлах* Табатаба'и оставил после себя 20-томный труд «ал-Мизан» (Весы) — комментарий к Корану с позиций рационалистического мышления.

В университетских кругах наряду с некоторыми секуляристскими течениями сформировалось также и новое движение мусульманской интеллигенции^[81]. Благодаря последнему, среди руководителей которого был и выдвинутый позднее самим *айаталлахом* Хомейни на высокие

⁸¹ См. подробнее: Кляшторина В.Б. Иран 60—80-х годов. От культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей. М., 1990.

государственные посты Махди Базарган, в Иране было создано исламское государство. Махди Базарган принадлежал к образованным кругам интеллигенции и имел постоянный контакт с духовными лицами Кумма. Он воспитал поколение студентов, которые, являясь сторонниками развития и обновления, оставались твердыми в своих религиозных убеждениях. Базарган пытался продемонстрировать рационалистические и прогрессивные аспекты ислама, говорил в своих трудах о преимуществах исламского либерализма.

Айаталлах Махмуд Таликани — другая видная фигура этого периода — также был известен своими либеральными взглядами и сыграл огромную роль в развитии исламского движения в Иране. Он пользовался большим авторитетом у национальной интеллигенции.

Один из главных идеологов концепции «шиитской власти» *айаталлах* Мунтазири, а также *айаталлах* Муртада Мутаххари, имевший большое влияние как в Кумме среди духовенства, так и в университетских кругах Тегерана, были из числа тех учеников *айаталлаха* Хомейни, которые оказали заметное воздействие на весь ход Исламской революции в Иране. Муртада Мутаххари был признанным ученым, в Кумме достиг духовной степени *муджтахид*а и много лет обучался у *айаталлаха* Хомейни и *айаталлаха* Табатаба'и. Он хорошо был знаком с новейшими достижениями мировой философии, теологии и социологии. Как философ, он стремился доказать превосходство исламской философской школы над другими мировыми школами, а в качестве *факих*а пытался рассеять накопившиеся у молодого поколения сомнения относительно несоответствия *ал-фикха* современным реалиям.

Среди известных мыслителей, сыгравших заметную роль в исламской революции 1979 г. в Иране, следует назвать знаменитого социолога и революционного деятеля 'Али Шари'ати^[82]. Выходец из семьи духовных лиц, получивший образование во Франции, 'Али Ша-ри'ати своими пламенными речами среди студентов сыграл важную роль в повышении религиозного и политического самосознания молодого поколения. Он проповедовал своего рода исламский социализм, преподнося свои представления об исламе в рамках социологических теорий. В контексте стратегии борьбы за торжество свободы и справедливости он подверг критике некоторые элементы общепринятых установок и расхожие взгляды на историю ислама, а также позицию части исламского духовенства, сотрудничавшего с правящим *шахским* режимом. 'Али Шари'ати был убежден, что многое из того, что ныне преподносится в качестве установок и религиозных правил в шиизме и что в виде правил и традиций вошло в жизнь шиитов, не имеет своих корней в исламе, а лишь приписывается ему. Он выступил с резкой критикой духовенства, по вине которого в религиозное сознание масс проникло много чуждых исконной природе шиизма суеверий. Этот процесс достиг своей кульминации в эпоху Сафавидов, правление которых, вопреки первоначальным принципам шиитского учения, было объявлено легитимным. Острые критики 'Али Шари'ати было направлено против связи религии с насилием и другими предосудительными явлениями той эпохи. В этом плане особой критике был подвергнут видный *факих* эпохи Сафавидов, признанный богослов Маджлиси.

Идеи 'Али Шари'ати пользовались популярностью среди народных масс и вызывали негативную реакцию со стороны консервативной части духовенства. Значимость его идей заключалась еще и в том, что они стали своего рода инструментом дискуссий по вопросам религиозного плюрализма, которые позднее были отражены в трудах ряда исламских авторов.

Всех вышеупомянутых мыслителей, независимо от их позиции и методов исследования, объединяла борьба против усиливавшегося *шахского* гнета. Они подвергались порицаниям, наказаниям и арестам со стороны *шахского* режима. *Айаталлах* Хомейни, прославившийся своими острыми нападка на режим *шаха*, в 1963 г. был выслан в Ирак. Находясь в Ираке вплоть до 1978 г., он продолжал занятия в духовной семинарии ан-Наджафа и имел постоянные связи с революционными силами Ирана. В последние годы существования режима Мухаммада Реза-шоха он выступил в качестве руководителя Исламской революции. После победы Исламской революции *айа-таллах* Хомейни, титулованный *имамом* Хомейни, был первым из *факихов*,

⁸² См. изложение взглядов 'Али Шари'ати и их оценку в кн.: Малушков В.Г., Хромова К.А. Поиски путей реформации в исламе: опыт Ирана. М., 1991.

которому удалось создать исламское государство. Его политические идеи в 1969 г. были обнародованы в Ираке в виде отдельных книг. Позднее мысли *имама* Хомейни об *ал-фикхе* нашли отражение в таких его сочинениях как «Кашф ал-асрар» (Раскрытие тайн), «ар-Раса'ил» (Трактаты), «Тахрир ал-васила» (Изложение средства достижения цели), «ал-Маджму'а» (Сборник) и «Сахифа-йе нур» (Страницы света).

Имам Хомейни был убежден в том, что ислам для реализации большинства своих установок нуждается во власти и считал, что *фа-кихам* следует принять соответствующие меры, в частности открыто выступить против угнетателей. Он признал необходимость абсолютной власти «праведного» *факиха* и считал необходимым дать *факи-ху* все права *имамов* и Пророка. Он совершенствовал теорию связи религии и власти в шиизме, а также заложил идеологические основы исламской революции. После победы революции, выдвинув теорию необходимости защиты «исламского правления» в качестве первостепенной религиозной обязанности, он использовал своего рода реалистический подход для укрепления основ религиозного государства.

Мысль *имама* Хомейни о необходимости борьбы против тирании воплотилась в идеях Исламской республики. В основе позиции *имама* Хомейни лежал один из главных принципов исламского вероучения — «повеление одобряемого и запрещение порицаемого» (*ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй 'ани-л-мункар*). Некоторые *факихи* к этому принципу отнеслись иначе, ограничившись словесным упоминанием о нем, считая, что соблюдение (или несоблюдение) его — дело совести каждого. *Имам* Хомейни считал наличие в исламском обществе тиранической власти наиболее порицаемым (*мункар*), а сотрудничество с такой властью — главным запретом из всего запрещенного. Он объявил, что молчание '*улама*' ведущее к усилению тиранической власти, является запретным (*харам*), протест против угнетателя и презрение к нему — обязательным (*ваджиб*), а установление «исламского правления» — наивысшим из одобряемого[83].

Дискуссии по этому поводу в течение нескольких последних десятилетий были практически забыты, а соответствующие указания на них были удалены из книг по *ал-фикху* и из текстов *фате*. *Имам* Хомейни возродил и широко популяризировал эту установку.

Расширение полномочий *факиха* до уровня абсолютной власти и выдвижение монолитной теории о государстве являются своего рода нововведениями *имама* Хомейни. В этом плане его теорию можно назвать учением об «абсолютной власти *факихов*»[84].

За несколько месяцев до победы Исламской революции, в условиях взаимодействия всех политических сил — левых, правых и либералов — по инициативе *имама* Хомейни на лозунгах восставшего народа термин «исламская власть» уступил место термину «исламская республика». В Конституцию страны, принятую в 1979 г., было введено определение «власть *факиха* со сравнительно широкими полномочиями». В 1989 г., в конце жизни *имама* Хомейни, по его же предложению, Конституция была пересмотрена, после чего теория об «абсолютной власти *факиха*» обрела свое законное воплощение[85].

В теории *имама*, реализованной в Конституции ИРИ, «исламское правление» фигурирует в качестве республики, которая основывается как на власти *факиха* и исламских установках, так и на демократических принципах, и формируется на выборной основе. В 1979 г. при обсуждении названия государства *имам* Хомейни предложил определение «Исламская Республика», и это предложение поддержали 98,2 % из общего числа граждан страны, принявших участие в голосовании.

В Исламской Республике Иран Президент и депутаты парламента (*Маджлисе Шура-йе ислами* — перс.: Собрание Исламского Совета) избираются непосредственно народом, а лидер страны — Советом экспертов (перс.: *Маджлис-е хобареган*), члены которого также избираются всенародным голосованием. Конечно, при этом исламские особенности правления в стране

⁸³ *Имам Хомейни*. Вилаят-е факих (перс.: Правление *факиха*}, Тегеран, 1373 г. по хиджре.

⁸⁴ *Имам Хомейни*. Тахрир ал-васила (араб.: Изложение средства достижения цели). Кумм, 1375 г. по хиджре.

⁸⁵ *Кадивар, Мохсен*. Назарияха-йе доулат дар ал-фикхе ши'а (перс.: Изложение государства в шиитском фикхе). Тегеран, 1377 г. по хиджре.

гарантируются. Лидер (перс.: *ваийе факих*) является верховным руководителем страны, на которого — наряду с предоставленными ему широкими полномочиями — возложены функции контроля над всеми государственными структурами. Даже кандидатура депутатов парламента и членов Совета экспертов до внесения в избирательные списки согласуется с Советом *факихов*, члены которого назначаются лидером страны.

Достижением *имама* Хомейни является то, что он сумел объединить сторонников республиканского и исламского направлений для подготовки и свершения революции и для разработки конституции, в которой есть как исламские, так и республиканские особенности. Таким образом, ему удалось преодолеть тот барьер, который в свое время служил основной причиной неудачи конституционального движения в Иране.

Объединение указанных двух направлений послужило основой для признания легитимности Исламской республики. Теоретические дискуссии между консерваторами и реформаторами в течение двух десятилетий после революции также основываются на данных направлениях.

После победы Исламской республики в 1979 г., когда все участвовавшие в революции силы стремились занять места в правительстве, разгорелись споры о форме власти и степени участия в ней каждой из заинтересованных групп. Но личность *имама* Хомейни и присущие ему харизматические черты в ходе этих споров оказались решающими. Он был *факихом* из Кумской духовной семинарии и после смерти *айаталлаха* Мухаммада Хусайна Боруджерди стал признанным авторитетом (перс.: *марджа'е таклид*), а его Рисала-йе 'ама-лий (перс.: Практический трактат) пользовался большой популярностью среди шиитов. Эти качества позволили ему убедить кумских *муджтахидов* и '*улама*' в правильности руководимой им революции и направленного на единство религии и политики курса. Даже такие общепризнанные в шиитском мире ученые-богословы как *айаталлах* Хуи и *айаталлах* Гулпайгани, не уступавшие *имаму* Хомейни ни по численности последователей, ни по знаниям и сочинениям в области *ал-фикха*, предпочитали соблюдать лояльность по отношению к возглавляемому им движению. Эта позиция способствовала тому, чтобы их последователи в *ал-фикхе* в политическом плане проявляли солидарность с *имамом* Хомейни. К этому моменту большинство учеников *имама* Хомейни уже сами стали подготовленными *факихами* и *муджтахидами* и смогли занять важные государственные посты в Исламской республике. Многие из учеников второго поколения, воспитанные уже этими *муджтахидами* и *факихами*, после революции были готовы руководить государственными структурами и реализовывать принципы «исламского правления». Важную роль в воспитании этого поколения сыграл ученик *имама* Хомейни, просвещенный *факих* и мыслитель *айаталлах* Бехешти. Он воспитал группу духовных лиц, хорошо владевших иностранными языками и достаточно знакомых с политическими и социальными вопросами.

Решимость *имама* Хомейни в борьбе с антинародным *шахским* режимом, его политические воззвания и критические высказывания в адрес *шаха*, его влияние как видного шиитского *факиха* с большим количеством последователей, его нововведения в *ал-фикхъ*, искренняя преданность народу, решительность при защите прав простых людей и твердость духа в тяжелые годы ссылки способствовали тому, что он стал известен в качестве выдающегося харизматического лидера. С его именем миллионы людей связывали осуществление своих мечтаний.

За год до начала революции *айаталлах* Хомейни стоял признанным лидером антишахской политической коалиции, в которую вошли различные группы революционного народа. В своих выступлениях и воззваниях он указывал на экономические трудности, низкий уровень жизни народа, коррупцию в государственных структурах, подчинение экономики страны американскому капиталу и призывал недовольные этим положением народные массы к действию. Право народа на определение своей судьбы и то, что народ не избирал *шаха*, а также неуважение, проявленное *шахом* к исламским предписаниям, были ключевыми темами, которые *имам* чаще всего затрагивал в своих выступлениях.

2 февраля 1989 г. миллионы иранцев провожали *имама* Хомейни в последний путь. Он был похоронен недалеко от Тегерана, в квартале под названием Бехеште Захра, где он 24 мая 1979 г., после возвращения из пятнадцатилетней ссылки, выступил перед многомиллионной аудиторией

преданных ему людей. Преемником *имама* стал один из его учеников и соратников *айаталлах саййид* 'Али Хаменеи, избранный на этот пост Советом экспертов.

Образование Исламской Республики Иран способствовало огромным преобразованиям в шиитском *ал-фикхе*. Наличие республиканского правления на основе *ал-фикха* и соответствие последнего требованиям дня стали возможными именно благодаря применению принципа *ал-иджтихада*. Этот принцип в шиитском праве всегда был востребованным. В течение более двух десятилетий в Иране проводятся широкие исследования в различных сферах исламской политической мысли и выдвигается большое количество теоретических разработок. На наш взгляд, со временем они займут достойное место в истории мусульманской политической мысли. Теоретические дискуссии в Иране, взгляды крупных мыслителей, разработки последних лет в области исламского плюрализма нуждаются в специальном исследовании. Следует отметить, что в результате Исламской революции разработки в области шиитского права получили распространение и в других странах исламского мира, прежде всего в Ираке и Ливии.

Некоторые шиитские *факихи* в Ираке, Ливане и в самом Иране, утверждая принцип необходимости «исламского правления», вместе с тем высказали мнения, отличающиеся от политической линии *имама* Хомейни. Однако все они единодушны в признании принципа «божественной и одновременно народной легитимности» (ныне этот принцип формулируется в выступлениях иранского президента как «религиозное народовластие»).

Одна из подобных теорий, принадлежащая одному из самых просвещенных *факихов* Ирака *айаталлаху саййиду* Мухаммад Бакиру Садр (ум. в 1980 г.), называется «власть народа под наблюдением духовного авторитета». *Саййид* Мухаммад Бакир Садр, известный своими реформаторскими идеями, достаточно подробно исследовал вопрос о политике и экономике в исламе. Садр убежден в необходимости народовластия с учетом мнения *факихов*. Свои представления о государстве он изложил в книге «ал-Ислам йакуд ал-хайат» (араб.: Ислам правит жизнью)[86].

Другая теория под названием «выборное исламское государство» принадлежит ливанским ученым Мухаммаду Джаваду Магнийя и *аш-шанзсу* Мухаммаду Махди Шамс ад-дину[87]. Признавая выборность власти, они в то же время считают, что руководство и полномочия *факиха* должны быть максимально ограниченными.

Автором следующей теории — «обусловленное выборное правление *факиха*» — является один из ближайших сподвижников *имама* Хомейни в обеспечении победы Исламской революции *айаталлах* Хусайн-'Али Мунтазири. Согласно его теории, «правление *факиха*» должно обуславливаться всенародным выбором. Другими словами, легитимность правления *факиха* зависит от выбора всех граждан, а полномочия правящего *факиха* должна определить Конституция страны[88].

Не менее популярная и сравнительно недавно выдвинутая теория «правление *факиха*» принадлежит *айаталлаху* Мехди Хайери. Ее можно называть теорией «власти *ал-фикха*». В этой теории впервые в шиитском праве власть признается достоянием всего народа, право руководства этой властью должно передаваться отдельной личности или группе лиц. Хайери определяет место и роль *факиха* в политике и считает, что в исламском государстве «правление *факиха*» вовсе необязательно, и руководителем страны может быть и *нъ-факих*[89].

Имам Хомейни завершил великое дело объединения националистов, духовенства и широких масс простых верующих. Результатом этого является создание Исламской Республики Иран. И, на наш взгляд, вполне правомерно, что все социально-политические теории, выдвинутые в

⁸⁶ Садр, Мухаммад Бакир. Ал-Ислам йакуд ал-хайат (араб.: Ислам правит жизнью). Бейрут, 1979.

⁸⁷ Магнийя, аш-шайх Мухаммад Джавад. Ал-Хумайни ва-д-даула ал-исламийа (араб.: Хомейни и исламское государство). Бейрут, 1979; Шамс ад-дин аш-шайх Мухаммад Махд Махди. Низам ал-хукм ва-л-идара. (араб.: Система власти и управления). Бейрут, 1411 г. по хиджре.

⁸⁸ Мунтазири, Хусайн-'Али. Дирасат фи вилайат ал-факих (араб.: «Исследования по правлению *факиха*). Т. 4. Кумм, 1458 г. по хиджре.

⁸⁹ Хайери, Мехди. Хекмат ва хокумат. (перс.: Мудрость и власть). Лондон, 1995.

последующем в Иране и в других исламских странах, в той или иной мере находятся под влиянием учения *имама* Хомейни или являются продолжением этого учения^[90].

⁹⁰ См. Иран: эволюция исламского правления. М., 1998.