

УДК 340.15

**СОВРЕМЕННАЯ ИСЛАМСКАЯ ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ О ХАЛИФАТЕ  
И ГРАЖДАНСКОМ ГОСУДАРСТВЕ С ИСЛАМСКОЙ ОРИЕНТАЦИЕЙ\*****Сюкияйнен****Леонид Рудольфович**

д.ю.н., профессор Национального исследовательского  
университета «Высшая школа экономики»  
(101000, Россия, г. Москва, ул. Мясницкая, 20)  
E-mail: leosyk@mail.ru

**Аннотация**

*Статья посвящена анализу подходов современной исламской правовой мысли к публичной власти и государству. Особое внимание уделяется дискуссиям вокруг характера современного исламского государства. Приводятся аргументы против возрождения исламской власти в качестве религиозного института, а также оцениваются взгляды мусульманских правоведов и политологов на совместимость исламских концепций власти с демократическими ценностями. Выделяются ключевые положения современной концепции гражданского исламского государства. На этом фоне затрагиваются споры вокруг возможности возрождения халифата в современном мусульманском мире, а также излагается позиция ведущих центров современной исламской мысли по вопросу характеристики нынешних государств в мусульманских странах как исламских. Детально воспроизводится новейшая исламская концепция гражданского государства с исламской (шариатской) ориентацией в качестве наиболее адекватной в условиях современного мусульманского мира.*

**Ключевые слова:** исламская правовая мысль, исламское государство, гражданское государство, халифат, гражданское государство с исламской ориентацией.

Серьезные политические потрясения, охватившие в последнее время арабский мир, вызвали острые разногласия между различными течениями исламской политико-правовой мысли. Вполне закономерно, что едва ли не самые жаркие споры разгорелись вокруг вопроса о характере государства, которое должно сформироваться в результате радикальных политических изменений. Актуальность этой проблемы определяется, прежде всего, тем, что речь идет не об отвлеченных интеллектуальных обменах мнениями, а о вполне практических политических программах, реализация которых будет в существенной мере определять будущее той или иной мусульманской страны.

**Каким быть государству: религиозным или гражданским?**

Важно отметить, что указанная тема не является новой для современного исламского правоведения. Уже, по меньшей мере, в 70-е годы прошедшего столетия, когда началось так называемое исламское пробуждение, арабская общественная мысль обратилась к ана-

---

\* Статья подготовлена в ходе проведения исследования (№16-01-0017 «Исламское государство: правовые основы и современная практика») в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2016 – 2017 гг. и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

лизу идеи государства, которую уже тогда выдвигали лидеры исламистов. В частности, активно обсуждался вопрос, является ли исламское государство религиозным в том виде, в котором оно известно Европе, какова связь исламской власти с общиной мусульман, каким по своей форме является такое государство – эмиратом или халифатом, как соотносятся между собой демократия и исламский принцип «шура» (консультация). Кроме того, высказывались разные мнения относительно характера такой консультации (в частности, являются ли советы властям лишь рекомендациями или носят обязательный для них характер). Спор шел также вокруг отношения фикха (исламской юриспруденции) к политическому плюрализму и партиям.

Достаточно долго обсуждение данной проблематики носило преимущественно отвлеченный теоретический характер. При этом вопреки широко распространенным представлениям о политической идеологии исламских фундаменталистов, крупные мусульманские мыслители и ведущие официальные центры исламской правовой теории не связывали свой подход к государству с концепцией халифата, которая, правда, всегда оставалась на вооружении исламских радикалов. Так, программные документы такой исламской организации, как Хизб ат-Тарир, включают установление всемирного халифата в качестве ее стратегической цели. Однако в течение длительного времени мало кто относился к этой идее как к серьезному политическому проекту, который может быть реализован на практике.

Ситуация в известной мере изменилась после победы исламской революции в Иране в 1979 г. и провозглашения страны исламской республикой, в результате чего в современном мире появился практический образец исламского государства. Но и после этого споры вокруг данного феномена не прекратились. Наоборот, шиитский вариант исламской власти в форме «вилаят ал-фиких» (буквально – властные полномочия, опека, попечительство исламского правоведа), под которой имеется в виду управление страной шиитскими религиозными лидерами, выглядел крайне противоречивым. С одной стороны, внешне он оказался очень близок к религиозному государству. А с другой – новая иранская власть приняла конституцию, сформировала представительный законодательный орган, провела демократические выборы и в этом смысле внешне приблизилась к модели современного государства.

Понятно, что такой опыт был тесно привязан к шиитской политической концепции. Однако и в некоторых политических кругах арабских стран он вызвал стремление взять иранскую модель за образец и попытаться реализовать ее. Однако и здесь возник вопрос, о каком государстве идет речь – религиозном или так называемом гражданском. Тут следует сразу пояснить, что в арабском сознании религиозному государству противопоставляется не светское, а именно гражданское государство, об особенностях которого речь пойдет ниже.

После иранской революции и создания исламской республики был еще один опыт, который в определенной политической ситуации мог получить шанс серьезно повлиять на современные проекты построения исламского государства. Речь идет о власти Талибан в Афганистане в конце истекшего века. Однако американское вторжение в эту страну, закончившее с современным вариантом халифата в исполнении талибов, сняло, по видимому, вопрос о жизнеспособности такой формы исламской власти в нынешнем мире.

Такой вывод вряд ли может поколебать тот факт, что талибы до сих пор контролируют часть Афганистана и имеют серьезное влияние на соседние районы Пакистана. Практика объявления де-факто отдельных территорий в ряде арабских стран (например, в Пакистане и Йемене, а до недавнего времени и в Мали) исламскими эмиратами под различными названиями в то время также не рассматривалась в качестве примера для подражания на государственном уровне в какой-либо мусульманской стране. Аналогичная оценка может быть дана и схожим проектам, время от времени реализуемым в России (в частности, провозглашение так называемого Эмирата Кавказ).

Анализ современного опыта установления исламских государственных институтов заслуживает специального внимания и выходит за рамки темы настоящего исследования.

Всем, кто интересуется данной проблематикой, можно рекомендовать ознакомиться с весьма обстоятельным обобщением практики создания исламского государства в истории мусульманского мира и в последние десятилетия, которому посвящена относительно недавно опубликованная книга кувейтского исследователя Ибрагима аш-Шатты [1]. Сразу отметим, что в последние годы интерес к проблеме формы исламской власти объясняется, главным образом, появлением так называемого Исламского государства (ИГИЛ) (запрещенного у нас в стране), которое заслуживает специального анализа и поэтому детально не затрагивается в данном исследовании.

В любом случае именно политические катаклизмы, охватившие Арабский мир с 2011 г., вновь заставили обратиться к вопросу об исламском государстве и его природе. Заметная активизация в данном регионе исламских сил поставила вопрос о перспективах создания исламского государства в качестве конкретного практического проекта. На этом фоне получили новую жизнь все традиционные исламские концепции власти и государства. Даже тема халифата, казалось бы, оставшаяся в прошлом, снова напомнила о себе.

Очевидно, принимая во внимание практическую значимость этой идеи для Египта, такой официальный государственный институт, как Ведомство фетв, еще в середине мая 2011 г. опубликовал специальную фетву № 3759 «Халифат и исламские государства». Документ затрагивает вопрос о том, остается ли после османского халифата какое-либо государство, которое может быть названо исламским, и как в настоящее время оценивать шариатскую обязанность подчиняться правителям по вопросам потусторонней и мирской жизни [2]. Формально указанная фетва явилась ответом на вопрос, обращенный к Ведомству. Однако можно с уверенностью утверждать, что опубликование этого документа именно в тот момент, когда намечались перспективы будущего политического развития Египта и принятия новой конституции страны, не было случайным совпадением.

Учитывая статус принявшего указанную фетву учреждения, а также отражение в ней наиболее распространенной в современной исламской правовой мысли оценки халифата, остановимся на этом документе более внимательно.

Официальный центр шариатской мысли ведущей страны Арабского мира в своей фетве воспроизводит давно известное определение халифата в качестве власти, в известной мере замещающей владыку шариата (т. е. Аллаха) в реализации интересов религии и мирской жизни. Со ссылкой на выдающегося мусульманского ученого Ибн-Халдуна, документ видит назначение халифата в том, чтобы по вопросам потусторонней и мирской жизни направлять всех на путь, указанный шариатом, поскольку даже мирские проблемы должны решаться на основе воли Законодателя (Аллаха) в сопоставлении с интересами потусторонней жизни. Получается, что халифат является таким институтом, на который Аллах возлагает функции сохранения религии и управления земными делами в соответствии с его заповедями.

Подчеркивается, что установление указанной власти является обязанностью, возложенной на общину мусульман, которая нуждается в том, кто решает для нее отмеченные две группы вопросов. Именно через такое лицо Аллах оберегает людей от произвола, реализует их интересы и отстраняет зло. В суннитской исламской традиции, говорится в фетве, сложилось единодушное мнение о том, что установление власти имама (исламского правителя) является обязательным. Причем со временем в исламской политико-правовой мысли сформировалось развернутое понимание халифата как руководства мусульманской общиной со стороны правителя, который обеспечивает торжество религии, претворяет требования Сунны Пророка, вершит справедливость по отношению к угнетенным подданным, заботится о должном обеспечении всех прав. Такие обязанности возлагаются на того из мусульман, кто в состоянии справиться с ними. Отсутствие данной власти ввергает общину в хаос, когда ни одно право не может быть защищено, и никто не удерживает людей от порока. В этой ситуации разложение овладевает рабами Божьими, которые начинают

идти друг против друга. Чтобы избежать хаоса, необходим исламский правитель, которому обязана подчиняться вся община мусульман.

В документе содержится краткий обзор истории эволюции халифата, без чего состояние современной исламской государственности и ее восприятие нынешней исламской политико-правовой мыслью нелегко понять.

Отмечается, в частности, что мусульмане сохраняли приверженность идее халифата даже тогда, когда исламская власть в средние века переживала трудные времена и периоды слабости, включая эпоху появления государственных образований типа султанатов и эмиратов. Многие из этих квазигосударств признавали верховенство халифа. Однако уже в то время отдельные такие образования, по сути, были фактически самостоятельными. Какое-то время они сохраняли религиозную связь с халифатом. Но позднее в некоторых из них даже такая формальная привязка к халифу оборвалась. В результате образовались отдельные государства, вообще не связанные с халифом и называемые эмиратами или даже самостоятельными халифатами. Они, по существу, заняли место единого халифата в его первоначальном значении, включая выполнение всех его функций религиозного и политического характера. Несмотря на такое внешнее сходство, как отмечает Ибн-Халдун, по своей форме эти государства являлись уже монархиями и тем самым отошли от принципов истинного халифата в том его виде, в котором его изображала исламская правовая мысль. Главное, что власть в них основывалась уже не на религии, а на военной силе и отношениях клановой приверженности.

Формальная отмена халифата в 1925 г. и создание вместо него многих самостоятельных государств со своими конституциями и правовыми системами юридически привела к ситуации, сопоставимой с периодом средневековья, как в политическом отношении, так и в отношении природы власти в каждом из них. Поэтому в этом смысле каждое из таких современных государств, по шариату, является эмиратом, подчинение которому является обязанностью подданных (граждан), поскольку власть не приказывает им нечто греховное с позиций ислама.

Ведомство фетв специально делает акцент на том, что целью имамата (исламской власти), в принципе, выступает осуществление всего того, что включают в себя обязанности главы современного государства. Причем эти функции полностью сопоставимы с полномочиями правителей прежних многочисленных эмиратов, султанатов и даже отдельных халифатов, отделившихся от исходного, «материнского», халифата.

Исламская правовая мысль, отмечает Ведомство фетв, давно пришла к выводу о том, что в случае невозможности обращения к истинному халифу осуществление властных полномочий может взять на себя тот, кто способен с ними справиться. При этом следует подчиняться его власти. Если в какой-либо момент истории мусульмане остались без властителя, то жители любого города и даже деревни вправе выдвинуть из числа достойных людей того, кто станет их правителем и чьим приказам они обязаны подчиняться. Более того, допускается, чтобы в одно время на различных территориях, где живут мусульмане, было несколько центров власти – своего рода самостоятельных исламских государств.

В принципе, по шариату, лучше, когда властители разных регионов действуют под верховным началом единого правителя – халифа. Но если халифат в таком понимании невозможен, то это не отрицает необходимости и легитимности власти правителей разных реально существующих государств. В качестве таких верховных лидеров и выступают главы современных исламских государств. Отстаивание обратного приведет к тому, что люди останутся без руководителя, воцарится хаос, а все дела страны и подданных придут в упадок. А это противоречит целям Законодателя (т. е. Аллаха). Ведь в таком случае порча и вред станут возобладать над целями и ценностями, которые ислам стремится уберечь от посягательства и которые включают поддержание и сохранение религии, жизни, разума, чести и достоинства, а также имущества.

Иными словами, мусульманские правоведы установили исходные основы исламской власти в форме халифата и одновременно определили те границы, которые, в принципе, не должны преступаться. Но если на практике складываются властные институты, которые сами по себе не помещаются в исходные рамки шариата, но являются необходимыми для поддержания исламских ценностей и реализации целей шариата, то такая власть считается шариатской в силу своего фактического существования и выполнения ею указанных функций. Данный порядок шариат рассматривает в качестве изначально неприемлемого, но считает его допустимым как фактический результат исторического развития исламской власти. Эта оценка учитывает принцип фикха: то, что запрещено в качестве впервые вводимого института, является допустимым как нечто, фактически уже сложившееся и продолжающее существовать.

Указанное правило распространяется, например, на отношение к правителю, узурпировавшему власть. Мусульманские правоведы суннитского направления пришли к единодушному выводу о том, что необходимо подчиняться такому правителю, вести вместе с ним джихад, принимать созданные им властные институты (включая суды) и назначаемых им чиновников, исполнять вынесенные от его имени судебные решения. Если власть такого руководителя фактически утвердилась, то послушание ему лучше выступления против него, что приводит к кровопролитию и смуте. Более того, надлежит подчиняться даже правителю, который не отличается справедливостью. Такая обязанность объясняется интересами предотвращения более серьезных потерь, которые происходят из безвластия вообще, отсутствия назначаемых правителем институтов правосудия, невозможности защиты прав и т. п. Упущения, связанные с такими потерями, причиняют больший вред, нежели подчинение несправедливой власти.

Исключение составляет только такая власть, которая впала и откровенное неверие. В этом случае подчиняться правителю нельзя. Наоборот, противостояние ему является обязанностью каждого, кто способен выступить против отошедшего от веры руководителя.

Получается, что любые государства, где все граждане или большинство живущих под их властью людей являются мусульманами, которые могут беспрепятственно совершать свои религиозные обряды, открыто следовать предписаниям своей веры и не подвергаться ограничениям, являются по своему характеру исламскими. В этом отношении к территории ислама относятся все государства, где живут мусульмане даже вместе с немусульманами («людьми договора»), если эти регионы когда-то были освоены («открыты») мусульманами. Отнесение таких стран к территории ислама не меняет тот факт, что «открывшие» их мусульмане позднее были вытеснены неверными.

В итоге Ведомство фетв приходит к выводу, что государства, отвечающие вышеназванным критериям, в настоящее время являются исламскими государствами. Их правители по шариатским меркам законны и достойны подчинения своей власти до тех пор, пока не приказывают гражданам нечто откровенно греховное.

Показательно, что приведенная фетва делает акцент на том, что исламские государства продолжают существовать и в наши дни. Вместе с тем, по сути, обходится вопрос о возможности возрождения халифата в его исходном смысле в условиях современного мусульманского мира. Однако многие авторы, включая политических активистов исламской и светской (либеральной) направленности, публицистов и мусульманских ученых, затрагивают эту чувствительную тему в своих публикациях. Нередко она оказывается в центре широких общественных дискуссий и даже находит свое отражение в лозунгах массовых шествий и демонстраций. Тем более, тема исламского государства является одной из ключевых в программных установках различных политических сил.

Причем относительно перспектив воссоздания халифата высказываются совершенно разные точки зрения. Это относится, в частности, к Египту, где указанная тема не сходит с повестки дня.

Спустя всего несколько недель после падения режима Мубарака в феврале 2011 г. популярная египетская газета «Роз аль-Юсеф» опубликовала статью под большим заголовком «Братья зовут к учреждению исламского халифата в Египте». Напомним, что под братьями имеются в виду Братья-мусульмане – самая крупная исламская политическая организация в стране. В материале говорилось, что один из ее лидеров на семейном торжестве заявил, что установление халифата в Египте – всего лишь первый шаг к власти в масштабах всего мира. Сначала, наставляя он, следует установить исламские порядки в доме, затем в обществе, ну а потом формировать глобальную исламскую власть [3].

Египетское общественное мнение отнеслось к таким заявлениям вполне серьезно. Так, газета «Аль-Араби» в один день с приведенным сообщением опубликовала статью с многозначительным названием «Опасения по поводу подъема группировок, проповедующих такфир (обвинение в неверии)». В ней ставился вопрос: государство гражданское или религиозное? Имея в виду такую формулировку, известный египетский публицист Фахми Хувейди писал, что подобные алармистские публикации заметно преувеличивают реальные масштабы опасности исламистских проектов государственного строительства. По его мнению, прежде чем обсуждать дилемму «гражданское или религиозное государство» следует задуматься о характеристиках их обоих и в то же время не забывать, что Египту не чужд опыт реализации демократических институтов, вместо ведения преждевременных споров о качествах государства, которого нет [4].

И все же, вряд ли разумно рассматривать перспективу установления исламского государства как какой-то виртуальный проект с сомнительными шансами на практическую реализацию. Приход к власти, пусть и ненадолго, в ряде арабских стран исламских политических сил вполне естественно поставил вопрос, не станут ли они свертывать институты национального государства с отдельными, пусть и ограниченными, демократическими формами в направлении формирования исламского государства, ориентирующегося на модель халифата или эмирата. В этом смысле наряду с уже давно используемым термином «исламизация законов» появилось понятие «исламизация государства».

Позиции различных исламских политических сил в Египте заставляют относиться к этой проблеме предельно внимательно. К примеру, один из руководителей Исламской группы, влиятельной политической организации Египта, на вопрос кувейтской газеты о путях объединения исламских государств и создания исламского халифата ответил, что в современных условиях допустима новая форма или конфигурация халифата. Он может быть построен по модели Евросоюза, где отсутствует визовый режим, границы прозрачны, введена единая валюта, а политика, экономика и безопасность строятся на скоординированных принципах. Такая форма, по его мнению, наиболее приемлема сейчас для арабского и мусульманского мира [5].

Еще важнее познакомиться с взглядами египетских салафитов на форму государства, создание которого они считают своей программной целью. Конечно, в Египте есть несколько политических партий салафитской направленности, и их позиции по этому вопросу различаются. Поэтому в качестве примера приведем точку зрения одного из депутатов избранного в конце 2011 г. – начале 2012 г. парламента страны – Народного собрания. В беседе с журналистом кувейтской газеты «Ас-Сийаса» он утверждал, что никто из среды салафитов не требует создания режима халифата. Комментируя устоявшееся мнение о том, что религиозные течения стремятся к ликвидации национального государства и призывают к учреждению государства исламского, депутат от салафитов сказал, что никто из его единомышленников об этом не думает. Вместе с тем, он также сослался на практику Евросоюза как на образец для подражания. Но при этом обратил внимание на то, что религиозные деятели в мусульманской истории всегда играли заметную роль в обществе. И сейчас необходимо восстановить их функции как хранителей естественного хода жизни и силы, нацеливающей всех на уважение религии. «Религиозный деятель – обычный гражданин, у которого есть право выражать свое мнение о политике» [6].

Взглядам политиков-исламистов оппонирует позиция либеральных кругов арабских стран. Так, главный редактор известного журнала «Аль-Араби» Сулейман аль-Аскари полагает, что исламская власть религиозного толка абсолютно не отвечает условиям современного мира, потому что она противоречит природе демократического государства, основанного на свободе. Иран остается последним образцом религиозного государства, но в этом качестве ничего существенного не достиг. Поэтому, на взгляд журналиста, Египет, например, не готов к тому, чтобы превратиться в религиозное государство. Если все же страна будет двигаться в этом направлении, то она потеряет свой авторитет в регионе. И, наоборот, сохранит влияние в том случае, если станет современным демократическим государством.

Что же касается проектов объявления халифата, то, считает аль-Аскари, их авторы находятся в плену иллюзий. Нынешний мир не воспримет порядок, когда срок полномочий главы государства неограничен, и никто не может возражать против его мнения и произвольных решений. Непонятно также, кто будет возглавлять халифат, на каких принципах он будет функционировать. Получается, что инициаторы возрождения халифата ничего конкретного кроме самого названия не предлагают, никакого жизнеспособного в современных условиях проекта учреждения такой власти не разрабатывают. В итоге провозглашение халифата – не более чем абстрактный лозунг. За ним нет никакой реальной политической программы, реализация которой может убедить граждан и стать основной привлекательной избирательной платформой [7].

### *Гражданское государство с исламской ориентацией*

В настоящее время в арабских странах, кроме концепции возрождения халифата, имеются и иные представления о том государстве, которое должно сложиться в результате происходящих здесь серьезных политических перемен. Среди этих концепций выделяется одна, которая, очевидно, чаще других фигурирует в программах исламских политических сил различного профиля. Речь идет о концепции гражданского государства с исламской ориентацией. Русский перевод арабского термина, который используется для обозначения данного понятия, может быть и иным: гражданское государство, обращаясь к исламу как к своему источнику. Под этим имеется в виду, прежде всего, ориентация гражданского государства на шариат в качестве основного источника законодательства.

Необходимо отметить, что у гражданского государства с исламской ориентацией нет одного точного определения, оно понимается различными мыслителями и политическими силами по-разному. Так, либерально настроенные общественные деятели и ученые полагают, что само указание в названии данного государства на ислам автоматически свидетельствует о его религиозном характере. Отсюда их резко негативное отношение к этой идее как внутренне противоречивой, поскольку, на их взгляд, в современном мире политика (а, значит, государство) и религия не могут и не должны смешиваться.

Приверженцы либеральной линии в политике настаивают на том, что будущее арабских стран, переживших смену режима, требует принятия конституции, которая закрепляет определенные неизменные принципы. Среди них центральное место занимает отказ от религиозного государства, провозглашение приоритета ценностей демократической современной власти, подчиняющейся конституции и закону, а также последовательное разделение гражданских и религиозных институтов.

Вместе с тем, отношение либеральных политических сил к закреплению конституционного статуса ислама и шариата не отличается однозначностью. Например, одна из активных участниц египетской революции доктор Манна Макрам Абид в период острых дискуссий вокруг новой конституции Египта не возражала против сохранения в ней ключевого положения, которое признает принципы шариата ведущим, главным источником законодательства. Правда, при условии закрепления прав человека в соответствии с меж-

дународными пактами, в частности, свободы вероисповедания для всех, а также возможности обращения немусульман к собственным религиозным правилам. Вместе с тем, она категорически отвергала заявления отдельных лидеров египетских салафитов, которые относили демократию к неприемлемым для ислама институтам на том основании, что она рассматривает в качестве источника законодательства народ, а не шариат [8]. Остается непонятным, каким образом совместить признание статуса источника законодательства одновременно за шариатом и за народом. Данный момент является центральным во всех спорах о характере государства.

Соотношение основ исламской власти с современными принципами политической демократии – давно известная проблема, которая активно обсуждается в исламской мысли с конца XIX в. Вполне естественно, что этот вопрос приобрел особую актуальность в связи с выбором направления будущего развития в Арабском мире. Причем не только в тех странах, которые пережили смену режима, но и там, где ощущается косвенное влияние этих серьезных политических перемен.

Важно иметь в виду, что оценка современных форм политической демократии с позиций шариата зависит от ряда факторов. Прежде всего, от исходных методологических посылок тех, кто такую оценку формулирует. Здесь различаются две основные линии – следование ортодоксальным отвлеченным принципам, характерным для салафитских теоретических построений, и обоснование подхода к этому вопросу с учетом не только формальных предписаний шариата, но, главным образом, его исходных начал и современных реалий. Одновременно взгляд на демократию применительно к государству отражает политическую позицию того или иного мусульманского мыслителя.

В этом смысле вряд ли покажется удивительным тот факт, что в разгар «арабской весны» СМИ стран Персидского залива и Аравийского полуострова распространяли много материалов, подготовленных мусульманскими учеными консервативного толка, по тематике демократии в сопоставлении с догматическими основами исламской власти. Понятно, что лейтмотивом этих публикаций стало еще одно подтверждение приоритета исламских принципов и норм. Совершенно очевидной была и идейно-политическая цель таких материалов – предостеречь всех тех, кто настроен на серьезное реформирование государственно-правовых институтов, от желания без всяких ограничений настаивать на заимствовании арабскими странами современного опыта политической демократии либерального характера.

Типичной в этом отношении является точка зрения одного из преподавателей Исламского университета имени Мухаммада бен Сауда (Саудовская Аравия). Скрупулезно следуя умозрительной позиции, давно утвердившейся в исламской юриспруденции салафитского толка, он настаивает, что тот, кто отказывается от заповедей Аллаха и Его Посланника в пользу правил, созданных людьми, традиций, обычаев и иных норм, противоречащих шариату, либо позитивных законов, будучи уверенным в их истинности, поклоняется не Аллаху. А власть, противоречащая Корану и Сунне Пророка, является властью сатаны. Заповеди Аллаха выступают единственными правилами, которые пригодны для всех и во все времена. Поэтому только они должны претворяться.

По его мнению, если кто-нибудь всерьез полагает, что предписания Аллаха не обязательны к претворению или часть из них не подходит для нашего времени и можно ею пренебречь по своему усмотрению, то он впадает в неверие и выходит из истинной религии. Аналогичной оценки заслуживает тот, кто считает, что позитивные законы лучше божественных заповедей отвечают условиям нынешней эпохи, а выбор обязательных для общества норм является прерогативой земного законодателя и не входит в сферу религии. Ведь в таком случае игнорируется принцип единобожия, предполагающий поклонение одному Аллаху во всем, включая действующее в стране законодательство. Все мусульмане – правители и подвластные – должны вернуться к своему Создателю и претворять Его ша-

риат во всех проявлениях своей жизни. Они не могут противопоставлять шариату свои обычаи, традиции или позитивные законы [9].

Нетрудно убедиться в том, что такие рассуждения повторяют хорошо известные азбучные положения ортодоксального взгляда исламской теории права и государства. Однако публикация подобных материалов в общей арабской прессе в самое последнее время вряд ли можно считать простым совпадением. Их политическая подоплека вполне очевидна.

Одновременно для оценки взгляда современной исламской мысли на государство весьма характерны публикации, авторы которых резко и крайне негативно отзываются о демократических институтах, противопоставляя их шариату. Так, руководитель одного из известных просветительских исламских центров Кувейта уверен, что к претворению шариата приведет не демократия, а миссионерская активность, призывающая к прямому его действию, минуя обращение к законодательным органам. Демократия, убежден он, не может дать ничего хорошего, поскольку представляет собой западню, которая специально устроена для мусульман, чтобы отвратить их от претворения шариата. Причем западню, означающую едва ли не самый тяжкий грех в исламе – многобожие, поскольку демократические институты ориентированы не на волю Аллаха, а на иные приоритеты [10].

В русле такой логики некоторые исламские публицисты задаются вопросом: «Стремятся ли те, кто требует демократии в западном варианте, заслужить благосклонность Аллаха?». И сами отвечают, что нельзя полагаться на заверения сторонников демократических форм, будто с помощью этих институтов они станут претворять шариат. Ведь демократия служит интересам Запада и используется в качестве инструмента для победы на выборах лояльных ему сил, но абсолютно не годится для претворения шариата. Более того, если в результате голосования большинство в парламенте получают те, кто стремится к шариату, сформированные ими властные структуры будут парализованы и в конце концов низвергнуты при поддержке того же Запада.

Если мы, пишет один из таких авторов, примем демократию как полностью удовлетворяющую нас форму власти, то никогда больше не вернемся к шариату, кроме как по воле Аллаха. Хуже всего то, что в этом случае будущее поколение уже полностью забудет шариат и, возможно, даже станет противиться ему и говорить о нем с насмешкой. Поэтому бесполезны споры о том, что лучше – демократия или диктатура, поскольку шариат предпочтительней их обеих [11].

Другой мусульманский ученый приводит более конкретные аргументы в пользу вывода о порочности демократических политических институтов. Сославшись на высказывание Пророка Мухаммада, который называл людей своего века наилучшими, он утверждает, что такая заповедь лишает смысла любые выборные органы как форму народного представительства. Ведь во времена Посланника Аллаха чисто случайный выбор тех, кто получает властные полномочия, не существовал. Разве можно назвать истинным выбор тех, кто не видит угрозы анархии и готов подчиняться черни? Как может такой орган принимать обязательные для всех нормы? Сам Пророк никогда не формировал подобных структур для управления страной. Поэтому не может быть пользы от институтов и правил, которые Он не выбирал, зная, что их смысл – зло и раскол между людьми. Вне всяких сомнений, народное собрание – новшество тех, у кого нет пророка, которому надо следовать.

Главное заключается в том, что источником решений такого представительного органа является ограниченный человеческий разум, а не откровение Аллаха. Принятые большинством голосов законы не имеют никакого значения перед лицом божественной миссии. Они не представляют никакой ценности в сравнении с истиной, переданной Посланником Аллаха, о чем сказано в Коране: «Следуйте за тем, что ниспослано вам от Господа вашего, и поклоняйтесь только Ему, а не идолам. Но как редко помните вы об этом!» (7:3). Никакие представительные институты с ограниченным сроком полномочий или смена политических сил, стоящих у кормила власти, не предусмотрены заповедями Аллаха или волей Его Посланника. Пророк не предписывал своей общине порядков, которые

несут анархию и безудержную свободу. Он не вводил правил, допускающих демонстрации, удовлетворение ничем не ограниченных собственных желаний, власть малолетних, женщин и глупцов, поскольку не каждый представитель народа имеет право на власть в соответствии с волей Аллаха: «Мы всего лишь люди, как вы. Однако благоволит Всевышний тому из Своих рабов, кому пожелает» (14:11). И делал это для того, чтобы обеспечить интересы общины и защитить права всех [12].

Конечно, далеко не все мусульманские мыслители ортодоксальной ориентации в столь категоричной форме отвергают современные институты политической демократии. В частности, можно встретить оценку действующих конституций мусульманских стран как вполне укладывающихся в исламские рамки. Правда, при условии, что они не противоречат шариату [13].

В целом исламские политологи и праведы исповедуют собственное понимание современного исламского государства, которое оппонирует либеральным представлениям, хотя и перекликается с ними в ряде принципиальных моментах. В частности, они соглашались с тем, что исламское государство, действительно, может быть религиозным и даже теократическим. Но в наши дни единственным примером такой власти является Иран. При этом обращается особое внимание на тот факт, что установленная в данной стране исламская республика является не правилом, а, скорее, исключением. Ведь организация государства здесь отражает особенности исключительно шиитского подхода к государству, точнее говоря, исходные начала концепции имамата [14; 15]. Что же касается исламского государства в суннитской правовой мысли, то, как утверждают исламские мыслители, оно никак не может быть названо теократическим.

Следует отметить, что многие современные мусульманские праведы и политологи, включенные в активную политическую деятельность, идут еще дальше. Они не только не отвергают современные демократические институты, но даже считают их необходимыми. Например, такую позицию занимает Юсуф аль-Карадави, который уже достаточно давно опубликовал фетву, допускающую создание политических партий и оппозиции.

В этой связи уместно привести точку зрения одного из самых авторитетных современных мусульманских правоведов Рашеда аль-Ганнуши, члена руководящего органа Всемирного союза мусульманских ученых.

В своей публичной лекции, прочитанной 02.03.2012 г. в тунисском Центре изучения ислама и демократии [16], Аль-Ганнуши подробно изложил свое понимание секуляризма и отношения религии с государством. Он подчеркнул, что в истории человечества и в современном мире нет одного единственного понимания секуляризма, как нет и принимаемого всеми подхода к исламу. Ученый полагает, что секуляризм представляет собой не какую-то конкретную философию, противостоящую религиозным учениям, а чисто процессуальный институт, призванный четко различать сугубо религиозную сферу от области, в которой действует государство. Главное в таком порядке – идея нейтральности государства. Речь идет о власти, которая является равноудаленной от всех вероисповеданий и не вмешивается в вопросы, относящиеся к совести людей. При этом государство действует в публичном поле, а религия – в частном.

Исходя из этого, Аль-Ганнуши спрашивает: нуждается ли ислам в секуляризме? Различает ли он публичное и частное пространство, оставляя первое государству, а второе – религии? И сам отвечает на этот вопрос: с самого начала ислам представлял собой и религию, и государство. Ведь сам Пророк Мухаммад был имамом (предстоятелем, руководителем) в религии и одновременно имамом в политике. Первая община мусульман являлась не только объединением верующих, но и политическим образованием. Именно поэтому ислам и воспринимается как цивилизация.

Такой характер ислама позволяет увидеть отличия исламского подхода к секуляризму от его европейского понимания: ислам не закрепляет отделение религии от государства, а исходит из их различия. В традиционной исламской мысли это принцип выражен в

концепции отличия сугубо религиозных вопросов от мирских дел. Обе эти сферы жизни и поведения человека тесно связаны между собой, но, в то же время, не совпадают друг с другом по ряду важных параметров. Причем государство относится не к религиозным, а мирским институтам, которые действуют в интересах людей и поэтому регулируются нормами, опирающимися, прежде всего, на рациональные источники фикха.

Мирская природа исламского государства предопределяет возможность и даже необходимость использования в его организации и деятельности демократических форм, процедур и институтов, в частности, выборов, политического плюрализма. Такое понимание преодолевает две крайние точки зрения на соотношение религии и государства. С одной стороны, оно освобождает религию от прямого диктата власти, а с другой – обеспечивает независимость государства от навязывания ему религиозных догм в качестве обязательных правовых норм. В таком случае религия, оставаясь частным делом людей, может влиять на политику и законодательство лишь через их совесть и внутренние убеждения, которые принадлежат Аллаху.

Конечно, точка зрения Аль-Ганнуши на исламское государство как мирской институт не пользуется поддержкой большинства современных мусульманских правоведов и политологов. Но она перекликается с взглядами некоторых крупных мыслителей, позиция которых не просто воспринимается многими мусульманскими учеными и политическими деятелями, но и кладется в основу конкретных политических программ и правовых решений. Речь идет о концепции гражданского государства с исламской ориентацией.

По этому вопросу в современном исламском правоведении высказываются разные мнения. Вряд ли есть основания говорить о том, что сложилась целостная развернутая концепция такой исламской власти с точки зрения ее природы, содержания и формы. Но в целом можно выделить несколько общих параметров и характерных признаков гражданского государства с исламской ориентацией в современном понимании.

В наиболее развернутом виде данную идею развивает Юсуф аль-Карадави. Интересно, что его концепция широко распространялась на различных сайтах в интернете в разгар «арабской весны». Хотя впервые она была изложена ученым еще несколькими годами раньше в одном из разделов его книги «Религия и политика» [17]. Вряд ли случайным является тот факт, что наибольшую известность теория гражданского государства получила именно в момент радикальных политических перемен, когда шли острые споры вокруг характера власти, которая должна сменить свергнутый режим.

Развивая свою теорию, аль-Карадави категорически отвергает определение исламского государства как религиозного, которое он понимает в качестве власти духовенства. Такая власть, по его мнению, управляет земными делами людей именем Аллаха, а принимаемые ею законы формулируют религиозные деятели. На самом деле, исламское государство является гражданским. Это означает, что оно основано на избрании правителя (руководителя, главы государства), отвечающего определенным качествам – прежде всего, справедливостью и способностью осуществлять власть. При этом правитель отвечает за свои действия перед общиной (подданными, нацией, гражданами) и обязан советоваться с ней.

Он связан волей общины в своих полномочиях и не пользуется абсолютной властью. Есть шариат, который стоит над ним и управляет им. Имеются исламские ценности, которые направляют его поведение. Существуют нормы, которые связывают его и которые он сам не устанавливает. Наконец, функционирует община, которая избирает правителя, контролирует его и даже может сместить, если он отходит от шариата. Более того, любой гражданин может не починяться главе государства, если тот приказывает нечто, представляющее собой грех в глазах Аллаха. Иначе говоря, даже подчинение власти правителя является ограниченным, а подданные вправе давать ему советы.

Исламское государство, действительно, основано на представлении о принадлежности высшей власти Аллаху. Но это не означает, что оно является теократическим. Такое государство осуществляет власть по нормам и принципам, установленным Аллахом, т. е.

по шариату. Никто не имеет власти над людьми, кроме Аллаха. Что же касается политических полномочий правителя, то они восходят к общине, которая является их непосредственным источником. Поэтому недопустимо смешивать верховную власть Аллаха над всем, что существует, с полномочиями государства и его главы. В этом смысле исламское государство может характеризоваться как демократическое.

Заключая свои рассуждения, аль-Карадави приходит к принципиальному выводу: исламское государство – такое же гражданское государство, как и все другие, и отличается от них только своей ориентацией на шариат. Иными словами, исламское государство – это гражданское (светское) государство, источником законодательства которого выступает шариат.

Такая позиция, по существу, противопоставляется современным теориям возрождения халифата. Это наглядно проявилось в оценке Всемирного союза мусульманских ученых, который возглавляет аль-Карадави, объявления «Исламским государством» (ИГИЛ) (запрещенного у нас в стране) халифата в конце июня 2014 г.

Рассмотрев указанную декларацию, авторитетное объединение мусульманских политологов и правоведов, пришло к выводу о том, что провозглашение халифата в нынешних условиях абсолютно не отвечает сложившимся реалиям и шариатским критериям, а значит – способно принести больше вреда, нежели пользы. В частности, противоречие шариату заключается в том, что халиф выступает представителем мусульманской уммы, которая доверяет ему вершение своих дел. Причем всей уммы, которую в отношениях с халифом представляют крупнейшие знатоки ислама и самые квалифицированные специалисты во всех областях. Поэтому простое провозглашение халифата является пустым лозунгом.

Кроме того, подчеркнул союз, исламское государство основывается на принципе совещательности, который ИГИЛ (запрещенное у нас в стране) вполне очевидно игнорирует, поскольку объявляет халифат односторонним решением, не заручившись согласием на это со стороны ведущих мусульманских правоведов. Наконец, объявление создания халифата со стороны организации, известной своим радикализмом, формирует отрицательный образ мусульманской уммы и ни в коей мере не служит исламу в современном мире [18].

Все это позволяет прийти к выводу о том, что современная исламская правовая мысль отрицательно относится к попыткам объявления халифата на уровне всего мусульманского мира или отдельного его региона. Такую позицию необходимо принимать во внимание при оценке политических проектов, вынашиваемых радикальными исламскими организациями и движениями как в мире ислама в целом, так его различных регионах, включая Россию.

### Литература

1. *Исмаил аш-Шатты*. Исламисты и власть современного государства, Эль-Кувейт, 2013 (на арабском языке).
2. [www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?Lang1D=1&1D=3759](http://www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?Lang1D=1&1D=3759).
3. «Роз аль-Юсеф, Каир, 27.03.2011.
4. «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 29.03.2011.
5. «Ан-Нахар», Эль-Кувейт, 18.03.2011.
6. «Ас-Сийаса», Эль-Кувейт, 17.03.2012.
7. «Аль-Анба», Эль-Кувейт, 13.03.2011.
8. «Аш-Шарк Аль-Авсат», 01.05.2011.
9. «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 24.01.2013.
10. «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 19.03.2012.
11. «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 07.03.2011.
12. «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 21.03.2011.
13. «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 04.03.2009.
14. *Прозоров С. М.* Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984.

