

З.Г. ДЖАЛИЛОВ

## О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ПРАВОМОЧНОСТИ И СПЕЦИФИКЕ «ОРГАНИЗАЦИОННОГО АППАРАТА» В ИСЛАМЕ

Политическая роль ислама в мусульманских странах, противоборство различных религиозно-политических течений, его этапы и формы – одна из традиционных тем в востоковедческой науке. Разработка ее продолжается и ныне. Особую актуальность она приобрела в связи с заметной активизацией исламского политического движения в ряде стран мусульманского Востока, все большему внедрению в политико-юридическую сферу элементов ислама. При этом многие ав-

торы в рамках избранного ими круга вопросов, так или иначе, касаются проблемы формирования и функционирования организационного аппарата ислама, либо обращаются к ней как к предмету самостоятельного исследования.

Как известно, исламские богословские круги считают европейские термины «религиозные институты», «структура управления» неприемлемыми к организационным формам, существующим в мусульманских странах. Следует отме-

тить, религиозные институты, организационная структура в исламе существенно отличаются от тех, которые сформировались на протяжении многих веков в других религиях.

Одно из тех немногих положений, которые многие исследователи поддерживают безоговорочно – это тезис о том, что в исламе нет идеи государства, так как важнейшие государственные функции находятся в руках Аллаха. Например, С.А. Акимбеков отмечает, что «в отличие от христианства, в исламе нет духовного сословия и, соответственно, нет четкого разделения светских и духовных функций в управлении обществом» [1]. Авторы работы «Ислам в современной политике стран Востока» также подчеркивают, что «единство религии и политики было изначально присуще исламу» [2]. Хотелось бы добавить, что ислам – это не только религия. Это в такой же степени и образ жизни, и цивилизация. Это «интеграция» духовного и светского, причем с приматом то духовного начала над политико-государственным и наоборот. В политико-правовой системе ислама установлена строгая иерархия источников: Священные писания (Коран, ал-Куран), Священные предания (хадисы и сунны), затем иджма, кияс и некоторые другие источники, которые, однако, признаются не всеми школами мусульманского права [3]. Коран и Сунна, согласно исламской традиции, являются истинными и не могут изменяться и нарушаться человеком. Основные принципы политico-правовой системы в исламе рассматриваются как часть мусульманской религии, они дарованы человеку Богом. Есть сообщество верующих (умма). Все члены уммы равны, и между ними признается только один вид превосходства – набожность. И все же, несмотря на то, что умма – это основная организационная единица в исламе, сообщество верующих нуждалось в политической власти, которая обеспечивала интегральную целостность религии. И эта власть должна осуществляться одним человеком, имеющим авторитет, как в земных, так и духовных делах. Наделение его властью происходит по решению и с согласия членов мусульманского сообщества. Его власть не является законодательной, так как «Великим Законодателем» является Всевышний.

На начальном этапе истории развития ислама, как известно, источником права на верховную власть был суверенитет общины мусульман,

представлявший на практике группу ближайших сподвижников Пророка Мухаммеда. При халифе Омаре появляется халифский титул амир ал – муминин (повелитель верующих), а также был создан избирательный совет «аш-Шура», из шести самых влиятельных людей с целью выбора главного правителя. При этом община не уступает своих прав халифу, а лишь доверяет ей руководящие функции[4]. И, тем не менее, выбор правителя всегда порождал множество трудностей в мусульманских странах. Ответственность правителя перед умой и право последней лишать правителя своего доверия становились предметом ожесточенных теоретических споров, не говоря даже о практике узурпации власти и деспотизма. Отправление власти легитимизируется договором о подчинении (байя), в котором умма как бы «обменивает» свою верность и согласие с данным правителем на его обещание править набожно и справедливо, защищать исламскую религию и законы шариата. При этом в основе самой исламской общины (ахль ас-сунна уал-джамаа) лежала сунна, как руководство для ее достижений.

Эти требования в наиболее жесткой форме отразились в теории основоположника консервативного направления ислама Ахмада Ханбала, который, по мнению большинства исламоведов, считается одним из основных систематизаторов традиционного ислама, возрождения сунны Пророка Мухаммеда. Одним из важнейших положений теории Ахмада Ханбала является тезис о том, что власть не имеет права изменять, дополнять и отвергать законы, завещанные самим Пророком. Духовенство, как защитник религиозных канонов, должно строго следить за тем, чтобы власть в своих действиях следовала исламским законам [5]. Эта идея в наиболее полной форме была выражена в трудах ханбалита Ибн Таймия.

Наделение духовенства контрольными функциями позволило ему интегрироваться во властьную структуру с правом знакомиться со всеми правовыми документами государственной власти и выносить свой вердикт на предмет соответствия их нормам шариата. Что, естественно, повышало политическую роль духовенства в государственных делах. Об этом говорит и тот факт, что по всем важнейшим делам государства испрашивалась фетва улемов. Как отмечает

Л.Р. Сюкияйнен, «глава государства получает власть формально не в порядке наследования, а вступает на престол только после официального избрания его авторитетными религиозными деятелями» [6].

Между духовенством и властью заключался одновременно политический и религиозный договор, характеризуемый обменом соблюдения установленных правил. Однако всякий договор, как известно, подразумевает возможность его разрыва в случае невыполнения основных пунктов. Согласно положениям школы хариджитов, правитель может быть смещен с поста в любой момент. В свое время высший совет улемов и фетв имело право сместить любого правителя, если его как внутренняя, так и внешняя политика не соответствовала нормам шариата (в 1964 году фетва улемов отстранила от власти короля Сауда).

Если говорить о современных реалиях, то следует сказать, что сегодня основные политические идеи в странах ислама либо остаются в рамках классической доктрины, либо отошли от мусульманского учения. Естественно, между нынешними трактовками политической жизни со стороны ислама и идеями древних существует определенный разрыв. Но он не исключает и преемственной связи, прежде всего стремлением решать с помощью религии все общественно-политические проблемы. Несомненно, на наш взгляд, вопрос о политической роли ислама, чтобы быть более или менее раскрыт, должен обязательно сопрягаться со спецификой его «организационного аппарата» (впервые данное выражение было использовано в трудах ливанского исламоведа Поль Нвийя). На этом вопросе хотелось бы остановиться более подробно.

Первоначально организационная структура ислама сосредотачивалась в руках Пророка Мухаммеда и мусульманской общины и регулировалась в основном тем, что было записано в Коране. Однако вопрос о том, как надлежит управлять мусульманским сообществом после ухода Мухаммеда из жизни, оставался открытым. Об этом не говорилось ни в Коране, об этом, насколько нам известно, не говорил и сам Пророк.

Из жизнедеятельности Пророка Мухаммеда следует выделить один факт, заслуживающий внимания. Руководя коллективной молитвой членов общины, он выступал первым имамом всех мусульман. Незадолго до своей кончины Пророк

Мухаммед уступил эту привилегию Абу Бакру, который стал, таким образом, вторым имамом ислама. Впоследствии его сторонники объявили Абу Бакра наследником (халифом) Пророка Мухаммеда, а значит хранителем божественного Закона (шариата) и представителем Аллаха на земле. Но это не означало, что он выступал в роли абсолютного монарха или диктатором. Он был первым среди равных. Из такой практики стала возникать доктрина халифата, требующая совета и консультации при принятии тех или иных решений общего мнения.

Однако наряду с «избирательным» принципом практиковался и принцип «назначения». Для обоснования последнего известные мусульманские теологи (например, аль-Маварди) опирались на факт назначения Абу Бакром Омара своим преемником.

В отличие от других религий, в исламе во главе пятничной молитвы может стоять любой честный мусульманин. Блюсти исламские традиции должен каждый член общины. При данной системе, естественно, халиф выступает первым среди равных, но не диктатором и не абсолютным монархом.

С возникновением в исламе четырех юридических школ (ханифизм, малекизм, шафиизм и ханбализм) появилась необходимость в специалисте, который был способен растолковывать то или иное судебное решение, с точки зрения верности определенной школе. Отсюда и родилась должность муфтия, а при Османах еще и титул великого муфтия (шейх-уль ислама). Муфтий и кади образуют в «аппарате» ислама два основных элемента, позволяющих мусульманину жить в обществе, функционирующим с предписанием Корана.

Насколько нам известно, политическое значение шейх-уль ислама (руководитель веры) в империи было на высоком уровне, особенно в период упадка авторитета улемов, которые также как и фукаха (законники) благодаря своим знаниям сохраняли свое высокое место в иерархической структуре религиозных институтов [7]. Кстати сказать, академик В.В. Бартольд называл улемов толкователями его учения Пророка [8]. Начиная с 17 в., власть шейх-уль исламы стала активно использоваться в борьбе против султанов и визиров. Совершенно справедливо отмечают ряд исследователей, что создание ин-

ститута шейх-уль ислама свидетельствует о попытках разделить светскую и духовную власть. Так, например, М.Б. Пиотровский отмечает, что с одной стороны учреждение поста шейх-уль ислама повысило значимость духовенства, но с другой стороны обозначил один из этапов дальнейшего обособления двух ветвей власти [9]. Кстати сказать, эта тенденция особенно ярко проявилась в тех регионах, где были сильны позиции ханифитского мазхаба. Однако в период танзимата политическая роль шейх-уль ислама в государственной структуре стала заметно снижаться.

Как известно, на раннем этапе развития Османской империи носителями светской и духовной власти выступали беи (военные предводители) и шейхи дервишского ордена. По своим возможностям и влиянию они были равны. Однако со второй половины 14 в. беи стали выполнять функции султанов, а улемы (ученые богословы) заняли место шейхов. «Команда» улемов разделилась на две организационные структуры в лице муфтий и кадий.

Уместно напомнить, что совершенно необходимым лицами в этом «аппарате» были имамы, обеспечивающие обучение религиозному знанию и стоящие во главе пятничной молитвы. Они направляют всю религиозную деятельность мечети.

Все вышесказанное относится к исламу суннитского толка [10]. Что же касается шиизма, (ветвь ислама, зародилась в 12 в. в Арабском халифате и выступившая в защиту прав Али ибн Аби Талиб и его потомков от Фатимы), то его духовные лидеры, придерживаясь известной концепции имамата, старались держаться в стороне от светской власти. Сложившаяся доктрина (вера в скрытого имама) не позволяла шиизму сформировать достаточно прочные государственные структуры. Любой земной правитель, до прихода Махди, не может считаться законным и истинным. Исследователь теории исламского правления Хомейни Сайд Амир Арджоманд в свое время отмечал, что «наиболее важной чертой, отличающей шиизм от суннитского ислама, является разделение политических и религиозных авторитетов и перенесение автономии с государственных на религиозные институты» [11].

Р. Хомейни отмечал, что в период «присутствия истинного имама, либо имама, назначен-

ного им, он является абсолютным владыкой над всем обществом и обладает всеми достоинствами и условиями, необходимыми для вождя нации [12]. Видимо здесь сказалось влияние идеи Ибн Араби и молы Садра о духовном развитии главы государства и его отношении к мусульманской общине. Согласно Конституции Исламской Республики Иран, одобренная референдумом 2-3 декабря 1979 г. весь механизм власти находится под полной юрисдикцией теологов, как представителей исчезнувшего имама. Они организуют и приводят в действие все рычаги аппарата власти, все административные и финансовые дела, и ответственны только перед Всевышним.

«Выбор правильной позиции по отношению к роли духовенства в Исламской Республике Иран, – считает М. Фишер, – требует признания как особенностей толкования или идеологии ислама, так и признания духовных лиц отличительной группой людей со своими идеалами и организационной структурой» [13].

В период же «отсутствия» истинного имама исламскому государству необходима особая форма правления, причем в священных текстах содержится ряд положений, которые могут служить ключом в подходе к данной проблеме. Р. Хомейни выделяет четыре таких положения. Это положение о фетве, о совете, о муджтахиде и о морали. По его мнению, наилучшей формой государственного устройства в период «отсутствия» истинного имама является республика. При этом все работники органов правосудия должны быть обязательно муджтахидами и факихами. Факихами должны быть и все должностные лица, которые «руководят гражданами страны» [14].

«Имам является символом общества в качестве атрибута непрерывности», – отмечал А. Банисадр [15]. Имам не должен выполнять функции правителя. Он является воплощением исламского порядка и символом общества. Он стремится к тому, чтобы исламские принципы воплотились в жизнь [16].

Следует отметить, идеи исламского правления, при котором мусульманское духовенство будет являться некоей разновидностью исполнительной власти, никогда не преобладали в государствах, где доминировал шиизм. Исламское правление не может означать правительство молл, поскольку основой философии шиизма яв-

ляется отказ от любых форм правления на том основании, что до пришествия «скрытого имама» любое другое правление может быть только узурпаторским.

Муджтахиды (практикующие иджтихад) у шиитов (аш-шиа, приверженцы Али) – это люди, которые находятся в прямом контакте с двенадцатым имамом, благодаря своей учености и высоким моральным качествам. Муджтахиды обычно выходят из числа «мауля» (молл), составляющих особую касту в шиитской среде. Муджтахид – это молла с высоким уровнем религиозного знания. Благодаря этому, а также народной поддержке он независим от государственной власти. «В отличие от суннитских улемов, – отмечал М. Родинсон, – шиитские моллы образуют автономную силу, богатство которой делают их независимыми от государства» [17]. Для него единственной законной властью является имам Махди. Только с его возвращением в обществе возможен порядок и законность. Иногда муджтахиды носят почетный титул «аятолла» (божий знак), который служит почетным обращением.

Если взглянуть на шиизм исторически, то эта ветвь ислама возникла как религия сопротивления тех регионов и народов, которые добивались освобождения от централизации под эгидой халифата. С точки зрения шиизма, любая светская власть, игнорирующая авторитет имама, находится вне закона. Легитимная власть – это власть имамов. Для шиитов, Али и последующие ему имамы – это депозитарии скрытого священного смысла. Кстати сказать, тема скрытого послания в некоторых ответвлениях шиизма (у друзов и исмаилитов) настолько сильна, что отрицается всякая ценность позитивного права, основанного на Коране. В результате шиизм имеет сложную религиозную иерархию (молла, ходжатуль-ислам, аятолла). Среди членов простой верующий выбирает своего духовного вождя.

Одной из специфических особенностей шиизма является то, что избранный на основе всеобщего согласия аятолла выступает в роли заместителя еще скрытого имама. Другой особенностью для шиизма является культ мучеников. Для него свидетельство мученичества имеет фундаментальное значение и непосредственно связанное с убийством Али в 661 году.

В целом же, специфика шиитской доктрины можно выразить в следующих пунктах: гности-

ческая оценка скрытого имама Корана; ожидание возвращения мессии, с которой связывается возрождение и день страшного суда; преданность в отношении наследников Пророка; расширение рамок возможностей индивидуального человеческого разума по интерпретации священных текстов; культ мученичества; область веры регулируется указаниями Аллаха; экономическая система в исламском государстве должна базироваться на морали.

Деление мусульман на три основные ветви (суннитское большинство, шиитское меньшинство и малочисленное сообщество хариджитов) не является политическим или партийным. Кстати сказать, еще до появления современных партий выразителями тех или иных социально-политических тенденций выражали религиозные братства, представляющие в классическом (теоретическом) исламе довольно прочные группы людей.

Как правило, они следовали определенному религиозно-мистическому учению, вырабатывая иерархическую и устойчивую организацию во главе с духовным учителем. В арабских странах братство обычно называется «тарика» (путь), так как считается, что неукоснительное следование этому пути открывает возможность его членам личного общения с Богом.

Духовными центрами братства являются обычно могила его основателя, охраняемая почитаемым шейхом, положение которого является либо выбранным, либо назначенным. Он располагает реальной политической властью, но только в рамках той территории, на которой распространяется влияние этого братства. И все же, когда религиозные братства распространяются по всему мусульманскому миру (например, братство Кадарийя), тогда верховный шейх обладает лишь ограниченным влиянием, так как в каждой области появляется свой местный шейх, возглавляющий завио (монастырь), который служит укрытием для верующих и центром их паломничества. Значительные средства, которые скапливаются в завиах благодаря дарам паломников, образуют основу богатства этих монастырей.

Следует отметить, что почитание святых мест представляет собой одну из важнейших черт ислама в Центральной Азии. Среди самых известных святых мест считаются могила шей-

ха Баххауддина Накшбанди, Шах – и Зенда, Шахимардан, мавзолей Ахмада Яссави, мазар Хана Есета, мазар Укаша – Ата, Гезли Ата, Хазрат Айюб, Ходжа Ат – Гарм, Шейх Якуб Шархи, Арслан Ата, гора Тахт – Сулейман, Кусам – Ата и др. Религиозные братства выработали в процессе своей деятельности специфические, присущие только им методы регуляции социального и политического поведения, под воздействием которых находились значительные массы населения мусульманских стран. Уже само наличие таких методов предусматривало существование особого типа личности, который культивировался в братствах. Вследствие этого участие в них создавало необычную в целом для традиционного мусульманского общества ситуацию, когда социальные роли личности, религиозно-нормативные требования и ценностные ориентации практически оказывались не связанными в единой системе, что создавало возможность развертывания поведения человека в различных направлениях, а также участия в других братствах, причем непредсказуемых с точки зрения общепринятых норм поведения.

Как показали исследования специалистов по истории ислама Б. Бабаджанова и А. Муминова, нередко йасавиты принимали учения Накшбандий. Например, основатель одной из трех ныне уцелевших линий братств Накшбандий халифа Абд ал-Вахид Абдушукуров является потомком Садр-ходжа, брата Ходжа Ахмада Йасави. Кстати сказать, его последователи Ибрахим-хазрат и Курбан – Али-шайх продолжают распространять его учение от Ферганской долины через Казахстан и Россию до стран Прибалтики.

В настоящей статье нет, конечно, возможности более или менее обстоятельно осветить все те проблемы, которые охватывают данную тематику. Задача подобного масштаба и сложности требует целого комплекса специальных исследований. Мы, прежде всего, попытались обратить внимание на ключевые вопросы исследуемой проблематики.

В заключение хотелось бы высказать несколько соображений о современном исламоведении. Во-первых, необходимо избавиться от подходов рассматривание исламскую религию как неизменную, косную доктрину. Ислам это не только важнейший элемент традиции. Он имеет

свои специфические институты и организационные структуры. Во-вторых, необходимо иметь в виду, что одни религиозные институты претерпели значительные изменения, другие перестали существовать, как, например, институт имамата. На его основе разработана особая система догматов. В-третьих, следует признать, что ислам в лице его духовных служителей не ограничивает личность жесткими рамками поведения и что эта религия не обращена на ретроградство и идеологию возвращения лишь к Корану и сунне. Кстати, возможность для ее развития заложена в самом Коране (2:134 и 2:141) и эта возможность продуктивно использовалась богословами на протяжении многих веков. Об этом говорит и факт принятия Каирской декларации прав человека в 1990 году и особенно Арабской хартии прав человека в 1994 году, которые показывают, что исламское общество открыто для восприятия новых идей и новых концепций. В статье 1, Арабской хартии человека подчеркивается, что все люди имеют право «свободно определять свой политический статус и свободно выбирать свое экономическое, социальное и культурное развитие»[16].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Акимбеков С.М. Афганский узел и проблемы безопасности Центральной Азии. Алматы, 2003. С.51.
2. Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986. С.7.
3. История религий. Санкт-Петербург, 1997. С. 222.
4. Сюкийянен Л.Р. Концепция халифата и современная государственно-правовая система развития зарубежного Востока // Ислам: проблемы идеологий, права, политики и экономики. М., 1985. С. 53.
5. Ермаков Д.В. Ибн Ханбал и начало ханбалитство // Религии мира. М., 1984. С.177-180.
6. Сюкийянен Л.Р. Концепция халифата и современная государственно-правовая система развития зарубежного Востока. С.53.
7. Шабанов Ф.Ш. Государственный строй и правовая система Турции в период танзимата. Баку, 1967. С.100.
8. Бартольд В.В. Теократические идеи и светская власть. Собрание сочинений в 9 томах. Т. VI. М., 1969. С.310.
9. Пиотровский М.Б. Исторические судьбы мусульманского представления о власти // Социально-политические представления в исламе. М., 1987. С.15-16.
10. Максиди Дж. Суннитское возрождение // Мусульманский мир 950-1150. М., 1981.
11. Arjomand S.A. The State and Khomeini's Islamic Order – Iranian Studies. USA. 1980. vol. X111. Nos 1-4. p.147.
12. Хомейни Р. Хокумат-е джомхури-йе эслами. Тегеран, 1979. С. 3.

13. Fischer M. Becoming mullah: Reflections on Iranian clerics in a revolutionary AGE. *Iranian Studies*. USA. 1980. Vol. 13. Nos 1-4. P. 84.

14. Там же. С.5.

15. Банисадр А. Этнесад-е тоухиди. Тегеран, 1979. С.326.

16. Там же. С.285.

17. Rodinson M. Khomeiny ou La primaute du spiritual. – Nouvel observateur. Р., 1979. 19-25 fevr. № 745. p. 19.

18. Шестаков Л.Н. Ислам и права человека // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. 1997. № 5. С. 69.

### Резюме

Исламдағы діни институттардың хұқықтық мәселелері мен ерекшеліктері қарастырылған. Автор суннитизм мен шиизмнің үйымдастыру құрылымына назар аударған.

### Summary

In the article author examines one of the most acute problem for actual time – problem of Islam and politic. The aim of this paper is to show, the specific of control in Islam.