

УДК 28
ББК 86.38
М – 91

Мухаджиев Саид-Хасан Хамзатович, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории государства и права факультета информационных систем в экономике и юриспруденции Майкопского государственного технологического университета, т.: 8(928)6689881, istpravo@yandex.ru

**ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ДОКТРИНА ИСЛАМА:
ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**
(рецензирована)

Политико-правовая доктрина ислама – актуальный и сложный вопрос в истории становления ислама. В статье анализируется взаимосвязь религии и права, основы мусульманского государства, организация мусульманской общины (умма) и ее место в теории и практике мусульманского государства.

***Ключевые слова:** политико-правовая доктрина, ислам, шариат, мусульманская община, халифат, социокультурная концепция.*

Muskhadzhiev Said -Khassan Khamzatovich, Candidate of History, assistant professor of the Department of History of State and Law of the Faculty of Information Systems in Economics and Law, Maikop State Technological University, tel: 8 (928) 6689881, istpravo@yandex.ru

**POLITICAL AND LEGAL DOCTRINE OF ISLAM:
THEORETICAL ASPECT**
(Reviewed)

Legal and political doctrine of Islam has been the actual and complex issue in the history of the formation of Islam. The article examines the relationship of religion and law, the foundations of a Muslim state, the organization of the Muslim community (umma) and its place in theory and practice of the Muslim state.

***Keywords:** political and legal doctrine, Islam, Sharia, the Muslim community, a caliphate, socio-cultural concept.*

Возникновение и формирование ислама как религиозной системы связано с социокультурными, экономическими и политическими процессами на Аравийском полуострове в VI – VIII вв. Ислам изначально складывался как комплекс догматикоритуального учения и правовой системы, норм нравственности и принципов организации и функционирования государства. Идея нераздельности духовной и

светской жизни, религии и политики нашло свое широкое отражение в теории и практике ислама.

Мусульманская религия генетически предшествовала праву, соответственно она оказала значительное влияние на его формирование. Религиозные каноны выполняли роль источника норм права, многие религиозные понятия, определения впоследствии трансформировались в юридические. Одним словом, устойчивая взаимосвязь религии и права нашла выражение в религиозном праве.

В большинстве исследований, посвященных исламской тематике, недостаточно внимания уделяется мусульманскому праву, его роли в общественно-политической и духовной жизни мусульманского мира. Этот пробел связан в первую очередь и со сложностью самого феномена, а также доминированием политической и личностной проблематики в современном исламоведении. Однако без знаний теоретических основ естественно возникают определенные трудности в понимании сложной и многоаспектной исламской идеологии. Мусульманское право, как справедливо замечает западный ориенталист Г. Гибб, является квинтэссенцией подлинного мусульманского менталитета, «выражением мусульманской идеологии, краеугольным камнем ислама» [1, с. 7].

Мусульманское право обозначается термином «шариат» и «фикх». Несмотря на их функциональную близость, они не являются синонимами, что ошибочно используется в работах некоторых исследователей. Шариат («прямой путь») – божественный закон в исламе, охватывающий различные сферы: религиозную догматику и обряды, моральные, поведенческие и юридические нормы, составленные на основе Корана и Сунны. Коран и Сунна являются одновременно источниками и религии, и права. Если Коран выступает как мусульманское священное писание, в котором сосредоточены божественные откровения и законоположения, то Сунна («поведение») является собранием священных преданий (хадисов) о жизни, действиях и изречениях пророка Мухаммада, переданных после его смерти ближайшими сподвижниками.

Значение этих двух первоисточников никогда не подвергалось сомнению, вера в их божественную природу и первостепенную значимость – необходимое условие мусульманской религии. «И если вы расходитесь в чем-либо между собою, предоставьте это на решение Аллаху и посланнику Его, если вы верите в Аллаха и последний день. Так будет лучше, и исход будет похвальнее» [2, с.8]. «Я оставил вам две вещи, руководствуясь которыми вы никогда не ошибетесь и не впадете в заблуждение: это книга Аллаха и Сунна его посланника» [3], – гласит хадис пророка Мухаммада.

В отличие от шариата, представлявшего мусульманское право в широком смысле, фикх составляет юриспруденцию, нормативно-правовую часть шариата, регулиующую нормы поведения мусульман в обществе, а также вопросы, касающиеся обязанностей верующего перед богом. Фикх имеет широкий круг источников и включает, кроме Корана и Сунны иджму – согласованное мнение наиболее авторитетных знатоков религиозных наук по проблемам, которые не были

ясно освещены в Коране и Сунне; кияс – суждение по аналогии с другими случаями и решениями, содержащимися в вышеуказанных источниках.

Таким образом, исламское право юридически закрепляет бесспорный приоритет мусульманских первоисточников – Корана и Сунны, а также усиливает значение религиозного авторитета мусульманских правоведов, предоставляя им право на иджму, и способствует творческому развитию мусульманской юриспруденции, используя рациональные методы. Право способно характеризовать и решать социальные отношения, интересы и стремления. Через социальные функции оно оказывает влияние и на политику, создавая для нее юридическую базу, которая определяет формы политической активности. В этом плане мусульманское право есть одна из форм идеологии.

Шариат является отправной точкой теории исламского государства. Цель правителя и главная функция государства заключается в проведении в жизнь законов шариата. Суверенитет, согласно мусульманским авторам, принадлежит только богу, а шариат является источником законодательства, которым должно руководствоваться государство. Ни правители, ни халифы в мусульманских государствах не имели полномочий создавать право законодательным путем. Если библейское положение провозглашает «богу богово ... кесарю кесарево», то в исламе божественная (духовная) и государственная (светская) власти не разделяются. Догматико-теоретические основы мусульманства не допускают конкуренции между духовным законом и законами государства, потому что в исламе только одно право – шариат. Изменения социально-экономических и политических условий мусульманского мира лишь только расширяли интерпретации шариата, нисколько не деформируя при этом его сути.

Теория мусульманского государства складывалась постепенно, на различных этапах истории мусульманского общества. Основные ее идеи были сформулированы к XI в. крупнейшими мусульманскими правоведом и философами аль-Маварди (974-1058 гг.), аль-Газали (1058-1111 гг.) на основе расширительного толкования положений Корана и Сунны относительно халифата, а также исторических прецедентов, связанных с практикой осуществления верховной власти пророком и его приемниками – праведными халифами [1, с.61].

Для обозначения мусульманского государства используют понятия «халифат» (халиф – «заместитель») и «имамат» (имам – «предводитель»), вкладывая в них часто равнозначный смысл. Они рассматриваются в двух взаимосвязанных аспектах: как сущность власти и как форма государственного правления. Ключевое определение мусульманского государства было дано аль-Маварди: «Имамат суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами» [4]. Отсюда вытекают и главные функции государства – защита мусульманской веры и политическое управление миром ислама.

Важное место в мусульманской политической доктрине занимала проблема происхождения халифата. Скрепляющую оформление государственного организма силу аль-Маварди видел во взаимосвязи между мусульманской общиной (уммой) и

правителем (имамом), который обеспечивался иджмой. При этом иджма имела два вида: единодушное мнение всех мусульман и единодушное мнение авторитетов религиозного знания (улемов). Аль-Газали тоже считал, что именно иджма наделяет институт халифата заслуженным авторитетом. Религиозный порядок у него возможен только через «порядок мира». «Религия и власть – близнецы» – центральный пункт его доктрины [1, с.67, 85]. Как видим, двусторонний договор между правителем и общиной является важнейшим условием мусульманского государства. Соблюдение этого договора должно было обеспечить стабильность государства.

Мусульманская община – умма стала основой, на которой зиждятся социокультурные ценности ислама. Концепция уммы базируется на положениях Корана, Сунны и работах мусульманских идеологов. Умма – это объединение людей, созданное на основе единой веры в Аллаха, духовная общность. Жизнь каждого мусульманина, его образ мыслей, быт и система ценностей контролировались мусульманской общиной, вне которой индивид не мог рассчитывать на религиозное спасение.

Важное место в концепции уммы занимает идея равенства и братства верующих. «Верующие ведь братья... самый благородный из вас пред Аллахом – самый благочестивый» [2, с.423]. Мусульманская культура практически не признавала социальную замкнутость сословий, наследственное социальное неравенство. «Напротив, религиозно освящался и практически всегда реализовывался принцип социальной мобильности: сила, способности, случай открывают двери наверх перед каждым, достойным того. Раб мог стать эмиром и султаном, бедняк-крестьянин – уважаемым знатоком ислама, высокопоставленным улемом, солдат – военачальником» [5].

По своей природе умма теократическая община, верховным главой которой является Аллах, поэтому божественные указания составляют законы этой общины, и они определяют ее сущность и функции. Исламские идеологи считали, что принцип «божественности» уммы, ее происхождения и деятельности, неизбежно предполагает закономерную связь между жизнью человеческого общества (социумом) и жизнью вселенной (универсумом). Умма как духовное объединение людей не совпадает с понятием мусульманский мир (дар-аль-ислам), которое означает территориальное объединение мусульманских земель, где наравне с мусульманами проживают «зимми» – немусульмане. По учению ислама немусульманскому населению, проживающему в дар-аль-исламе, предоставлялась автономия, собственные законы, суды, основанные на своих религиозных учениях, невмешательство мусульманских властей в религиозные и общинные дела иноверцев [1, с.58].

Умма складывалась как общность людей, имевшая единую идейную основу и общие мировоззренческие установки. Религиозное содержание общины послужило фундаментом социально-политического объединения мусульман. Умма с ее ярко выраженным надклассовым, надплеменным и надэтническим характером стала

мощным социальным институтом и интегрирующим фактором в процессе образования мусульманского государства в средневековый период.

Одним из важнейших социокультурных основ ислама была концепция власти, споры вокруг которой приводили к острой политической борьбе и обеспечили доктринальное оформление политико-религиозно-правовых течений в исламе – суннизма и шиизма.

В соответствии с утвердившейся концепцией верховным носителем суверенитета в халифате признавался Аллах. Так, по трактовке мусульманского богослова Абу ал-Маудуди, «властвование является исключительно прерогативой одного Аллаха и не может быть атрибутом ни одного из представителей рода человеческого» [6]. Он утверждает, что единственным верховным носителем власти и обладателем законотворчества является всевышний. Мусульманское государство строилось полностью на основе «поручения», данного Богом умме. Община являлась неким его «консолидированным заместителем» в управлении деятельностью государства, действовавшем исключительно в рамках шариата. Суверенные права общины выражались в полномочии избирать своего правителя – халифа. Это избрание было своего рода формой договора (бай'а), в котором правитель соглашался принять на себя ответственность за государство и всех присягнувших ему на верность людей. Так, мусульманский правовед эпохи средневековья аль-Маварди, трактуя концепцию взаимодействия социума и власти, считал необходимым избрание халифа специальными выборщиками из числа известных богословов и законовевов ислама. Они должны были отвечать следующим требованиям: объективность в отношении всех кандидатов на пост халифа, знание религиозных дисциплин и интересов халифата, независимость мнения [1, с.68].

Теоретические принципы двустороннего договора между общиной и правителем предполагали взаимные преимущества сторонам. Во-первых, власть главы государства серьезным образом ограничивалась действующими в стране законами, а также условиями договора. Во-вторых, правитель нес личную ответственность за осуществление власти в стране при условии соблюдения норм мусульманского права.

При этом правитель получал полное право требовать от мусульман беспрекословного повиновения своей власти. «Тот, кто повинуется мне, – указал пророк, – повинуется Аллаху. Тот же, кто не повинуется мне, не повинуется Аллаху. Тот же, кто повинуется имаму - повинуется мне. Тот же, кто не повинуется имаму не повинуется мне» [7, с.14]. В-третьих, в случае нарушения главой государства законов и условий договора, община более не обязана была ему подчиняться и могла снять его. Слова правды перед несправедливым имамом пророк оценивал как самое достойное дело в борьбе за веру. Чисто теоретически глава мусульманского государства являлся конституционным правителем страны, подчиняющимся действовавшим законам как любой рядовой житель халифата. Однако теория и практика не всегда совпадали в истории мусульманского общества.

Для эффективного управления халифатом халиф должен был соответствовать определенному цензу личных качеств и осуществлять перечень социально-политических, экономических и религиозно-этических функций в обществе. Среди первоочередных условий, которым должен был удовлетворять мусульманский правитель, авторитетные улемы выделяли следующие: физическое здоровье и умственная полноценность, знание мусульманских наук, справедливость и мудрость в принятии решений по государственным и частным вопросам, храбрость и энергичность, принадлежность к курайшитам – родоплеменное объединение, из которого происходил пророк Мухаммад [1, с.67]. Племенной ценз, предъявлявшийся к халифу, серьезным образом ограничивал демократические идеи, заложенные в исламе и свидетельствовал о патриархальных доминантах политической жизни и ментальности арабов эпохи средневековья. Дееспособность, целостность и нормальное функционирование мусульманского государства согласно политической теории ислама возможны были только под руководством халифа. Он должен нести целый ряд следующих обязанностей и функций: защищать принципы ислама, «государь необходим для поддержания порядка в мире, а порядок в мире необходим для поддержания порядка в религии» [7, с.18], – утверждал аль-Газали; защищать права людей, судопроизводство, фискальные меры, осуществлять финансовую политику; проводить справедливую кадровую политику, в соответствии с которой должностные лица были бы подотчетны перед главой государства, персонально несли ответственность за их эффективную деятельность перед обществом; защищать государство от внешней экспансии, обеспечить безопасность его жителей независимо от их вероисповедания; и, наконец, вести личное руководство и контроль за делами государства без права передачи своих полномочий другим лицам.

Важным достоинством халифатской формы правления являлась необходимость консультаций при принятии серьезных решений главы государства с общиной. Считалось, что вопросы государственной политики не может решать умма в целом, для этой цели она делегировала своих представителей в консультативный совет. Резюмировалось, что именно через этот орган, мнение которого приравнивалось к мнению всей общины, последняя и обязана была контролировать политику главы государства, предупреждая деспотизм и произвол правителя.

Современные социально-политические и культурные преобразования не чужды мусульманским народам. Внедрение новых идей в мусульманское сознание зависит от возможностей исламских идеологов привести эти новации в соответствии с мусульманскими традициями, идеалами. Без серьезной исламской интерпретации никакие новые идеи или модели не могут быть восприняты мусульманским сознанием. «Практика показывает, что чрезмерное увлечение ревизией классических структур исламских догматов, попытка подчинить их политической конъюнктуре или игнорирование основных идей и принципов ислама способствует возникновению крайне консервативного течения в исламе, направленного против спокойного либерального религиозного рационализма в мусульманских странах» [8].

Таким образом, политико-правовая доктрина ислама определяют самые различные аспекты жизнедеятельности общества; право и государство, социальное устройство и регламентация религиозной практики. В течение столетий система социокультурных и духовных ценностей ислама не оставалась без развития. Она модифицировалась, отражая эволюцию форм мусульманского государства и социокультурную специфику ареала распространения ислама, а также показывала характер борьбы различных политических течений в мире. Вместе с тем именно первоисточники мусульманской религии и произведения ведущих улемов-богословов раннего средневековья стали теоретической базой социокультурной концепции ислама.

Литература:

1. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). М., 1987.
2. Коран / пер. И.Ю. Крачковского. М., 1990.
3. 250 хадисов с комментариями о нормах жизни мусульманина М. Кая: пер. с тур. 2-е изд. М., 2010. С.11.
4. Сюкияйнен Л.Р. Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики: сб. ст. М., 1985. С. 140.
5. Васильев Л.С. История Востока. М., 1993. Т.2. С. 184.
6. Абу аля ал-Маудуди. Образ жизни в исламе. М., 1993. С. 27.
7. Керимов Г.М. Учение ислама о государстве и политике. М., 1986. С. 14.
8. Керимов Г.М. Шариат: закон жизни мусульман. Ответы шариата на проблемы современности. СПб., 2008. С. 339.