

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ
ТАДЖИКИСТАН
ТАДЖИКСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

На правах рукописи

АБДУЛОВ СУЛАЙМОН РАДЖАБОВИЧ

**КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ В
СОВРЕМЕННЫХ РАДИКАЛЬНЫХ ИСЛАМСКИХ НАПРАВЛЕНИЯХ**

**ДИССЕРТАЦИЯ НА СОИСКАНИЕ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ
КАНДАДАТА ФИЛОСОФСКИХ НАУК**

Научный руководитель: доктор философских наук, профессор
Ахмедов С. А.

ДУШАНБЕ – 2019

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3 - 13
ГЛАВА 1.ИДЕАЛЫ ИСЛАМА О СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ.	
1. 1. Социальная справедливость в Коране и Сунне	14 - 27
1. 2. Концепция идеального общества в исламском фикхе	28 - 43
ГЛАВА 2. СОВРЕМЕННЫЕ СУННИТСКИЕ ФУНДАМЕНТАЛИСТСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ОСОЦИАЛЬНОЙ СПАРАВЕДЛИВОСТИ.	
2.1. Концепция социальной справедливости «Братьев мусульман»	44 - 71
2.2. Концепция о социальной справедливости в экстремистских движениях «Джамаатиислами Пакистан», «Хизб-ут-Тахрир», «Талибан», «Салафия».....	72 - 89
ГЛАВА 3. СОВРЕМЕННАЯ ШИИТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ О СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ.	
3.1. Учение шиитских фундаменталистов о социальной справедливости	90 - 113
3.2 Концепция «муджахедини халк» о социальном равенстве	114 - 127
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	128 - 133
Список использованной литературы	134 - 149

Введение

Актуальность темы исследования. Вопросы власти и государственного строя всегда находились в центре внимания исламских идеологов как в прошлом, так и в настоящее время. В политической истории этой религии существуют две концепции власти: халифат – в суннизме, и имамат- в шиизме(имамитский шиизм). Обе концепции, сдерживая мифологическое и утопическое представления о власти, предлагали идеальные модели правления, которые никогда не были осуществлены на практике. Имамат в форме "вилайати факих", который имеет место в Иране, далек от идеального варианта. Тем не менее современные идеологи ислама, особенно его фундаменталистское крыло, взяв на вооружение утопический вариант - «халифат», как необходимый вариант для реализации в обществе, считают его самой лучшей формой власти на земле - божественной. Утопическое представление об исламском государстве (халифат, султанат, эмират) составляет основу социально-политического учения современных фундаменталистских и радикально- экстремистских движений на современном мусульманском Востоке. В свою очередь концепция, разработанная идеологами "Братьев-мусульман" и лежащая в основе современного исламского учения об идеальном теократическом государстве, оказалась весьма притягательной для суннитских фундаменталистов. Следует отметить, что исламские политические режимы именуют эту концепцию поразному - и как "исламский порядок", и как "исламское государство", и как "исламская социальная справедливость". Но как бы ее называли, основная ее цель оставалась одной и той же - созданиетеократического деспотического государства на основе норм и принципов шариата. Его суть в своё время наиболее чётко определил председатель пакистанских юристов М. Исмаил, работавший в одной из комиссий ООН: "Недалёк тот день, когда исламский порядок станет мировым порядком. Исламское движение растёт, люди жаждут строить свою жизнь на

базе исламских принципов. Мусульмане везде требуют введения исламского порядка, социальной справедливости"¹.

Концепция социальной справедливости в рамках теории исламского государства определяется «ихванистами», в основном С. Кутбом, следующим образом:

1) человечество - единая семья, все равны перед Богом и законом (шариатом), поэтому не должно существовать никакой дискриминации. Следовательно, ислам учитывает интересы всех, всего человечества, и существующая концепция "сила-это право", должна уступить свое место концепции "право-это сила";

2) общество должно строиться на основе справедливых законов ислама, таких, как закят, запрещение ростовщичества (риба), равенство мусульман и т.д;

3) в основе равенства людей должно лежать уважение к человеку и божественному закону. Данный принцип стал основополагающим в концепции "исламского государства", разработанной организацией исламской системы (ОИС) где определяющими признаются положения шариата. Образцом такого идеального государства считается халифат периода первых четырех праведных халифов. С учётом современного противоречивого миропорядка, стремления сверхдержав мирак однополярности и гегемонизму, их попыток насильственным образом внедрить демократические идеалы и ценности в традиционный уклад жизни народов мусульманских стран, с учетом неудач, коллизий, вытекающих из этого процесса, мы можем говорить о том, что все это способствовало возникновению и развитию идеологии исламского фундаментализма. Появление фундаменталистских теорий во многом связано и с социальными экономическими условиями жизни мусульманских стран, где уровень урбанизации достиг своего предела. Огромные массы сельского населения переместились в города, что привело к росту безработицы, а к тому что люди оказались лишенными элементарных

¹ Меркулов К.А. Ислам в мировой политике и международных отношениях. - М., 1988. - С. 196.

условий жизни. Именно среди этой категории населения и получили широкое распространение утопические и мифические социальные идеалы, выводимые из определенной интерпретации Корана, попытки восстановления коранических истоков веры. Разумеется, все это приводило к мелкобуржуазной стихии, для которой характерен максималистский подход ко всему. В частности, ориентация на создание мелкобуржуазного по характеру общества путем радикальных изменений общественного строя, существующих порядков с сохранением частной собственности на средства производства.

Распространение данных концепций в мусульманском мире привело к радикализации сторонников "воинствующего ислама", который превратился в террористическое движение и борьба которым стала глобальной задачей современного мира. Однако, несмотря на усилия мирового сообщества в последние десятилетия, радикализация ислама охватывает всё больше стран и регионов. Стало быть, существуют некие объективные причины, которые привели к такому положению дел, более того, эта идеология стала очень популярной, притягательной для некоторой верующей части населения, особенно молодёжи. Нам кажется, одной из таких причин является пропаганда "исламской социальной справедливости", которая, попадая на почву существующей социальноэкономической несправедливости, притягивает население к себе, хотя утопичность и фантастичность идей, предлагаемых идеологами фундаментализма, очевидны.

Несмотря на привлекательность идеи фундаментализма о халифате, среди ираноязычных суннитов под влиянием монархических традиций Ирана место теории халифата заняла теория «справедливого султана» (эмира, шаха). Ее приверженцы хорошо понимали, что культурные традиции ираноязычных народов несовместимы с концепцией халифата. С учётом сказанного, актуальность нашего исследования обосновывается необходимостью раскрыть данную традиционную специфику в свете фундаменталистских теорий современного ислама и показать роль данной идеологии в процессе радикализации различных слоев общества.

Сущность теории социальной справедливости современных исламских фундаменталистов анализировалась многими современными исследователями. В своих работах они доказали всю мифологичность и утопичность ее содержания, но, по нашему мнению, вопросы, связанные с радикализацией исламского мира на фоне концепций социальной справедливости все ещё остаются малоизученными. В частности, не было уделено внимания тому, как региональные особенности повлияли или отразились в формировании этой концепции, какая роль отведена в ней традиционным ценностям и какова все та парадигма идеологии фундаментализма. Эти проблемы ещё более актуализируют наше исследование.

Степень разработанности проблемы. Изучению идеологии современного исламского фундаментализма и экстремизма посвятили свои работы многие учёные. Различные аспекты этой проблематики нашли свое отражение, например, в трудах российских исследователей, таких, как Н.Б. Гуревич, Б. Долгов, Н.В. Жданов, Н. Ибрагимова, Н.П. Игнатенко, А.Н. Малашенко, В.В. Наумкина, Ш.Ф. Нуруллаева, Е.М. Примаков, С. Самищенко, М.Т. Степанянц, Ф.Н. Хачим, В.Н. Швелёва, и мн. др. Эти ученые проанализировали проблемы современного ислама, рассмотрели специфику развития мусульманского региона, уделили внимание происходящим событиям в исламском мире, обосновали свои мнения о политических и идеологических положениях современного исламского терроризма, о политических учениях исламского фундаментализма и радикализма.

О причинах распространения фундаментализма во власти писали в своих работах А. Браун, И.П. Игнатенко, Н.В. Жданов, И.В. Кудряшов, М.С. Лари, Н.В. Малашенко, Д.Б. Малышев, В.В. Наумкин, Б.С. Юсупов, и ряд западноевропейских исследователей². Например, в работе российского

² Али Тарик. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность. - М., 2006; Гордон - Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика мусульманского национализма). - М., 1963; Гучетле Г.И. Демократизация в арабском мире (Оньги, Туниса и Сирии). - М., 1999; Долгов Б. Исламский фронт Мали-Алжир, Центр Азии. 28.01.2013; Его же Исламский экстремизм в арабских странах. - М., 1990; Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка, - М., 1991; Игнатенко А.А. Ислам на пороге 21 века. - М., 1989; В поисках счастья. Общественные воззрения арабо-исламских философов. - М., 1989; Его же Малашенко А.Б. Исламское возрождение в современной России,

исследователя Н.В.Жданова рассматриваются попытки современных идеологов ислама и прежде всего фундаменталистов по созданию альтернативной Западу системы правления, противопоставления западной демократии исламского порядка. Другой российский исламовед В.В. Наумкин пишет в одном из своих трудов о стремлении фундаменталистов создать альтернативную «третью мировую систему», а Н.П. Малашенко обращает внимание на возрастающее влияние исламских радикальных движений в мире в целом. Анализу социальной теории движения «Братьев-мусульман» ("Ихван-ул-муслимина") посвящены работы А.А.Коровникова, И.Р.Кудряшова и эти исследователи рассмотрели идеологическое содержание радикальных движений, раскрыли суть их социальной теории, причины «разгула» фундаментализма в мусульманском мире, попытались ответить и на другие вопросы теории и практики этих движений. Но все же многие важные проблемы остались неисследованными, в частности это касается концепции социальной справедливости в социальных доктринах современных исламских движений. Требуют изучения утопический характер их учения об идеальном обществе; причины притягательности концепции о «социальной справедливости», к которой население, особенно молодёжь испытывают неподдельный интерес; некоторые особенности учения об идеальном обществе исламских радикальных движений в суннитском персоязычном регионе; причины непривлекательности идеи халифата в этом регионе; мелкобуржуазный характер социального учения фундаменталистов; теоретические источники их концепции и др. Особое значение в изучении данной темы имеют труды суннитских факихов персоязычного региона, которые служат научнотеоретической основой современных исламских концепций. Здесь мы имеем в виду работы

Его же: Исламская альтернатива и исламский проект. - М., 2006; Наумкин В.В. Ближневосточный конфликт. 1,2Т. - М., 2003; Национализм и фундаментализм на Ближнем Востоке. - М., 1999; Примаков Е.М. Мир после 11 сентября, - М., 2002; Халифы без халифата. Исламские неправительственные организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность, - М., 1988; Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. - М., 1982; Швелёв В.Н. Модернизация исламских обществ. Автореф, докт.дисс. Ростов-на-Дону. 1997; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - М., 2003.

Низамулмулка, Фахриддина Рази, Рузбахани, а также трактаты теоретиков халифата ал-Маварди, ал – Багдади, Ибн Таймийа и др. Именно их работы служат теоретической основой концепций "справедливого эмира, султана и шаха" и халифата³.

В работах известных русских исламоведов, таких, как В.В. Бартольд, П.А.Грязневич, М.Б. Пиатовский, И.П.Петрушевский даны глубокие характеристики классического ислама, раскрыта сущность многих концепций о власти в исламе. Их труды имеют большое значение для изучения взглядов современных идеологов ислама, в том числе фундаменталистов⁴.

Из числа таджикских исследователей, которые занимались изучением данной проблемы, можно назвать С.Ахмедова, П.С. Юсупова, Г. Аноркулову и др.

Несмотря на внушительный объем исследований по проблематике нашего исследования, ряд важнейших вопросов, имеющих существенное значение для понимания идеологии современного исламского фундаментализма, остается нерешенным. В частности, это касается специфики взаимоотношений религиозных экстремистских движений с традиционным исламом, традиционным обществом в целом.

Более того, в упомянутых работах вообще нет философского анализа исследуемой проблемы. О влиянии внешних факторов на процесс радикализации исламских движений также никто не писал. Отсутствуют у них и критические размышления, касающиеся интерпретации концептов религиозного радикализма.

Эти и другие нерешенные проблемы, наличие множества дискуссионных вопросов придают нашей диссертационной работе еще большую научную востребованность. Мы попытались ответить в ней на

³ Низамулмулк Сиёсатнама. – Душанбе, 1966; Ф. Рази Рисалат-ул-камалия фи-л-хакаик-ул-илахия. – Каир, 2002; Рузбахани Ф.; Ал-Маварди, ал-Багдади//Ахкам-ул-султания. – Каир, 1979; Ибн Таймийа ; Ибн Халдун//Мукаддима. – Каир, 2001.

⁴ Пиатовский М.Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама//Ислам: Религия, общество, государство. - М., 1984. - С.204-211; Бартольд В.В. Том 6.; Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV вв. - М., 1966.

многие вопросы, не нашедшие своего решения в доступной для русскоязычных граждан литературе.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Целью диссертационного исследования является анализ концепции социальной справедливости в современных исламских фундаменталистских движениях, раскрытие утопического, реакционного характера этих концепций в современных условиях развития общества. Для ее реализации необходимо было решить следующие задачи:

- определить религиозные и философские предпосылки современной концепции исламского фундаментализма о социальной справедливости;
- показать общее и особенное в учении ислама и исламской философии в различных регионах исламского мира;
- выявить отрицательные черты учения о социальной справедливости в фикхе персоязычного региона;
- проанализировать идеи о социальной справедливости» на примере отдельных исламских экстремистских движений;
- выявить причины распространенности исламской концепции социальной справедливости среди верующего населения Ближнего и Среднего Востока;
- провести социальнокритический анализ исламской концепции социальной справедливости и идеального исламского государства;
- дать характеристику исламских теорий о справедливости в суннизме и шиизме и трудах их представителей;
- раскрыть противоречивость учения шиитских фундаменталистов (усулитов) и «муджахидини халк» (народные повстанцы).

Объект исследования- учение представителей современных исламских фундаменталистов о социальной справедливости.

Предмет исследования- религиозная теория «исламская социальная справедливость», критика ее утопических представлений и мифологизма.

Методологической основой исследования стали принципы конкретно-исторического подхода, методы единства логического и исторического анализа в исследовании данной проблемы с привлечением огромного количества источниковедческого материала. При этом диссертант руководствовался комплексным историко-философским системным подходом к изучению предмета исследования. Сравнительный анализ и сопоставление концепций социальной справедливости на разных этапах ее существования, определение влияния традиционных региональных концепций на исламскую социальную доктрину дали возможность более объективно охарактеризовать разновидности этой концепции в разных регионах и вскрыть глубину их содержания.

В своем исследовании мы руководствовались также положениями фундаментальных работ современных исследователей, посвященных проблемам современного исламского радикализма и экстремизма.

Научная новизна работы. В диссертационной работе на основе всестороннего изучения истории и современных изменений социальной доктрины ислама, фундаменталистских концепций социального развития впервые обстоятельно:

- показана мелкобуржуазная и утопическая сущность концепции социальной справедливости;
- определены региональные отличия, и особенности восприятия этой концепции верующей частью населения в разных мусульманских странах;
- выявлены исторические и научные связи концепции социальной справедливости с концепцией идеального града («мадина-ал фазила») персидско - таджикских мыслителей эпохи средневековья;
- охарактеризованы отличительные черты суннитских и шиитских концепций идеального общества;
- доказано отсутствие влияния концепции «халифата» среди суннитских персоязычных мусульман;

- обоснованы отличительные черты «исламского идеального града» и «муджахидини халк» от концепции «вилаяте факих» шиитских усулитов;

- раскрыты содержание и сущность концепции социальной справедливости «Братьев - мусульман» и причины ее влияния на существующие фундаменталистские движения, уточнен ее мелкобуржуазный и утопический характер;

- изучены причины привлекательности исламской концепции социальной справедливости среди верующей молодёжи в современном мусульманском обществе с учетом его трансформации;

- обоснованы некоторые стратегические подходы к ослаблению влияния исламских экстремистских организаций на мусульманскую молодёжь центральноазиатского региона.

Научно-практическая ценность работы. Диссертационное исследование дает возможность учесть особенности различных исламских экстремистских движений при выработке реальной государственной политики и отношения к ним. Материалы работы могут быть использованы при разработке комплекса идеологических, пропагандистских и практических мер по ослаблению и искоренению влияния исламского экстремизма на верующую часть населения центральноазиатского региона и прежде всего Таджикистана. Выводы и положения диссертации могут быть использованы также при чтении спецкурсов по философии ислама, по истории формирования современных исламских движений, а также при организации контрпропагандистской работы против исламского экстремизма. На выводы диссертации могут опираться средства массовой информации при анализе событий и проблем исламского мира.

Положения, выносимые на защиту.

1. По нашему мнению в учении современных фундаменталистских и радикальных направлений ислама о слиянии светской и духовной власти односторонним обосновываются положениями ислама о единстве светской и духовной жизни на основе принципа единобожия, т.е. «таухидной

идеологии». Наиболее яркий пример и проявления – это «принцип шумулия», (принцип содержания) у «Братьев-мусульман».

2. Реакционная сущность возрожденческих стремлений к созданию халифата не вызывает сомнений. Идея об идеальном управлении обществом всегда была и остается утопической. Халифы, как заместители пророка, управляли мусульманским обществом, согласно принципам Корана и заветам Мухаммеда они не выходили за рамки дозволенного в духовных и светских делах. Но в X в. эта концепция была расширена и вобрала в себя представления о неограниченной власти халифа в мирской и религиозной сферах жизни. В итоге халифат заменил пророчество⁵. В своем труде «Введение» Ибн Халдун суть власти халифа определил следующим образом: «Халифат по сути своей – замещение законодателя, имеющее целью защитить веру (дин) и править миром (дунья)»⁶. Однако современные радикалы представляют халифа как властителя, исполняющего волю Бога на основе учения Корана и хадисов пророка и воплощающего в себе социальную справедливость на земле.

3. Мелкобуржуазное эгалитарное учение фундаменталистов о власти, которая вызвала определенную реакцию у последователей современной либеральной, демократической идеологии и современных демократических движений, а также у приверженцев идеологии левых сил в мусульманских странах по сути носит иллюзорный характер.

4. Анализ принципов, предлагаемых исламскими фундаменталистами организации власти на основе религиозной теории хакимия (власти) показывает утопичность их взглядов на власть.

5. Обстоятельно анализируя мелкобуржуазную концепцию социальной справедливости современных фундаменталистов нами доказано, что она, как мелкобуржуазный идеал, никак не может быть реализована в современном техногенном обществе.

⁵ Ал-Маварди Ал-ахком-ас-султания. – Каир, С 183.

⁶ Ибн Халдун Муккадима. – Каир, 2001 - .С.191.

6. Идея о создании справедливого общества на основе религиозных законов - запрета и запрещения – рибха, с позиции науки, носит чистый религиозный и утопический характер и не в состоянии урегулировать экономические отношения в современном обществе.

7. Научный анализ современных исламских радикальных движений нам даёт основания говорить, что у них нет единого представления социальной справедливости. Их концепции организации исламского государства и по форме, и по содержанию отличаются. Объяснить это можно теми различными традициями, которые испокон веков существовали в том или ином регионе. Например, концепция халифата в персоязычном суннитском регионе никогда не имела особого влияния. Здесь под влиянием исламских философов в основном была распространена концепция «мадина-ал-фазила» («идеальный град», или «справедливый шах, султан»), но не концепция халифата. Последняя в арабском его понимании обозначает идеальную форму власти. В концепциях современных суннитских фундаменталистов концепция халифата стала приоритетной.

8. Сущность концепции «вилаяте факих» обосновал Хомейни. Изучение его концепции показывает, что она имеет отличительные черты от общей концепции власти ислама в шиизме отличается она и от концепций других влиятельных шиитских идеологов, что обосновано показано в работе.

9. Социальная концепция создания общества социальной справедливости («муджахидини халк») и так называемый исламский «утопический социализм», учения исламского общества Пакистана исследовались в рамках концепции Абу Аля-ал- Маудуди и не имеют ничего общего с теорией научного социализма.

Апробация работы и публикации. Основное содержание диссертационной работы изложено в статьях, опубликованных автором в научных журналах, а также в докладах на научных международных и республиканских конференциях.

ГЛАВА 1. Идеалы ислама о социальной справедливости

1.1 Социальная справедливость в Коране и Сунне

Исламские концепции об идеальном обществе, появившиеся в первые века распространения ислама и разработанные уже в современное время, всегда базировались и базируются на Коране и хадисах пророка. Именно в этих источниках исламские философы искали ответ на вопрос, каким должно быть «идеальное общество». Согласно исламской вере, мирская жизнь является тем переходным периодом в которой человек должен наилучшим образом подготовиться к жизни в потустороннем мире, к жизни вечной и счастливой. Но для этого люди должны жить в обществе, в котором они могут свободно выполнять свои религиозные обязанности, реализовывать свои духовные запросы, т.е. жить в обществе, где господствуют религия, мораль, справедливость. Социальнополитическое устройство этого общества должно отвечать тем положениям Корана - божественному откровению, в которых пророк прямо говорит о том, каким должно быть образцовое общественное объединение людей. Именно такое общество он создал в Медине и затем в Мекке.

Ориентируясь на основные основными коранические принципы справедливого и добродетельного религиозного общества, исламские философы и богословы, всегда игравшие огромную роль в истории исламской государственности, разработали и обосновали различного рода концепции общественного развития и политического устройства - суннитскую, шиитскую, исмаилитскую. И сегодня каждое исламское движение предлагает свою концепцию справедливого общества - ихванистскую, тахриристскую, ваххабитскую и др. Все они в доказательство своей истинности ссылаются на Коран и Сунну. Представления об «идеальном обществе» и государстве у этих религиозных движений тесно связаны с социально – политическими и этико – правовыми концепциями

«божественной справедливости», которая и является источником социальной справедливости и основой идеального общества на земле. В рамках этих концепций «божественная справедливость» согласно религиозному представлению является универсальной и абсолютной категорией, потому что она исходит от Бога. В свою очередь всё, что исходит от Бога, является высшим благом. Следует заметить, что справедливость – «адль», это не только политическая, правовая и этическая категория, она представляет собой основной принцип божественного мироздания. В этом смысле она равнозначна понятию «равновесие». Именно так понимает и трактует понятие «справедливость» большинство мусульманских мыслителей эпохи средневековья. Однако в религиозно-правовых школах - как суннитских, так и шиитских, принцип справедливости имеет социальнообщественное значение, включающий в себя справедливые поступки, и справедливое общество, и справедливое правосудие, и справедливое требование. Мы же в своем исследовании поставили своей целью объяснение того, как соотносятся между собой «божественная справедливость» и «социальная справедливость», равнозначные ли эти понятия.

В Коране нередко в тех айатах, в которых говорится об идеальном обществе, используются термины «адль» и «кист». По подсчётам некоторых специалистов, эти понятия повторяются в различных стихах Корана 34 раза. Часто их используют в своих работах и исламские идеологи, для некоторых своего рода формулой является стих «кул раббука амара билкист», «Скажи: «Повелел Господь мой справедливость»⁷. В этом стихе говорится именно о социальной справедливости - использован термин «кист». В другом месте в этом смысле использован термин «равновесие»- «мизан» («тарозу-чаша весов»): «ва акиму ал – вазна би – л – кист вало тухсиру ал мизон» - «И устанавливайте вес справедливо и не уменьшайте весов!»⁸, чтобы не нарушилось равновесие. В Коране также встречаются айаты, где говорится об

⁷ Коран 7: 28 (29)//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

⁸ Там же.- 55:8.

осуществлении «адль» и «ихсан». Например, в ояте 90 суры «Нахл» («Пчелы») говорится: «Инна-л-лоха яьмуру бил-ъадли ва-л-эхсони» - «Поистине, Аллах приказывает справедливость, благодеяние и дары близким»...⁹. Здесь Бог призывает мусульман не только соблюдать социальную справедливость, но и оказывать помощь (материальную) другим нуждающимся. В этом аяте верующие представлены как единая, связанная во всем общность, как единый организм. Поэтому все они должны разделять и горе, и радость.

Необходимо отметить, что понятие «адль» («справедливость») связано с концепцией предопределения и свободы воли. Если человек не имеет свободу выбора в своих поступках, то адль теряет свое значение. Согласно исламским концепциям, нет таких норм справедливости, которым бы не следовал Бог, ведь Он сам творит её. Бог определяет справедливость, а не справедливость Бога. Естественно, Бог является источником справедливости. Каждый, кто совершает те или иные поступки, оценивает их, исходя из норм справедливости. Человек не должен забывать того, что Бог совершает только справедливые, добрые поступки. Всё что Он не делает, делает по справедливости, все является справедливым и добрым. Божественная справедливость связана с Его единством. В Коране, ниспосланном Богом, говорится и о справедливости, и его пророках, которые должны поступать справедливо и которым должны следовать люди: «Лакад арсална русулану бил байиноти ва анзално мабахум-ал-китоба ва-л-мизана лиякума ан-насу бил -кисти» - «Мы послали Наших посланников с ясными знаменами и низвели вместе с ними писание и весы, чтобы люди стояли в справедливости...»¹⁰.

В Коране отмечается, что «адль» является основой мироздания: «Ва самаа рафаъаха ва вазаъал-мизон» «И небо Он воздвиг и установил весы»...¹¹. Соответственно этому, пророк сказал: «Би-л-адли камат-ас-самавату ва - л - арзу», т.е. «земля и небеса возвысились на основе божественного

⁹ Коран 16: 90//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

¹⁰ Там же. - 57: 25.

¹¹ Там же.- 55: 7.

«адля». Исходя из высказываний Корана и хадисов пророка мы можем говорить о следующих типах «адль»: «адли таквини» (справедливость сама по себе), «адли ташреи» (справедливость в шариате), «адли ахлоки» (нравственная, социальная справедливость. «Адль таквини» - это то, что сказано об адль как таковой. «Адли ташреи» - это адль, которая составляет сущность законов жизни, общества и к осуществлению которой Коран обязывает пророков и посредников¹² Коран человека называет носителем нравственности¹³.

Кроме Корана и Сунны создатели исламских концепций идеального общества обращались и к учениям греческих философов, в частности к высказываниям Платона о том, что справедливость является основой моральных качеств.¹⁴ Главный смысл справедливости заключается в ее социальном предназначении - как принципа социальной жизни и способа управления обществом.

«Адль» и «хикматуллох» - эти два атрибута относятся к Богу. Об адле мы уже говорили, что же касается «хикматуллох» (мудрый хакимам), то это понятие означает, что Бог все сотворил наилучшим образом. Если «хикма» связано с сущностными характеристиками (сущностный атрибут) Бога, то «адль» с его действием. Здесь возникает вопрос: как все это связано с исламским обществом и исламским управлением, с загробным миром? Попробуем ответить на него. Поступки людей разделяются на те, которые направлены на достижение счастья и на спасение в загробной жизни, и на те, которые дают людям возможность организовать лучшую жизнь в этом мире. Некоторые думают, что если человек будет выполнять все требования религии, то уже в этой земной жизни он получит все, что ему нужно, следует только правильно использовать «готовые рецепты» - жизни. Конечно, это большое заблуждение. Необходимым условием обеспечения счастья в мире является соблюдение «адалат» (справедливость в обществе). Этот способ

¹² Коран 57: 24//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

¹³ Там же. - 5:96.

¹⁴ Платон. Сочинения. - М., 1971. Т.3. - С. 328.

организации общества имеет огромное влияние на человеческое счастье. В этом человеку помогает религия. Хотя нельзя сказать, что человек не в состоянии своим умом «построить» общество справедливости. Но в таком случае оно останется просто абстракцией этого ума. По мнению представителей калама (схоластики), здесь человек может получить наставление и помощь только из Корана и Сунны. Вмешательство религии в государственные дела, в дела правителей, с точки зрения Корана, является необходимым. Религия требует хорошего правительства, соответствующего ее главным принципам, идеалам, догмам. Именно в Коране четко и ясно говорится о том, что правитель должен постоянно заботиться о трудящейся бедноте.

В каламской философии счастье на земле тесно связано со счастьем в другом мире. Например, стремление к достижению рая сближает человека с достижением счастья на земле. Об этом в Коране читаем: А те, которые достигли счастья, - в раю, - вечно пребывая там, - пока делятся небеса и земля, если твой Господь не пожелает, - наградой за отсеченной¹⁵.

Важным атрибутом исламского общества справедливости считается свобода. Свобода в исламе понимается, во-первых, как свобода в рамках выполнения требований ислама; во-вторых, существует ряд аятов, в которых свобода ставится в зависимость от подчинения верующих пророку и правителям. Есть и такие аяты в которых подчеркивается свобода выбора людьми, даже их независимость от пророка. К примеру, Бог, обращаясь к пророку, говорит: «Фазаккир иннамо анта музаккир. Ласта алайхим би мусайтир». - «Ты над ними - не властитель. Кроме тех, кто отвратился и впал в неверие»¹⁶. В другом месте читаем: «Ва ма джаалнака алайхим хафизан ва ма анта алайхим би вакил».- «Мы не делали тебя хранителем их. И ты над ними не надсмотрщик»¹⁷.

¹⁵ Коран 11: 108//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

¹⁶ Там же. - 88: 22-23.

¹⁷ Коран. 6:107//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

Пророк занимается только пропагандой религии ислама: «Ва ма ала-ар-расули илла-ал-билох-ул-мубин».- «На посланнике - только ясная передача»¹⁸; «Инна хадаино ассабила, иммо шокиран ва иммо кафуру».- «Мы ведь повели его по пути либо благодарным, либо неверным»¹⁹. В другом аяте также подтверждается свобода выбора, представленная Богомлюдям: «Ва кулил хакку мин раббикум фаман шаа фалюмин ва ман шаа фалякфур».- «И скажи:Истина - от вашего Господа: кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует»²⁰. Как видим, в идеальном исламском обществе свобода является одним из главных его атрибутов. Исламское общество обеспечивает личную и коллективную свободу, но связывает её с учением ислама о Боге и загробной жизни, с соблюдением норм шариата и призывов пророка. Правительство в исламе - один из способов управления миром Аллахом («Рубубияти ташреи»). В отношении верующих к Аллаху «адль» рассматривается как элемент «таухида» -«единобожия». Признание единого Бога связано также с признанием божественного правления («Рубубияти ташреи»). Об этом свидетельствует аят 64, суры Имран «Кул йа ахлалкитоби таалав ила калиматин саваин байнана ва байнакум алла наъбуда иллаллоха». – «Скажи: «О обладатели писания!Приходите к слову, равному для нас и для вас, чтобы нам не поклоняться никому, кроме Аллаха...»²¹. Комментаторы Корана по поводу этого аята пишут, что Бог призывает через пророка поклоняться и признавать единого Бога, о котором говорится в писании вам – христианам, и в писании нам - мусульманам.По мнению комментаторов,здесь подразумевается и признание правления Бога.

Правление Бога есть истинное правление, согласованное с божественной справедливостью. Согласно ояту 18 той же суры, «Шахидаллаху аннаху - ла илаха илла хува валмалаикату ва улул-л-илми коиман билкисти ла илаха илла хува-л-азизу-л-хаким». - «Свидетельствует

¹⁸Там же. - 24:54.

¹⁹Там же. - 76: 3.

²⁰Там же. - 18: 29.

²¹Там же. - 3:64.

Аллах, что нет божества, кроме Него, и ангелы, и обладающие знанием, которые стойки в справедливости: нет божества, кроме Него, великого, мудрого!»²². Таким образом Бог - хранитель и укрепитель справедливости, он истинный правитель, и пророки руководят верующими от имени Бога, согласно посланиям, которые они получают, затем руководителями становятся те, которые являются преемниками пророка, и те, которые руководствуются указаниями пророка.

В Коране четко говорится, что справедливость - от Бога: «Заликум асату индаллохи»²³. - «Это - справедливее пред Аллахом, и прямее для свидетельства», именно Бог направляет людей совершать справедливость - «йахкумубиха зу адли минкум». —«Бойтесь Аллаха, к которому вы будете собраны». Вопросу справедливости в Коране посвящены примерно 16 аятов.

Положения Корана нашли свое отчетливое выражение в хадисах пророка. Разумеется справедливость (адль) в Коране связана с другими основами веры, такими как таухид (единобожие), миад (загробная жизнь), пророчество и др. Адль как таковая не есть отдельно взятый принцип. По сути справедливость – это выражение отношения к Богу, к человеку, это формирование и развитие общества по принципам Корана. В Коране и хадисах адль во многих случаях противопоставляется как антиномия эксплуатации (зульм), и делается это с целью лучше продемонстрировать преимущества адль. Несправедливость, джаур (угнетение) являются антиподами качественной характеристики действий Бога.

Кроме того, «адль» означает равновесие, которое представляется двумя чашами весов, потому справедливость содержит в себе и значение равенства. Но, как мы понимаем, не может быть равенства между «адль» и «джав» (несправедливость). Отсюда целью справедливости является сближение человека с Богом. В свою очередь социальная справедливость в обществе зависит от того, как государства и правительства реализуют в своей

²² Коран.3: 18//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

²³ Там же. - 5:96.

деятельности исламскую справедливость. Как известно в исламе существуют два типа государства: халифат, на правомочности которого настаивают сунниты, и имамат, отстаиваемый шиитами. Следует сказать, что образцом исламского общества, который принимается всеми мусульманами как «справедливое общество», считается общество мусульман в Медине. Первым законом, по которому жили мусульмане в Медине, был «Дастур-ул-Мадина» («Конституция Медины»). Эту конституцию скорее следует считать общественным договором между «мухаджирами» (муминами) и «ансарами», а также с находящимися близко к городу племенами и мединскими иудеями.

Само понятие «адль» используется в противовес понятию «зульм», которое трактуется как отступление от адля. Например, нарушение прав, в частности прав собственности или права на свободу и т.д., а также отступление от норм морали понимаются как зульм.

Исламские идеологи рассматривают понятие «адль» как в теоретическом плане, так и в практическом. В теоретическом плане «адль» объясняется как качество обоснованности и развития (например, для науки); в практическом оно рассматривается как положительный фактор в общественной деятельности. Повиновение «адль», осуществление и сохранение «адль» в исламском обществе - это поклонение Аллаху. Здесь следует отметить, что аналогичная точка зрения имеет место не только в исламской религии, но и, во всех других монотеистических религиях.

Адль в Коране используется в следующих значениях: а) как равнозначность и равновесие. Здесь имеется в виду, что Бог, как знающий (алим) и как господин (хаким), все расположил в абсолютном равновесии; б) как равноправие, отрицающее преимущества кого – либо над кем-нибудь; адль создает основу равноправия; в) в значении соблюдения равноправия людей, признание прав каждого на то, на что он имеет право; г) как соблюдение возможностей роста, развития всего сущего, в том числе людей, как соблюдение их природных и общественных качеств. Главное же то, что «адль» - один из столпов религии, основной принцип социальной жизни, который

исповедует ислам. Вопрос справедливости был и остается важнейшим вопросом исламской веры, и многие секты и направления, особенно каламисты, уделяют ему очень большое внимание. Учение об адле разделилось на два основных направления. Представители первого, которые назывались мутазилистами, были сторонниками справедливости и свободы воли людей, сторонники же второго ашъариты, настаивали на взвешенном предопределении, или теории «касба» («приобретение»), хотя они никогда открыто не заявляли, что являются противниками адля. Наоборот, ссылаясь на Коран, ашъариты утверждали адль Аллаха, но признавали ограниченность свободы воли людей, обосновывая ее зависимостью от воли Бога. Они считали, что адль - это не та категория, которая бы определяла действия Бога, была их мериллом, потому что она ограничивает действия Бога, между тем как для воля Бога никак не может быть ограничена. Он - Господь всего, любого творения, Он абсолютный Господин. Адль не является мериллом его действий, а вот его действия как раз и являются мериллом адля.

Мутазилиститы же считали, что «адль» - это та истина, которая является мериллом действий Создателя, потому что Он сам является ее Творцом. Сущность действий Бога составляет «адль», и, естественно, некоторые мирские дела могут быть более справедливыми, чем другие. Сущность Бога - это абсолютная справедливость, а действия Бога - абсолютное благо и абсолютное совершенство. И мутазилиститы, и ашъариты приводили примеры истинности своих высказываний, ссылаясь на Коран и хадисы пророка. Сторонники хадиса ашъариты в этом деле переусердствовали, хотя и мутазилиститы тоже не игнорировали хадисы при обосновании концепции адль.

Следует сказать, что в хадисах пророка вопрос об адле освещен весьма основательно, во всех аспектах и по любому случаю. Самый известный из хадисов пророка, который использовали в качестве доказательства сторонники хадиса (и не только они, но и другие богословы – правоведы), был хадис: «Афзалу – ул - джихад адли илла имамаи джихади» - «Лучше слова «джихад» слово «адль» у предводителя».

Вопрос «адль» в исламском обществе прежде всего связан с теми условиями, в которых жили мусульмане в первом веке ислама, а затем со стремлением людей к приобретению свободы и справедливости. Из Корана следует те законы, по которым должно жить общество. Например, это законы, которые должны действовать в сфере семейных отношений, в сфере управления и др. Эти наказания очень суровые (стократное избиение плетью, отсечение рук у человека, совершившего воровство и др.). Указанные законы осуществляются пророком, т.е. являются законами фикха (право, юриспруденция). Таким образом, законы судебных разбирательств также относятся к обязанностям пророка. Они необходимы для защиты и установления порядка в обществе, обеспечения общественного покоя и определения юридических норм, о которых должен заботиться пророк.

Коран, помимо общих законов, обращает внимание мусульман и на некоторые частные законы функционирования общества, государственных дел, к примеру, это законы, касающиеся наступления рамазана (пост), осуществления хаджа (паломничество), а также правила совершения всех исламских культовых обрядов. Так, в айте 30 суры Рум читаем: «Фа аким вацхака лиддини ханифан фитрат-ал-Лохи алати фатара-н-наса алайха ла табдила ли халкилахи». - «Обрати же свой лик к религии верным –по устройению Аллаха, который устроил людей так. Нет изменений в творении Аллаха, это – вера, прямая, но однако большинство людей не знает»²⁴. В комментарии этого айата говорится о том, что свое внимание нужно обращать только на истинную религию, причем без сомнения и колебания, т.е. на ислам, который соответствует истинной природе людей, сотворенных Богом. Комментаторы ссылаются на хадисы пророка о том, что ни один из новорожденных не рождается без истинной веры. Только божественная религия соответствует истинной природе людей, но их родители делают своих детей и иудеями, и христианами, и зороастрийцами. Далее они добавляют, что в продолжение этого хадиса пророк сказал: - «... Бог указал: «что Я сотворил

²⁴ Коран. 30:29//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

своих рабов приверженцами единой веры», т.е. природа человека монотеистическая, но люди не могут преодолеть трудностей и обращают свои взоры в сторону политеизма.

В Коране социальная справедливость понимается как общее понятие, она связана с миссией пророков и осуществлением справедливых законов, с признанием справедливости как элемента веры. Справедливость (адль) как общее понятие (адли таквини) означает атрибут (сифат) Бога и связана с таким тезисом: все, что исходит от Бога, справедливо, Бог не может быть несправедливым. Бог наделяет пророков полномочиями осуществлять божественные справедливые законы, и верующие должны слушаться пророков, ибо они посланы с миссией осуществить эти законы и указания Аллаха²⁵. Из этого айата следует, что люди (верующие) не только должны соблюдать вечные неизменные законы, ниспосланные Богом, но и законы, предписанные пророком («конуни вазьи»). Разумеется, что тот, кто верит в пророков Бога, должен следовать тем законам, которые они стараются воплотить в жизнь. Коран обязывает верующих беспрекословно выполнять указания пророков, и того, кто сомневается, ожидает кара на том свете, они не должны сомневаться в решениях пророка, являющихся элементом веры. Сомневающиеся в решениях пророка не являются истинно верующими. Это касается религиозного общества, в котором живут верующие, всех законов общественного устройства, законов Гражданского кодекса и всех других законов. В частности, законы закята, запреты ссуды (риба), законы наказания за преступления должны соблюдаться обязательно и беспрекословно.

Таким образом, «адль» выступает как основа мироздания, как мировоззрение, как законодательство и как руководство в деятельности общества. Именно такой универсализм лежит в основе представлений мусульман о «адле» (справедливости). Но исламский подход не исключает и других подходов, которые рассматривают адль как общественную социальную справедливость, и анализируют ее с точки зрения классового равенства,

²⁵ Там же. - 33:36.

обеспечения социального равенства, как закономерность общественного развития и как осуществление человеческой мечты об идеальном обществе. Разумеется, в истории ислама все эти подходы имели место. Несмотря на универсальность, абстрактность позиции ислама, концепция социальной справедливости в процессе исторического развития приобрела некоторую конкретность, она отражала общие закономерности развития, идеалы различных классов, особенно обездоленных масс, борьбу за осуществление справедливого общества.

Концепция справедливости в Коране не исключает разработки ее экономических основ. Экономическая основа идеального общества в Коране предполагает определенную уравнительную политику, всеобщую собственность, запрет расточительства, помощь нуждающимся.

Коран декларирует, что все богатства принадлежат Аллаху и все люди имеют к нему доступ: «Мин моли-л-лахи аллази отокум». - «... и давайте им из достояния Аллаха то, что он дал вам»²⁶, т.е. уравнительный принцип есть богоугодное дело. В другом месте утверждается, что богатство мира принадлежит не отдельным людям, группам, а всему человечеству, отдельные же личности или группы имеют право на управление им: - «Омину билохи ва расулихи ва анфику мима чаалакум мустахлафина». - «Веруйте в Аллаха и Его посланника и расходуйте то, в чем Он сделал вас наследниками!»²⁷

Коран запрещает расточительство, наживу, излишнее богатство: «А те, которые собирают золото и серебро и не расходуют его на пути Аллаха, обрадуй их мучительным наказанием»²⁸. Самое благое и благородное дело - это поддержка нуждающихся. Аллах в Коране обязывает верующих поддерживать нуждающихся и делиться с ними теми благами, которые они имеют: «Ма афаалоху ала расулихи мин ахлил куро фалилохи вали-р-расули ва лизилкурба валятама валмасакини ва ибни-с-сабили кай лаякуна дувлатан байна-л-ағнияи минкум». - «Что дал Аллах в добычу посланнику Своему от

²⁶ Коран 24:33,58:11//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

²⁷ Коран 57:7//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

²⁸ Там же. - 9:34.

обитателей селений, - то принадлежит Аллаху, и посланнику, и близким, и сиротам, и бедным, и путнику, чтобы не оказалось это распределением между богатыми у вас»²⁹.

Разумеется, в Коране говорится об общих принципах, основывающихся на морали, на нравственности, а не на каких-то конкретных нормах экономических отношений между людьми. Эти принципы должны обеспечить равноправные отношения, равноправный доступ к общественным благам, справедливое воздаяние.

Более того, в Коране учитываются различия в присвоении и использовании общественных благ: «Богатство и сыновья -украшениездешней жизни, а пребывающее требующее благое - лучше у твоего Господа по награде и лучше по надеждам»³⁰, или же: «Возвещает Аллах тех из вас, которые уверовали в Ночь, и тех, кому дано знание, на высокие степени»³¹.

Коран для регуляции экономических отношений между членами общества считает, важным соблюдение закона запрета (риба) ростовщичества, закона который самым благоприятным образом влияет на благосостояние неимущих классов и людей в целом. Именно по этому закону должны были быть устроены экономические основы исламского общества справедливости, о чем говорят многие идеологи ислама.

Наряду с Кораном и Сунной на формирование концепции социальной справедливости среди мусульман Ближнего и Среднего Востока оказали свое влияние учения о социальной справедливости, и «справедливом граде» (Мадинат-ал-фазила), восточных перипатетиков (сторонников Аристотеля), а также шариатская концепция справедливости которая после X в. претерпела значительные изменения. Прежде всего это касается политического устройства государства. В этой концепции теория халифата была заменена на теорию султаната. Данная теория также обосновывалась учением Корана и Сунны. Султан признавался «тенью Аллаха» (хотя сущностно невозможно,

²⁹ Там же. - 59: 7.

³⁰ Там же. - 18: 46.

³¹ Там же. - 3:25.

чтобы Бог имел тень). Подчинение ему признавалась как подчинение халифу. Султан или падишах являются избранниками Аллахам. Падишах («заялуллохи») - тень Бога и избранный Богом.³² Кроме того, в Коране говорится, что власть - от Бога, и Он отдает её тому, кому хочет. «Скажи: « О боже, царь царства! Ты даруешь власть, кому пожелаешь, и отнимаешь власть, от кого пожелаешь, и возвеличиваешь, кого желаешь, и унижаешь, кого желаешь»³³. Как видим в Коране можно найти не только обоснование справедливой власти, социальной справедливости в общетеоретическом плане, но и указания на власть султана и власть любых групп лиц. Но главное здесь то, что во всех ситуациях во главу угла ставится справедливость. При этом и в Коране, и в Сунне о справедливости говорится не только в социальном аспекте, но и как о том атрибуте, который гармонизирует отношения между людьми, окружающей нас мир, семейные отношения, помогает взаимопониманию между правителями его подданными. Такая многоплановость справедливости даёт возможность использовать это понятие, исходя из собственных интересов и намерений отдельным групп и лиц.

Таким образом, социальная справедливость в определенном смысле является целью общественного строя, и в этом плане по нескольким параметрам совпадает с концепцией философов - перипатетиков об «идеальном обществе», влияние которых на исламскую идеологию никак нельзя исключать. Следовательно, в концепциях «божественной справедливости» и «социальной справедливости» можно выявить достаточно много схожих идей, причем часть из них заимствована из учения об идеальном обществе философов.

³² Коран.3:25//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

³³???????

1.2 Концепция идеального общества в исламском фикхе

Наряду с Кораном и хадисами пророка на учения современных исламских идеологов о справедливом обществе огромное влияние оказала концепция идеального общества, или идеального царства восточных перипатетиков. В средние века она получила широкую известность в исламском мире, особенно в персоязычном регионе. Под влиянием философской концепции об идеальном обществе факихами были разработаны концепции идеального царства, теории халифата и султаната, а также концепция имамата у шиитов. В исламской культуре появилось множество теорий идеального общества, идеальной исламской власти. Все их можно объединить в следующие группы: а) теории, которые появились под влиянием в основном учения ислама об идеальном обществе; б) теории, разработанные под влиянием античной греческой философии; в) теории, сформулированные на основе иранских, доисламских, представлений об идеальном обществе. Все эти теории оказали различное влияние в разных регионах исламского мира, что было обусловлено этнокультурными традициями и особенностями народов, живущих в этих регионах. Например, в арабских странах большее влияние имели теории, связанные с халифатом, а в персоязычной среде - теории об идеальном царстве и, разумеется, в этой среде формировались концепции о султанате. Об этом свидетельствуют не только концепции исламских теоретиков, философов, но и распространенные в художественной литературе идеи о «справедливом шахе».

В основе всех этих теорий лежат представления о справедливом обществе, справедливом «исламском порядке». По степени своей сакральности эти теории резко отличаются друг от друга. Философские и художественные представления об «идеальном обществе» или «царстве» практически не связаны с учением ислама, если в них и встречаются какие-то ссылки на ислам, то они носят внешний характер и не определяют сущность данных теорий. Наоборот, исламские теории, хотя и отличаются от представлений первоначального ислама или от положений исламских

источников – Корана и Сунны, но почти все они находят свои обоснования в религии, со ссылками на Коран и Сунну. В первом случае речь идет об управлении царя, который в работах факихов представлен как «тень Бога» («власть царя от Бога») и который осуществляет «божественную справедливость», т.е. справедливость осуществляет светский правитель – султан, а не имам, не халиф, не пророк, не религиозная личность.

Именно эта идея стала главной причиной не только теологизации исламского общества. Ее распространение привело его к застою, деспотизму, мракобесию и тоталитаризму во всем. Вся ответственность при такой власти возлагается на правителя, и в первую очередь он ответствен перед Богом за осуществление принципов справедливости в обществе, за безупречное следование указаниям Корана, Сунны и шариата в целом. Если в Коране и Сунне справедливость (адль) имеет весьма широкое значение, т.е. охватывает все мироздание, то здесь это понятие имеет более конкретное значение – осуществление принципов справедливости в управлении обществом, соблюдении прав каждого подданного. Разумеется, осуществление принципов справедливости в религиозном обществе приобретает особую значимость. Исламское «идеальное общество», основанное на религиозном учении, имеет практическое воплощение, в отличие от идеального общества философов, представляющего собой теоретическую конструкцию. Развитая теологическая конструкция справедливого общества в исламе представляет высшую форму юридических норм регламентации жизни общества. Именно фикх в исламе получил такой уровень развития, который определял содержание не только концепции «исламского общества», но и исламскую культуру в целом. По мнению М. Икбала, «фикх является главным достижением исламской цивилизации»³⁴.

1. ³⁴Икбол М. Эҳёи фикри динӣ дар ислом. – Душанбе, 2008. – С.52.

В фикхе до мельчайших подробностей отражены все нормы жизни и поведения людей в обществе, семье. А это не могло не сказаться на концепции исламских идеологов об обществе, в том числе и об идеальном обществе.

Концепции исламских ученых отражены в нескольких устоявшихся формах, в основном в политическом трактате Низамулмулька «Сиёсатнама», назидательном трактате «Насихатнама» («Поучение владыкам») и в трактатах по шариату (шариатнаме).

Первый тип работ сохранил свою непосредственную связь с работами философов об идеальном обществе. Но тем не менее они отличаются от идеального общества (Мадинат-ул-фазила) перипатетиков тем, что в них, во-первых, обращается внимание на реально существующие политические отношения с определенной долей их идеализации; во-вторых, они в основном посвящены справедливому царствованию, т.е. предлагаются варианты более справедливого царствования; в-третьих, их авторы подчеркивают свое отношение к конкретному царю или султану, идеализируя их личности.

Следует отметить, что жанр «поучения владыкам» в основном распространен в персоязычном регионе, которому традиционно понятна и известна идея «справедливого царя», например, идеализирование царствования Джамшеда, Ануширвана, Дария и др. В народном сознании иранцев существовали представления об этих справедливых царях Ирана. Сама идея царя, султана близка иранским народам. Но арабам эти типы правления не были известны, в их истории они не существовали. Им не было близко знакомо понятие «царства». Арабы до ислама не имели своего государственного устройства, и, естественно, идея о «царской власти» никак не занимала их умы. Арабские авторы идеального общества такую власть видели в форме халифата, и это им было больше понятно и привлекало их внимание. Поэтому в арабоязычном регионе были распространены трактаты по шариату, хотя в них и говорилось о власти султана наряду с властью халифа.

Все трактаты о политике написаны на фарси. Среди них самым известным является «Сиёсатнама» Низамулмулька. Хаджа Низамулмульк представлял справедливого царя, как человека, обладающего божественной одухотворенностью (фарри Эзид). Он имеет власть над миром (кадхудои джахон) и является его подданным³⁵. Эта мысль исходит из иранских доисламских представлений о справедливом шахе. Хаджа Низамулмульк считал, что шах является избранником Бога, а не халифом- наследником пророка. Он также не является имамом, который избирается волеизъявлением уммы, и должен следить за безупречным выполнением норм шариата. Главная черта падишаха – это следование принципам справедливости, которые составляют главную характеристику шахской власти. Поэтому мир и безопасность страны существуют до тех пор, пока господствуют в стране справедливость и божественное шахское правление³⁶. Это качество он относит также к халифам, в частности к халифу Омару ибн Хаттабу.

По его мнению, когда шах справедлив, он приобретает счастье и в этом мире и в том. Примерами таких царей он считает Фаридуна, Александра Македонского, Ардашера, Анушервана, шаха Исмаила ибн Ахмада Саманида, а также Махмуда (амирулмуьминон), халифов Умара, Харуна, Маъмуна, Муътасима и др. Как видим, к числу справедливых царей Низамулмульк причисляет и таких правителей, которые совершенно не являются таковыми, например, как Султана Махмуда Газневид и халифа Муътасима.

Хаджа Низамулмульк пишет о двух типах царской власти, т.е. двух типах царей - счастливом шахе и несчастливом (фарахманд ва нофарахманд). Возможно, такая типология взята из Авесты, и она относится к периоду правления легендарного иранского царя Джамшеда и имеет мифологическую почву. Согласно мифологии Авесты, в период правления Джамшеда люди жили в достатке, колосились травы, а реки текли нескончаемо, не было ни пожаров ни морозов, ни старости, ни смерти. Это длилось до тех пор, пока он

³⁵Хаджа Низамулмульк. Сиёсатнама (сияр-ул-мулк - сиёсатнамэ) Тегран, 1364 (1985). -С.64.

³⁶ Там же. -С.81 – 82.

перестал говорить правду. Когда же он стал лгать и высокомерие его переполнило все пределы, тогда разрушилась страна, и пришел конец власти Джамшеда.

Примечательно, что этот эпизод очень красочно описан великим поэтом А. Фирдоуси в «Шахнаме». Данная характеристика Низамулмулька относится ко всем царям и правителям, но, согласно древнеиранским представлениям, таким шахским качеством, как фарр обладали только иранские цари, другим этого не было дано.³⁷

Как видим, Низамулмульк «шахскую теорию справедливости» доисламских иранцев распространил и на правителей исламского периода, халифов, султанов. Не исключено, что Низамулмульк образ идеального царя из древнеиранской мифологии использовал в противовес султанам и правителям своего времени. Он видел, что тюркские предводители племен претендовали на шахский трон, на титул, «справедливого царя», хотя по своему происхождению не относились к царскому роду и не могли соответствовать идеалам «справедливого шаха».

Идею справедливого шахамыслители X-XVI вв. объясняли с религиозных, исламских позиций, но сама она не была исламской. Эта была зороастрийская теория, пришедшая в ислам и ставшая составляющей главной идеи «справедливого общества».

Низамулмульк сам подчеркивал древность и традиционность идеи «справедливого царя» и писал, что падишах должен быть справедливым в распределении мирских благ, и во всех государственных делах он должен следовать старой традиции и поступкам справедливых, добрых правителей, отказываясь от дурных поступков.

Низамулмульк в своей концепции справедливого царя подчеркивает переменность развития общества, возможность замены несправедливого общества справедливым и наоборот. Но при этом он считает, что божественная справедливость становится действующей, когда общество

³⁷Хаджа Низамулмульк. Сиёсатнама (сияр-ул-мулк - сиёсатнамэ) Техран, 1364 (1985). -С.330.

переходит от несправедливого способа правления к справедливому. Общество развивается постоянно, и это развитие происходит по поступательному пути. Бог помогает тому, кто хочет, чтобы в обществе торжествовала справедливость.³⁸

Низамулмульк традиционной иранской концепции придает новую исламскую форму и связывает ее с исламским учением об идеальном, справедливом обществе. Понятно, что Низамулмульк идеи о добрых поступках правителей, их справедливости и мужестве заимствовал из древнеиранской традиции. К этим идеям он добавил исламские этические нормы, такие, как постоянную заботу и помощь (садака) бедным, и на этой основе создал образ идеального царя. Это было связано с тем, что сельджукские султаны считали себя преемниками древнеиранских царей и свое происхождение связывали с каким-либо конкретным представителем иранской царской династии. Низамулмульк, конечно, попытался сформулировать свою концепцию в духе современного ему ислама, но содержание его учения все же составляет древнеиранское учение. Поэтому, несмотря на возможную схожесть названия его трактата с трудом Багдадского казия ал-Маварди «Ахкам – ас- султония», его концепция не связана с исламским халифатом, с идеей преемственности правителей и пророков. Поэтому поводу он пишет, что и воля Бога была такова, что идеальное общество существовало и в прошлом, в период жизни правителей древних времен. Тогда народ жил счастливо жизнь. По воле Создателя мира в идеальном обществе правили великие цари, которые постоянно стремились к совершенствованию своего царства. Такими были туранские цари, особенно царь Афрасияб. «Ему Бог дал могущество и благородство, которые не были присущи другим царям и поэтому прогресс сопутствовал ему и преемникам из его семьи»³⁹.

³⁸ Хаджа Низамулмульк. Сиёсатнама. Душанбе, 1998. - С.329.

³⁹ Хаджа Низамулмульк. Сиёсатнама. Душанбе, 1998. - С.190.

В целом, цель своей работы Низамулмульк видел не в изложении исламской концепции социальной справедливости, а в передаче той традиции, которая существовала в период правления доисламских иранских царей, вместе с ее мифическими представлениями. При этом он руководствовался хадисом пророка, который сказал, что он справедливость видит у Ануширвана справедливого (Анушервони адил) и Афрасияба, которые являются примерами справедливого царя⁴⁰. Изучив концепцию справедливого царя Низамулмулька, мы определяем ее как ираноисламскую синкретическую концепцию, в которую наряду с достоинствами иранских царей включены намаз (молитвы), милостыня (садака), вечерние молитвы, паломничество и пост - тоже как основные качества поведения царей. Маварди все эти качества видит в имамате, т.е. той форме правления, которая отстаивает принципы религии и осуществляет нужды уммы. И именно имамат являет собой тот справедливый порядок, который обеспечивает счастье и гармонию в обществе⁴¹. В противовес этому, Низамулмульк не ставит задачу обосновать теорию шариата о справедливом обществе, суть которого заключается в осуществлении общественного порядка, способствующего наилучшей религиозной жизни. Он ратует за власть шаха, султана, считая ее наилучшим порядком, способным создать идеальное общество. Несмотря на то, что Низамулмульк был религиозным человеком и в своем трактате особо обращает внимание на соблюдение норм шариата, его все же скорее следует считать идеологом иранской политической традиции, а не религиозным деятелем. В своей «Сиясатнамэ» основное внимание он уделяет политической системе идеального общества, а не религиозному переустройству мира. Поэтому его идеальный султанат, или идеальное царствование проникнуты идеями доисламских иранских представлений о власти. Его модель – это иранская модель идеального общества, а не арабского халифата.

⁴⁰ Там же

⁴¹ Абулхасан Моварди Багдади. ал Ахкам ас – султания ва ал - вилаят – уд – дунйа. - Каир, 1993. - С.3.

Низамулмульк вполне осознавал, что события, которые происходили в халифате после возникновения отдельных независимых от халифата государств сделали возврат к халифату невозможным. По его мнению, только то царствование, которое имело место в истории иранской шахской династии, может быть образцом в устройстве новообразованных государств. Однако эту идею необходимо было совместить с религиозными требованиями и нормами шариата.

Низамулмульк поддерживает идеи идеального государства философов в рамках идеального государства иранцев и исламской модели государства, в которых справедливость связана с требованиями организации религиозной жизни, эсхатологическими идеями достижения рая, со служением Богу и подчинения нормам шариата. Религиозная политическая модель, по мнению исламских теоретиков, имеет преимущество перед рациональными концепциями хотя бы потому, что, во-первых, она определяет и ориентируется на духовность общества, связанную с сверхъестественными силами; во-вторых, обеспечивает безопасность общества, снижает накал борьбы за материальные блага между людьми.

Еще одной работой, которая была близка по содержанию к «Сиясатнамэ» Низамулмулька и оказала явное влияние на исламских мыслителей, был труд Фахриддина Рази «Джомеъ-ул-умум», в котором идея идеального общества (Мадинат-ул-фазила) философов сочеталась с идеями идеального царства иранцев. Этот мыслитель попытался дать общее описание качеств правителя, его духовного облика. Как известно, у Разиспециальной работыполитике. Он считал ее искусством, и поэтому в его классификации наук политика не имеет отдельного (самостоятельного) места. Вместе с тем во многих своих работах он излагает проблемы политики, придерживаясь концепции «Мадинат-ул-фазила», но в ее измененном варианте. Так, в «Джомеъ-ул-умум» иранскую теорию справедливого царя он связывал с теорией халифата и султаната. При этом он не проводит какой-либо границы между халифатом и султанатом, считая султанат продолжением халифата. Он

называет качества, которые должны характеризовать идеального правителя, султана, как «тени Бога». В таком правителе Фахриддин Рази видел продолжателя дела пророка. Например, идеальным правителем считал Мухаммада Алауддина Хорезмшаха, который, по его мнению, обладал теми идеальными качествами, о которых он писал в своих трудах.

Фахриддин Рази, в целом поддерживая концепцию «Мадинат-ул-фазила», ориентировался на существующий политический режим, на конкретного султана. Его концепция была более реалистичной, чем утопические идеи философов, и такое сближение теоретической конструкции с политической реальностью побуждало других исламских идеологов к описанию огромного количества фактов из жизни конкретных правителей, к воспеванию их заслуг, а самое главное то, что все это укрепляло в сознании верующих идею «султан – тень Бога».

Наряду с философскими концепциями идеального общества появились и шариатские его варианты, в которых явно прослеживалась большая ориентированность на султанат, чем на халифат. Здесь в первую очередь следует назвать мыслителей - богословов из персоязычного региона имама Газали и Рузбахани Исфахани. В их работах идеи идеального государства, исследуются с позиции решения вопроса о легитимности власти султана, с точки зрения мусульманской юриспруденции.

Если говорить о Газали, то он соединил в своих работах концепцию халифата с концепцией султаната, и, соответственно, его идеальное государство представляет собой синтез халифата и султаната. В таких своих работах, как «ал-Мустахзари» и «Насихат-ул-мулук», посвященных халифу династии Аббасидов ал-Мустахзари Биллохи, Газали, обосновывая свою концепцию об идеальном обществе, халифат и султанат считал основными формами власти, не видя большой разницы между ними. При этом идеи суннитского ислама он попытался наполнить новым содержанием, и все вопросы, связанные с исламом, в том числе проблемы халифата и султаната, Газали рассматривал в комплексе. Критикуя идеи исламистов об имамате, он

всячески превозносил все, что было связано халифатом и обосновывал легитимность халифата в противовес имамату. Одну из своих работ назвал «ал-Мустахзари», именем тогдашнего халифа, своего покровителя, но это вовсе не значит, что он описывает и воспекает в этой работе только халифа и его качества. Свою главную задачу богослов видел в обосновании преимуществ халифата в целом, считая халифа ал-Мустахзари единственным носителем этой власти, а имама Фатимидов - узурпатором власти.

Концепция власти у Газали, если рассматривать ее в целом, т.е. в разных его работах (и не по одному трактату «аль-Мустахзари»), носит синкретический характер. В них идея идеального царя (ираншахи) сочетается с идеями философов о «Мадинат-ул-фазила», султаната и концепцией халифата. Причем халифат и имамат он считает равными власти. Например, в «ал-Мустахзари» халифа он называет единственным имамом мусульман. Соединение идеальной власти с властью реальной в работах Газали поставило перед исследователями его творчества сложный вопрос: считает ли он идеальным какого – либо конкретного правителя и есть ли какая грань между его идеальным правителем и конкретным султаном и халифом. В своих трудах Газали, с одной стороны, старался изложить свое отношение к философской концепции идеального государства (Мадина-ул-фазила), а с другой, соотнести ее с реалиями исламского мира. Реальность же была такова, что в исламском мире функционировали различные государства с разными формами власти, такие, как султанат, эмират, халифат и др.

Традиционное исламское представление о власти было связано с халифатом. Газали же в свою очередь всегда был приверженцем иранской культуры, и, согласно ее традициям, он не мог не учитывать иранскую концепцию справедливого шаха. С учетом всех этих факторов Газали и сформулировал свою концепцию идеального общества, которое с одной стороны, схоже с идеальным обществом философов - Фараби, Ибн Сины, и иранскими представлениями о справедливом шахе; а с другой, базируется на теории султаната, связанной с теорией халифата. Газали не старался

преодолеть противоречие, существующее между представлениями об «идеальном обществе» и реально существующими политическими режимами на территории халифата. Концепция идеального общества Газали представляет собой нечто синкретическое, в ней он соединил и идеи философской концепции идеального государства, и теории, обосновывающие халифат, султанат, и традиционное иранское представление о справедливом шахе. Причину такого синкретизма у Газали его исследователи объясняют той противоречивой политической ситуацией, которая сложилась в халифате его времени, и боязнью Газали попасть в немилость правителей тогдашнего периода. Об этом пишут И.П. Петрушевский, Генри Лоус и др.⁴². Эту многоаспектность концепции Газали современные идеологи ислама используют по своему усмотрению, в своих интересах. Однако в целом взгляды Газали на общество отражали коренные изменения, которые происходили в исламском обществе после появления теории имамата, исмаилитской концепции общественного развития, после распада халифата на отдельные независимые государства. К тому же правление Фатимидской династии, которая ориентировалась на исмаилитское религиозное учение, привело к возникновению непримиримых противоречий между ею и Аббасидским халифатом и т.д. Эта реальность оказала сильное воздействие на взгляды Газали. Поэтому мы видим в его концепции всю палитру происходивших событий. По этому поводу сам Газали писал: «Наше время очень сложное, люди не понимают суть происходящего, а султаны заняты мирскими благами, народ не проснется, как говорят арабы, пока его палками не начнут бить. Люди не воспринимают того, что необходимо для их блага, шаху нужны авторитет и власть, хотя бы для того, чтобы каждый занимался своим делом, и люди были защищены друг от друга»⁴³.

⁴² Петрушевский И.Б. Ислам в Иране в VII-XV вв. - М., 1966. - С.237; Laoust H. Les schismes dans l'islam. - Paris, Payot. 1977. - P. 237.

⁴³ Хамид Имам. Андешаи сиёси дар исломи муасир. Техран, 1352. – С. 35 – 36.

Касаясь в своих работах проблем политики, Газали отмечает, что предпочтение нужно отдавать политике, разработанной учеными. Истинным политиком идеального общества он считает пророка. Его политика, по мнению Газали, соответствует идеальному обществу - «Мадинат-ул-фазила», в то время как политика других является политикой «тагаллуби», т.е политикой господства над людьми, и, естественно, по Газали благое общество не может существовать без сильного меча султана. Идеальное общество, основывающееся на морали и справедливости, - это общество пророков и их преемников. Он обосновывал необходимость применения насилия в обществе, оправдывая политику халифов и султанов и доказывая необходимость перехода от «Мадинат – ул фазила» пророков к халифату или султанату. По его мнению, в мире осуществляется постепенная эволюция. Возможно, поэтому его аргументация вопроса об идеальном обществе в его разных работах разная. Например, обоснование теории об идеальном обществе в «Эхя-ал-улум-ад-дин» отличается от аргументации, приведенной в «ал-Мустахзари» и «Насихат-ул-мулук». Нельзя думать, что справедливое общество – султанат и халифат, где руководят халифы и султаны, игнорирует роль духовенства и религии. Газали считает, что «султанам необходимо религиозное руководство, и религиозные деятели должны им в этом им помочь»⁴⁴. Религия и государство должны помогать друг другу, и, когда они едины, наступает процветание. Естественно, идеальное общество процветает тогда, когда религия заботится о нравственной и духовной чистоте общества, направляет его к достижению истинного счастья в потустороннем мире⁴⁵. Газали, как религиозный теоретик, сущность счастья и цель идеального общества видел в его религиозности.

Таким образом, концепция Газали является связующим звеном постепенного перехода от идеального общества философов к религиозной доктрине халифата и султаната. Современные религиозные движения

⁴⁴ Газали. Насихат-ул-мулук. - С. 23.

⁴⁵ Там же.

заимствовали у Газали именно религиозное объяснение идеального общества и используют его концепцию как обоснование халифата. Однако нельзя забывать, что Газали обосновывал не только религиозную доктрину, его работы, особенно на фарси, свидетельствуют о его особой симпатии к иранской традиционной концепции справедливого шаха, и в этом проявляется его непоследовательность, ибо он не довольствуется только религиозной доктриной, а воспекает справедливость иранских шахов, испытывает чувство гордости за их деяния в истории.

Дальнейшее развитие идеального общества связано с его шариатской концепцией, которая приобрела уже более реальную основу и соотносилась с конкретными правителями.

Одним из самых влиятельных в суннитской среде после Маварди был Фазлуллах Рузбахани, которого об идеальном обществе многие исследователи считают обновлением идеологии халифата. С появлением государства Сефевидов, усилением влияния шиизма на территории Центральной Азии и распространением концепции имама-особое развитие получила и концепция суннитов, направленная против концепции имама шиитов. В результате нашествия монголов исламский халифат сильно ослаб и находился в состоянии политического кризиса. Все это обусловило распад некогда единого государства на несколько национальных образований, которые фактически стали самостоятельными государствами. Более того, халифат оказался во власти Фатимидов, активно поддерживающих исмаилитов, что самым негативным образом повлияло на его государственное устройство. С образованием Сефевидского государства и Османской империи, Арабский халифат распался окончательно. В это время и появилась концепция Рузбахани, которая стала следствием этого распада. Если создатель в основном ориентировался на традиции прошлого, но при этом пытался по-новому модифицировать теорию халифата. В работе Рузбахани «Сиясат-ул-мулюк» теория халифата обосновывалась в противовес, «халифата муртазави (хилофати муртазави)» Сефевидов. Если упомянутый труд рассматривать с

точки зрения его значимости в целом, с учетом создавшегося положения в исламском халифате, то представленная в ней теория халифата в политической практике не имела особого значения. Он «проигрывал» даже в сравнении с работами «Ахкам-ус-султания» ал - Маварди и «Ас-сиёсат-уш-шарья» Ибн Таймийи, которые в персоязычном регионе, не имели большой популярности, потому что были рассчитаны на арабское население. Но работа Рузбахани имела все же немалый идеологический потенциал, противостоя шийтской концепции, официально признанной в государстве Сефевидов.

Таким образом, Фазлуллах представил шариатскую теорию государства – «Шариатнаме», и именно в тот период, когда два государства - шийтская Сефевидская империя и суннитское Шейбанидское государство и Османская империя претендовали на власть в регионе. Шейбанидское государство, а значит и Фазлуллах, как идеолог суннизма при их дворе, призывало к борьбе против краснодавных уборов (кулахсурхакон) шиитов⁴⁶.

Рузбахани предложил теорию шариатского султаната (султони машруия), которая отличается от теории ал - Маварди и Ибн Таймийи, равно как и от теории шийтского сефевидского султаната, т.е. теории муртазавитского халифата (хилофати муртазави). Последняя во многом не совпадала с концепцией справедливого шаха иранцев и теорией суннитского халифата, хотя последняя была обоснована как шариатская, с точки зрения шиизма. Здесь можно сделать вывод о том, что и сунниты и шииты попытались обосновать нечто среднее, что отвечало бы и арабским и иранским традициям, хотя на территории Ирана теория халифата никогда не имела особого успеха, и среди иранских ученых она не была популярной.

Рузбахани был учеником Джалалиддина Давани - одного из известных ученых и философов, написавшего популярную на все времена работу «Ахлаки Джалали» («Этика Джалала»). Однако Рузбахани во многом отошел от учения своего учителя и занимался обновлением религиозных наук, что как

⁴⁶Саид Джавад Табатабаи. Даромаде фалсафи бар таърихи андешаи сиёси дар Эрон. – Тегран, 1372(1943). - С. 219.

раз и отражает его стремление соединить иранскую концепцию власти с теорией халифата. Эту позицию он обосновывает следующими обстоятельствами: «Пришла в закат звезда защитников религии, и ярко ныне разгорелся огонь неверия в государствах и религии народов, который до сих пор не достигал этой территории (Ирана) и который сейчас достиг её, и группы красных захватили трибуны на территории Мавераннахра»⁴⁷. И поэтому он посчитал необходимым защитить праведный ислам и шариат и призывал к борьбе против ереси. Рузбахани видел свою цель в обновлении шариата, но теорию арабского или шариатского халифата он отвергал по двум причинам: во-первых, государственное устройство Арабского халифата не принималось иранскими учеными и религиозными теоретиками; во-вторых, государство, на защиту которого вставал Рузбахани, могло быть только султанским, т.е. таким, каким был, по его мнению, Шейбанидский султанат. По причине своей религиозности и по причине того, что конфликт между шиитской властью Сефевидов и Шейбанидским суннитским султанатом обострился, Рузбахани не мог полностью игнорировать халифат, но тем не менее он не склонен был отказываться от концепции справедливого султана, которая имела сильное влияние на персоязычных философов и богословов. Более того, Шейбаниды стремились показать свое родство с персидскими шахскими династиями, иранские шахские династии пользовались у них большим авторитетом. Поэтому Рузбахани попытался обосновать, с позиций шариата, власть султана, считая его «тенью Бога». При этом категория справедливости, которая у мусульманских идеологов-сторонников халифата, имела очень большое значение становилась одним из атрибутов и власти султана. В итоге Рузбахани рассматривает власть справедливого султана как высшую власть, соответствующую шариату.

В XVI в. в Мавераннахре и Харасане начался застой политической мысли, и солидные научные философские работы в этом регионе не появлялись до середины XIX в. До процессов реформирования исламо-

⁴⁷Рузбахани Ф. Сулук-ул-мулук. – Тегеран,

индийской и исламо-арабской философской и богословской сферах вопрос о власти, кроме как в традиционном фикхе и в художественной литературе, просто не поднимался. Вновь проблемы и концепции касающиеся исламского общества, стали главной темой в работах индийских реформаторов Сейида Ахмадхана, Шибли Нумони, Мухаммада Икбала и др., а теория халифата стала активно разрабатываться в трудах С. Дж. Афгани, М. Абдо и других исламских мыслителей нового времени.

ГЛАВА 2. СОВРЕМЕННЫЕ СУННИТСКИЕ ФУНДАМЕНТАЛИСТСКИЕ КОНЦЕПЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ.

2.1. КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ «БРАТЬЕВ МУСУЛЬМАН»

Основная фундаменталистская организация, которая пропагандирует исламскую концепцию социальной справедливости и теоретически, с точки зрения ислама, обосновывает эту концепцию является Ассоциация «Братьев мусульман (ихван-ул-муслимин)». Она была основана в 1929 г. сельским учителем Хасаном-ал-Банна в Александрии, который активно участвовал в свержении монархии в Египте вместе со «свободными» офицерами. После прихода лидера «свободных» офицеров Джамалия Абунасыра к власти, это ассоциация откололась от них, и под руководством Хасаном-ал-Банна совершила ряд террористических актов против президента Насыра. Указом президента Насыра деятельность этой организации была запрещена в Египте. Их активисты были задержаны и брошены в тюрьмы. В частности, ее лидеры братья Котбы казнены. Однако это не остановило деятельность «Братьев мусульман», наоборот она на много расширилась и превратилась в международную террористическую организацию, потом во всех арабских странах появились ячейки этой организации. Более того, она стала идейным вдохновителем многих современных радикальных исламских течений и организаций: хизби тахрир, салафия и др.

Социальная справедливость, по мнению «Братьев мусульман», возможна лишь в обществе, где господствуют исламские нормы, в обществе, которое соответствует требованиям ислама. Социальная справедливость – это один из главных принципов учения фундаменталистов. Свидетельством тому тот факт, что главная работа идеолога «Братьев мусульман» Сайида Кутба так

и называется «Социальная справедливость в исламе». В ней изложены основные принципы исламского общества, в котором только и возможно, как считает этот мыслитель, воплощение идей социальной справедливости. Следует заметить, что в учении фундаменталистов, которое мы решили подвергнуть анализу достаточно много абстрактного и утопического. Их теория не выходит за пределы мелкобуржуазной мечты о социальной справедливости. В ней с одной стороны, отразились идеи равноправия, осуждающие эксплуатацию, отстаивающие интересы личности, равенства перед законом и богом, а с другой, эта теория базировалась на обосновании категории «справедливость», с помощью которой можно вернуться к светлому прошлому, к обществу первоначального ислама, к тем ценностям, которые проповедовали пророк ислама и праведные халифы. Будущее для них - это светлое прошлое.

Прошлое кажется им лучше настоящего и будущего, подобно тому, как и в массовой форме сознания основное внимание тоже направлено на прошлое. В общественном сознании, особенно обыденном религиозном сознании, история развивается по пути регресса, и происходит это в постоянной борьбе «царства благодати» («низам-ал-ислами») и «царства зла»⁴⁸ («джахилия»). После периода правления праведных халифов, по мнению идеологов «Братьев», общество характеризуется постепенным отходом в сторону джахилии, которая знаменуется победами регрессивных движений. Общество разделяется «Братьями мусульманами» на исламское и неисламское. Исламское общество - это особый этап развития в истории человечества, не имеющий отношения к формационному развитию. В нем они не выделяют каких-либо этапов, которые бы различались развитием рабовладельческих, феодальных, или каких-либо иных отношений, кроме исламских. Но когда они рассматривают общество в целом (неисламское), то говорят о рабовладении, феодализме, капитализме, социализме. По мнению С. Кутба, ислам не есть абстрактная идея, это не

⁴⁸ Кутб С. Маалим фи ат тарик. – Димишк, б.г. - С. 111.

только религиозные воззрения, а четко сформулированные догматические положения, соблюдение которых помогает привести в порядок все стороны жизни. Ислам, считает С. Кутб, является именно тем божественным движением, которое определяет человеческую жизнь. Ислам – это та религия, которая требует веры в единого Аллаха, а его власть, определяет реальную жизнь во всех ее подробностях⁴⁹ и обеспечивает справедливое распределение материальных благ между членами общества через такие законы, как зякат, запрещение риба, садака и т.д. Именно эти законы позволяют государству собирать определенные ресурсы в пользу бедных и распределять их между ними.

Исламское общество, по мнению С. Кутба, живет по правилам и имеет цели, без которых невозможно быть мусульманином. Такое общество не могло возникнуть раньше, прежде, чем утвердилась вера в единого Бога. Но оно отсутствовало и отсутствует тогда, когда исповедуется служение Аллаху в вере, в культе и лозунгах, но возникает тогда, когда служение Аллаху становится практической нормой жизни⁵⁰. Это означает, что первейший принцип исламского общества - это шахадат, признание формулы ислама «Нет Бога, кроме Бога, и Мухаммед посланник Аллаха»⁵¹, что в корне отличает мусульманское общество от джахилии. Общество джахилии - не исламское общество. Это общество, где не верят в единого Аллаха, и неверие его членов проявляется в их мировоззрении, лозунгах и в их законах. Значит, к джахилии относятся все имеющие все перечисленные выше внешне функционирующие признаки современные общества⁵². К джахилии «Братья мусульмане» относят индийское, еврейское, христианское общества, а также почти все существующие режимы в мусульманских странах, которые, с точки зрения фундаменталистов, в практической и политической жизни отаили от исламских принципов⁵³.

⁴⁹ Кутб С. Маалим фи ат тарик. – Димишк, б.г. - С. 111.

⁵⁰ Там же. - С. 117.

⁵¹ Там же. - С. 118.

⁵² Там же. - С. 124 – 125.

⁵³ Там же. - С. 126.

Их всех роднит одно качество – качество общества джахилии⁵⁴, в котором власть признается за народом, партией, что совершенно не верно, потому что в действительности власть принадлежит только Аллаху. По мнению «Братьев», здесь нужно задать такой вопрос: «Вы знаете лучше или Бог? Бог знает, а вы не знаете»⁵⁵. В исламском обществе культура и общество едины, а в джахилии они отличаются друг от друга, могут быть разными. Исламское общество – цивилизованное общество. Разделение на исламские и неисламские общества предполагает, что и те, и другие переживают моменты развития и спада. Стадийное развитие общества соответствует периодам деятельности пророков, т.е. каждый этап истории человечества соотносится с деятельностью посланного Богом пророка. Новый этап в истории – это пророческая деятельность с новым заветом. Достигая совершенства, вся пророческая деятельность закончилась деятельностью Мухаммеда. Следовательно, развитие истории – это обращение к прошлому и достижение того высшего уровня, в который пророчествовали Мухаммеда и праведные халифы.

«Золотой период» – вот та цель, которая должна определять развитие современных мусульманских стран, от которой они отделились под влиянием современного секуляризма, политики национализма, забыв «истинный ислам». Возвращение же к «истинному исламу» – это путь, который должны пройти не только мусульманские страны, но и все человечество, именно благодаря этому пути человечество спасет себя от той катастрофы, к которой оно сегодня приблизилось. Прежде всего, это связано с духовной деградацией.

Идеи фундаментализма основываются на религиозной философии, и в них прослеживается явная непоследовательность, обусловленная общей мировоззренческой концепцией фундаменталистов. Они считают, что движущей силой истории являются желания людей – в первую очередь духовные желания. При этом они все же связывают желания людей с

⁵⁴ КутбС. Маалим фи ат тарик. – Димишк, б.г. - С. 130.

⁵⁵ Там же. - С. 143.

развитием производительных сил. Об этом ясно писал Абдулхусейн Кафи (исламский фундаменталист), когда критиковал марксистскую концепцию исторического прогресса. Движущими факторами истории, по его утверждению, являются не только производительные силы или производственные отношения, «а желания людей двигают историю, производительные силы если и были когда-либо движущимися силами истории, то благодаря только тому, что они сами превратились в желания рабочей массы».⁵⁶ Если эти желания совпадают с требованиями ислама и разумом, то они законные. В таком случае революция является божественной и праведной. В целом, как выясняется, фундаменталисты в исследовании исторических явлений весьма непоследовательны, нередко они очень резко меняют свои мнения.

Начало и конец мира Кафи связывает с творческой деятельностью Абсолюта, создающего историю мира и человечества. С идеями начала и конца мира соотносит он и идеи воздаяния и наказания (саваб ва икаб), т.е. принципиальные позиции ислама, которым фундаменталисты придают очень большое значение в целях его политизации. Концепция начала и конца истории органически связана с отмеченным выше центральным учением ислама, одним из его столпов («усул», «маод»), который играет важнейшую роль в этизации общества, сохранении духовно - нравственных принципов. О маоде можно сказать следующее: для реального мира («алам-аль-айн») признается относительная объективность пространственных характеристик. Здесь подразумевается, что до наступления конца мира («киёмат, мааде»), история имеет объективный и естественный характер. В данном случае идеологи ислама подчеркивают несубъективность и неидеалистичность исламского мировоззрения. Фундаменталисты всемерно подчеркивают свое абсолютное отличие от философского идеализма, противоположность ему своих позиций. При этом они утверждают, что единственно правильное решение основного мировоззренческого вопроса дается только ими, они

⁵⁶ Кафи Абулхусейн. Шинохти материализм – марксизм. – Кум, 1355. - С. 190.

считают себя свободными от ограниченности и односторонности материализма и идеализма: «Материализм и идеализм только частично приближаются к истине, - утверждает Абулхосейн Кафи, – мы, муваххидин (сторонники единобожия), составляем третью группу, которая занимает середину между левыми и правыми, идеалистами и материалистами».⁵⁷ По его мнению, материализм и идеализм – каждый содержит лишь половину истины, а не полный ее объем. Лишь исламская концепция содержит всю полноту истины.

Используя концепцию приоритета Бога над миром, они доходят в своих теоретических построениях до таких утверждений, которые мало чем отличаются от суфизма. На первое место ими выдвигается природа Бога, Его абсолютные атрибуты, такие, как: всемогущество, творение, единство (таухид), вечность и др. Соответственно, мир они разделяют на различные уровни. Первый и абсолютный уровень – Бог, а второй – изменчивый, развивающийся реальный мир, где можно говорить о действии материальных и духовных причин, хотя этот уровень полностью подчинен первому. Однако, когда они рассматривают процесс общественного развития, которому они хотят противопоставить свою идеологию, то отстаивают первичность сознания над общественным бытием, признают диалектическую теорию «скачков», согласно которой, как известно, любой переход от одного качества к другому совершается путем скачка, т.е. перерывом постепенных качественных изменений. Что касается общества, то здесь это движение происходит в зависимости от способностей субъекта: «Скачки – это способности, проявляющиеся у конкретного индивидуума в отличие от тысяч людей, его способность развиваться».⁵⁸ Итогом этих рассуждений являются следующие заключения: 1) мир во всем своем многообразии возник не сам по себе, а является выражением всемогущества вечной воли Бога; 2) в любом явлении присутствуют постоянные, вечные и подвижные, изменчивые

⁵⁷ Кафи Абулхусейн. Шинохти материализм – марксизм. – Кум, 1355. - С. 182.

⁵⁸ Там же. - С. 186.

факторы. По словам фундаменталистов, Коран, как в нем самом сказано, подобен природе, Бог составил его таким образом, каким он создал природу и установил естественные законы.⁵⁹ Они в интерпретации слова откровения (вахи) исходят также из трех видов связи Бога с природой: во-первых, он породил законы природы; во-вторых – законы жизни; а в-третьих, - религию.⁶⁰ Таким образом, что касается решения основного вопроса философии, то, исходя из характера учений многих исламских философов, можно отметить, что они находятся в поиске третьего варианта его решения.

Признание суверенитета материального мира у них не доходит до признания его материальности как объективно существующей материальности, существующей независимо от сознания, независимо от сверхъестественных сил, а наоборот, объективность его существования и развития они объясняют первопричиной, т.е. Богом.

Непоследовательность теории исламских фундаменталистов о мире отчетливо демонстрирует их учение о детерминизме, переходящее в индетерминизм, обосновывающий теорию сотворения. Их учение о детерминизме построено на традиционной основе, доводящей все до первопричины. Они признают, что каждое явление имеет какую-то причину, а любая причина, по их мнению, должна иметь свою причину. Эта цепь причин продолжается до тех пор, пока не достигнет своей абсолютной первопричины, которая не имеет причин, так как она сама по себе является собственной причиной. И это причина есть Бог. Он един и абсолютен, является причиной всего сущего и конечной сущностью всех вещей. В любых вещах и явлениях можно найти следы Его действия, во всем можно наблюдать признаки сотворения.

Хотя при этом «Братья мусульмане» не отказываются от рациональных методов познания, от признания авторитета разума. Наоборот, то и другое они считают единой формой, признавая при этом приоритет откровения (наклийа).

⁵⁹ См.: Ал – Баха, Мухаммад Ал – ислам. – Каир, 1959. - С.16.

⁶⁰ Там же. - С. 11.

Это прежде всего относится к главным пунктам (принципам) ислама, на что ориентируются современные фундаменталисты. Здесь можно наблюдать следующие моменты: 1) переход от доводов откровения к доводам разума; 2) в объяснении положений религии – переход от абстрактно – теоретических конструкций к явлениям реального мира.

Гиперболизация сущности правления «праведных» халифов со стороны исламских фундаменталистов внешне кажется привлекательной, но, если мы обратимся к истории, то увидим, что эти халифы вели завоевательную политику. Абубакр, первый халиф после смерти пророка (632), проводил политику захвата земель других народов, продолжал войну против Византии, а халиф Умар ибн аль - Хаттаб успешно продолжал завоевывать территории Персии, Сирии, Месопотамии, Египта, Африки и т.д. а в период халифа Османа были завоеваны территории Средней Азии, Кипра и др.

Еще одним фактом, свидетельствующем о идеальном и несправедливом правлении этих халифов, является то, что обостряли противоречия и между ними. По этой причине были убиты все «праведные» халифы, кроме Абубакра. В справедливом обществе, о чем говорят исламские идеологи, вряд ли могло случиться. При правлении «праведных», а затем омейядских и аббасидских халифах положение завоеванных народов было очень тяжелым, происходила насильственная исламизация, росли непомерные налоги, а политическая несвобода была особенно ощутима. При Омейядах завоеванные народы причислялись к категории «мавали» (подчинённые), которые имели рабское положение. В частности, они не могли иметь собственности без разрешения арабов, их права были ущемлены во многих сферах социально-политической жизни, даже своих дочерей они не могли выдавать замуж без разрешения кафиля (араба, который курировал мавали) и т.д. Бесправие народов служило поводом для освободительного движения в Иране и других странах, которое называлось не шуубийа (народность), а себя арабы называли «асабийя»(нации). Движение шуубийа носило политический и духовный характер.

Халифат был типичным теократическим государством, но при этом он отличился от теократических государств Европы. Назовем некоторые особые признаки этого государственного образования. Так, верховная власть в нем принадлежала халифу, который сосредотачивал в своих руках всю полноту власти: политическую, административную, военную, юридическую, религиозную. Высшим должностным лицом был визирь, который имел право управлять халифатом от имени халифа. Он в основном выполнял распоряжения халифа. Халифат воспринял персидскую систему управления. В нем существовали диваны (министерства, ведомства): диван-ул-джунд (военное), диван-ул-харадж (финансово-налоговое), диван-ул-борид (почтовое). Местное управление также строилось по персидскому аналогу. Провинции управлялись эмирами, султанами, которые назначались самим халифом. У эмиров имелись наибы, а также ставленники для управления отдельными административными единицами. Судебная система была религиозной и в большинстве случаев была отделена от халифатской администрации. Кази (суд) назначались правителями из числа духовенства. Армия вначале состояла из ополченцев-добровольцев. Она строилась по родоплеменным признакам, позже уже была образована профессиональная армия и наёмная. Арабским завоевателям при Омаре запрещалось иметь земельные владения в завоеванных странах. Но при Османе они уже могли иметь земельные участки, причем они владели лучшими землями, имели они и другую собственность. Даже принцип передачи власти, как качественную благодать (Фарри Каяни), арабы заимствовали у Сасанидского Ирана.

Идеальной моделью теократической власти считается модель, созданная пророком. По мнению известного исламоведа Г.Э. фон Грюнебаума, Мухаммед сплотил в единое общество «всех тех, кто разделил его, в общность нового типа. Воздействие этих взглядов на тогдашнее общество отразилось как в языке, так и в искусстве. Самое важное заключается в следующем: если бы предложенное Мухаммедом толкование божественного оказалось недоступным его современникам, он бы не обрел

последователей и вскоре сам пророк, и его миссия были бы преданы забвению, подобно тому, как это было с большинством носителей новых суждений о Боге»⁶¹. Это влияние усилилось благодаря формированию нового государства. Характерной особенностью новой общины, созданной пророком, было то, что во главе ее стоял пророк. Поэтому, приняв пророчество Мухаммеда, члены общины не могли не признавать его власть, и, стало быть не могли не признавать его решения истинными. Разумеется, в период руководства пророка общиной не могло быть и речи о каких-либо разграничениях между различными формами власти - судейской, духовной, финансовой. В религиозном представлении мусульман этого периода божественное и человеческое (высказывание и поступок) в лице пророка совпали. Правление Мухаммеда мусульмане восприняли как идеальное, божественное, потому что: а) Бог передал свою волю пророку; б) Мухаммед не только выполнял волю Бога, это было его предназначением как пророка; в) община покорялась пророку, подобно тому, как покоряется воли Бога, и потому по отношению к нему никогда не употреблялись титулы ислама или эмир. Но тем не менее, по мнению В.В.Бартольда, с развитием общины он превратился из пророка в «политика»⁶². Община периода пророка оставалась абсолютной теократией, в которой руководитель общины осуществлял божественное правление. Исходя из этого, можно сказать, что истинная теократия существовала только в период жизни пророка. А затем существовало нечто подобное ей, то, что создавали его последователи - халифы - после пророка. Община созданная Мухаммедом, не сохранилась как единая, она распалась. В итоге представления о единой общине тоже приобрели различную идеологическую, религиозную, сакральную окраску. Вместе с этим возникли разные направления, приверженцы которых говорили об идеальном устройстве власти. При этом исламское общество разделилось не только по политическим взглядам, хотя это было главным в первое время после смерти

⁶¹Г.Э. фон Грюнебаума. - М., 1988. -С.84.

⁶²Бартольд В.В. Соч.т.6. - М., 2008. -С.18.

пророка, но и по религиозным взглядам. Так возникли суннитское, шиитское, хариджитское и другие направления. Следует отметить, что первоначальная исламская община ограничивала свои социально-политические полномочия лишь вопросами раздела военной добычи, оплаты налогов (закят), административных территорий, принятием исламской религии. Остальные вопросы пророк решал самостоятельно, основываясь на своей пророческой миссии. Но после пророка халифы не могли решать вопросы исламского общества, пользуясь только своим авторитетом, поэтому они обращались к высказываниям пророка или его поступкам по схожим вопросам. Можно сказать, что статус главы государства (халифа) оказался неоднозначным даже в рамках одного направления ислама. Первые «праведные» халифы хотя и обладали большим авторитетом, чем другие правители исламского государства, но даже они не могли уповать только на собственный авторитет, на авторитет халифа, как посланника божьего. Этот титул уже не стал использоваться последующими правителями по причине несоответствия ему положения, занимаемого ими. Тем более, что в халифате начала утвердятся ирано-византийская система власти. В итоге более распространённое название получило слово «амир –ул- муминин», хотя Газали в своем опровержении власти фатимидских имамов аббасидского халифа именуется имамом. Однако духовный авторитет омейядских и аббасидских халифов был намного ниже, чем «праведных». Во-первых, жизнь и правление «праведных» халифов были примером следования заветам пророка; во-вторых, они сами были ближайшими сподвижниками Мухаммеда; в-третьих, их высказывания и поступки были частью Сунны для суннитов. С середины XI в. халифы стали участвовать в политической власти, оставаясь при этом духовными лидерами.

Развитие власти в исламе приводит к различению моделей идеального типа теократического государства. Первым идеальным типом считается правление «праведных халифов», характерными чертами которого были следующие:

- объединение религиозной и политической власти;

- халиф избирается мусульманской общиной, которая присягает ему;
- основой для принятия решений служат Коран и Сунна, через которые осуществляется власть халифов, и сами халифы тоже становятся источником предания и примером для подражания;

- отсутствие разделения власти (политической и религиозной).

Другим типом того же теократического правления стало правление последующих халифов, которые руководствовались следующими принципами:

- халиф не имел монопольного права на интерпретацию исламского учения;

- имел номинальный духовный авторитет, становился только политическим лидером, правителем;

- община присягала халифу с учетом передачи власти наследникам;

- право на интерпретацию Корана и Сунны имел не только халиф, но и широкий круг известных профессиональных богословов.

Третий тип исламского идеального правления - это правление султанов, эмиров, когда происходит окончательное разделение политической и религиозной власти, это фактически распад халифата. Возникшим в результате этого распада государствам присущи следующие принципы:

- халиф, оставаясь символом объединения мусульман, не обладает ни политической, ни религиозной властью.

- политическими и государственными руководителями становятся независимые от халифа правители;

- религиозная интерпретация Корана и Сунны, а также разработка исламских правовых норм полностью переходят в руки богословов и факихов.

Разумеется, приведенные нами три типа теократической власти не исчерпывают всего многообразия существенных исторических реалий. Тем не менее мы можем говорить о том, что по сути все политические типы власти в мусульманском регионе имеют приведенные нами характеристики, особенно в суннитских формах правления.

При Аббасидах феодальные отношения и влияние персидской системы организации власти еще более укрепились. Если прежние халифы вели простую арабскую общинную жизнь, то при Аббасидах, в частности в правление Харуна-ар-Рашида халифы, знатные арабы утопали в роскоши. В истории имеется много свидетельств о деспотической, коварной жестокости аббасидских халифов. По мнению Кремера, уже у первых Аббасидов наблюдались признаки наследственного кесарского безумия, которое у их потомков еще более усилилось. И в этом жестоком обществе появились известнейшие персидские памятники «Книга царей» («Шахнаме») и «Калила и Димна» в персидской версии. Это были очень знаменательные события. Переводы этих памятников на арабский язык были осуществлены талантливым учёным - персом Ибн Мукаффа. Главной темой упомянутых произведений была справедливость царей.

Величайшим событием в национально-освободительной борьбе иранцев, целью которой было создание справедливого общества, стало движение шуубия. Оно зародилось в VII в. как противостояние захватнической войне арабов. Шуубия стало в последующем политическим, интеллектуальным и литературным движением, которое сыграло огромную роль в возрождении политико-культурной традиции иранцев и которое одновременно имело определенное влияние и на арабов, потому что «Шуубия проникла во все сферы общественной жизни, в том числе в образование»⁶³ Шуубия в противовес арабизму ставило аджам (неарабов) выше арабов. По этому поводу Муртаза Раванди пишет: «Арабы видели свой триумф и авторитет во врожденном достоинстве и гениальности арабской нации и считали, что кровь арабов отличается от крови неарабов. И поэтому арабы имеют значительное преимущество и превосходство над всеми нациями и народностями мира, даже над теми, которые приняли ислам. Истоки этой идеологии были заложены Умаром и развиты династией Омейядов, которые больше других приложили усилий в пропаганде этих идей. Арабы обращались к неарабам,

⁶³ Хусейн Али Мумтахан. Нахзати шуубия (Шуубитское движение). – Тегеран, 1991. - С.188.

как к рабам, или мавали, и воздерживались от назначения их на государственные посты и религиозные должности. Считались также позорными похороны и заупокойная молитва мавали и передвижение с ними в одном ряду»⁶⁴.

Шуубия возникло как движение сопротивления против арабов и как идеологическое направление, основывающееся на иранских ценностях доисламской цивилизации. Сформировалось оно в период правления Омейядов. По мнению исследователя этого вопроса Камиля Бекзаде, Шуубия появилось до 750 г., когда власть Омейядов была свергнута⁶⁵. Разумеется, первоначально оно существовало тайно из-за жестокого контроля арабов над религиозной и духовной жизнью порабождённых народов. В период Аббасидов, когда иранцы приобрели определенное положение в халифате и когда движение Абу-муслима Хорасани привело к свержению Омейядов, шуубия открыто заявило о себе. Главными лозунгами подобных движений были: создание справедливого общества; устранение неравноправия в Арабском халифате; создание национальных государств, независимых от арабов. О том, что Арабский халифат был отсталым, несправедливым, тоталитарным государством, идеологи шуубизма писали во многих своих книгах. Бескультурью и отсталости арабов они противопоставляли иранскую культуру, шаханшахскую форму власти, кочевой жизни арабов противопоставляли оседлую, городскую жизнь (ираншахри) иранцев. Высшую форму такого противопоставления и критики арабов мы видим в «Шахнаме» А. Фирдавси.

Возможно, под термином «шуубия» понималось население неарабского происхождения, но все же идеология шуубизма была идеологией иранского сопротивления. В этом смысле о шуубизме можно говорить как об иранском явлении, как сопротивлении иранцев исламскому внедрению. Арабский халифат никак нельзя назвать справедливым государственным строем,

⁶⁴ Раванди Муртаза. Социальная история Ирана. - Тегеран. - С. 121.

⁶⁵ Бекзада Камил. Шуубия: диссиденты средневекового ислама. – Душанбе, 2017. - С.79.

каковым его представляют исламские идеологи. Более того, его система государственной власти по сравнению с персидской и византийской системами государственности была весьма отсталой.

Современные исламские движения по – разному видят, как современные общества должны измениться на исламский лад. Одни считают, что они должны быть широкомасштабными и ориентированными на создание теократического государства, другие предполагают разнообразное использование здесь самых различных форм и способов действий в рамках фундаменталистских и экстремистских исламских движений и организаций. С учетом сказанного, отметим, что количество террористических актов, проведенных этими организациями, растет. Даже некогда лояльные и «мирные» исламские организации переходят на экстремистский и террористический путь. Например, некогда, казалось бы, мирные исламские организации в Индонезии, Индии и Китае перешли на силовые методы исламского переустройства существующего общества. Хотя именно в Индонезии впервые экстремистские исламские организации называли «еретическими», а президент индонезийской исламской организации «Мухаммадия» заявил, что мы не должны способствовать распространению ложных толкований понятия «джихад». Умеренные мусульмане и официальное духовенство почти во всех исламских странах говорят о том, что джихад касается внутренней чистоты верующего мусульманина, защиты исламских стран от нападений чужеземцев и что «джихад» - это не есть принцип не обязательного выполнения, т.е. он относится к принципам «фарз кифайа», необходимость соблюдения которых возникает в определенных условиях и связана со специфическими обстоятельствами. Отсюда и были разработаны категории «малый джихад» и «большой джихад».

Ханифатский фикх определяет «джихад» как принцип необходимости, исполнение, которого связано с рядом обстоятельств, хотя как юридический термин он обозначает войну с неверными и врагами религии. Когда отсутствует серьезная угроза для мусульманских стран, джихад является фарз

кифая, т.е. его исполнение является обязанностью какой - то группы мусульман, но от нее освобождены другие мусульмане. Когда же возникает серьезная угроза для мусульманских стран, то тогда джихад становится обязательным для всех. Для распространения ислама в странах неверных мусульманские страны имеют право в любое время осуществлять джихад⁶⁶.

В Коране данный принцип изложен неопределенно. Существует большое количество аятов, в которых говорится о джихаде, как войне против неверных, как о принципе, оправдывающем убийство «неверных». Таким образом, люди, совершающие террористические акты, убивающие мирных жителей, уверены в том, что они ведут священную войну во имя ислама. Например, в Коране говорится: «О пророк! Борись с неверными и лицемерными и будь жесток к ним»⁶⁷ (их убеждения чесна, и скверно это возвращение!), или другой аят, который еще более откровенно оправдывает борьбу с неверными: «И сражайся с ними, пока не будет искушение, и религия вся будет принадлежать Аллаху» или же: « И сражайтесь с ними пока не будет искушения, и религия вся будет принадлежат Аллаху, пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными (покуда они не будут полностью подчинены)»⁶⁸. Существует мнение, что эти стихи касаются периода формирования и распространения ислама и что они служили своего рода лозунгами в войнах арабов при завоевании ими других территорий и стран.

Но Коране есть также аяты запрещающие убийство людей, потому что это считалось тяжелым грехом. Например: «Кто убьёт душу не за душу и не за преступление, тот подобен убийце всего человечества»⁶⁹, или же «Если бы Господь не защищал одних другими, то были бы разрушены монастыри, церкви, синагоги и мечети, где часто упоминается имя Господа»⁷⁰. Об этом же и еще один аят «Нет принуждения в религии»⁷¹.

⁶⁶Хулосат-ул-асасия фикхи ханафи. - Машхад, 13875. – Т.2. – 2008. - С. 84.

⁶⁷ Коран: 9:74 (23)//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

⁶⁸ Коран: 9:29//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

⁶⁹Там же. -5:32.

⁷⁰Там же. -22:40.

⁷¹Там же. -2:257.

В зависимости от толкования аятов о джихаде исламские идеологи разделяются на умеренных и воинственных. В научной литературе это явление классифицируется по-разному. В частности, одни политологи, философы, богословы, юристы разделяют современные радикальные движения на фундаменталистские и исламистские, другие же особо выделяют джихадистов. Дело в том, что джихад в современных исламских движениях рассматривается не только как путь создания исламского государства, но и как теория коренного преобразования современного общества. Если «джихад» понимается как усилие на пути к Аллаху, то, естественно, он предполагает действия по совершенствованию как общества, так и личности. Как определил сам пророк, великим джихадом является борьба со злом внутри себя. Борьбу же со страстями, личное совершенствование, стремление к справедливости в обществе, взаимоотношения с другими называют «малым джихадом». Многие идеологи ислама, в сборниках хадисов пророка нередко приводится его высказывание: «Мы вернулись с малого джихада (после успешного боя), чтобы приступить к джихаду великому». Современные мусульманские теологи различают три вида джихада: первый - это джихад акбар (великий джихад), он связан с получением образования и религиозным самосовершенствованием; второй вид джихада - это стремление к освобождению от заблуждений, от своих неверных страстей. Об этом виде Коран говорит: «Бойтесь же Аллаха, как можете, слушайте, повинуйтесь и расходуйте на благо для ваших душ! А кто будет обезопасен от скупости своей души, - те счастливы!»⁷² В комментариях этого типа аятов появились такие категории как «культурный джихад», «джихад сердца», «джихад языка» и др.; третий вид джихада - джихад асгар (малый) - это самооборона от неприятеля и, разумеется, ведение войны с неприятелями, с врагами ислама. Этот вид джихада в основном называется «джихадом меча», или по - другому «газават».

⁷²Коран: 64:16//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

При арабском завоевании стран Ближнего и Среднего Востока, которая в исторической литературе называется «футухат» (от арабского слова «фатх»-«завоевание»),вооруженная борьба (малый джихад) велась различными способами, например в ней использовались шахиды – камикадзе. Этот способ стал особенно популярным среди современных исламских экстремистов. Война в Сирии и Ираке показала всю бесчеловечность этого способа ведения войны, тем более, что шахидами часто становились женщины и дети. Исламисты, делая их шахидами, практически совершают самое гнусное злодеяние, они убеждают их в том, что они являются жертвами за веру, что им гарантирован рай. Однако эти идеологи не отдают себе отчета в том, что шахиды оказываются повинными в гибели мирных жителей, совершают грех-убивают невинных, а сами становятся самоубийцами, что в исламе опять же признается тяжелым грехом.

Сколько бы не твердили теоретики ислама умеренного направления, что великий джихад а не «джихад меча» является основным и обязательным, это нисколько не умаляет стремления экстремистов использовать джихад как способ борьбы против неверных. Как известно, джихад акбар в основном опирается на хадис пророка о том, что человеческие качества возвысились, усилились испытание души и её сопротивление безнравственным поступкам. Экстремистские идеологи этот хадис считают слабым. При этом они основываются на мнении Ханбала, который передатчика этого хадиса Яхья-ам-Ния считал «лжецом и сочинителем фальшивых хадисов». Несостоятельность данного хадиса они доказывают айатами Корана: «Не равняются сидящие из верующих неиспытывающие вреда, и усердствующие на пути Аллаха своим имуществом и своими душами. Дал Аллах преимущество усердствующим своим имуществом и своими душами перед сидящими на степень. Всем обещая Аллах благо, а усердствующими Аллах дал преимущество перед сидящими в великой награде»⁷³. Хотя Аллах обещал наибольшее благо всем им (верующим).Он отличил усердствующих от отсиживающихся дома

⁷³ Коран: 4:97//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

великим вознаграждением- степенями (поощрения) от Него, прощением и милосердием⁷⁴. Более того, есть хадисы, прямо противоречащие выше названному хадису. Например: «быть один час в боевых порядках на пути к Богу лучше, чем быть (на молитве) шестьдесят лет».

Сайид Кутб, главный идеолог «Братьев мусульман», категорически выступал против оборонительного характера джихада. По его мнению, когда говорят, что ислам устремлен к миру, имеют в виду тот дешёвый мир, суть которого сводится лишь к тому, чтобы обезопасить территорию, на которой проживает население, воспринявшее исламское вероучение. Ислам желает такого мира, под сенью которого вся бы религия полностью принадлежала Аллаху, т.е. чтобы все люди под сенью этого мира поклонялись только Аллаху. Исходя из этого, отрицание или ослабление единовластия Аллаха Сейид Кутб считает вероотступничеством, ввергающим в неверие. Он доказывал, что джихад является столпом столпов ислама и одной из главных обязанностей мусульман⁷⁵.

О необходимости джихада на современном этапе говорят и члены организации Хизби тахрир. Они приводят положение ханафитского фикха о том, что джихад становится обязательным для мусульман, когда на их страну нападает враг, но при этом по-новому интерпретируют это положение. По их мнению, враг наступает на мусульман везде и повсюду, на их веру, исламские традиции стали объектом нападения врага как внутреннего, так и внешнего. В этих условиях джихад становится обязательным (фарзи айн) для мусульман.

Позиция джихадистов среди мусульман не является определяющей, но они выступают так активно, что заслоняют мнения умеренных мусульман о джихаде как моральной борьбе мусульманина с самим собой. Человека интересуют не только реалии нынешнего мира, верующий человек постоянно думает о Боге, его мысли направлены на постижение сути божественных истин, и высказывания джихадистов напрямую касаются борьбы против

⁷⁴ Там же. -4:95-96.

⁷⁵ Кутб С. Маалим фи ат тарик. – Димишк, б.г. - С. 46.

всяких посягательств на религию Аллаха. Это выглядит как «пересечение границ» опыта, как приобретение внеопытного знания и как религиозное откровение, в итоге человек становится носителем сверхъестественной субъективности.

Ихванисты - фундаменталисты акцентируют внимание на социологии. По их мнению, это дает возможность отойти от абстрактно – умозрительных конструкций и лучше показать жизнеспособность учения ислама. Так, Мухаммад Кутб по этому поводу пишет, что в исламе имеются конкретные цели и задачи, и по сути ислам универсален. Этим самым он старается какбы закрепить учение ислама в социологии, показать преимущество и абсолютность его социально – нравственных положений. С этой целью многие фундаменталисты обходят вопросы конкретных наук, концентрируя свои усилия только в области общественных наук, причем для обоснования религиозного ведения войны и т.п.

Идеи таухида, на которую претендуют «Братья мусульмане», -это центральная идея ислама, она не является достоянием лишь фундаменталистов, а была и остается главной идеей всех прошлых и настоящих концепций исламской философской мысли. Современные теоретики ислама связывают с таухидом философские, экономические и политические концепции («таухидная философия», «таухидная цивилизация», «таухидная экономика» и т.д.). В частности, некоторые из них обосновывают концепции «таухидной философии», «таухидной идеологии», которые особенно распространены среди шиитских фундаменталистов. Концепция «таухидной философии» не что иное, как синтез философской теологии и теологии откровения. Соединением теоретического и религиозно - практического аспектов теологии они стараются, во-первых, создать единую теологию, ограничить предел проникновения разума в вопросе веры, расширить сферу применения теософских доказательств, снять напряженность в отношениях рационализма и мистики; такое соединение позволяет образовать, им единую науку о вере, которая предполагает слитые военно

различные науки, т.е. определенную в религиозную систему, в которую, в частности входит фикх, теология, философия и др.; во-вторых, в «таухидной философии» делается попытка создать единую систему религиозного комплекса, сочетающего воззрения («акида»), действия («амал»), мировоззренческие, культовые, психологические и нравственные вопросы. На это направлен, в частности, принцип универсализма в учении современных исламских фундаменталистов, т. е. «Братьев мусульман». Так, С. Кутб пишет, что ислам — это не только религия, но и политика, государство, образ жизни.⁷⁶

Здесь теоретические проблемы сочетаются практическими, и разделить их невозможно, следовательно, использование лишь одних методов не может быть правомерным, хотя центральным и главным во всем этом комплексе остается вера в единого Бога, выраженная в таухиде. Именно он является источником всех социальных аспектов ислама.⁷⁷ «Если из сегодняшнего ислама желают выделить формы общественных порядков, регламентирующих жизнь (каволиби низам), то для них еще не создано общества, которое находилось бы сейчас в состоянии укрепления «божьего порядка (тахкими шариати Аллах)» и отклонило бы полностью все аспекты шариата. Управлять же будет предполагаемый нами правитель. Если желают от ислама этого, то не понимают эту религию. И так будет в жизни, как желает этого Аллах», - пишет С. Кутб.⁷⁸ По его мнению, желательно не создание общей теоретической конструкции ислама, а единство всех аспектов – желаний, взглядов, расположение сердца к исламу – в сердцах людей, его господство в умах.

С. Кутб, обращаясь к первоначальному исламу, ставит следующие вопросы: как решал ислам вопросы мировоззрения в течении тринадцати веков в виде теории, в виде «познания бога («лохут»))» или в виде каламской логики (рационализма), и почему ее называют наукой таухида? Отвечая на эти

⁷⁶КутбС. Маалим фи ат тарик. – Димишк,б.г. - С. 180

⁷⁷ КутбС. Маалим фи ат тарик. – Димишк,б.г. - С. 47

⁷⁸Там же. – 45

вопросы, он считает главным в исламе учение о человеке, окружающей его среде, о цели и смысле жизни. Все остальные исходят от этих главных проблем, следовательно, оно является не теорией, а соответствующей формой для теорий, так же и соответствующей формой для познания бога, логики и рационализма и т.д.⁷⁹

В целом у фундаменталистов получается эклектическое представление о мире, включающее элементы научных и религиозных представлений, как в любом религиозном представлении о мире. Современные фундаменталисты, как и их предшественники – мусульманские реформаторы, свободно толкуя представления Корана о мире, находят в айатах Корана идеи для разработки современных научных теорий, в частности, это идеи эволюции, возникновения солнечной системы, о «расширяющемся космосе», зачатки теории относительности и т.д. Особенно в этом преуспели представители «Ихван – ул – муслимин» и шиитские идеологи. Монтазери тоже пишет, что в Коране содержатся идеи, опережающие развитие науки⁸⁰. В целом же фундаменталисты считают, что мир не только сотворен Богом, но и свидетельствует о присутствии Бога. Если исследовать природу и общество, то повсюду можно наблюдать действие руки Творца. При этом они в доказательство приводят ряд примеров.

Одну из важнейших задач фундаменталисты видят в установлении отношений Творца с мирской действительностью. В исламе давно сложились традиции, согласно которым, подходить к этому вопросу следует дифференцированно традиция кораническая и философско – рефлексивная. Известны также традиции мистического пантеизма, т.е. отождествления Бога и мира как различных видов бытия, в котором мир подчинён Богу. При их концептуализации современные исламские философы – теологи обращаются к традиционным позициям, возрождая эти традиции, они предпринимают попытки их актуализации и интеллектуализации. В этих

⁷⁹ Там же. – 48

⁸⁰ «Паёми инкилаб». Мехр, - 1360: №43. - С.34.

своих рассуждениях они также остаются на позиции теизма, не ставят под сомнение полную независимость, свободу действия Бога и Его самодостаточность.

По их мнению, это обновление прежде всего должно касаться социальных проблем, необходимо поновому взглянуть на Коран, отойти от таклида, возродить принцип иджтихада, ибо изучение современного мира невозможно без возрождения исламских традиций, без соблюдения принципов, заложенных в первоначальном исламе. Они ратуют за беспрекословное соблюдение «усула» («основ религии»), и поэтому относят себя к усулитам.⁸¹ В этих принципах фундаменталисты больше склоняются в сторону реформаторов, нежели в сторону традиционалистов. Они, как и реформаторы, один из способов обоснования идей видели в новом комментировании Корана. Комментарии, выполненные ими, в некоторой степени отличаются от традиционных. По существу, их комментарии являются отдельными исследованиями, оригинальными работами, в которых авторы излагают свое понимание вопроса, при этом далеко отходя от текста.

Проблема человека в учении ислама у части фундаменталистов так модернизируется, что человек превращается у них в довольно активного субъекта, участвующего в делах мира. В частности, они считают, что человек не является ничтожным и беспомощным перед Богом, а активно сотрудничает с Богом, является его другом, родственником на земле. Ислам есть залог равновесия заложенных в человеке начал. Известно, что религиозное мировоззрение предполагает установочное осмысление и оценку человеком окружающей действительности и самого себя как субъекта познания и практики. В анализе отношения человека к миру и религиозному учению предмет веры мыслится как нечто превосходное, сверхъестественное. В современной исламской теологии религия не является «проекцией» материального мира, здесь субъект и объект совпадают, субъектом сознания выступает трансцендентное начало. Наряду с идеей креационизма «Братья

⁸¹ Дамад М. Аз худбеганаги дар джахани мадди// Эттелаат. – 1984. - 4 сент.

мусульмане» выдвигают также идеи причастности человека к Богу. Внутренне человек связан с духовным миром, а внешне - с окружающим, т.е. природа человека дуалистически ими понимается.

Высшие формы познания проходят через сердце. В частности, вера в Бога, в существование абсолютного бытия возможна при посредстве этого органа. Опираясь на суфийское понимание человека как микрокосма, вобравшего в себя различные степени совершенства мира, фундаменталисты утверждают, что антропология способна выявить природу бытия. Прежде всего бытия человека. Разумеется, все бытийные формы, бытия внешнего и внутреннего миров соотнесены с человеком. Однако, по мнению фундаменталистов, природу человека нельзя объяснить исходя только из человека, это возможно лишь в том случае, когда в центре внимания находится связь человека с Богом. Данная связь составляет основу принципа открытости человека к божественному призыву и восприятию мира. У некоторых шиитских фундаменталистов эти же вопросы бытия человека рассматриваются в структуре метафизики и метафизической антропологии. Для них метафизическая антропология – это учение о бытии человека, смысле его бытия. Духовность человека, его способность к трансценденции – главные вопросы, на которые нельзя ответить, прежде чем говорить о бытии человека в целом, а они как раз и являются главными вопросами метафизики. В целом при метафизическом подходе нет широкой возможности исторического показа становления личности, особенно – что интересно для фундаменталистов – ее политизации. Поэтому он и не получил широкого распространения, да и в принципе не соответствовал тем задачам, которые стараются решить фундаменталисты.

Фундаменталисты в вопросе о сущности человека расходились с материалистами в том плане, что материализм, сводя все к материальным условиям, ограничивает возможности развития личности, сущность человека. Они были убеждены в том, что человек выходит за рамки материальной обусловленности. Они решительно выступают против материализма, когда

речь идет об отрицании им сотворенности сущностных начал в человеке, не воспринимают натуралистический подход как движущий мотив, а считают, что поведение человека имеют своей целью достижение счастья в рамках религиозной веры.

Религиозное понимание счастья отличается не только конечными, итоговыми результатами, целеполаганием жизни, но и структурой самой концепции счастья, его абсолютным характером, ведь в религии «счастье» - категория вечная и надстроечная. Следовательно, счастье предназначено всем верующим, независимо от реальных результатов их деятельности, от их субъективных желаний. Само счастье в религиозной концепции очищено от любых субъективных компонентов и желаний. Оно тесно связано с религиозным пониманием антропологии – вернее, с тем пониманием, на котором основываются принципы религиозной антропологии, - и категория счастья связана с философской концептуализацией учения религии о сущности человека, которая отражает идею сущностной и неразделимой связи человека с Богом. В этом плане все современные исламские концепции по своей сути совпадают друг с другом, расходясь в частности, в несущественных вопросах. Эти расхождения, однако, порою приобретают принципиальный характер. Например, все подчеркивают связь человека с Богом, но по - разному оценивают степень зависимости человека: одни признают его в делах мира более свободным, нежели другие. Характерным является то, что исламская антропология рассматривает человека как статичную, а не динамичную систему, как навсегда данную и готовую сущность. Сущность человека у них полностью отделена от объективных социальных условий. Социум, если не считает религию социальным феноменом, как это признается ими, не может повлиять на формирование совершенного человека. Исламская философская антропология направлена на воспроизведение религиозного образа человека философскими средствами. Она это делает на базе существующего светского философского и научного

знания о человеке и претендует на универсальность. В ней сочетаются биологические и социо-антропологические проблемы.

Человек сам себя познает и достигает того уровня, что в состоянии выбрать из множеств вещей нужную себе, и, наконец, человек становится способным творить то, чего нет в природе. Однако здесь пока не отмечены те морально – духовные и социально значимые качества, которые характеризуют личность. Человек, в их понимании, несет ответственность за свою жизнь. Это проявляется не только в том, что он должен себя готовить к потусторонней жизни, но и в том, что он не зависит от сил природы, как животные, не действует, в отличие от них, лишь соответственно своим инстинктам, он разумно поступает по отношению к природе.

Человек становится человеком в полном смысле этого слова тогда, когда он в состоянии принимать решения, когда он ответственен за свои поступки.

Несмотря на достаточную социализацию человека, фундаменталистская концепция ихванистов все же признает полного суверенитета человека, его становления как субъектам исторического процесса. В нем, по их мнению, не объединены духовные, психические, физические качества в гомогенную целостность. Такая целостная характеристика человека, его философско-антропологическое осмысление имеют место в науке. Развитие науки о человеке требует постоянной интеграции, единства всех качеств и сторон человека, являющихся предметом изучения различных наук. Сущность человека можно определить и ориентировать ее на совершенствование человеческих качеств, посредством комплексного изучения различных сторон жизни и деятельности человека. Об этом говорилось на международном симпозиуме философов в Брайтоне (Англия). Тем не менее философская антропология фундаментализма определенно развивет концепции традиционного ислама, но не отражает все концепции, возникшие в исламе. Современным исламским фундаментализмом разработка сущностных идей человека осуществляется в рамках традиционной

концепции дуализма психофизической организации человека. Как уже было сказано, она основывается на сосуществовании двух начал в человеке – души и тела, с приматом души над телом. Указанная концепция лежит в основе не только фундаменталистской антропологии, но и этики, гносеологии и аксиологии. Антропологический дуализм обосновывается в работах братьев Кутб, иранских идеологов Мотаххари, Бехешти, представителей Исламского общества Пакистана, в частности Абуалла-ал-Мадуди и др. Они показывают теономность и теоморфность человека. Особое внимание в антропологии фундаменталистов уделяется особенностям психической и интеллектуальной деятельности человека, и они приходят к заключению, что по своему интеллекту человек больше всего сближается с Богом, являясь особым божьим даром, что определяет весь человеческий образ, его бытийные сущности. Дух (душа) вместе с интеллектом составляют подлинное сущностное понятие человека. Человек, в отличие от других существ, является носителем духовных актов, которые связаны, с одной стороны, с мышлением, а с другой, с сердцем.

Свобода человека от всех видов тотальной необходимости постоянно расширяется, но ограниченность самого человека, его духовные качества, его поведение и нравственная характеристика сохраняются. Указанная обусловленность, или причинность, наиболее глубока и устойчива. Она может привести к нейтрализации других качеств. Человек не может при помощи науки освободиться от собственной ограниченности, потому что наука здесь бессильна, не действуют в данном случае и логические законы. Таким фактором выступают вера, идеология, но не всякая вера и идеология, а истинная, человеческая.⁸² В этом плане в качестве образца для совершенствования личности выступают интеллектуалы, пророки, их призывы, особенно призывы Корана и пророка мусульман. Следует сказать, что не все идеологи фундаментализма сущность человека понимают одинаково. Их концепции разрабатываются с учетом трактовок этих проблем

⁸² С. Котб Маолим фи тарик, С. 45

теми организациями, к которым они принадлежат. Например, «Братья мусульмане» понимают сущность человека не так, как понимают ее представители Исламского общества Пакистана, или - суждения шиитских фундаменталистов резко отличаются от трактовок обеих вышеназванных организаций. Но при этом каждый из этих идеологов вкладывает нечто собственное в свою фундаменталистскую концепцию, в силу чего эти концепции начинают сильно отличаться одна от другой. У некоторых идеологов этот отличия приобретают принципиальный характер. Общим для всех отмеченных выше направлений является признание социальной сущности человека, роли социальных факторов в становлении личности. Кроме этих общих принципов, в фундаментализме можно выделить суннитскую концепцию развития личности, шиитскую и радикальную. Радикализм, несмотря на некоторые несущественные различия, общие для суннитского и шиитского фундаментализма, берет свое начало в более демократической социальной программе так называемых «умеренных» радикалов, например у Мухаммада Газали и некоторых других, отличающихся от социальной доктрины консерваторов, таких, как С. Кутб, М. Кутб, идеологов Исламского общества Пакистана и др. В радикализме свобода личности, веротерпимость, трудовая солидарность, свобода от наемного труда, воспевание интеллектуализма и т.д. ярко не выражены. Теория личности у «умеренных» групп имеет более научный характер, (в ней больше элементов научности), нежели у радикальных групп фундаменталистов.

Как выяснилось фундаменталисты акцентируют внимание на социологии, что позволяет им отойти от абстрактно-умозрительных конструкций и четко продемонстрировать жизнеспособность учения ислама. По мнению многих исламских философов ислам – это универсальная религия⁸³. Основываясь на этом тезисе, фундаменталисты стремятся закрепить учение ислама в социологии, показать преимущества и абсолютность его социального нравственных положений.

⁸³ Кутб С. Муалим фи тарик. - С. 45.

2.2. Концепция о социальной справедливости в экстремистских движениях «Джамаати ислами Пакистан», «Хизб-ут-Тахрир», «Талибан», «Салафия»

Одним из распространенных в Центральной Азии фундаментальных направлений является «Джамоати ислами Пакистан», основателем которого был врач Абулла - аль – Маудуди. В своей работе «Мабади-ул-ислам», весьма популярной среди мусульман, он дал развернутое описание политической теории ислама. Подобно С. Кутбу, Маудуди не считает ислам только религией поклонения Богу (ибадат), а рассматривает его как хорошо упорядоченную систему организации общества, как совокупность правил, являющихся основой поведения человека в различных сферах жизни. Эти правила и предписания в процессе своего функционирования постоянно развивались соответственно сменяющимся одна другую фазам исторической эволюции. Но одно в них оставалось неизменным - главнейший постулат ислама - справедливость. Конечно, все аспекты исламского учения связаны с основополагающими принципами ислама - таухидом, адлем, маадом и др. которые в первоначальном исламе, в жизни мусульман имели огромное значение. Исламское общество и государство всегда строились с учетом этих принципов и следовали политическим принципам раннего ислама. Маудуди считает современный период временем «революционного ислама». Согласно его мнению, названные принципы до сих пор играют определяющую роль в жизни мусульман и исламских государств, потому что содержат требования бороться с несправедливыми правителями. В подтверждение правоты своих слов Маудуди приводит следующий хадис пророка: «Борись против тирана делом, если не можешь, борись хотя бы словом, если словом не можешь, хотя бы в душе сочувствуй борьбе против него – и это последний самый низший уровень веры».⁸⁴ Маудуди видит в раннем исламе торжество демократии, выражающееся как в выборах халифов, так и в их ответственности перед законом. Потому лидер партии «Хизб-ут-тахрир» Набхани считает

⁸⁴ Маудуди-ал-А. Политическая теория ислама//Отечественные записки. – 2005: № 9. - стр 332.

демократию не противоречащей исламу, хотя и Маудуди, и Набхани дополняют эту демократию требованием беспрекословного подчинения нормам шариата. Маудуди пишет, что верховная власть, согласно исламскому представлению, принадлежит Богу. Исламское государство – это только исполнительная власть, которая подчинена этому принципу и выполняет закон. В связи с этим, все мусульмане равны в своих правах, и никакая группа людей, никакой этнос и никакая личность не наделены какими-то особыми правами. Шариат - закон Бога, изложенный в Коране и Сунне, это верховный закон, который должен исполняться всеми беспрекословно. Правитель государства (халиф, имам, султан или эмир) должен управлять делами государства в рамках предписаний шариата. Самая же главная обязанность халифа и его правительства заключалась в установлении исламского порядка жизни, поощрении добра и пресечении зла.

Понятно, что теоретические рассуждения Маудуди об исламской власти мало что меняли на практике. Исламские принципы в целом никогда не выполнялись, даже в раннем халифате. Если бы они соблюдались, то навряд ли еще в раннем исламе возникло столько направлений и мазхабов, не было бы и столько войн за захват власти.

А. Маудуди, как фундаменталист, называет время первоначального ислама периодом «законной войны» и призывает к восстановлению его принципов в современном обществе. Пути восстановления этого утопического общества он видит в джихаде. Джихад этот исламский философ характеризует как одну из главных обязанностей, подобно молитве и посту, хотя такое его понимание джихада несколько отличается от объяснений Хасана Банна и Сайида Кутба. Последние хотя и воспринимают джихад как главную обязанность мусульманина, но у них нет той категоричности, которая присуща высказываниям Маудуди. С. Кутб считает джихад одним из способов выхода из джахилии.

По мнению Абу Ала Маудуди, ислам имеет универсальный характер, и не только потому, что учение ислама охватывает все сферы жизни, но и

потому, что «мусульманская община» («умма») есть универсальная категория, противостоящая национальной принадлежности. Она охватывала народы, исламских государств, которые объединяются в «Дар-ул-ислам» («Дом ислама»). Маудуди как и другие фундаменталистские идеологи, в качестве формы политического объединения предлагает «Исламское государство», где «верность Аллаху и его пророку требует от гражданина верность в подчинении, и прежде всего это подчинение Аллаху. Здесь он приводит в пример отношения между абдом (рабом) и Богом (хозяином), подчеркивая тем самым полное и беспрекословное подчинение воли Аллаху.

Маудуди, как и «Братья мусульмане» в своем социальном учении отстаивает принципы социальной справедливости, выступает против капитализма и социализма примерно так же высказывается и Сайид Кутб. По словам Маудуди капитализм хорош тем, что признает за человеком естественное право, но плох тем, что каждый человек работает только ради своего блага, своих личных интересов, что противоречит интересам общества⁸⁵. Цель социализма благородна, говорил этот ученый, но для ее реализации избирается неверный путь – ликвидация частной собственности, и это очень отрицательно сказывается на экономике и на общественной жизни в целом. Маудуди частную собственность считает естественным правом человека. Нечто среднее представляет «исламский путь развития», где преодолеваются недостатки капитализма и социализма. В исламском обществе человек обладает естественными правами, в нем осуществляется равномерное распределение национального дохода, материального и духовного богатства. «Справедливое распределение» обеспечивается исламскими законами и исламским учением⁸⁶.

Стремление к эксплуатации человека человеком Маудуди видит в самой природе человека. Так, чрезмерное вождение власти - это свойство, присущее человеку. Желание же эксплуатировать в своих интересах других

⁸⁵ Маудуди А. Политическая теория ислама. – С. 333.

⁸⁶ Там же. - С.334.

приводит к тому, что одни считают себя по отношению к другим обладающими теми качествами, которые имеет Бог. «Удовольствие представлять себя Богом обольстительнее и привлекательнее, нежели все остальное, но человек до сих пор не сумел себя найти. Всякий, кто обладает властью, богатством, умом или каким-нибудь другим свойством, ставящим его над остальными, развивает в себе сильную склонность к тому, чтобы переступить положенные ему естественные пределы, чтобы расширить сферу своего влияния и обрушить свою божественность на своих собратьев – сравнительно слабых, бедных, не столь умных или чего – либо лишенных.⁸⁷ Эти суждения Маудуди, хотя и основываются на исламских источниках, заставляют нас вспомнить теорию естественности Монтескье. Исламский идеолог, обращаясь к сурам Корана, претендентов на божественность разделяет на два типа – храбрых и богатых. Например, он пишет, что в Коране, есть такой рассказ: жил с мире фараон, который был опьянен властью, он очень гордился своей державой и объявил жителям Египта: «Анна раббукум аль – ала». – «Я ваш верховный господин». Тем самым теоретически обосновывается такое положение богатство и власть для одних являются прерогативой эксплуатации и насилия над другими. Исламское общество полностью отрицает то положение, что глава государства и не тиран, и не властитель, но он должен заботиться о своем народе, он такой же, как и другие мусульмане, граждане этого государства.

Высказывания ученого об экономических интересах, о распределении богатства привели к тому, что некоторые специалисты называли Маудуди исламским социалистом, хотя его социальная утопия всецело ограничивается учением ислама. Более того, он превозносит первоначальный ислам, очищая его от всяких недостатков, которые имели в нем место в период формирования Арабского государства.

Концепция власти у «Хизби-ут-тахрир» во многом совпадает с концепцией ихванистов. Такиуддин Набхани, основатель «Хизб-ут-Тахрир»,

⁸⁷ Маудуди А. Политическая теория ислама. – С. 334.

сам был членом Ассоциации «Братьев мусульман». В 1954 г. он отошел от них, потому что занимал очень воинствующую позицию по вопросу освобождения Палестины от Израиля. Набхани создал свою партию, но идеологически оставался на позициях «Ихвон-ул-муслимин», в частности придерживался концепции о социальной справедливости С. Кутба. Он хотя и был сторонником построения халифата в его первоначальном варианте, но при этом допускал его демократические изменения. В своей работе «Мышление» («Акыда») он признавал, что современная демократия не противоречит исламу, наоборот, она берет свое начало даже в исламе. Поэтому современная демократия должна быть дополнена нормами шариата, как это было в первоначальном исламе⁸⁸. В своих работах «Исламское государство», «Социальная система в исламе», «Экономическая система в исламе», «Халифат» и других Т. Набхани излагает сущность своей концепции об исламской социально-экономической системе. По существу он повторял основные принципы «исламского пути развития», изложенные в работах теологов «Братьев мусульман», но, в отличие от них, Набхани связывал их с возрождением халифата. Современный халифат, согласно учению Набхани, должен соответствовать халифату так называемого «золотого века», периода правления четырех праведных халифов, периодом Омеядов и Аббасидов. Как мы знаем мусульмане – сунниты периоды правления Омеядов и Аббасидов в основном правильным типом власти считали султанат и исходили из принципа наследственности власти, отвергая выборность периода праведных халифов. Тахриристы же к халифам относят всех.

Более того, тахриристы Средней Азии, в основном туркоязычные, считают Османскую империю также продолжением халифата. Для всех тахриристов халифат есть идеальное государство, а общество золотого периода является идеальным обществом. Учение тахриристов лишь в своем противопоставлении Западу производит положительное влияние на верующих

⁸⁸ Набхани Г. Исламское государство. – Каир, 1956. - С 72.

мусульман. На самом же деле из истории всем известны факты жестокости, насилия, беспредельной эксплуатации бедных слоев общества в халифате, на чем позже сыграли шиитские фундаменталисты, объявив себя защитниками обездоленных. Понятно, что никак нельзя говорить о том, что в правление Омеядов и Аббасидов соблюдалась какая-либо социальная справедливость. Демонстрируя свое противостояние Западу, его колониальной политике, тахриристы явно идеализируют периоды правления Омеядов, Аббасидов и турецкого халифата. Между тем в Саудовской Аравии и в некоторых других странах влияние учения тахриристов относительно «идеальности» Османского халифата сводится почти к нулю. Турецкий халифат они зачисляют в ряд колониалистов, о которых говорят тахриристы. Возвеличивание халифата тахриристами приводит и к обоснованию других форм исламского правления - эмирата, султаната, к созданию которых призывают исламские экстремисты, такие, как Талибан, ИДУ, Хамас и др. Все они, предвещая создание исламского халифата, предлагают в случае победы создать и эмират, например как в Афганистане. Эмират они считают частью исламского всеобщего государства – халифата. Идея создания халифата обрела реальную почву при активизации деятельности ИГИЛ, ставшего прообразом всемирного халифата.

В последнее время одним из влиятельнейших направлений исламского фундаментализма стала салафия. Это движение ориентировано на праведных предков (ас-салаф ас-салихин), на хадисы пророка, его поведение и высказывания его сподвижников. Ориентированность на пророка и его сподвижников присуща всем направлениям мусульманской мысли, а не только нынешним салафитам. Все сунниты и многие шииты считают себя истинными сторонниками праведных предков (салафун салехун). «Истинные сторонники предков» заявили о себе тогда, когда арабы завоевали обширные территории, на которых проживали различные народы. Все они имели свои культурные и этнические традиции. Все это обусловило изменения в учении и практике ислама, появились секты и определенны синкретизм в религиозном учении. В этом сторонники

праведных предков увидели опасность, посягательство на «чистый» ислам со стороны сект и других направлений исламской мысли, в частности каламистов, философов и т.д. Аналогичные явления имели место в истории всех религий - христианстве, буддизме, иудаизме и др. Опасность значительно возросла в период монгольского нашествия. Последствия его были весьма разрушительными. Они самым негативным образом повлияли на жизнь и культуру стран исламского региона. В этих тяжелейших условиях салафитское движение обрело второе дыхание. В усилении салафитского движения важную роль сыграли учение и деятельность авторитетного теолога и правоведа Ибн Таймийи. Именно его учение стало теоретической и правовой основой салафизма. В основе доктрины Ибн Таймийи - идеалы салафизма о беспрекословном подражании учению и поведению праведных предков. Ибн Таймийа считал недостоверными и неуместными доводы разума относительно религиозных источников, использования рациональных методов в толковании религиозных вопросов. Известны такие его высказывания: «Ман мантака такафара». - «Кто упирает на логику, совершает куфр». По мнению Таймийи использовать рациональные методы в понимании текстов Божественного откровения непозволительно. Он предлагал в данном случае опираться только на традиции сподвижников и следующих за ними поколений мусульман. Он в основном выступал за буквальное понимание текста Корана. Не отвергая полностью разум, Ибн Таймийа все же считал, что его использование возможно только в узких пределах. Те значения, которые ясно указаны в тексте Корана, не должны подвергаться никаким рациональным трактовкам, так как Коран истинен. Основой религиозной доктрины салафитов считается строгий таухид – единобожие, они запрещают обращаться в особых случаях к могилам умерших праведников. Почитание духовных авторитетов и введение священства они рассматривают как посредническое звено. Они ратуют за исключительное право Бога быть единственным объектом для служения – таухид ал-умия. Поддерживая строгий таухид во всех вопросах исламской

теологии, и отвергая культ и почитание святых Ибн Таймия, при этом считал, что возможным у отдельных людей может произойти карамат (озарение). Однако это состояние никак несравнимо с чудесами пророков и получением им откровения от Бога.

Идеальным обществом для Таймии и его сторонников была “мусульманская община” периодов пророка и правления праведных халифов. Они призывали последовать именно этим образцам государственности, где социальная справедливость воплощалась полностью в жизнь.

Идеи салафитского движения были поддержаны в XVIII в. Мухаммадом ибн Абдул Ваххабом, учение которого, кроме некоторых моментов, практически совпадало с учением салафитов, тем не менее оно получило другое название – ваххабизм. Ваххабиты говорили о раздробленности эмиратов, угрозе завоевания османскими турками Центральной Аравии, о необходимости объединения арабов Центральной Аравии. Чаще всего ваххабизм считается новым движением в салафизме. Ваххаб требовал строгого единобожия, как и салафиты, призывал к очищению ислама от новшеств, отказу от культов местных святых, объединению эмиратов. Абдул Ваххаб турков и иранцев объявил «неправоверными», и, разумеется, войну (джихад) с ними дозволенной. Некоторые эмиры видели в этой идеологии возможность укрепления своей власти. Эмир Дарий Мухаммад ибн Сауд покровительствовал Ибн Абд-ал Ваххабу. В итоге Дарийа стала центром распространения идеологии ваххабизма и объединила вокруг себя разные эмираты. Результатом такого объединения стало распространение власти Дарийа при Абд-ал Азизе I на всю Центральную и Восточную Аравию, а при Сауде власть Дарийского эмирата распространилась на священные города Мекку и Медину. Эмир Сауд получил титул хадим – ул – харамайни шарифайни (слуга двух священных городов). Саудида присвоили себе светскую и религиозную власть. Новый подъем ваххабизма произошел в 20-е годы XX в., когда появилось ваххабитское братство. Те, кто не входил в это братство, объявлялись врагами государства и ислама. При этом ваххабиты призывали не общаться с теми, кто не входил в братство, ввели для отличия специальную одежду и установили

взаимопомощь среди его членов. После захвата Джебель-Шаммада, Хиджаза, Асира Саудовская Аравия была объявлена королевством. Ваххабизм, как фундаменталистская идеология, сегодня распространен в ряде мусульманских стран. Образовалась радикальное крыло ваххабизма, которое джихад считает средством распространения своего учения и государственного переустройства исламского общества.

Современные салафиты объединились с ваххабитами, и ваххабитское движение во многих случаях представляется как салафитское.

Салафиты идеальным считают общество праведных предков и призывают к объединению мусульман в одно государство – халифат. Как и для других халифатских движений, государство всеобщего благоденствия для них – это халифат периода праведных халифов. Под влиянием ваххабизма и Саудовской Аравии салафиты считают вполне правомерным объединение мусульманских государств под эгидой Саудовского королевства, они выступают за исламскую солидарность и объединение мусульманских стран в некий исламский федерализм.

Их социальная концепция и учение об идеальном государстве по своей сути совпадают с социальной доктриной ихван - ул – муслимин, хотя они конкретно предлагают после создания исламских эмиратов объединиться вокруг Саудовской Аравии. Их доктрина достаточно консервативна, салафиты враждебно относятся к культурным ценностям современного мира и национальных культур, выступают за разрушение неисламских памятников истории, культуры. Крайне враждебно относятся они и к западным государственным моделям и западной культуре, не признают никаких государственных законов, кроме законов шариата.

В Таджикистане салафиты появились в начале XXI в. Эта религиозная секта быстро стала популярной среди верующих. С учетом их экстремизма и радикализма решением Верховного суда Таджикистана деятельность салафитских объединений и организаций была запрещена на территории республики.

Таким образом, концепция халифата объединяет почти всех арабских исламских экстремистов, хотя пути достижения этой цели они видят поразному. Одни из них считают возможным построение халифата, начиная с демократических изменений и вплоть до вооружённого джихада, а другие настаивают только на джихаде. Воинствующих экстремистов, ориентирующихся на джихад, называют условно «джихадистами», хотя и другие тоже не отказываются от джихада.

Проблема джихада в концепции джихадистов приобрела социальное звучание. Она тесно связана с социально-политическим переустройством общества и является частью общей концепции исламского пути развития. Ввиду того, что это - самостоятельная проблема и требует отдельного рассмотрения, мы здесь лишь отметим, что все сторонники концепции исламского пути развития, этой утопической доктрины придерживаются концепции социальной справедливости, и именно в джихаде они видят путь совершенствования общества. Ярким примером джихадистского движения является движение Талибан, которое использует в своей деятельности псевдоисламские лозунги, в том числе и о создании исламского государства. Это движение использует финансовые средства, полученные от наркобизнеса.

Традиции мусульман Центральной Азии необычайно богаты, и здесь нет нужды прибегать к небезопасным иностранным заимствованиям. На протяжении тринадцати веков в этом регионе главенствующей формой власти для суннитов являлся ханафитский мазхаб – школа мусульманского права, отличающаяся особой терпимостью, милосердием. Даже наиболее распространенный здесь вид суфизма - тарикат Накшбандия, базируется на ханафитском мазхабе.

Само движение мурджитов, одним из основателей которого был известный исламский правовед Абу Ханифа, имеет свою достаточно богатую историю. Мурджиты выступали как миротворцы при возникновении мусульманских междоусобиц, ханафитские ученые (улемы) боролись за

признание равенства тюркских и персидских народов с арабами в мусульманском мире.

Учение ханафитов было созидательно для государства. Среди его «золотых правил» были и такие: терпимость: «фикх (закон) должен создавать удобства в жизни верующих», и аполитичность духовенства, выраженная в изречении знаменитого ханафитского вероучителя из Бухары ас-Садр аш-Шахида:

«Дело улема – познание Корана,
А государство – забота эмира и хана».

Возрождение в Центральной Азии классических тринадцативековых традиций ханафитской школы, популяризация истории мурджитов, деятельности Абу Ханифы и его наставника ал-Хариса ибн Сурайджа, изучение в медресе наследия плеяды ханафитских улемов, насчитывающей десятки знаменитых имен, – все это можно считать лучшим лекарством от псевдомусульманских «новшеств» экстремизма, фанатизма, политических спекуляций на религии. Да и в любом регионе – просвещение мусульманских народов в духе классического ислама, может привести только к благотворным последствиям, ибо по сути своей мусульманство – религия трезвенная, гуманная и миролюбивая.

В июне 1999 г. в Вашингтоне на конференции Центра стратегических и политических исследований США была обозначена, роль специальных служб США в создании радикального исламского движения Талибан, ныне господствующего в Афганистане. Деятели американской разведки оправдывались: мол, хитроумные талибы обещали им ввести в своей стране демократию и покончить с наркобизнесом, - а сделали все наоборот. Но далеко не впервые «наивное и доверчивое» ЦРУ содействует появлению необычно свирепых режимов и организаций. Президент США Д. Эйзенхауэр в свое время говорил об одном из латиноамериканских диктаторов: «Он, конечно, подлец, - но это наш подлец». Стремление американской супердержавы иметь «собственных подлецов» в различных регионах мира

чревато непредсказуемыми последствиями. В результате авантюры ЦРУ в Афганистане порожден талибский наркотический монстр, видимо, самый чудовищный из всех существующих в современном мире.

То, что Талибан действительно «радикальное движение», спору нет, но вот называть его «исламским» могут только сами талибы и их покровители. Для лидеров Талибана «зеленое знамя джихада» - лишь средство для фанатизации армии, а суровая форма шариата, грозящая жестокими карами за малейшие обрядности, - лишь дубинка для, того, чтобы держать народ в страхе и подчинении. Ислам для талибских главарей – только ширма, за которой скрываются их действительные кумиры: власть и корысть. Талибан, попирающий основы мусульманской веры, являются по сути радикальным антиисламским движением.

В свете отношения ислама к наркотикам Талибан представляется преступным сообществом отравителей. На захваченных ими территориях талибы принудительно ввели наркотическую монокультуру: заставили феллахов повсюду сеять опиумный мак, взимая десятину с урожая. Была создана соответствующая промышленность. Все лидеры Талибан имеют собственные предприятия по производству героина. Оборудованием этих лабораторий по новейшим технологиям занимались прибывшие с Запада специалисты, надо думать, что это были все же не представители ЦРУ, а мафии. В результате Талибан за кратчайший срок стал мировым лидером по производству «тяжелых» наркотиков: до 50% поступающего героина на наркотический рынок имеет афганское происхождение.

Созданием столь мощной наркотической индустрии Талибан прежде всего ведет к деградации собственный народ. Страна, производящая наркотики, неизбежно заражает наркоманией свое население. В этом отношении известен пример «кокаиновой» Колумбии, специализирующиеся на гораздо более страшном зелье.

Разумеется, наркотическая индустрия талибов нацелена не на внутренний рынок, а на масштабный экспорт. Их наркодельцы проникли даже

на Малый Афганский Памир и отбирают у кочующих там кыргызов скот, оставляя взамен героин. Чтобы избежать голодной смерти, скотоводы вынуждены сбывать наркотик в Ферганской долине. Вслед за самими афганцами, жертвами преступного бизнеса становилось население «стран транзита». Массовое распространение наркомания уже получила в Пакистане, Таджикистане, Кыргызстане. На границе Туркменистана с Афганистаном имела место настоящая «опиумная война»: в схватках с бандами наркоконтрабандистов погибли десятки туркменских пограничников. И Узбекистану даже с её жесткими мерами пока не удалось остановить провоз наркотиков через свою территорию. И узбекский и туркменские «щиты» не могут еще в полной мере защитить от афганского героинового потока ту же Россию. Вследствие этого наркомания для россиян стала национальным бедствием. Статистика чудовищна: Россия уже вошла в «пятерку» самых наркотизированных стран мира, каждый третий российский школьник употребляет наркотики.

Между тем наркотическая индустрия нынешнего Афганистана ставит все новые рекорды производства, и транспортируемый через Россию афганский героиновый поток, похоже, вскоре начнет затоплять страны Европы.

Всем памятен скандал с «Бэнк оф Нью-Йорк», где якобы «отмывались грязные деньги» из России, характер происхождения этих денег так и до сих пор остается невыясненным. А вот финансовые средства Талибана до недавнего времени ничьего внимания не привлекали, хотя общеизвестно, что «чистых» денег у талибов практически нет. Более 90 % их доходов по оценке экспертов дает наркобизнес. Однако решение об аресте зарубежных счетов Талибана было принято лишь в конце 1999 г. и отнюдь не из-за мафиозной природы этого движения, а по причине отказа талибов выдать Западу «супер террориста» Усаму Бен Ладена, досадившего США взрывом американского посольства в Кении. При этом тот факт, что Бен Ладен ежегодно выделял 250

миллионов долларов на подрывную деятельность в СНГ, что он финансировал банды террористов в Чечне, западное сообщество совершенно не волнует.

Еще одно преступлением против населения Афганистана и исламской религии, совершаемое Талибанами, - это спекуляция на пуштунском расизме. Мусульманство еще на заре своего существования преодолело и предало проклятию межнациональную вражду. Талибы же возродили дикарскую резню по национальному признаку. От имени «господствующего народа пушту» перед глазами всего мира проводили «этнические чистки», уничтожая таджиков, хазарейцев и узбекских национальностей, что отнюдь не возмутило западное сообщество.

Афганистан – страна особая. Еще в XVII в. афганцы приобрели известность своей воинственностью. Перед угрозой их набегов трепетала вся Центральная Азия; афганская гвардия обеспечивала военную мощь Кокандского ханства. В те времена, когда европейские державы стремились к захвату колоний на Востоке, Афганистан остался неприступной твердыней. Британская империя, находясь в зените своего могущества, при попытке покорить Афганистан потерпела позорное поражение. Родилась ли бредовая идея вторжения СССР в Афганистан в головах партийных чиновников или была умело спровоцирована западными спецслужбами – это вряд ли мы когда-нибудь узнаем. Начинать войну с такой страной было безумием, вести эту войну «ограниченным контингентом» - безумием двойным. Вторжение атеистического СССР дало афганцам право на объявление джихада, советская военная авантюра оставила в их памяти исторический шрам, неприязнь к «шурави» (советским). Конечно, нет вины на обманутых воинах, которых уверили в том, что в чужой стране они исполняют «интернациональный долг», помогают торжеству справедливости. Советские солдаты и офицеры были ввергнуты в афганскую мясорубку словно слепые, не зная, где друзья, а где враги.

Агрессия против Афганистана, обернувшаяся крахом для военных машин Великобритании и СССР, и сейчас развивается благодаря хитроумию

американских спецслужб. Пакистан осуществил интервенцию с целью свержения законного афганского правительства – силами афганского же Талибана. На территории Пакистана талибам был обеспечен тыл: созданы базы для подготовки армии, предоставлены оружие и финансовые средства. Среди «наук», преподаваемых боевикам Талибана в пакистанских лагерях, доминировало проведение чудовищных пыток, применяемых и как способ допроса и при казнях военнопленных и инакомыслящих. В то время, когда США с воплями о «защите прав человека», осыпают любое не понравившееся им государство, Пакистан, взлелеявший людоедское движение талибов с их наркомафией, садистскими пытками, расовой дискриминацией, остается «любимцем западной демократии», то ни о каких политических, экономических, а уж тем более военных санкциях против Пакистана западные «правозащитники» и не помышляют.

Талибан отблагодарили своих пакистанских покровителей тем, что делятся с ними доходами от наркоторговли. Именно из этого грязного источника черпали свое богатство некоторые высокопоставленные пакистанские чиновники. В Женеве были опубликованы материалы, свидетельствующие о перечислении талибской наркомафией процента с прибылей на швейцарские счета бывшего Президента Пакистана Беназир Бхуто.

«Репетицией» интервенции в августе 1999 г. стало вторжение части бандформирований, находящихся в распоряжении узбекского джихадиста Джумы Намангани, в Баткенский район Кыргызстана. Целью этого бандитского формирования было «провозглашение и восстановление Кокандского ханства», т.е. захват Ферганской долины: Ошской области Кыргызстана, Андижанской, Наманганской и Ферганской областей Узбекистана. Разумеется, интервенция велась под прикрытием «зеленого знамени джихада», однако мирные кыргызские дехкане увидели в явившихся к ним «воинах Аллаха» убийц, грабителей и наркоманов. Руководство действиями бандитов в Баткене велось непосредственно из талибских центров

– Кабула и Кандагара. Разумеется, «ограниченным контингентом» своих ставленников Талибан не мог рассчитывать на масштабный успех агрессии, но кровопролитие длилось несколько месяцев, вызывая тревогу в обществе и напряженность в отношениях между государствами Средней Азии. Талибская вылазка в Баткен имела успех в качестве провокации. Перед лицом нависшей над регионом страшной талибской угрозы государствам Центральной Азии были жизненно необходимы взаимопонимание и единство действий.

Талибан не скрывает своего чудовищного глобального плана: создания «великого Афганистана», простирающегося до границ с Китаем.

Основанное на расистской доктрине, движение Талибан умело разжигает межнациональные (таджикско-узбекские) распри, хотя режим талибов равно враждебен и таджикам, и узбекам. Спекуляциями на межэтнических конфликтах удалось на некоторое время внести раскол в афганское общество, в разжигании тюркско-таджикских противоречий талибы видят залог своего успеха в Центральной Азии.

На протяжении десятилетий Афганистан был краем воинственным и военизированным, а такое состояние не содействует развитию науки и просвещения. Угасла за эти века некогда знаменитая далеко за пределами Афганистана школа ханафитов в Герате, пришла в упадок мусульманская ученость. Но все же хочется надеяться, что у самих афганцев хватит разума, чтобы понять всю дикость Талибана, ввергающего свою страну в омут наркомании.

На примере Талибана мы видим, что именно извратители мусульманства громче других кричат о религии, разжигают фанатизм, объявляют «джихады». Эти силы дерзают называть себя «лучшими мусульманами, чем другие» и под этим предлогом развязывают в собственных странах братоубийство, осуществляют агрессии против других мусульманских народов. Это кровавые спекуляции исламом, который не делил своих верующих на «лучших» и «худших». В Коране сказано: «О вы, которые уверовали. Когда отправляетесь по пути Аллаха, то не говорите тому, кто

предложит вам мир: «Ты не верующий» - домогаясь случайностей жизни ближней»⁸⁹.

«Исламский фундаментализм» есть стремление к созданию закрытых для внешних влияний государств или обществ, в которых восстанавливаются наиболее суровые нормы шариата и обычаи (адаты) средневекового мусульманства. Термин «фундаментализм» в приложении к этому явлению крайне неудачен, ибо ничего действительно фундаментального, т.е. утверждающего основы вероучения, в нем нет. Исламские фундаменталисты этим хотят реанимировать второстепенные, иногда даже противоречащие основам ислама нормы шариата. Просвещенный мусульманин понимает, что вора́м не обязательно отрубать руки, их можно наказывать иначе. Ваххабизм – при всей демагогии их последователей о «четырех праведных халифах», - это появившаяся в XIX в. модернистская секта, «исламское диссидентство».

Фундаменталисты же действительно пытаются вернуть мусульманскую старину: беда их лишь в том, что возрождать они пытаются не лучшее и неотъемлемое, а второстепенное и мешающее развитию. А когда экстремисты, фанатики или политиканы, прикрываясь буквой шариата, начинают попирать дух ислама, то в этом не только нет ничего фундаментального, это не мусульманство вообще. Однако необходимо сказать, что подобные извращения совсем не обязательно сопровождают фундаментализм. Стремление фундаменталистов к изоляции от западной цивилизации вызвано отнюдь не агрессивностью, а глубокими духовными причинами. Шведский социолог Л. Йонсон с некоторым недоумением констатирует: «Одним из основных вопросов является взаимодействие исламских традиций с принципами модернизации общества»⁹⁰.

И когда правительство мусульманской страны вместе с модернизацией экономики начинает внедрять «западный образ жизни», по мере этого внедрения растет возмущение мусульманских масс.

⁸⁹Коран 3:94, 96//пер. И.Ю. Крачковского.-М., Издательство «Раритет», 1990.

⁹⁰Йонсон Л. Политический ислам и конфликты в Евразии//Центральная Азия и Кавказ, 1999. - №4. (5) – С. 56.

Во всей этой «модернизации» мусульмане видят разгул беззакония и покушение на их религию. Реакцией на это становится полное отторжение всего, что идет с Запада, и стремление утвердить ислам в наиболее строгих его формах.

Фундаментализм с его попытками «возвести каменную стену вокруг ислама» не приносит пользы мусульманству. Дело даже не в том, что на нем паразитируют такие, по своей сути, антиисламские явления, как фанатизм, экстремизм, а порой и терроризм. Для достижения своей цели современные фундаменталисты вовсе не стремятся фильтровать иностранное влияние в социальной и культурной сферах, они пошли по простейшему пути - отсечение всех воздействий извне. Подобная фильтрация возможна и в рамках демократических принципов. Еще больший эффект в защите духовно-нравственных ценностей мусульманства от проникновения западной массовой культуры имеет противопоставление этому явлению широкого исламского просвещения, поддерживаемого государством, пропаганда национальных традиций и национальной истории, развитие на этой основе национальной культуры и искусства. Предлагаемая же фундаментализмом под лозунгами защиты религии самоизоляция есть путь тупиковый, ведущий к застою.

ГЛАВА 3. СОВРЕМЕННАЯ ШИИТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ О СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ

3.1. Учение шиитских фундаменталистов о социальной справедливости

Шиитский имамат, как и суннитский халифат, представляет собой теократическое государство, которое наряду с общеисламскими требованиями имеет и некоторые специфические черты, которые коренным образом отличают его от суннитского государства, т.е. халифата. Хотя и то, и другое апеллируют к божественному источнику власти, стремятся к утверждению социальной справедливости и позиционируют себя как исламские формы государственности, тем не менее они представляют разные модели теократического государства. В халифате духовным предводителем мусульман является халиф, но при этом государственные исламские юридические кодексы и нормы, определяются не им, а группой религиозных ученых, имеющих в стране особый почет и авторитет. Глава государства, будучи мусульманином, может и не быть сведущим во всех тонкостях шариата, и его власть представляет собой симбиоз светской и религиозной власти. В шиизме же в лице светская и религиозная власть представляют собой единое целое. Политическая, религиозная, юридическая исполнительная власть - все в руках духовного лидера (имама). Духовный лидер наделен определенной божественной волей, и его почитание - это элемент религиозной веры.

В халифате власть занимать должен правоверный мусульманин, а в шиизме - только признанное духовное лицо. Вся политика в имамате определяется шиитской идеологией. При шиитском режиме наряду с тем, что мусульманин имеет приоритет над немусульманином, также положение о преимуществе шиит над другими последователями исламской веры, в частности суннитами. Такое неравноправие можно воочию наблюдать в Иране, где права мусульман - суннитов, как и зороастрийцев, бахаитов, законодательно ущемлены.

Если в суннитских государствах экспорт ислама не является элементом государственной идеологии, то в шиитском Иране распространение ислама является важнейшим направлением государственной политики. В шиитском варианте государственности концепция исламской справедливости тесно связана с концепцией справедливого факиха, а в суннитском - справедливыми эмирами и султанами. Сама концепция идеального правления в шиизме не имеет четкого определения. Дело в том, что власть факиха идеологически не связывается с властью «скрытого имама». Но какая это власть, на чем она базируется остается неопределенным. Следует отметить, что шиизме с конца XVIII в. богословы начали активно разрабатывать шиитскую доктрину «вилайати факих» - как воплощение власти «скрытого имама», но при этом до сих пор остается неясным, как должен воплощаться в жизнь идеал справедливой власти и по каким параметрам власть факиха может соотноситься с властью «скрытого имама». Если считать, что история пророчеств закончилась и что Мухаммед является «печатью пророков», то идеальное общество, которое имело место при пророке, уже не восстановится до судного дня, т.е. создать общество социальной справедливости, сегодня невозможно, если только некоторое его подобие. Осложняется эта проблема и тем, что после пророка исламское общество, мусульманская община расколотась на разные направления. Каждое из них представляло идеальное устройства исламского общества по своему. Достоинства имамата никак не связывались с людским согласием, как это представляли себе сунниты, как наделенное божественной волей и светом (в исмаилитском варианте). Естественно, люди не могут выбирать имама из своей среды. Согласно шиитским представлениям, им не мог быть любой мусульманин, даже самый благочестивый. Имам может быть только тот, на кого падет божественный выбор. После смерти Мухаммеда его потомков шииты стали называть «пречистыми (маъсум) имамами». Последний из этих имамов «сокрылся», и ожидается, что когда он возвратится, то установит в мире справедливое общество. «Имам для шиитов – это статус, подразумевающий

присутствие божественной манифестации (зухур) и непогрешимость не только в делах веры, но и земных, человеческих делах. Его власть распространяется на неземные, потусторонние и земные дела⁹¹. Правление имама, утверждают шииты, является более сакральным и более справедливым, наделенным божественной легитимностью. По их мнению власть праведных халифов таковой не является.

Шиитское теократическое государство – это реализация статуса имамата, легитимированного непосредственно божественным откровением. Это государство имеет некоторые характеристики, которых нет в суннитской модели власти. В частности, это абсолютная компетенция преемника пророка в устройении людских дел на земле. Благодаря именно духовному авторитету и святости имама становится возможным спасение верующих – шиитов, с учетом того, что имам сведущ в толковании Корана и преданий, он устанавливает мусульманское право и создает справедливое государство.

Шииты выработали свою религиозную политическую доктрину, отличающуюся от суннитской, но до XVI в. шиитские лидеры не обладали серьезным политическим влиянием. После прихода к власти Сефевидов в Иране политический авторитет шиитского духовенства значительно вырос, а их концепция теократического государства изменилась, место её заняла шахиншахская власть Сефевидов, при правлении Исмаила I в 1501 г. Можно сказать, что легитимировалась не власть факихов, а шахская власть, которая поддержала шиизм. Шиизм позволил консолидировать туркоязычное население, хотя оно в основном состояло из персов, утверждая шиитский имамат, а Исмаил и его преемники возводили свою родословную к седьмому шиитскому имаму⁹². По мнению Хатами, сефевидские правители, как и их предшественники, добрались до власти, опираясь на меч и силу. Так что их

⁹¹Петрушевский И.Б. Ислам в Иране в VII-XV вв. - М., 1966. -С.94; Laoust H. Les schismes dans l'Islam. -Paris, Payot. 1977. -P. 94.

⁹²Бартольд В.Р. Работы по истории ислама и тюркского халифата. М., -2002. С.54.

заслуги и плоды мудрости и компетентность некоторых из них не могут и не должны оправдывать деспотическую суть их государств⁹³.

Хатами, считает невозможным, чтобы деспотическая власть базировалась на религиозных принципах, все шахские династии - сефевидская, каджарская и особенно пехлевийская, утверждал он не совместимым с принципами власти скрытого имама Махди. Поэтому, по мнению С.А. Дорошенко, попытки монархов доказать причастность своей власти к власти имама Махди не увенчались успехом⁹⁴. В итоге потребовалось новое политическое учение, которое смогло бы предложить тип государства, близкий к власти Махди. С учетом сказанного, шиитское духовенство, разработало новую концепцию «вилайте факих» (власть духовного лица, или современный режим ахундов в Иране). Термин «вилает» («правительство») был введен шиитским правоведом, муллой Ахмадом ибн Мохаммиддином Нараки (ум. в 1828 г.). До этого даже в правление Сефевидской династии наиб- ул-имам не обладал реальной властью. В конце XVIII - начале XIX в. идея активного участия шиитского духовенства в делах государства актуализируется, хотя сама по себе эта идея существовала давно. Причину этой активизации исследователи, в частности Даниэль Пи, видя во внешней угрозе шиизму со стороны ваххабизма, войны с Россией, а внутри страны угроза порождалась «табачным кризисом», конституционным движением начала XX в. и другими событиями.

Одним из первых духовных лиц, который призывал на борьбу против ваххабизма и к джихаду против России был шейх Джафар ал- Кабир Кашиф- ал Гита (ум. в 1813 г.) Мулла Ахмад Нараки, помимо того, что ввел термин «вилайти факих», предложил и ряд аргументов, в которых обосновал идею о праве марджа ат – таклида, который осуществляет правление от имени скрытого имама. Он по этому поводу писал: «Нужно знать, что власть Бога над рабами осуществляется через пророка и имамов, которые были

⁹³ Хатами. М. Диалог между цивилизациями. Тегран 2008. –С.. 40.

⁹⁴ Дорошенко С.А. О двух революциях: 1905-1911 и 1972-1974. - М., 1998. - С. 40.

властителями и шахами по праву. Цепочка их дел и полномочий беспрекословна, правомерна и не подлежит обсуждению. Все другие люди на земле находятся под их властью. Никакие другие лица не могут устанавливать законы, порядки и правление над остальными, если на это их не назначил Бог, пророк или имамы. Тот кто будет определен, тот и будет осуществлять правление»⁹⁵. Следовательно, любая власть, которая не определена пророком или имамами, не является законной. Шиитские идеологи обозначили и функции факиха: издание фетвы, управление государственной властью над собственностью и души людей.

К концу XIX в. идея о том, что создание идеального шиитского государства возможно под политическим руководством богослова – правоведа (факиха), который сможет обеспечить правление Махди- скрытого имама, оформилась окончательно. Избранный справедливый факих пользуется легитимностью, потому что он назначен святым законодателем на реальную власть, поскольку он пользуется поддержкой других справедливых факихов. Аль-вали аль-факих – источник легитимности политической системы исламского государства. Конституция и законы вступают в силу после утверждения их аль-факихом. Он несет ответственность только перед Аллахом. Все остальные подчиняются ему, т.е. он обладает абсолютной властью.

Наряду с теорией «вилаят аль-факих» существует более демократичная концепция «божественной народной легитимности», согласно которой Аллах дал умме право управлять делами общества. Именно умма избирает имама и правящую элиту, которые способны управлять обществом на основе конституции, созданной на основе шариата. За соблюдением норм шариата следит совет факихов. Теория «халифат уммы и контроль авторитетных факихов» была сформулирована в работах лидера шиитской Партии исламского призыва алтолла Мухаммада Бакира ас-Садра(1935-1980), в частности в его работе «Фалсафатуна» («Наша философия»). По его мнению,

⁹⁵ Бехешти А. Сиришт. – Техран, 1380. - С.61.

хотя Бог и назначил человека своим наместником, чтобы он правил на земле, руководствуясь истиной и справедливостью, но при реализации предписаний Аллаха такой человек должен соблюдать интересы людей и не имеет права использовать эту миссию для удовлетворения личных желаний. Когда умма освобождается от тирана, то осуществляется «Божественный халифат», который опирается на коранические предписания.⁹⁶

Умма несет ответственность за осуществление своей миссии перед Аллахом. Все члены уммы равны перед законом и свободны в выражении своих взглядов, государство гарантирует общие свободы и для немусульман в рамках конституции. Бакир ас-Садр к обязанностям справедливого марджа (т.е. справедливого факиха) относит следующие: 1) осуществление высшего руководства исламским государством и командование вооруженными силами; 2) рекомендует кандидата на пост главы исполнительной власти и утверждает его; 3) формирует высший совет по контролю над деятельностью правительства; 4) создает советы (аш-шура) в районах страны; 5) создает шуру (совет) интеллектуалов и др.

Праведный марджа должен обладать следующими качествами: а) способность к иджитхаду и справедливости; б) вера в исламское правление; в) авторитет среди верующих; г) он должен быть рекомендован советом праведных факихов, других представителей духовенства. Ас-Садр государство, созданное по указанным принципам, называл исламской республикой. Данная концепция имела большое влияние в шиитских научных центрах, в отличие от концепции Хомейни. Последнюю поддержал Абу аль-Касим аль-Кум. В упомянутых центрах он тоже имел немалый авторитет. Этот исламский ученый выступал против расширенной интерпретации «вилайати факих» Р. Хомейни и создания исламского государства, считая это посягательством на власть «сокрытого имама». Нынешний марджа ут-таклид, аятуллах Али Мухаммад Сиижстани призывает своих сторонников не вмешиваться в политическую жизнь их государства.

⁹⁶ Ас- Садр, Мухаммад Бакир. Фалсафатуна(наша философия). – Тегран, 2004. - С.22-24-25.

Шиизм является одним из наиболее политизированных в истории ислама направлений, и, разумеется, в современных условиях, когда политизация ислама достигла в мире наивысшей точки развития, он приобрел ещё более явное политическое выражение в виде хомейнизма. Исламская революция и приход к власти шиитского духовенства в Иране ознаменовали и новую эпоху для шиитского духовенства и усиления роли ислама в обществе. Кстати, шиизм единственное направление в исламе, которое имеет иерархическую структуру духовенства, и это дало возможность духовенству взять власть в Иране в свои руки. Соответственно концепции вилайате факих, управление страной, с точки зрения ислама, было легитимным правом факихам. Причем в этой концепции обосновывалась не только власть духовенства, но и прямо говорилось об «экспорте» революции. Правда, «экспорт революции» остался лишь политическим заявлением, однако шиитское духовенство заинтересовано в усилении своего влияния в мире ислама, и это придает политике шиитского руководства Ирана агрессивный характер.

Шиитские лидеры приводят социальные и религиозные аргументы, прежде всего касающиеся социально-духовных факторов, которые, по их мнению, диктуют необходимость власти факиха. В частности, во главу угла ставится принцип справедливости (кист), соблюдение которого возможно на основе духовных и моральных норм ислама, которые требуют наличия духовного руководителя (факиха) в обществе. В противном случае, в обществе может иметь место несправедливость, и задачи исламского общества могут остаться неопределенными и неосознанными в итоге возникают трудности на пути его развития. По их мнению, история доказывает, что общество без духовного наставника и руководителя остается порочным. «Человеческое общество всегда нуждается в подобном руководстве», говорится в статье «Метафизическое мировоззрение»⁹⁷.

⁹⁷Этгелаат.1984. - 2-июня

«Вилайте факех» - одно из концептуальных учений шиизма, оно охватывает круг религиозно – философских, общественно-политических, морально–нравственных проблем. Духовенство в Иране, несмотря на некоторые разногласия, сохраняет свое единство в политических вопросах и определяет внутреннюю и внешнюю политику страны. Согласно этой концепции, духовный лидер Ирана Хомейни был и остается единственным и непререкаемым авторитетом, которому должны были следовать все верующие, т.е. он был «марджаи таклид». Пришедший после него к власти Хаменеи не имеет того авторитета, который имел Хомейни. Но, как руководитель шиитского духовенства, он наследует и то положение, которое имел Р. Хомейни. Исламская революция в Иране привела к созданию такой системы государственности, где рядом сосуществуют совершенно разные формы: теократическая и демократическая. В этой стране создано исламское государство, в котором ислам получил статус (официально) религии, организующей общество и его экономику. Нормы ислама приняты государством официально и реализуются, как государственные нормы, и поэтому государство именуется исламским. Но наряду с этим в Иране существуют и демократические нормы, и конституционно-правовые, в нем проводятся выборы президента и парламента.

В шиитских источниках отсутствует четкое определение верховной власти. Что же касается концепции имамата, то в ней оно тоже не вполне ясное. Однако используя весь арсенал шиитских идей, изложенных в религиозных источниках, можно утверждать, что имам Хомейни считал исламскую республику идеальной формой организации верховной власти, правление в которой должно основываться на главенствующей роли шиитского духовенства, и эта роль закреплена в Конституции ИРИ в виде «вилайте факих». В работах и выступлениях имама Хомейни отмечается, что вилайате факих, как верховный толкователь божественных законов, регламентирует все нормы социального мира. Он осуществляет контроль над светской государственной властью, армией, силами безопасности, судами.

Верховный наставник следует божественным указаниям и указаниями имама Мехди. В этой доктрине четко вырисовывается модифицированный вид шиитской традиционалистской теократической теории управления. Р. Хомейни ввел понятие «рахбари инкилабе ислами» (вождь исламской революции) - носитель религиозной и светской власти, права которого закреплены в Конституции ИРИ (ст. 5, 107, 110 и 112). «Рахбаре инкилоб» имеет право на назначение, смещение высших должностных лиц, в том числе и президента страны, который является выборным. Все это свидетельствует о том, что в Иране установилась авторитарная власть. После избрания Хомейни вождем революции были внесены изменения в Конституцию, которые усилили его позицию во власти. Но, несмотря на эти изменения, после кончины Хомейни власть «рахбара» значительно ослабла. Это связано с возрастающим недоверием трудящихся Ирана к верхушке шиитского духовенства, к режиму, а также с отношением высшего духовенства, которое не хотело видеть в преемнике Хомейни такого могущественного руководителя, каким был сам Хомейни. Доверие духовенства к новому рахбару оставляет желать лучшего.

Несмотря на полемику, развернувшуюся в конце 90-х годов прошлого столетия среди иранского духовенства о концепции «вилайте факих», этот институт власти до сих пор сохраняет свое влияние в качестве авторитарного режима. По мнению Е. А. Дорошенко, «попытки согласовать эту религиозную доктрину с учётом таких рациональных категорий, как «правление», «волеизъявление большинства», приводит к определенному противоречию⁹⁸. Это противоречие прежде всего касается позиции и отношения духовенства к верховной власти. Как выяснилось в процессе анализа концепции «вилайте факих», именно «рахбаре инкилоб» определяет внешнюю политику Ирана и, соответственно, придает ей исламский характер. Исламская ориентация Ирана практически осуществляется во внутренней и внешней политике Ирана. Реальное осуществление власти «вилайте факих» состоит в том, что факиху

⁹⁸ Дорошенко С.Н. О некоторых современных толкованиях проблемы вилайат факих // Саранский Вестник. – 1996. - №4.

напрямую подчинены религиозные структуры, которые имеют преимущества над светскими институтами государства, с точки зрения их соответствия исламским принципам. Светское правительство должно получать шариатскую легитимность у факиха и созданных в стране исламских структур. Например, решения, принимаемые республиканскими органами власти, не имеют законную силу, пока не утверждены и не одобрены религиозными структурами. Так, решения всенародно избранного меджлиса могут быть приведены в действие только после утверждения их Наблюдательным Советом, своеобразной надпарламентской группой, состоящей только из духовенства, которая имеет право вето на любое решение меджлиса, если его решения она посчитает противоречащими нормам шариата. Двойственность иранских политических структур, по мнению исследователей и экспертов по вопросам права, является одним из главных недостатков иранского государственного устройства. С одной стороны, в стране наделяются политической властью демократически избранный президент, органам власти, а с другой, эти органы власти назначаются духовенством. Признание явного преимущества полномочий духовенства по сравнению с республиканскими органами власти ставит под сомнение демократичность всей государственной системы.

Формы правления в Иране показывают, что в жизнь воплотился один из главных принципов учения шиизма о власти, преемственной от имамата, согласно которому все 12 шиитских имамов являются наследниками пророка. После «сокрытия» 12 имама - имама Махди, «вилайте факих» становится единственной основой легитимного правления, которое обосновано в работе Р. Хомейни «Хокомате эслами» («Исламское правление»). По мнению Р. Хомейни, имаamat является обязательным, потому что Бог не может оставить Мехди без своего представителя, ибо немислимо, чтобы руководство мусульманской общиной было бы поручено простым людям (62.с 171 сноска?). «Имаамат,- по мнению Шейха Музаффара, - подобно пророчеству, определяется Аллахом, это определение передается из уст пророка или

прежнего имама. В связи с этим разницы между пророком и имамом не существует. Люди не могут возражать против тех, кто назначен Аллахом для их наставления и руководства, как не имеют права назначать и выбирать имамов, ибо лишь Аллаху известен человек, обладающий святой духовной силой и достойный взять на себя тяжелую ответственность руководства людей. Поэтому лишь Аллах в праве назначить подобного человека»⁹⁹. Шиизм разработал свою концепцию имамата, ориентируясь на докторальную основу веры в божественное руководство, которая отличается от концепции власти суннизма, где имамат не является основой веры, но признается как священная атрибутика. Оятулла Хомейни считает, что именно имам должен управлять всеми, потому что он является носителем духа и указания имама. Вали. По его мнению, это наместник Аллаха, без веры в имама и без исполнения его указаний вера мусульманина не является полной, несмотря на то, что он аккуратно выполняет другие требования ислама¹⁰⁰.

Наиболее авторитетной работой в фикхе джафарии является «Усул-ал-Кафи», где всесторонне обосновывается доктрина имамата и, в частности, «вилайате факих». Имамат и вилаят, как божественное начертание, принадлежат имаму Али и его потомкам. Шииты признают 12 имамов, и последний находится в сокрытии. Во время сокрытия имама Мехди руководство исламской общины передается вали - главному духовному лицу из шиитского духовенства. «Если какой-нибудь из ученых в религиозных науках по воле Аллаха победит свои страсти, то народ может следовать за ним»¹⁰¹. Следование в практических вопросах веры за авторитетным духовным лицом (марджаи таклид) является практическим осуществлением указанного принципа в шиизме, что коренным образом отличает шиизм от суннизма. Таклид, как принцип следования, существует и в суннизме, но он направлен против нововведений, где иджтихаду не уделяется особого внимания. Но в шиитском обществе муджтахиды занимают особое положение

⁹⁹ Хомейни Р. Хокомате ислами. – Тегеран, 1978. С. 71.

¹⁰⁰ Хоменеи А. Усули джумхурии ислами. – Тегеран, 1395. С. 18-19.

¹⁰¹ Хомейни Р. Хокомате ислами. – Тегеран, 1978. С. 61.

и авторитет. Они заменяют имамов в период их сокрытия. Беспрекословное подчинение муджтахиду (марджае таклид) не сравнимо с влиянием суннитских богословов, разве только с авторитетом наставника в суфийских орденах.

Терпимость к властям при сохранении своей веры в справедливость, в имама считалась для шиитов одним из принципов сожителства с другими исламскими общинами, ими проповедовался принцип сабр (терпение) и сохранение в тайне своих убеждений. Наряду с принципом терпимости существует в шиизме и идея революционного духа, идея борьбы с узурпаторами власти. Идея «революционного хомейнизма», например, в современном Иране была признана одним из основных принципов, исповедуя который Хомейни и смог совершить революцию в Иране. Хомейни в своем завещании призывал: «Встаньте народы мусульманских стран, угнетенные и мусульмане всего мира. Боритесь за свои права! Не бойтесь пропагандистской истерики сверхдержав и их послушных агентов. Изгоните из своих стран преступных правителей, которые отдают плоды вашего труда вашим врагам и врагам ислама. Правоверные, праведные классы, сами берите власть в свои руки. Идите к исламскому государству, организуя свободные и независимые республики»¹⁰². Идея революции присутствует в работах, а также в повседневной жизни идеологов шиизма, хотя шиитское духовенство Ирана открыто и не пропагандирует идею об экспорте революции, но и не отказывается от неё. Некоторые шиитские теологи усматривают революционные идеи даже в деятельности пророка и называют его великим революционером.

Согласно доктрине Хомейни о «вилайте факих», исламское общество в период сокрытия имама должно руководствоваться божественным законом. Это руководство осуществляется факихом, а он должен в свою очередь обладать наилучшими качествами, быть грамотным, ученым человеком, правоведом. Он должен руководить обществом и направлять его по пути,

¹⁰²Хомейни Р. Хокомате ислами. – Тегран, 1978. С.50.

начертанному Богом, беречь его от неразрешенных поступков (харам) и содействовать осуществлению разрешенных поступков (халал). Другими словами, он должен быть алимом билхалал ва-л-харам. Время власти факиха в доктрине Хомейни признается подготовительным периодом для прихода имама Махди.

Таким образом, если шиитская идеология в классическом виде отвергала идею бунтарства, то сегодня эта идея в доктрине Хомейни приобрела новую окраску. По мнению этого имама, «шиизм - революционное течение, продолжение истинного Мухаммедовского ислама, который подобно самим шиитам, всегда подвергался нападениям и притеснениям со стороны деспотов и колонизаторов»¹⁰³. Эта идея является предметом широкой официальной пропаганды, в центре которой лежит государственно - политическое понимание имамата, доступное широким массам верующих шиитов.

Проблема государства, как мы выяснили является центральной проблемой исламской цивилизации, история развития которой показывает динамику развития этого института в немусульманских странах. Справедливость государства тоже определяется степенью влияния исламского фактора.

Как известно в Коране и Сунне нет четкого указания на форму государственности. Но судя по исламскому праву и сведениям священных источников, шариату в государствах ислама придавался надгосударственный характер. Исламское право закрепляет основы государственного строя, принципы организации и деятельности государственного механизма. В истории ислама первоначальная форма государства была представлена мединским государством (мединской общиной). Она была создана самим пророком и затем укреплена и развита четырьмя праведными халифами. Отсюда государство неразрывно связано с халифатом, созданным самим пророком, согласно заветам, идеям Корана. Эта форма государственности

¹⁰³ Там же. - С. 52.

является специфически исламской. Правителями же в исламской общине были халифы. Согласно аяту 3:159, правитель должен уважительно обращаться с верующими, советоваться с ними по общественным вопросам и после принятия решения осуществить его в полном объеме. В сущности, законы создавались совместно со старейшинами общины, хотя само принятие или непринятие законов было прерогативой халифов. К этому времени расхождение в понимании государства и власти шиитами и суннитами определилось ясно и окончательно.

Дальнейшее развитие идей об исламской государственности привело к появлению отдельных самостоятельных государств, в которых при всех их отличиях действовало мусульманское право.

Разработка исламской концепции государства началось с X в., после упадка династии Аббасидов. Мусульманские суннитские правоведы считали необходимым сосредоточить всю полноту светской и религиозной власти в руках правителя. По их мнению, это способствовало бы укреплению могущества государства. Как писал аль – Маварди (974-1058), правитель – это центр, а народ – периферия. При этом нравственность, прочность общества прямо зависели от добродетелей или порочности правителя. Между тем правитель был и не подвластен никому, кроме Аллаха, и подчиненный ему народ не в праве был назначать ему обязанности и требовать от него их исполнения»¹⁰⁴. В обосновании исламской концепции государства в основном выделялись два мнения: одно принадлежало ибн Таймийа (1263-1228) и его последователям, которые ориентировались на нераздельность государства и религии¹⁰⁵, а второе высказывалось некоторыми другими правоведомы, которые указывали на светскую форму государственности. Последней точки зрения придерживались в основном исламские реформаторы, в частности Али Абдулло Разек (1888-1966). Он отстаивал идею создания светского государства, считая, что исламское государство с самого начала

¹⁰⁴История политических и правовых учений средне века и возрождений. - В.С. Нерсисянц. – М., «Наука», 1986. С. 346.(отв. Ред.)

¹⁰⁵ Ибн Таймийа. Правила борьбы с неверными. – Катар, 1983. - С.126.(на ар. яз.)

имелосветский характер¹⁰⁶. История исламского государства показывает, что после правления четырех праведных халифов исламские государства во всяком случае, их правители, были светскими (султанат, эмират и др.). Здесь огромное значение имели традиции государственности проживающих в них народов. Например, в Османской империи имело место тюркские, персидские и византийские традиции государственного строя и др.

Центральным институтом суннитской государственно-правовой концепции выступают халиф и община правоверных, наделенные решающими светскими и духовными полномочиями.

Суннитская концепция власти исторически претерпела определенные изменения. Халиф, как носитель верховной светской и религиозной власти, так или иначе был связан с концепцией имамата, и до XII в. он также назывался имамом (имам-ул-муслимин). Например, Абухамид Газали в своей работе «ал-Мустахзари» Мустахзара биллахи называет и халифом и имамом, в противовес концепции исмаилитов об «имаме масъуме» (безгрешном имаме). Отвергая концепцию исмаилитов, Газали говорит, что мусульмане действительно нуждаются в имамате, ибо имамы должны защитить ислам. Таким имамом является Амир-ул-Муминин - ал-Мустахзари, который признан всеми мусульманами мира и который имеет 4 важнейших качества: надждат – покровитель, вараъ - боготерпение, кифайат- спасение, илм- знание¹⁰⁷.

Идеологи современных фундаменталистов хотят представить исламскую религию как объемлющую все человеческое общество. Принцип универсализма этой религии они используют против научных теорий о религии как преходящем элементе духовной жизни. Лидеры исламского режима Ирана пытаются осуществить на практике свою программу о тотальной сакрализации общества, создать «исламскую систему» полностью отвечающую догматам Корана и шиитскому толку. Они провозглашают лозунги самобытного развития. В связи с этим отметим, что, судя по

¹⁰⁶ Али Абдулло Разек. Исламские основы государства. – Бейрут, 1966. - С.157.(на ар. яз.)

¹⁰⁷ Абухамид Газали. Ал Мустахзари. – Каир, 1978. - С 67. (на ар. яз.)

материалам печати, в Иране принцип сакрализации охватывает наряду с осуществлением религиозных мероприятий и принцип секуляризации самой религии, включение в нее нерелигиозных элементов и за их счет превращение ислама в универсальную систему. В центр своей социальной программы они ставят задачи материального улучшения положения обездоленных масс, уничтожения социального зла, однако их религиозно-утопические представления об обществе, мелкобуржуазная ограниченность не дают им возможности реализовать на практике какие-либо позитивные преобразования. Призывы шиитов привести общество в полное соответствие с положениями ислама и его традиционными ценностями основываются на критике существующих социально-экономических систем. Теоретически они хотят доказать преимущества своей социальной программы над капитализмом и социализмом. Преимущества исламской системы над капитализмом они считают очевидными, и поэтому их усилия направлены прежде всего на разработку приоритета исламской системы над социализмом. Аргументы шиитских идеологов о преимуществах исламского пути развития сводятся к следующим: исламский путь претворяет в жизнь принципы ислама на основе высших социальных, духовных ценностей. Они обеспечивают полное равноправие граждан в исламском обществе: осуществляются подлинная демократия, социальная справедливость и т.д.¹⁰⁸ Равноправие, демократия, справедливость, в понимании мусульманских богословов, должны базироваться не на социально-экономических факторах, а на религиозных духовно – нравственных ценностях. Что же касается ограничения частной собственности, создания барьеров на пути развития капитализма путем соблюдения догматических принципов, то по сути дела, это никак не меняет характера и сущности системы капитализма, не наносит какого - либо ущерба господствующим формам производственных отношений. Наглядным доказательством такого подхода может послужить широко пропагандируемая концепция «таухидная экономика». В ней главный акцент делается на законы

¹⁰⁸ Велаяте факих (Власть факиха) // «Этталаат». – 1362.- 17 мехра.

запрещения «риба» (ссудного процента), закят и др. При помощи этих шариатских законов в исламском обществе якобы искоренится эксплуатация чужого труда, общественные фонды, обеспечиваются необходимыми ресурсами, возрастает регулятивная роль исламского государства в распределении материальных и духовных благ между разными классами.¹⁰⁹ В научном плане совершенно очевидно, что эти моменты в исламской концепции развития не являются оригинальными, однако их осуществление в условиях Ирана, в стране со средним уровнем развития капитализма требует учета ряда объективных особенностей. Иранские идеологи в эту область внесли мало что нового, практически религиозная модернизация общества (за исключением политической сферы) осуществляется крайне медленно. В основном сохраняются прежние формы общественных отношений. «Конкретные меры, осуществленные исламским режимом в области экономики, государственного строительства, если очистить их от пропагандистского прикрытия, – пишет академик Е.М. Примаков, – означали попытку модификации в рамках буржуазных структур»¹¹⁰. Анализ исламских теорий развития показывает, что они построены на идеологическом, чисто религиозном понимании общества. Их сущность (если не учитывать светских, а иногда и демократических элементов) выражается в следующих положениях: 1) социальные явления согласуются с догматическими представлениями (риба, закят, таухид и др.); 2) устанавливается непосредственная связь между характером социальных отношений и степенью веры; 3) социально-экономическая проблематика подменяется нравственной. В результате формируется синкретическая теория общественного развития, приоритетными в которой являются эсхатологические и холистические

¹⁰⁹Об этом говорится во многих статьях газеты, в частности в «Малекейат дар ислам» («Собственность в исламе») // «Эттелаат». – 1362; «Андазие хоме чера ва четоур герефте мешавад» («Для чего и как взимается налог «хуме») – от 17 мехра 1362-14 окт. 1983, «Фешаре ектисади бе мостазаифин» («Экономическое давление на угнетенных»), «Хосисийате пардахте малейат дар ектесаде ислами», (Специфика системы налогов в исламской экономике)- 15 абанмах 1362 – 4 окт. 1983г., «Роль доходов от акции» в правильном обращении «капитала – 13 июня 1985г.

¹¹⁰Примаков Е.М. Волна исламского фундаментализма: проблемы и уроки//Вопросы философии. – 1985. - №6. С. 71 – 72.

представления. Несмотря на различие того содержания, которое вкладывается в понятие исламского пути развития приверженцами исламских движений, общим для них остается сохранение и незыблемость частной собственности. Так что, вопреки желаниям защитников данной теории, она оказывается теорией социального неравенства. «Исламский порядок», по мнению идеологов шиизма, ориентируется в основном не на материальное благополучие, особенно если оно достигается в ущерб духовности, а на высокие духовно-нравственные идеалы ислама. Это дает возможность объединить верой в единого Бога, равных перед Аллахом людей, исключить из жизни разногласия и кризисы. «Исламское общество» – будущее человечества, оно имеет надклассовый характер. С точки зрения ислама, несостоятельной является та свобода, которая имеется как при капитализме, где угнетатели свободны в угнетении народа, так и при социализме, где она (свобода) осуществляется без преодоления низменных человеческих страстей, такая свобода становится базой для честолюбия и социальной несправедливости. Именно поэтому социалистическая свобода является псевдосвободой¹¹¹.

Во всех мусульманских идейных концепциях и многих хадисах говорится о необходимости духовного совершенствования общества. Мусульманские идеологи нового и новейшего времени активно выступают против бездуховности Запада, которая нередко приводится как один из аргументов против политики колониализма, Идеологи исламской революции на первый план выдвигают духовность ислама, которая противостоит светской идеологии, бездуховность которой, по их мнению, определяется в основном её антирелигиозным характером.

Центральным вопросом в работах об исламском пути развития является власть, ибо именно с ее помощью мусульманские идеологи Ирана пытаются обосновать особенности и преимущества исламского порядка по сравнению с

¹¹¹ Андишаха ва афкаре, иманне'ан тахакуки адалати иджитимаи аст, кадам аст («Какие идеи и взгляды противоречат истинному пониманию свободы // «Эттелаат». – 1983. 9 ноября.

другими системами. Например, доктор Бехешти, стремясь показать преимущества исламской политической системы, дает следующую классификацию политических режимов:

«1 правительство, цель которого заключается в защите и обеспечении интересов господствующих классов и групп;

2 правительство, для которого общее благо становится основой его политической программы;

3 правительство, целью которого является претворение в жизнь желаний трудящихся масс»¹¹². Последнее определяется им как высшая форма, при которой все желания трудящихся осуществляются наилучшим образом, её основа неизменяется, все слои общества равным образом обеспечиваются материальными и духовными благами в рамках нравственных принципов религии.¹¹³ По его мнению, «географическая власть «относится к данному типу политической системы, в ней руководителями являются пророк и имам, которые в своих действиях руководствуются божественным откровением».¹¹⁴

Соответственно, высшее духовное лицо призвано руководить подобным обществом от имени пророка и имама. Руководство обществом является обязанностью наиболее авторитетного и благочестивого факиха. Все другие политические системы – это низшие формы власти, в отличие от высшей теократической (исламской). Исламская демократия, как форма правления исламским обществом, так же превосходит всякую другую демократию, она обеспечивает не только равное участие различных слоев в управлении государством, но и духовный рост, морально – духовное совершенство трудящихся. В отличие от некоторых других исламских концепций, в концепции «Ассоциации Братьев мусульман» о влати утверждается принцип определенного количества избранных людей, будто бы выражающих интересы

¹¹² Доктор Бехешти. Сейре тарихийе хокоматха в хокомат дар ислам» // «Эттелаат». –1984. -1 мая.

¹¹³ Доктор Бехешти. Сейре тарихийе хокоматха в хокомат дар ислам» // «Эттелаат». –1984. -1 мая.

¹¹⁴ Там же.

всего народа, т.е. к власти допускаются люди, достигшие высокого уровня духовно-нравственного (имеется в виду религиозного) совершенства.¹¹⁵

В связи с вопросом о власти, особое внимание следует обратить на аргументы, которыми обосновываются Бехашти права на власть имама или факиха в теократическом режиме. В частности, по мнению некоторых авторов, осуществление принципа справедливости (кист) на основе духовных и моральных норм ислама требует наличия духовного руководителя, наставника, в противном случае, в обществе может иметь место несправедливость, изадачи исламского общества могут оказаться неопределенными и неосознанными. Пороки неисламских обществ, по их мнению, заключаются как раз в отсутствии такого руководства¹¹⁶.

Таким образом, главным в духовно-нравственном совершенствовании людей, их духовной свободы, по мнению идеологов религии ислама, является вера в единого Бога. В связи с этим, иранские идеологи ислама ставят перед собой задачу философского осмысления проблемы гуманизма, теоретического обоснования исламского понимания места и роли человека в обществе, анализа вопросов становления социальной личности в исламском обществе. По их мнению, если человек является венцом божественного творения, то, следовательно, он должен осознать это и направить свои усилия для достижения главной цели его жизни – заслужить милость Бога. «Путь возвышения человека из праха (имеется в виду сотворение человека Богом) до божественного начала есть верный, прямой и священный путь (сират-ул-мустахим) совершенства, другие пути болезненные, неверные (залалят ва гомрахи), и поэтому они отвергаются (насах) религией. Если забыть Бога, то невозможно достичь счастья».¹¹⁷ По мнению религиозных идеологов, неверно, что «частная собственность на средства производства не может быть источником классовообразования, но если помнит о божественности разума и

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Джаханбиниилахи ва накду барррасийи джаханбийи мадди. (Метафизическое мировоззрение и критический анализ материалистического мировоззрения)// «Эттелаат». - 1984. -2 июня.

¹¹⁷ Там же.

стремлении к выполнению предначертаний Аллаха, то частная собственность не приводит к эксплуатации. Однако отход от религиозно - этических норм, даже при обобществлении средств производства все же порождает эксплуатацию, изменяется лишь её форма, и неверно представляют некоторые, будто бы с осуществлением социалистических преобразований, с достижением так называемого «социалистического рая» эксплуатация исчезнет.¹¹⁸

Иранские идеологи, как и другие мусульманские богословы, хотят осуществить частичную реформу в рамках частно - собственнических отношений и называют это осуществлением принципа социальной справедливости. Они стараются обосновать тезис необходимого сохранения частной собственности в исламском обществе и проповедают идею справедливой регуляции частной собственности в рамках духовно нравственных норм ислама. Следовательно, в исламском обществе она (частная собственность) может служить интересам всего общества и прежде всего трудовому народу, а собственник перестает быть эксплуататором. Таким образом, ими отвергаются лишь негативные последствия частной собственности. Например, об этом писал и Бехашти, который выделяет такие формы собственности:

1. «собственность, которая отчуждает человека от самого себя, омрачает божественное начало в его сознании.

Это то, что называется в исламе тарф иботр, т.е. непослушание из – за невезения и своекорыстия, роста учительства;

2. собственность, которая образовалась или состоит из чужих долей. Эта форма собственности порождает эксплуатацию; здесь собственник выходит за рамки божественной традиции, справедливости и равенства;

3. собственность, которая «становится причиной увеличения и накопления, в результате чего ущемляется всеобщее право». По мнению Бехашти, такая собственность порождает «нечеловеческие качества -

¹¹⁸ Баени идеолужии элтикат // «Этгелаат». – 1983. - 21 сентября.

самонадеянность, чрезвычайную горделивость, непокорность». «Кроме указанных моментов, частная собственность всегда остается священным правом людей, определяет личность, её бытие».¹¹⁹

Конечно, искать чтолибо научное в указанных формах собственности трудно, но в них отчетливо выражено одно: иранский теолог отвергает лишь аморальные последствия частной собственности, в результате чего все заявления о равенстве, социальной справедливости превращаются в иррациональную категорию моральных доктрин ислама.

Во многих работах иранских идеологов стержнем регуляции взаимоотношений между собственниками и наемным трудом признается вера в Бога и соблюдение культа. Так, в статье доктора Бехешти в качестве регуляторопонимается молитва. «Только божественный закон, - по его мнению, - гарантирует осуществление социальной справедливости, господство порядка во взаимоотношениях людей в обществе».¹²⁰ Таким образом, религиозные деятели при анализе данного вопроса вместо научной методологии используют теологию, при её помощи они обосновывают целесообразность божественных законов, их абсолютный характер.

В теории общественного развития иранских идеологов ислама четко выражается плюрализм методологического и теоретического подхода. Наряду с социальными элементами они стремятся охватить и такие мыслительные конструкции, в которых сочетались бы сложные философско- социальные категории, такие, как «религия» и «общество», но при этом затушевывались социально-классовые противоречия. «Данная теория, - справедливо отмечает академик Е.М. Примаков - в кривом иллюзорном варианте отражает социальные реалия, в частности размытость социально – классовых границ, недифференцированность интересов средних слоев, мелкой буржуазии и деклассированных элементов. Эти разнородные, а иногда противоречивые

¹¹⁹ «Этелеаат». – 1983. -16 ноября.

¹²⁰ Доктор Бехешти. Инсан ва зендагийи иджтимаи (Человек и общественная жизнь) – «Эттелеаат». – 1984. - 3 май., об этом его же статья. «Кушиш дар рахи хадаматии иджтимаи дар шимари мухимтарин ибадат аст». «Эттелеаат». – 1984. - 12 мая.

интересы преломляются в разнородных ценностях религии с ярко выраженной консервативностью шиитского имамитского фундаментализма»¹²¹.

Гуманизм ислама, считает Бехишти, - это высшая форма гуманизма. В частности, он пишет: «Гуманизм Корана по сравнению с материалистическим гуманизмом имеет полное преимущество. Если для материалистов «вещи вне себя» - жизненные средства, отчужденные от человека, главное содержание бытия человека, и приобретение истинно человеческой сущности заключается в преодолении веры в Бога, а сам Бог является результатом фантазии, и его преодоление есть возвращение к истинно человеческому, то логика Корана ведет к тому, что поклонение любым вещам, кроме поклонения Богу, есть самоотчуждение человека. Пристрастие к вещам есть рабство, кроме пристрастия к Богу. Быть рабом Бога, значит, быть свободным, потому что человек становится рабом, когда он находится в плену у человека или своих страстей»¹²². Согласно Бехишти, истинная свобода - это духовная свобода, когда человек освобождается от своих природных страстей. Она приобретается только служением Богу. По мнению автора, частная собственность, в отличие от утверждения марксистов, не является основой разъединения людей, а разделяет их поклонение вещам как культу (фетиш). И если хотите освободить людей от рабства, то надо освободить их «из - под власти вещей»¹²³.

Ошибочным является здесь не только понимание проблемы гуманизма, но и сущности бытия человека. По Бехешти, бытие человека определяют ни общественные, ни взаимочеловеческие, ни экономические отношения, ни его созидательный труд, ни его место в социальной жизни, а только вера в Бога.

¹²¹ См.: Примаков Е.М. Восток после колониальной системы. - М., 1982; Его же. Волна исламского фундаментализма: проблемы и другие. Вопросы философии. М.9.1985; Агаев Л.С. Иран: рождение республики. - М., 1982; Степиняц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике. - М., 1982; Ионова А.Н. Ислам в Юго -восточной Азии: проблемы современном идейной эволюции. - М., 1981; Ахмедов А. Социальная доктрина ислама. - М., 1982.

¹²² «Эттелаат». - 1982. - 29 июня.

¹²³ «Эттелаат» от 10тира 1361 - 30 июня 1982. Этому вопросу посвящены статьи: «Рол в созидательной деятельности человека» (20 мохрама - 12отября 1982). «Сущность человек и свобода человек» (13 хардада 1364 - 3 июля 1985).

Человек как общественный индивид в религиозной доктрине перестает быть таковым.

В культуре прошлого современные иранские мусульманские идеологи стараются найти то, что отвечает их интересам. Во-первых, всю культуру народов мусульманского региона они объявляют исламской, при этом умалчивая о наличии в ней материалистических и неисламских элементов; во-вторых, они противопоставляют восточную культуру западной и светской культуре; в-третьих, они отрицают национальный характер культуры. Соответственно принципу универсализма ислама, все ценности культуры, как прошлые, так и настоящие, включаются в исламскую интеллектуальную традицию, кроме той части, которая имеет материалистическую направленность. Образцом такого подхода является отношение к творчеству великого гуманизма Востока – Саади, 800 - летие со дня рождения которого отмечало все прогрессивное человечество. Так в Ширазе была проведена международная юбилейная научная сессия, посвященная наследию этого известнейшего и на Востоке, и на Западе поэта. Иранские ученые – философы, литераторы, теологи, историки, сделали все возможное, чтобы показать Саади не только как поэта и исламского мыслителя, но и чуть ли не как самого активного борца за религию. Во многих докладах иранских представителей, опубликованных в газете «Эттелаат», говорилось о влиянии коранических идей на творчество Саади, и, естественно, гуманизм Саади рассматривался как образец гуманизма Корана¹²⁴. Следует отметить, что в концепции иранских богословов, как и в других исламских течениях, обосновываются определенные принципы, согласно которым традиционные исламские элементы могут стать частью современных культурных процессов. С одной стороны, иранские теологи выражали явно негативное отношение к современной культуре, как явлению западному, атеистическому, а с другой, многие позитивные компоненты этой

¹²⁴ Абас Али Амид Занджани. «Шивахайи бахрагирий Саади аз Куран» - (Коранические мотивы Саади) – «Эттелаат». –1984. - 2 декабря.

культуры они были непрочь включить в систему исламской культуры. Причем и с учетом этих моментов они свою систему противопоставляют материалистической, западной и в первую очередь социалистической культуре. Конечно вопросы культуры в исламских доктринах тесно связаны с социальной справедливостью.

В последнее время активизировалась деятельность зарубежных исламских центров в области пропаганды идей панисламизма, объединения всех верующих мусульман под знаменем ислама, идей об исключительности и ислама, и мусульман. Особенно отличаются здесь пакистанские и иранские религиозные лидеры, организации и группировки типа «Ихван-ул-мусульмин» и т.д. Стараясь привлечь внимание верующих к панисламистским сюжетам из истории ислама и о личности пророка, его соратников, имамов, факихов, суфиев и других, апологеты религии целенаправленно рекламируют все, что связано с исламом.

Несмотря на панисламистские стремления иранских идеологов, все же они не отказались использовать национальные отношения в качестве альтернативы против секуляризма. Здесь необходимо отметить, что, действительно, панисламистская идеология ярко выражена в работах шиитских идеологов. Она основана на религиозном космополитизме, пропаганде идей исламской солидарности. Причем национализм они объявляют продуктом процесса вестернизации, когда интересы метрополии и сверхдержав начинают превалировать. Но нередко национализм теми же идеологами выдвигается на передний план с целью фальсификации национальных отношений.

3.2. Концепция «муджахидини халк» о социальном равенстве

В первой половине XX в. в Иране наряду с конституционным движением доктора Мусаддыка о себе заявило движение «муджахидини халк» («народные повстанцы»). После же смещения Мусаддыка с поста премьер – министра Ирана многие его сторонники влились в ряды муджахидини халк.

Хомейнистов идеологию муджахидини халк называют «илтикат», т.е. синкретической идеологией, в которой отражались как исламские, так и марксистские воззрения, поэтому иногда их называют «исламскими марксистами». Но использование некоторых марксистских терминов вовсе не значит, что муджахидини халк имеют тесную связь с марксизмом. По сути, это мелкобуржуазное учение о социальном переустройстве общества, очередная утопия об обществе социальной справедливости. Основные принципы идеологии муджахидини халк изложены в работе «Табйини джахан» («Картина мира»), в трудах М. Талекани и Али Шариати. В частности, М. Талекани, которого муджахеды называют «отцом Талекани» (падар Толикани), в своей работе «Ислам и малекият» («Ислам и собственность») изложил свое отношение к частной собственности и поддержке обездоленных. Он понимает, что ислам, согласно айатам Корана и Сунне, ограничивает собственность, ибо человеческие возможности ограничены, и человек не может представить себя абсолютным собственником¹²⁵. По его мнению, ислам освобождает человека и человечество от закона, созданного самим же человеком и подчиняет его законам Аллаха. Вера в Бога способствует созданию общества, справедливости, причем это будет возможным осуществить уже сегодня, и, конечно, не как утопическое общество. Талекани, прежде чем рассмотреть исламскую справедливость, описывает историю формирования данной концепции.

Он всесторонне анализирует социальную утопию Платона, изложенную в его работе «Государство». Талекани считает, что Платон был первым философом, который разделил общество на классы. Его разделение основывается на различной сословности людей, которые разделяются на следующие классы и группы: 1) крестьяне и ремесленники; 2) воины; 3) властители. Древнегреческий философ создание утопического общества социальной справедливости связывал с воспитанием группы руководителей

¹²⁵ Талекани М. Ислам ва маликият. – Техран, 1344. -С 143.

(властелинов) в особых условиях и особыми методами. Талекани отмечает, что несостоятельность этого утопического общества еще во времена жизни Платона была доказана Аристотелем. На Западе, как мы знаем, классовые различия, были обусловлены разделением общественного труда и собственническими отношениями¹²⁶. Однако в исламе этот процесс происходил по – другому; богатые не были связаны с производством, таковыми они стали путем насильственного захвата части общественного богатства (байт–ул–мал), что совершенно противоречит социальным требованиям ислама. В исламе существуют законы, ограничивающие собственность, концентрацию богатства в руках отдельных людей. Такими законами являются: харадж, закят, хумс, запрещение оборота незаконных товаров, запрет расточительства, запрет ростовщичества (манъи риба). Даже относительно земельной собственности существуют особые ограничения в земельных отношениях. В исламе земли и все природные богатства, созданные Богом, считаются принадлежностью всего общества. Однако ислам не отвергает и частной собственности. В целом собственность в исламе разделяется например, на три вида собственности на землю: 1) земля – собственность всех мусульман; 2) собственность имама (госсобственность); 3) земли, которые не являются чьей-то собственностью, не принадлежат кому-то¹²⁷.

Нарушение требований ислама о земельной собственности началось тогда, когда Омеяды распределили землю между собой (иктаъ) и когда накопление богатства и капитала происходило нарушение закона запрещения - риба. То исламу захоронение кладов и накопление золота и других драгметаллов запрещено.

Такое накопление дозволено только властителям, но опять же для обеспечения потребностей общества и государства¹²⁸. На основе указанных выше муджахедины пытались конкретизировать свои задачи в сфере

¹²⁶ Там же. - С.138

¹²⁷ Талекани М. Ислам ва маликият. – Техран, 1344. -С 163.

¹²⁸ Там же. - С.229.

социальной жизни и социального переустройства общества. М.Талекани у иранских шиитов имел такой же авторитет, как Р. Хомейни. Он тоже был заключен в шахскую тюрьму, и со временем превратился в авторитетного лидера исламской революции с ореолом мученика. Хомейни и его сторонники видели в М. Талекани и в муджахиддини халк своих главных политических конкурентов и развернули против них широкомасштабную информационную кампанию.

Началась она на страницах периодической печати в 80-е годы XXв. поддержали ее и другие левые силы. Движение муджахиддини халк, как известно, занимало сравнительно прогрессивную позицию, хотя и апеллировало к религиозным лозунгам и связывало идеи социализма с основными догматами ислама. Именно социалистические идеи, которые опирались на муджахиддини халк, и стали объектом критики реакционных исламских идеологов. В связи с этим, на страницах иранских газет 80-х годов прошлого столетия началась фронтальная атака на марксизм, как идеологическую основу движения муджахиддини халк и других левых, хотя для муджахиддини халк марксизм не являлся идеологической основой. В материалах газет, посвященных этой проблеме, крайне редко приводились цитаты из работ основоположников марксизма – ленинизма, а ссылки в основном делались на работы марксистских исследователей, в частности на работу французского исследователя Мориса Конфорта «Исторический материализм». Социальная концепция муджахиддини халк отождествляется с марксистской или понимается как один из образцов марксистской социальной доктрины. Исходя из этого, религиозные оппоненты направляли острие своей критики не только на социальную теорию муджахиддини халк, но и на марксизм в целом. Судя по материалам газеты «Эттелаат», в «Табийине джахан» основной уклон делается в сторону совпадения позиции ислама с позициями исторического материализма, что стало объектом особой критики мусульманских апологетов Ирана. Например, оппоненты приводят следующую цитату из вышеуказанной работы: «Коран разделяет общество на

два противоположных полюса (кутб): один полюс – верующие (муминон), другой единобожники (монотеисты) - праведные, класс угнетенных.¹²⁹ Шиитские теологи подобное заключение считают абсолютно ложным, а доводы муджахидины халк – необоснованными, как стремление муджахидине халк доказать истинность учения исторического материализма посредством постулатов веры. Учение Корана о сущности исторического процесса в корне отличается от доводов исторического материализма. По Корану, духовность решает все, «материя не имеет приоритета над духовным, духовное как подлинная основа человеческого существования, не зависит от материальных потребностей».¹³⁰

В материалах газеты «Эттелаат», посвященных критике «муджахидине халк», выражалось не только нежелание современных иранских идеологов радикально изменить существующие общественные структуры, но и их стремление не допустить сближения общественно-политической мысли с идеями социализма как среди религиозных деятелей, так и в глобальном масштабе.

Подобные работы демонстрируют и теоретическую, и практическую необоснованность концепций мусульманских идеологов о духовном совершенствовании общества, которое невозможно без построения для этого соответствующей социальной базы. Поэтому без глубоких социальных преобразований выглядит голословным их заявление о том, что «догмы ислама обязывают мусульман к служению интересам трудящихся и всего общества».¹³¹ Особое внимание упомянутые идеологи уделили критике учения Маркса о бытии человека и отчуждении его бытия в классовом обществе: «Маркс шел в своих взглядах дальше Фейербаха, считая, что первоначальное его (человека) бытие есть выражение экономики (имеется ввиду совокупность его общественно экономических отношений), и поэтому он в

¹²⁹Табйини джахан –«Эттелаат». – 1983. - 24 августа.

¹³⁰Табйини джахан –«Эттелаат». – 1983. - 24 августа.

¹³¹ Доктор Бехешти. Кушиш дар рахи хадаматииджтимаи дар шумари мухимтарин ибадатаст». –«Эттелаат». – 1984. - 12 мая.

действительности для человека не признает никакой сущности (бытия), которая бы изменилась и претворилась в отчужденную сущность»¹³². В исламском религиозном мировоззрении, в частности в Коране, обращение к Богу является признаком самоутверждения, а и невнимательность к нему наносит ущерб самоутверждению человечества. Главный порок материалистической диалектики в этом вопросе Бехешти видит в том, что целью совершенствования человека считается работа, капитал, товар, т.е. низменные естественные, физиологические интересы, что пагубно для всестороннего развития человека и познания его действительной сущности. «Если человек пределом своего совершенства считает Бога и старается достичь его, то можно сказать, что он приобретает истинно «себя» (бытие), а если пределом своего совершенства ставит вещи, которые ниже Бога и человека, то теряет свое величие и свое истинное бытие. В этом плане те люди, которые не ставят перед собой цель приобретения товара, работы, капитала, знают, что богатства мира принадлежат человеку, а не человек им, они не могут быть целью совершенства или приобретения истинного бытия для человека»¹³³.

Не меньшей критики со стороны сторонников Р. Хомейни подвергался и другой крупный идеологмуджахидини халк доктор Али Шариати. Он не принадлежал к числу шиитского духовенства, но как философ, социолог религии пользовался особым авторитетом среди исламских интеллектуалов. Али Шариати является тем идеологом исламской революции, которому оказались очень близки взгляды народных революционеров, борющихся против эксплуатации трудящихся, за равноправие и справедливость. Именно он обосновал близость марксизма и ислама. В своей многотомной работе «Исламшинаси» («Исламоведение») Али Шариати обосновал идею исламской революции как построение общества социальной справедливости. Его идеи в целом говорят о его мелкобуржуазном эгалитаризме. Интересными для

¹³² Там же.

¹³³ Доктор Бехешти. Кушиш дар рахи хадаматии джтимаи дар шумари мухимтарин ибадатаст». - «Эттелаат». - 1984. - 12 мая.

интеллектуалов являлись его представления о закономерности исторического процесса. Он один из тех, кто специально исследовал и описал идеальное общество (мадинаи фозила). По мнению Шариати, утопическое представление об идеальном обществе присуще всем, все мечтают об обществе социального равенства¹³⁴. Это общество, т.е. «лучшее общество» («джамеайе барин»), когда становится идеологией какого-либо идеологического направления, перестает быть утопическим учением. Представители этого направления жизнь в этом «идеальном обществе» считают реальной, как и, естественно, само создание такого общества¹³⁵. Для того чтобы показать особенности такого общества Шариати ссылается на религиозные сказания о Хабиле и Кабиле. Идеальное общество - это общество Хабила, которому противостоит общество Кабила. Этот интеллектуал считает, что приведенный им рассказ – это изложение процесса появления классового общества - от первобытной бесклассовой коммуны, переход общества от скотоводства к ремеслам, переработке земли, появление феодальных земельных отношений. По его мнению, «авраамовские религии, особенно ислам, этот рассказ приводят в качестве описания исторического процесса, самого величественного явления в преддверии ухода первобытной общины, распада общества, равноправия и свободы, братства, основанных на охоте (Хабил), на появлении земледельчества и начала частно-собственнических отношений в обществе, общественного порядка, опирающегося на эксплуатацию и неверие¹³⁶. Это - новый порядок, это - общество неравноправия, где господствует частная собственность и где общество разделяется на господствующие классы и трудящихся. По мнению А. Шариати, «Аллах на стороне трудящихся (нас). В Коране Аллах и «нас» во многих случаях приводятся как синонимы», трудящиеся являются представителями Бога и членами его семьи (ан-насу айял-ул-лохи)¹³⁷.

¹³⁴ Шариати Али. Исламшинаси. – Тегран, 1357. -С. 44.

¹³⁵ Шариати Али. Исламшинаси. – Тегран, 1357. -С. 44.

¹³⁶ Указ. Соч. стр 87

¹³⁷ Там же стр. 98

Али Шариати, как сторонник революционного ислама, изменения в нынешнем исламском обществе невоспринимает. Нынешнее духовенство он считает фальсификаторами слов Бога: «как они (духовенство) из «хун» (крови) сделали «хаб» (сон), из «киям» (бунт) сделали «кууд» (застой), из «адалат» (справедливости) сделали смирение перед расизмом и нищетой¹³⁸.

Согласно А. Шариати, господствующие классы при помощи духовенства превратили революционный ислам в застойный, в ислам, который «отдалился» от жизненных потребностях трудящихся, в ислам, который не нужен народу. Идеологический ислам включает следующие компоненты: 1) Аллаха; 2) Коран; 3) Мухаммада; 4) образованных сподвижников (сахаба); 5) Мадину. Все они вместе составляют «умму», социальный порядок того ислама, который о справедливости (кисту адл), народной собственности, равенстве, братстве, обществе без классов¹³⁹. Целью этого общества является воспитание «идеальной личности», это общество имеет три составляющие - книга, весы, железо, а идеальная личность является заместителем Бога¹⁴⁰.

Али Шариати, придерживаясь концепции развития, ссылался на идею общественного развития Маркса. Однако социальное развитие он связывал с идеей таухида (единобожия). Именно эта идея является основой и стимулом развития общественной мысли в целом. По его мнению, таухид имеет три основы, это - общество, человек и история. Также таухид нужно представить как идеологию, на основе которой формируется идеальное общество (джамеаие армани), а значит и идеальная личность (инсане комил). Развитую личность он представляет как божественно подобную личность (худагуна), и социальная справедливость достигает своей высшей ступени благодаря идее таухида¹⁴¹. Исходя из самой идеи таухида, Шариати считает, что три основы учения ислама - таухид, имамат (имаматы пророчества), миод (политическая жизнь), являются не разными столпами веры, а лишь элементами таухида.

¹³⁸ Указ. Соч, срт. 102

¹³⁹ Али Шариати. Там же Т. 1, С. 104.

¹⁴⁰ Али Шариати. Там же. Т.1 С. 223.

¹⁴¹ Али Шариати. Там же. Т.1 С. 282. Там же С. 287.

Таухид представляет собой особый тип исторического мироздания и имеет сильное влияние на ход истории. Он является причиной причин в поведении индивида. Здесь иранский мыслитель близок к философии перипатетизма, который считал Бога причиной причин. По этому поводу Али Шариати пишет: миллионы событий имеют миллионы причин, причиной же всех причин является Бог (илатулилал). Для массы простых людей, особенно кочевников, многообразие причин является источником многобожия, потому, что они не могут представить причинную связь этого огромного количества причин с первопричиною.

В качестве доказательства он приводит историческую эволюцию религии. Согласно научному религиоведению (XIX в), постепенная эволюция религии выглядела следующим образом: сначала появились естественные первобытные религии, затем многобожие и постепенно совершился переход к единобожию. Это вполне естественный процесс. Но Али Шариати доказывает обратное. Он считает, что первоначальное единобожие изменилось в связи с условиями жизни людей; кочевая жизнь привела их к многобожию, а затем с изменением условий жизни людей количество богов сократилось, и вновь восстановилось единобожие, хотя следы единобожия прослеживаются на всех этапах развития религии. Следовательно, все надо рассматривать, исходя из условий и существующих общественных систем. Одно и то же явление в разные времена, в разных местах и в разные исторические периоды имеет разные значения, здесь необходимо исходить из контекста.¹⁴² Понятно, что Али Шариати эволюцию понимает не в рамках догматического религиозного мышления, а в реальном историческом процессе. Идея развития в учении Али Шариати хотя и зависит от идеи единобожия – таухида, но имеет реальное содержание. Идея таухида превращается во внешнюю оболочку внутреннего действительного развития и во многом совпадает с идеей общественно-экономического развития К. Маркса, которая для Али Шариати является вершиной религиозной,

¹⁴² Али Шариати. Там же Т.1 С. 290.

социально-экономической и общественной мысли. Поэтому многие исламские идеологи, особенно шиитские усулиты не могли воспринять его идеи, считая его «исламским марксистом». Хотя сам Али Шариати во многих случаях выступал против материалистических идей Маркса и никак не мог согласиться с ним.

Анализ учения Али Шариати в целом не входит в нашу задачу, но мы сосредоточимся на его учении о социальной справедливости, справедливом обществе, неравноправии трудовых масс и др. При рассуждении об обществе он отмежевывается от религиозной концепции. Поэтому по поводу он пишет: «Я не имею в виду таухид, о котором говорят в Коране, Мухаммад и Али, моя задача заключается в таухиде. Общество и история для моего исследования - это главное». Для примера он называет такие имена, как Ганди, Тагор, Кришна, которые, по его мнению, считали священной корову не потому, что она была объектом их веры, нет. Они считали ее священной потому, что хотели подчеркнуть родство людей с животными¹⁴³. По его мнению, тотем варваров есть таухид (таухиди бадави), т.е. они верят в то, что существует единый дух, воплощенный в тотемах. Тотемы отражают идеи общинной, по характеру общественной жизни, которую М. Мюллер называет первоначальным социализмом в противовес индивидуализму. Он идеальное общество строит не на утопических идеях, унаследованных исламскими мыслителями, даже не на первоначальной общине мусульман, созданной пророком, и не на халифате периода праведных халифов, а на закономерностях общественного развития внутри исламской модели. Не отвергая научного социализма, он соединяет его с учением ислама, причем глубоко модернизируя исламские принципы. Учитывая, что социализм - это отказ от частной собственности и обобществление средств производства и отход от буржуазного индивидуализма, Али Шариати тесно связывает свое идеальное общество с развитием и становлением идеальной личности, с ее

¹⁴³ Али Шариати. Там же Т.1 С. 293

нравственностью. При определении качеств личности он ставит и отвечает на следующие вопросы: «как жить?», «каким быть?»

Одним из главных качеств принципов человека он считает «исар» («отказ от личной выгоды»), суть которого заключается в том, чтобы интересы других ставить выше своих собственных. Исар является высшим моральным принципом, это примерно схоже с тем, как члены социалистического общества общественные интересы должны были ставить выше собственных и жертвовать своими интересами ради интересов других. Человек, бескорыстно жертвуя собой ради других, не ожидает никаких экономических, социальных и духовных выгод¹⁴⁴. Чтобы лучше объяснить «исар», он деятельность людей различает по действиям, которые связаны с тем, что люди что-то берут, выполняют определенную работу и получают материальную трудовую выплату, выполняют определенную духовную деятельность. Исар отличается от гуманитарной помощи тем, что гуманитарную помощь, которую выделяет человек, жертвует, никак не повлияет на его благосостояние, но исар - это действие, которое связано с личной жертвой, с куском хлеба, в котором человек нуждается сам, но он отдает его другому, или свою собственную жизнь жертвует ради спасения других. В этом, по мнению Шариати, и заключается суть нравственности, на которой основывается идеальное общество.

Другим нравственным принципом, который может повлиять на сознание общества, является принцип благоденствия. Торжество идеи добра помогает осуществить принципы социальной справедливости. Шариати в этой концепции придерживается не религиозных философских систем, а принципов Сартра, он считает его философию высшей ступенью добра.

Что касается принципа разрешенных и неразрешённых действий (аль-амр бил маруф ва ан нахи мин-ал-мункар), то он регулирует общественные отношения, создает максимум условий для осуществления двух других названных выше принципов. Здесь Али Шариати отдает дань исламскому

¹⁴⁴ Али Шариати. Там же Т.1. – С. 324.

шариату, настаивая на соблюдении тех норм и отношений, которые создали бы возможность для развития общества, осуществления принципов социальной справедливости. Али Шариати этот принцип относит к внешним факторам воздействия на людей. По его мнению, если бы не было этого воздействия, то невозможно было бы осуществить добро, на котором основывается общество социальной справедливости, так как поведение людей невозможно было бы контролировать.¹⁴⁵

С точки зрения Али Шариати, в современном обществе наблюдается ослабление упомянутых выше принципов, что привело к распаду традиционных культурных ценностей, кризису нравственности в обществе. Конечно, в условиях классового общества существуют экономические проблемы, эксплуатация и колониализм, которые отрицательно влияют на нравственность, но это все же не глобальные проблемы. Основной причиной нравственного кризиса является отход людей от религии, которая собственно, и является основой нравственности¹⁴⁶.

По мнению Али Шариати, в истории философии, начиная от Сократа и вплоть до сегодняшнего дня, философы стремились создать нравственное учение, не опирающееся на Бога, и освободить нравственность из-под влияния религии, но, как видно, это им не удалось, в том числе не удалось и марксизму¹⁴⁷. Марксизм призывает к самопожертвованию ради тех высоких целей, которые необходимы для создания коммунистического общества, призывает к борьбе за справедливость, чтобы все могли пользоваться общественными благами. Однако эти лозунги имеют материальную основу, а не духовную, и, естественно, материалистическая идеология приводит в конце концов к индивидуализму. Марксизм пытается соединить с духовным, но это невозможно. Али Шариати духовность и нравственность относит к религии, хотя в понимании самой «религии» он отходит от традиционного понимания этого феномена, создает некий идеальный образ религии, как

¹⁴⁵ Али Шариати. Там же Т.1. - С. 348.

¹⁴⁶ Али Шариати. Там же Т.1. – С. 349.

¹⁴⁷ Там же. Т.1. - С.350.

основу нравственности. Для него истинный ислам - это ислам Али, ислам Фатимы, ислам Хусейна, и этот истинный ислам в раннем исламе отделен от не истинного ислама, и этот ислам стал жертвой традиционного существующего и господствующего ислама.¹⁴⁸

Таким образом, для Али Шариати идеальное общество - это исламское общество – уммат. По его мнению, в исламе основное внимание обращается на: 1) человекопознание; 2) философию истории; 3) социальную философию; 4) зухд (аскетизм); 5) отношения; 6) отношения и технократию; 7) отношение к классовому обществу, классовые отношения; 8) любовь и веру.

Правильное и гуманистическое понимание всех этих вопросов создает основу для идеального исламского общества. Идеальное общество Али Шариати основывается на идеологическом эклектизме: исламской идеологической философии, современном модернизме и марксистской идеологии. Именно на такой эклектицизм опирается муджахиддини халк.

Разумеется, эти революционные идеи Али Шариати были притягательными для большей части интеллигенции, особенно молодежи.

Али Шариати всесторонне анализирует марксизм и считает марксистскую идеологию верной и объективной. По его мнению, марксизм до сих пор не понят правильно. О марксизме судят по его искаженному варианту, который господствовал в СССР и был интерпретирован Сталиным. Отношение Шариати к марксизму давало повод считать его «исламским марксистом». Идеи М. Талекани и Али Шариати служили идейной базой мировоззрения муджахиддини халк. Особенно четко их влияние прослеживается в работе «Тобйини джахон» («Картина мира»), составленной идеологами муджахидин, в особенности их лидером Масудом Раджави.

После их расхождения с Хомейни по вопросам строительства общества в Иране, деятельность муджахидини халк была запрещена в ИРИ. Стражи

¹⁴⁸ Али Шариати. Исламшинаси, Т.2. -С.152.

исламской революции разгромили их центры, началась охота за ними. В 1988 г. 30 тысяч членов общества были расстреляны по приказу Р. Хомейни. После этого муджахидини халк переместились в Ирак, но и там они подверглись гонениям. По решению комитета по правам человека ООН их центр переместился в Албанию.

Социальная программа муджахидинов за последние годы претерпела коренные изменения. Согласно программе их руководителя Майрам Раджави, муджахиддини халк намерены создать в Иране демократическое общество западного типа, где религия отделена от государства и объявляется частным делом гражданина, где женщины и мужчины наделяются одинаковыми правами и где всеобщие демократические выборы определяют, кто встанет во главе государства и войдет во властные структуры. Сейчас налаживаются добрые отношения движения с основными политическими силами Запада.

Заключение

Социально- политические события, происходящие сегодня на мировой арене, самым активным образом способствовали тому, что в странах Ближнего и Среднего Востока начались процессы возрождения национальных и религиозных ценностей, причем «чаша весов» склонилась в сторону возрождения исламских форм общественных отношений с учетом глубокой их модернизации. Эта тенденция приобрела глобальный характер. Крах биполярной системы обусловил усиление стремления народов указанного региона к определению своей этнической и религиозной идентичности. Все это привело к обострению конфликта между различными партиями, движениями, группами исламской направленности. Один из них считали, что на Востоке необходимо продвигать цивилизационные проекты, связанные с модернизацией ислама, а другие были глубоко убеждены, что исламский путь развития и традиционные ценности помогут создать на Ближнем и Среднем Востоке идеальное государство, государство справедливости. Возникло такое понятие как «исламский социализм». Но наряду с этим направлением о себе заявил и радикальный ислам. Радикальные исламские организации, которые проповедовали особый исламский путь развития с учетом возрождения ценностей первоначального ислама, возрождения исламских форм власти, никогда всерьез не ставили своей целью реализовать на практике принцип исламского единства, исламской солидарности. Для богатых нефтедобывающих стран «исламский путь развития», «исламское государство» служили вывеской, за которой велась борьба с оппозиционными силами, пытавшимися захватить власть в стране с целью продвижения своих интересов. Таким образом, для одних лозунги об исламском государстве и исламской справедливости стали своего рода идеологическим средством для свержения существующих режимов; для других, наоборот, укрепление собственной власти также базировалось на концепции об идеальном государстве, которое может создано только на основе ислама. При этом и те, и

другие опираются на исламские принципы справедливости, вкладывая в них выгодное им содержание.

Современные исламские идеологи используют не только высказывания Корана и Сунны, они обращаются и к идеям выдающихся мыслителей прошлого, известных и почитаемых на Востоке. Концепция о социальной справедливости разрабатывалась не только ранними исламскими теологами, особенно глубокое свое обоснование она получила в концепциях философов и религиозных авторитетов средних веков, например в персоязычной среде имели распространение концепции Фараби и Ибн Сины об идеальном государстве. В средневековых исламских концепциях отмечалось следующее: для того чтобы в обществе восторжествовали закон и справедливость, нужен соответствующий руководитель. Таковым мог быть халиф, шах, султан. В концепциях современных фундаменталистов закон и справедливость также являются теми важнейшими категориями, реализация которых на практике сделает любое государство государством благоденствия, идеальным, справедливым. Однако здесь под законом понимается только шариат, а руководителем, устанавливающим порядок в стране, считаются или халиф, или султан, или имам. Например, соответственно религиозной традиции и исходя из учения соответствующего направления, для суннитов таким руководителем является халиф или султан (эмир, шах), а для шиитов - имам, верховный факих.

Исходя из анализа концепций социальной справедливости, представленных в политических теориях фундаменталистских движений и организаций, можно сделать следующие выводы:

1) теория социальной справедливости в фундаменталистских движениях и особенно у «Братьев мусульман» носит утопический характер и связана с исламской концепцией божественной справедливости, с представлениями о социальных принципах первоначального ислама. Между тем принципы социальной справедливости, которые якобы имели место в период правления первых халифов, на самом деле не соблюдались.

Исторические факты говорят о несправедливости по отношению к простым людям, определенным этническим группам, о насилии, борьбе за политическую власть между различными силами внутри халифата, об антихалифатских движениях на завоеванных арабами территориях и др. Все это свидетельствует об отсутствии социальной справедливости в период правления первых четырех халифов, которые считаются праведными и образцовыми;

2) стремление народов к достижению социальной справедливости и глубокое желание выдающихся мыслителей обосновать возможности создания идеального социального порядка, общества социальной справедливости привели в итоге к разработке и распространению в регионе по сути утопических теорий об «ал-мадина-ал-фазила», о правлении справедливого халифа, справедливого султана или шаха. Эти концепции в различных регионах халифата, конечно, имели свою историческую традицию и особое влияние. В западной части халифата арабской, (если так можно выразиться) в основном получила широкое распространение концепция власти халифа, что было неприемлимо для восточной (иранской) его части, о чем говорит тот факт, что здесь популярна была концепция справедливого шаха, эмира, а не халифа. Более того, все политические трактаты на этой территории до XV в. писались на персидском языке, а не на арабском. Широкое распространение получили поэмы об идеальном обществе и справедливом шахе в художественной литературе на фарси. Об этом свидетельствуют работы исламских мыслителей Газали, Ф. Рази, Рубахани и др., а также множество «Искандарнамэ» в персидской поэзии. Следовательно, говорить о популярности теории халифата среди фундаменталистов указанного региона не приходится. Что касается призывов к созданию исламского халифата в указанном регионе, то они могут иметь влияние среди туркоязычных по происхождению фундаменталистов, идеализирующих турецкий халифат, в частности среди членов организации «Хизби тахрир»;

3) анализ концепций фундаменталистов об идеальном государстве показывает, что в них большое значение придавалось такой категории, как национальность. Например, если даже афганские и арабские фундаменталисты и выступают единым фронтом, но при этом ни та, ни другая сторона никогда не забывают о том, что говорить здесь об «исламском единстве» не приходится. Не всегда их интересы совпадают, тем более, что и само представление об исламском государстве у них разное. Соответственно, фундаменталистские группы на Ближнем и Среднем Востоке различаются по национальному признаку, и этому аспекту проблемы автор уделит особое внимание;

4) идеологии фундаменталистов человек занимает центральное место. Их антропологизм исходит из исламского учения о человеке. Сущность человека разделяется на качественно противоположные начала: на разум, человеческую мудрость и на естественно-физиологические страсти и желания. Они находятся в постоянном противоборстве. В исламском обществе, по мнению фундаменталистов при соблюдении законов шариата действия мусульманина направляются в правильное русло, разум защищается от отрицательного влияния страстей и желаний, и на этой основе вырабатывается новая система ценностных ориентаций, которые должны способствовать достижению монолитности в сакрализованном обществе. Исламские фундаменталисты считают, что истинная справедливость и демократия возможны только в исламском обществе, в котором демократия и власть низших слоев населения, гарантированы законами шариата. Они утверждают, что верховная власть принадлежит Богу, и поэтому в исламском государстве его руководитель должен управлять обществом на основе божьих законов. Все мусульмане в государстве имеют равные права. В правительстве должны быть представлены богобоязненные, честные, справедливые мусульманине, никто не имеет права пользоваться имуществом государства, если это неразрешено шариатом или несовместимо с идеалом справедливого государства;

5) особый интерес представляют исследование процесса мифологизации государственно-политической системы ислама в момент его появления, определение ее специфики, характера в конкретной стране, социуме, регионе. Такой подход дал нам возможность более конкретно раскрыть всю суть представлений исламских фундаменталистов об утопическом или идеальном исламском государстве. Мы попытались обстоятельно рассмотреть возможность осуществления альтернативной модели общественного развития, предлагаемой исламскими идеологами, особенно представителями исламских фундаменталистов. Как выяснилось, реального переустройства общества в этих моделях не предполагается. Например, после исламской революции в Иране буржуазно-компрадорская система сохранилась, но значительно усилилось исламско-идеологическое давление на общество, происходила исламизация общественных отношений с целью укрепления существующих социально-экономических отношений. Исламские призывы к равенству, социальной справедливости, защите обездоленных (мустазафии) остались лишь лозунгами;

б) социальная справедливость – один из главных принципов учений фундаменталистов об идеальном обществе. В модели, предложенной Братьями мусульманами», которая в основном выражает суть модели исламского государства всех фундаменталистских суннитских организаций, указаны основные принципы исламского общества, где только и возможно воплощение идей социальной справедливости. Это учение достаточно абстрактно и утопично отражает мелкобуржуазную мечту о социальной справедливости. С одной стороны, оно включает принципы равноправия всех граждан, равенство всех перед законом и Богом, осуждения эксплуатации трудящихся, равномерного распределения благ; а с другой, указания на существование бедных и богатых в обществе, на наличие наемного труда, на ограничения свободы совести, неравноправие мужчин и женщин и др.

Исследование политического учения исламского фундаментализма показывает, что для активного противостояния и борьбы против этих

движений и организаций необходимо научное раскрытие сущности их политических концепций, особенно их теории о социальной справедливости, которая привлекает в основном бедные слои населения, особенно молодёжь.

ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ

ЛИТЕРАТУРЫ НА АРАБСКОМ И ПЕРСИДСКОМ

1. Абас Али Амид Занджани. «Шивахайи бахрагирий Саади аз Куран» - (Коранические мотивы Саади) / Абас Али Амид Занджани // Эттелаат. – 1984. – 2 декабря.
2. Абдуқодири Бағдодӣ. Таърихи мазохиби исломӣ / Абдуқодири Бағдодӣ. – Каир, 1933. – 370 с.
3. Абдулкаҳир Багдадӣ. Ал-фарқ байна-л- фирақ / Абдулкаҳир Багдадӣ. – Бейрут, 1962. – 305 с.
4. Абдуллаҳ Абдулазиз Харталӣ. Шарҳи ақидаи Таҳавӣ / Абдуллаҳ Абдулазиз Харталӣ. – Курдистон, 1382. – 362
5. Абдуллоҳ Мубаллиғи Ободонӣ. Таърихи адён ва мазохиби ҷаҳон / Абдуллоҳ Мубаллиғи Ободонӣ. – Техрон, 1373. – Ҷ.1. – 738 с.
6. Абдуллоҳ Ҳарарӣ. Шарҳул Қавим фи ғал-ил-фоз ас-сиротал-мустақим. Дорулмашорей / Абдуллоҳ Ҳарари. – Бейрут, 1999. – 489 с.
7. Абдуллоҳ Ҳарирӣ. Изъор-ул-ақида ас-суния би шарҳи ал-ақида ат-таъовия. Дорулмашорей / Абдуллоҳ Ҳарарӣ. – Бейрут, 2014. – 496 с.
8. Абдулмалик Саъдӣ. Шарҳи ақоиди аҳли суннат / Абдулмалик Саъдӣ. – Курдистон, 1392. – Ҷ.8. – 342 с.
9. Абдулҳусайн Зарринқуб. Дар қаламрави вичдон / Абдулҳусайн Зарринқуб. – Техрон, 1390. – Ҷ.4. – 664 с.
10. Абдурауфи Мухлис. Анвор-ул-Қуръон / Абдурауфи Мухлис. – Техрон, 1431. – 3450 с.
11. Абуалӣ ибни Сино. Илоҳиёт «Донишнома»-и Алаи / Абуалӣ ибни Сино. – Техрон, 1383. – 253 с.
12. Абулҳасан Моварди Багдади. Ал Аҳкам ас-султания ва ал-вилаят-уд-дунйа. – Каир, 1993. – С.3.

13. Абулҳасан Ашъарӣ. Албона. Дорулбасират / Абулҳасан Ашъарӣ. – Искандария, 1992. – 489 с.
14. Абумансур Мотуридӣ. Китаби тавҳид. Дорул кутубул илмия / Абумансур Мотуридӣ. – Бейрут, 2006. – 207 с.
15. Абумансур Мотуридӣ. Таъвилоти аҳли суннат. Дорул кутубул илмия / Абумансур Мотуридӣ. – Бейрут, 1425. – 280 с.
16. Абухамид Газали. Ал Мустахзари / Абухамид Газали. – Каир, 1978. – С.67. (на ар. яз.)
17. Азизулоҳи Солорӣ. Қазо ва қадар / Азизулоҳи Солорӣ. – Техрон, 1369. – 55 с.
18. Айнӣ, Б. Биная / Бадриддини Айнӣ. – Бейрут, 2000. – 270 с.
19. Али Абдулло Разек. Исламские основы государства / Али Абдулло Разек. – Бейрут, 1966. – С.157. (на ар. яз.)
20. Алӣ Абдулфаттоҳи Мағрибӣ. Ҳақиқат-ул Хилоф байни-л-мутакаллимин / Алӣ Абдулфаттоҳи Мағрибӣ. – Каир: Мактабти ваҳба, 1414. – 307 с.
21. Алӣ Авҷабӣ. Каломи чадид / Алӣ Авҷабӣ. – Техрон: Асотир, 1387. – 399 с.
22. Алӣ Асғар Халабӣ. Таърихи илми калом дар Ирон ва ҷаҳони ислом / Алӣ Асғар Халабӣ. – Техрон, 1322. – 332 с.
23. Али Тарик. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность / Али Тарик. – М., 2006.
24. Алиакбар Деххудо. Луғатнома / А. Деххудо. – Техрон, 1351. – 178 с.
25. Алиакбарит Ганҷонӣ. Мазҳаби асолати ишқ / Алиакбарит Ганҷонӣ. – Техрон, 1390. – 1079 с.
26. Алии Даштӣ. Укало бар Хилофи ақл. Нашри 3 / Алии Даштӣ. – Техрон: Ҷовидон, 1362. – 240 с.
27. Алии Туробӣ. Фалсафаи муосир / Алии Туробӣ. – Техрон: Новин 1345. – 163 с.

28. Алимурод Довудӣ. Ақл дар ҳикмати машшоъ аз Арасту то Ибни Сино. Нашри 1 / Алимурод Довудӣ. – Техрон, 1349. – 444 с.
29. Алиризо Какут Кругзулӣ. Мочаро дар мочаро (сайри ақлу нақл дар 15 қарни ҳичрӣ) / Алиризо Какут Кругзулӣ. – Техрон: Ҳақиқат, 1381. – 675 с.
30. Алӣ бини Муҳаммади Мавардӣ. Тафсири Мовардӣ. Доиратул кутуби илмия / Алӣ бини Муҳаммади Мавардӣ. – Бейрут: Лубнон. – 548 с.
31. Ал-Маварди Ал-аҳком-ас-султания. – Каир, С.183.
32. Ал-Мунтахаб фи тафсир ал-Куръон ал-Карим. – Каир 2000. – 842 с.
33. Алома Таботабой. Шарҳи ниҳоят-ул-укул / Алома Таботабой. – Техрон, 1378. – Ҷ.1. – 595 с.
34. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / Аль-Фараби. – Алма-Ата, 1973. – 400 с.
35. Аль-Фараби. Философские трактаты / Аль-Фараби. – Алма-Ата, 1970. – 430 с.
36. Андишаха ва афкаре, иманне ан тахакуки адалати иджитимаи аст, кадам аст («Какие идеи и взгляды противоречат истинному пониманию свободы // Эттелаат. – 1983. – 9 ноября.
37. Ас-Садр, Муҳаммад Бакир. Фалсафатуна (наша философия) / Ас-Садр. – Техран, 2004. – С.22-24-25.
38. Баени идеолужии элтикат // Эттелаат. – 1983. – 21 сентабрия.
39. Берунӣ Коровув. Мутафаккирони ислом / Берунӣ Коровув; Тарчумаи Маҳмуда Ором. – Техрон: Дафтари фарҳанги ислом, 1344. – Ҷ.1-2. – 502 с.
40. Бехешти, А. Сиришт / А. Бехешти. – Техрон, 1380. – С.61.
41. Вахби Сулайман. Ҷилваҳое аз зиндагонии имом Абуҳанифа / Вахби Сулайман. – Техрон, 1382. – 540 с.
42. Велаяте факих (Власть факиха) // Эттелаат. – 1362. – 17 меҳра.
43. Вил Вронт. Ториhi фалсафа / Вил Вронт; Тарчумаи Аббос Зарёби Ҳуттӣ. – Техрон, 1335. – 495 с.

44. Вил Дурант. Таърихи тамаддун / Вил Дурант; Тарчумаи Алиасфари Суруш. – Техрон, 1367. – 565 с.
45. Вил Дуронт. Лаззоти фалсафа / Вил Дуронт; Тарчумаи Аббоз Зарёбхуи. – Техрон: Илм ва фарҳанг, 1384. – 541 с.
46. Дамад, М. Аз худбеганаги дар джахани мадди / М. Дамад // Эттелаат. – 1984. – 4 сентябр.
47. Джаханбинии илахи ва накду баррасии джаханбии мадди. (Метафизическое мировоззрение и критический анализ материалистического мировоззрения) // Эттелаат. – 1984. - 2 июня.
48. Доктор Бехешти. Инсан ва зендагии иджтимаи (Человек и общественная жизнь) / Доктор Бехешти // Эттелаат». – 1984. - 3 май.
49. Доктор Бехешти. Кушиш дар рахи хадаматиджтимаи дар шумари мухимтарин ибадатист / Доктор Бехешти // Эттелаат. – 1984. - 12 мая.
50. Доктор Бехешти. Сейре тарихиие хокоматха в хокомат дар ислам / Доктор Бехешти // Эттелаат. – 1984. - 1 мая.
51. Дуктур Алӣ Асфари Халабӣ. Тарихи тамаддун дар Ислом / Дуктур Али Асфари Халабӣ. – Техрон: Асотир, 1372. – 556 с.
52. Дуктур Алӣ Асфари Халабӣ. Тарихи фалсафа дар Иран ва джахони ислом / Дуктур Али Асфари Халабӣ. – Техрон, 1373. – 596 с.
53. Дуктур Алӣ Асфари Шервонӣ. Шарҳи Кашф-ул-маром / Дуктур Алӣ Асфари Шервонӣ. – Техрон, 1388. – 297 с.
54. Дуктур Муҳаммад Қозим Ҳочиён. Тарихи ташаюъ / Дуктур Муҳаммад Қозим Ҳочиён. – Техрон, Донишгоҳи Машъад, 1376. – 141 с.
55. Дуктур Муҳаммад Сайиди Маҳдӣ. Калом ва қадар / Дуктур Муҳаммад Сайиди Маҳдӣ. – Техрон, Кум, 1389. – 390 с.
56. Дуктур Муҳаммад Ҳусайни Рухонӣ. Тафсири каломи Куръон / Дуктур Муҳаммад Ҳусайни Рухонӣ. – Техрон, 1380. – 322 с.
57. Дуктур Муҳаммади Мифтах. Нақши донишмандони Ислом дар пешрафти улум / Дуктур Муҳаммади Мифтах. – Техрон, 1340. – 58 с.

58. Дуктур Муҳаммади Сипехрӣ. Тамаддуни ислом дар асри умавиён / Дуктур Муҳаммади Сипехрӣ. – Техрон, 1385. – 455 с.
59. Дуктур Сайд Чаъфари Маҷодӣ. Фарҳанги маъорифи ислом / Дуктур Сайд Чаъфари Маҷодӣ. – Техрон, 1373. – Ҷ. 2-3. – 178 с.
60. Дуктур Ҳусайн Ҳоккони Занҷонӣ. Шарҳи Ниҳоят-ул-ҳикмати Алома Таботабой / Дуктур Ҳусайн Ҳоккони Занҷонӣ. – Техрон, Донишгоҳи Зухро, 1378. – Ҷ.1. – 595 с.
61. Дуктур Ҳусайни Саборӣ, Бузургроҳи Чалолӣ. Тарихи ғираки исломӣ / Дуктур Ҳусайни Саборӣ, Бузургроҳи Чалолӣ. – Техрон, 1383. – Ҷ.2. – 755 с.
62. Дуктур Яҳёи Маҳдавӣ. Шинохти равиши улум ё фалсафаи илмӣ / Дуктур Яҳёи Маҳдавӣ. – Техрона, 1346. – 263 с.
63. Жорж Гурвич. Диалектика ё сайри ҷилолӣ ва ҷомеашиносӣ / Жорж Гурвич; Тарҷумаи Ҳусайн Ҳабибӣ. – Техрон, 1351. – 391 с.
64. Зайдонӣ, Ҷ. Тарихи тамаддуни Ислом / Ҷарири Зайдонӣ; Тарҷумаи Али Чавоҳиркалом. 7-изд-е. – Техрон: Сипехр, 1376. – 655 с.
65. Зайнолобуддини Куёнӣ. Таърихи фарҳанг ва тамаддун дар Ислом / Зайнолобуддини Куёнӣ. – Техрон, 1396 – 355 с.
66. Заркашӣ, Б. Ал-бурҳану фи улум-ил-Қуръон / Бадриддини Заркашӣ. Дорулфикр. – Бейрут, 1988. – 1232 с.
67. Ибн Таймийа. Қоидаи ҷанҷули бил-ғайбул-ғайбул / Ибн Таймийа. – Катар, 1983. – С.126. (на ар. яз.)
68. Ибн Халдун Муққадима. – Каир, 2001. - С.191.
69. Иброҳим Исмоил бини Муҳаммади Мустамлии Бухорӣ. Шарҳ-ул-таърифи ли маъзаб-ил-тасаввуф / Иброҳим Исмоил бини Муҳаммади Мустамлии Бухорӣ; Таҳрири Маҳмуди Равшан. – Техрон: Асотир, 1365. – 468 с.
70. Имом Ғаззолӣ. Таҳофут-ул-ғалосифа / Имом Ғаззолӣ; Тарҷумаи Дуктур Ҳусайна Фатҳӣ. – Техрон, 1383. – 39 с.

71. Имом Муҳаммад Ғаззолӣ. Мизон-ул-илм / Имом Муҳаммад Ғаззолӣ; Тарҷумаи Алмакбар Касмон. – Техрон, 1374. – 158 с.
72. Имом Фаҳриддини Розӣ. Рисолат-ул-камолия фил хакаиқ-ул-илаҳия / Имом Фаҳриддини Розӣ; Таҳқиқи Али Муҳиддин. – Каир, 1423. (2002). – 144 с.
73. Имом Фаҳриддини Розӣ. Ҳифз-ул-бадан / Имом Фаҳриддини Розӣ; Тарҷумаи Сайидхусайни Разавии Буркалӣ. – Техрон, 1390. – 600 с.
74. Имом Фаҳриддини Розӣ. Чаҳордах рисола / Имом Фаҳриддини Розӣ; Мухаррири масъул Сайидмуҳаммад Бокири Сабзворӣ. – Техрон, 1340. – 326 с.
75. Кафи Абулхусейн. Шинохти материализм – марксизм. – Қум, 1355. - С. 190.
76. Кутб С. Маалим фи ат тарик. – Димишк, б.г. - С. 111.
77. Кушиш дар раҳи ҳадамати идҷтимаи дар шимари муҳимтарин ибадат аст // Эттелаат. – 1984. - 12 мая.
78. Мавлоно Абдусайиди Ҳамадонӣ. Баҳр-ул-маориф. Нашри 1 / Мавлоно Абдусайиди Ҳамадонӣ. – Техрон, Хикмат, 1387. – 731 с.
79. Мавлоно Абдусамад Ҳамадонӣ. Баҳр-ул-маориф. Иборат аз 2 ҷилд. Нашри 1 / Мавлоно Абдусамад Ҳамадонӣ; Таҳрир ва тарҷумаи Ҳусайн Устодвалӣ. – Техрон: Хикмат, 1387. – 480 с.
80. Мавлоно Ҷалолуддин Муҳаммади Балҳии Румӣ. Маснавии маънавӣ / Мавлоно Ҷалолуддин Муҳаммади Балҳии Румӣ. – Техрон, 1378. – 731 с.
81. Маҳдӣ Носирӣ. Фалсафа аз манзури Қуръон ва ифорот / Маҳдӣ Носирӣ. – Техрон, 1385. – 499 с.
82. Маҳмуд Хоири Язидӣ. Ковишҳои ақли назарӣ / Маҳмуд Хоири Язидӣ. – Техрон: Амири кабир, 1361. – 443 с.
83. Маҳмуд Ҷаъфарӣ, Ҷаъфари Лангрудӣ. Тарихи муътазила фалсафа ва фарҳанги исломӣ / Маҳмуд Ҷаъфарӣ, Ҷаъфари Лангрудӣ. – Техрон, 1328. – 345 с.

84. Маҳмудшоҳи Осф. Рустам-ул-таворих / Маҳмудшоҳи Осф. – Техрон, 1352. – 552 с.
85. Мир Муҳаммад Шариф. Таърихи фалсафа дар Ислом / Мир Муҳаммад Шариф. – Техрон, 1342. – Ҷ.1. – 825 с.
86. Мирмуҳаммад бини Сайидбурхониддини Хованшоҳӣ. Ториhi раvза-ус-сафо / Мирмуҳаммад бини Сайидбурхониддини Хованшоҳӣ. – Техрон: Хаёмпируз, 979. – 782 с.
87. Мулло Абдумуҳаммади Ҳамадонӣ, Ҳусайни Устодвалӣ. Баҳр-ул-маориф / Мулло Абдумуҳаммади Ҳамадонӣ, Ҳусайни Устодвалӣ. – Техрон, Хикмат, 1387. – Ҷ.1. – 731 с; Ҷ.2. – 676 с.
88. Муртазо Мутаҳарирӣ. Адди илоҳӣ / Муртазо Мутаҳарирӣ. – Техрон: Садро, 1372. – 312 с.
89. Муртазо Мутаҳарирӣ. Инсони комил / Муртазо Мутаҳарирӣ. – Техрон: Кум. Садро, 1367. – 336 с.
90. Мустафо Иброҳим Ҳусайни Раслон. Ал-Тафсир-ул-оламия инда Имам Рази диросат-ул-тахкикот фи «Мафотих-ул-ғайб» фи нисфи аввал мин-ал-Қуръон ал-Карим / Мустафо Иброҳим Ҳусайни Раслон. – Каир, 1436 (2015). – 222 с.
91. Муҳаммад ибн Умар Фаҳриддин Розӣ. Маноқиб-ул-имом-иш-Шофеия / Муҳаммад ибн Умар Фаҳриддин Розӣ. – Каир, 1986. – 549 с.
92. Муҳаммад Абудуллоҳи Ханон. Саҳнаҳои такондиханда дар таърихи ислом / Муҳаммад Абудуллоҳи Ханон; Тарҷумаи Алии Довонӣ. – Техрон, 1390. – 368 с.
93. Муҳаммад Алии Собунӣ. Сафвут-ул-тафосир. Дар 3 Ҷилд / Муҳаммад Алии Собунӣ. – Техрон, 1381. – Ҷ.1. – 872 с.
94. Муҳаммад Алии Фуруғӣ. Сайри хикмат дар Аврупо / Муҳаммад Алии Фуруғӣ. – Техрон, Машхад, 1344. – Ҷ.1. – 849 с.; Ҷ.2. – 182 с.
95. Муҳаммад бини Сайид, Котиби Ваҳидӣ. Табақот / Муҳаммад бини Сайид, Котиби Ваҳидӣ; Тарҷумаи Маҳмуд Маҳдии Домғонӣ. – Техрон, 1374. – Ҷ.1-8.

96. Муҳаммад бини Сайид, Котиби Ваҳидӣ. Табақот-ул-кабир. Иборат аз 6 чилд / Муҳаммад бини Сайид, Котиби Ваҳидӣ; Тарҷумаи Маҳмуд Маҳдии Домғонӣ. – Техрон, 1376. – Ҷ.1. – 507 с.
97. Муҳаммад Биҳиштӣ, Муҳаммад Чаводи Боҳунар, Алӣ Гулзодаи Ғафурӣ. Шинохти ислом / Муҳаммад Биҳиштӣ, Муҳаммад Чаводи Боҳунар, Алӣ Гулзодаи Ғафурӣ. – Техрон, 1382. – 592 с.
98. Муҳаммад Биҳиштӣ. Шинохти Ислом / Муҳаммад Биҳиштӣ. – Техрон, 1386. – 286 с.
99. Муҳаммад Халидиён. Таҳлил ва татбиқи андешаҳои каломӣ дар Маснавии Мавлавӣ бо нигоҳе бо дигар мутакаллимон / Муҳаммад Халидиён. – Техрон: Эҳсон, 1388. – 347 с.
100. Набхани, Г. Исламское государство / Г. Набхани. – Каир, 1956. – С.72.
101. Об этом говорится во многих статьях газеты, в частности в «Малекеят дар ислам» (Собственность в исламе) // Этталаат. – 1362.
102. Раванди Муртаза. Социальная история Ирана / Раванди Муртаза. – Техран. – С.121.
103. Рази Ф. Рисалат-ул-камалия фи-л-хакаиқ-ул-илахия / Ф. Рази. – Каир, 2002.
104. Рол в созидательной деятельности человека // Этталаат. – 1982. – 2 октября.
105. Рузбахани, Ф. Ал-Маварди, ал-Багдади / Ф. Рузбахани // Аҳкам-ул-султания. – Каир, 1979.
106. Рузбахани, Ф. Сулук-ул-мулук / Ф. Рузбахани. – Техран, 1979.
107. Саид Джавад Табатабаи. Даромаде фалсафи бар таърихи андешаи сиёси дар Эрон / Саид Джавад Табатабаи. – Техран, 1372 (1943). – С.219.
108. Сондриз, Қ. Қ. Тарихи футухоти муғул. Нашри 2 / Қ. Қ. Сондриз; Тарҷумаи Абдулкаим Ҳолат. – Техрон: Сипехр, 1363. – 347 с.
109. Сущность человек и свобода человек // Этталаат. – 1985. – 3 июля.
110. Табйини джахан // Этталаат. – 1983. – 24 августа.

111. Талекани, М. Ислам ва маликият / М. Талекани. – Техран, 1344. – С.143.
112. Фахриддин Розӣ. Лубаб-ул-ишарат – Ибни Сино. Ал-ишарат ваттанбеҳат / Фахриддини Розӣ. – Техрон, 1321. – 560 с.
113. Фахриддини Розӣ. Мантиқ-ул-мулаххас / Фахриддини Розӣ; Таҳқиқи Аҳмад Фаромузи Коромлукӣ ва Одинаи Асгаринаҷод. – Техрон, 1381. – 588 с.
114. Форобӣ, А. Ал-Алфоз-ул-мустаъмад фил мантиқ / Абунастри Форобӣ; Таҳрири Мухсин Маҳди, 2008. – 130 с.
115. Хамид Имам. Андешаи сиёси дар исломи муасир / Хамид Имам. – Техран, 1352. – С.35-36.
116. Хатами, М. Диалог между цивилизациями / М Хатами. – Техран 2008. – С.40.
117. Хомейни, Р. Хокомате ислами / Р. Хомейни. – Техран, 1978. – С.61.
118. Хоменеи, А. Усули джумхурии ислами / А. Хоменеи. – Техран, 1395. – С.18-19.
119. Хулосат-ул-асасия фикхи ханафи. - Машҳад, 2008. – Т.2. – С.84.
120. Хусейн Али Мумтахан. Нахзати шуубия (Шуубитское движение) / Хусейн Али Мумтахан. – Техран, 1991. – С.188.
121. Чаъфари Фозил. Маъод / Чаъфари Фозил. – Техрон: Офтоби оламтоб, 1389. – 546 с.
122. Чини Тичмин, Котрин Ивонз. Фалсафа ба забони содда / Чини Тичмин, Котрин Ивонз; Тарҷумаи Исмоили Саъодат. – Техрон: Сухраварди, 1380. – 458 с.
123. Чон Нос. Тарихи чомаи адён. Нашри 3 / Чон Нос; Тарҷумаи Алиасғари Ҳикмат. – Техрон, 1354. – 573 с.
124. Чурчи Зайдон. Тарихи тамаддуни Ислом / Чурчи Зайдон; Тарҷумаи Ояти Абдулмаҳмуд. – Техрон, 1372. – 556 с.
125. Шамолов, А. Каломи Мовароуннаҳр / Абдувоҳид Шамолов. – Душанбе: Дониш, 2013. – 569 с.

126. Шариати Али. Исламшинаси / Шариати Али. – Техран, 1357. – С.44.

ЛИТЕРАТУРЫ НА ТАДЖИКСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКЕ

127. Абдуллозода, Ш. Фалсафаи одамият / Ш. Абдуллозода. – Душанбе: Дониш, 2003. – 160 с.

128. Абуалӣ ибни Сино. Таълиқот / Абуалӣ ибни Сино. – Душанбе: Ирфон, 1992. – 202 с.

129. Агаев, Л.С. Иран: рождение республики / Л.С. Агаев. – М., 1982.

130. Али-заде, А. Исламский энциклопедический словарь / А. Али-заде. – М.: Ансар 2007. – 396 с.

131. Анри Масэ. Ислам / Анри Масэ; Перевод А. Дехоти, С. Муродов. – Душанбе, 1983. – 240 с.

132. Арабзода, Н. Фахриддини Рози / Нозир Арабзода. – Душанбе, 1993. – 84 с.

133. Ахмадов, С. Философия калама в современном исламе / С. Ахмадов. – Душанбе, 2005. – 228 с.

134. Ахмедов, А. Социальная доктрина ислама / А. Ахмедов. – М., 1982.

135. Аҳмадов, С. Баъзе хусусиятҳои фикҳ ва каломи Абуҳанифа / С. Аҳмадов. – Душанбе, 2009. – 169 с.

136. Аҳмадов, С. Сароб (муборизаи ғоявӣ дар исломи муосир) / С. Аҳмадов. – Душанбе, 1990. – 162 с.

137. Бадалипур, М. Муқаддимаи Қуръоншиносӣ / Мирзоҳусайни Бадалипур. – Душанбе: Эр-граф, 2013. – 460 с.

138. Байхаки, А. История Масъуда / Абу-л-Фазл Байхаки. – М.: Наука, 1969. – 1007 с.

139. Бартольд, В.В. Работы по истории ислама и тюрского халифата / В.В. Бартольд. – М., 2002. – С.54.

140. Бартольд, В.В. Сочинение / В.В. Бартольд. – М., 2008. – Т.6. – С.18.

141. Баҳром, А. Калом ва мактаби эътиқоди Имом Абуханифа / Афзалшоҳи Баҳром. – Душанбе, 2009. – 207 с.
142. Баҳром, А. Қуръон китоби ҳидоят / А. Баҳром. – Душанбе, 2005. –
143. Баҳром, А. Таҳриф ва ҷавози насх дар қутуби самовӣ / А. Баҳром. – Душанбе: Ватанпарвар, 2004. – 92 с.
144. Бекзода, К. Шуубия: диссиденты средневекового ислама / К.Бекзода. – Душанбе, 2017. – С.79.
145. Богоутдинов, А. М. Очерки по истории таджикской философии / А. М. Богоутдинов. – Душанбе: Дониш, 2011. – 344 с.
146. Газали, А. Х. Воскрешение наук о вере / Абу Хамид ал-Газали. – М., 1980. – 375 с.
147. Гордон - Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика мусульманского национализма) / Гордон - Полонская Л. Р. – М., 1963.
148. Граджа, В. И. Социология религии / В. И. Граджа. – М.: Наука. – 1995. – 235 с.
149. Гучетле, Г.И. Демократизация в арабском мире (Онгги, Туниса и Сирии) / Г.И. Гучетле. – М., 1999.
150. Джохадзе, Д. В. Диалектика Аристотеля / Д. В. Джохадзе. – М., 1971. – 262 с.
151. Джумабаев, Ю. Д. Этические взгляды Абу Али ибн Сины торжество разума. – Душанбе, 1988. – С.68-79.
152. Диалектика как методология научного познания. – М., 1978. – 288 с.
153. Диноршоев, М. Абу Хамид Мухаммад ал-Газали и его «Опровержение философов». – Душанбе, 2008. – 159 с.
154. Диноршоев, М. Абуали Ибн Сина и его Философские воззрения / М. Диноршоев // Избранные произведения. – Душанбе, 1985. – Т.1. – 200 с.
155. Диноршоев, М. Зажегший свет разума и посеявший семена знания / М. Диноршоев // Абу Али ибн Сина Авиценна. Сочинения. – Душанбе, 2005. – Т.1. – С.128-132-

156. Диноршоев, М. Натурфилософия ибн Сины / М. Диноршоев. – Душанбе, 1985. – 256 с.
157. Диноршоев, М. Носири Хусрав и его «Зад ал-мусофирин» / М. Диноршоев. – Душанбе, 2005.
158. Диноршоев, М. Плюралистическая философия Абубакра Ар-Рази / М. Диноршоев. – Душанбе, 2013. – 349 с.
159. Диноршоев, М. Рационалистическая тенденция гносеология Ибн Сины / М. Диноршоев. – М., 1990. – 250
160. Диноршоев, М. Философия Насириддина Туси / М. Диноршоев. – Душанбе, 1968. – 157 с.
161. Диноршоев, М. Философия Насириддина Туси / М. Диноршоев. – Душанбе: Ирфон, 2011. – 190 с.
162. Диноршоева, З. М. Мухаммад Ал-Газзали и его отношение к философии / З. М. Диноршоева. – Душанбе, 2002. – 167
163. Додихудоев, Х. Д. Очерки философии исмаилизма / Х. Д. Додихудоев. – Душанбе, 1976. – 142 с.
164. Додихудоев, Х. Д. Философия крестьянского бунта / Х. Д. Додихудоев. – Душанбе, 1987. – 432 с
165. Долгов, Б. Исламский экстремизм в арабских странах / Б. Долгов. – М., 1990.
166. Домулло Маъруф. Кашфи ҳиҷоб дар мафҳуми рад ба суи суннату китоб / Домулло Маъруф. – Душанбе: Паёми ошно, 2007. – 100 с.
167. Дорошенко, С.А. О двух революциях: 1905-1911 и 1972-1974 / С.А. Дорошенко. – М., 1998. – С.40.
168. Дорошенко, С.А. О некоторых современных толкованиях проблемы вилайат факих / С.А. Дорошенко // Саранский Вестник. – 1996. - №4.
169. Жданов, Н.В. Исламская концепция миропорядка / Н.В. Жданов. – М., 1991.
170. Зиёев, И. Қуръоншиносӣ / И. Зиёев. – Душанбе, 2011. – 200 с.

171. Игнатенко, А.А. В поисках счастья. Общественные воззрения арабо-исламских философов / А.А. Игнатенко. – М., 1989.
172. Игнатенко, А.А. Ислам на пороге 21 века / А.А. Игнатенко. – М., 1989.
173. Игнатенко, А.А., Малашенко, А.Б. Исламская альтернатива и исламский проект / А.А. Игнатенко, А.Б. Малашенко. – М., 2006.
174. Икбол, М. Эҳёи фикри динӣ дар ислом / М. Икбол. – Душанбе, 2008. – С.52.
175. Ионова, А.Н. Ислам в Юго –восточной Азии: проблемы современном идейной эволюции / А.Н. Ионова. – М., 1981.
176. История политических и правовых учений средние века и
177. возрождений. / От.ред. В.С. Нерсисянц. – М.: Наука, 1986. – С.346.
178. Йонсон, Л. Политический ислам и конфликты в Евразии / Л. Йонсон // Центральная Азия и Кавказ. – 1999. - №4(5) – С.56.
179. Комилов, Р. Таърихи фалсафаи тоҷик дар аҳди бостон то имрӯз / Р. Комилов. – Душанбе: Ирофон, 2011. – 302 с.
180. Коран / Пер. Ю. А. Крачковского. – М., 1990. – 727 с.
181. Қодиров, К. Таърихи фалсафаи тоҷик / К. Қодиров. – Душанбе: Маориф, 1998. – 272 с.
182. Левада, Ю. А. Сочинения / Ю. А. Левада. – М.: Карпов Е.В., 2011. – 382 с.
183. Ленин, В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Полное собрание сочинение / В. И. Ленин. – М., 1983. – Т.18. – 514 с.
184. Мaudуди-ал-А. Политическая теория ислама//Отечественные записки. – 2005: № 9. - стр 332.
185. Меркулов, К.А. Ислам в мировой политике и международных отношениях / К.А. Меркулов. – М., 1988. – С.196.
186. Мучаҳарфӣ, А. Муфиз-ул-анвор ва девони ашъор: Бо кӯшишу таҳқиқи Алии Муҳаммадии Хуросонӣ ва Бурии Бачабеки Карим / Абдулхай Мучаҳарфи. – М., 2003. – 616. с.

187. Насыров, И. Р. Основания исламского мистицизма генезис и эволюция / И. Р. Насыров. – М., 2009. – 552 с.
188. Наумкин, В.В. Ближневосточный конфликт / В.В. Наумкин. – М., 2003.
189. Национализм и фундаментализм на Ближнем Востоке. - М., 1999.
190. Низами, А. С. Собрание редкостей или Четыре беседы / Низами Арузи Самарканди. – М., 1963. – 173 с.
191. Низамулмульк Сиёсатнама. – Душанбе, 1966.
192. Носири Хусрав. Книга путешествий / Носири Хусрав. – М.-Л., 1935. – 212 с.
193. Нурулхақов, Қ. Ислом ва муносибатҳои миллӣ / Қ. Нурулхақов. – Душанбе, 1987. – 112 с.
194. Омар Хайям. Трактаты / Омар Хайям. – М., 1961. – 338 с.
195. Петрушевский, М.Б. Ислам в Иране в VII-XV вв / М.Б. Петрушевский. – М., 1966. – С.237.
196. Пиотровский, М.Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама / М.Б. Пиотровский // Ислам: Религия, общество, государство. – М., 1984. - С.204-211.
197. Пиров, С. Фахруддини Розӣ ва андешаҳои ахлоқиву тарбиявии ӯ / С. Пиров. – Душанбе, 2015. – 319 с.
198. Платон. Сочинения / Платон. – М., 1968. – Т.1. – 621 с.; М., 1970. – Т.2. – 609 с.; М., 1971. – Т.3. – 685 с.
199. Платон. Сочинения / Платон. – М., 1971. – Т.3. – С.328.
200. Примаков Е.М. Волна исламского фундаментализма: проблемы и уроки / Е.М. Примаков // Вопросы философии. – 1985. - №6. - С.71-72.
201. Примаков Е.М. Востокпосле колониальной системы / Е.М. Примаков. - М., 1982.
202. Примаков, Е.М. Мир после 11 сентября / Е.М. Примаков. – М., 2002.

203. Пулодов, А. М. Нури маърифат / А. М. Пулодов. – Душанбе: Ирфон, 1990. – 174 с.
204. Пулодов, А. М. Фалсафай хештаншиносӣ ва дарки олам / А. М. Пулодов. – Душанбе: Сурушан, 1999. – 588 с.
205. Сирочов, Ф. Масъалаҳои фалсафай ҳастӣ дар китоби «Начот»-и Ибни Сино / Ф, Сирочов. – Душанбе: Дониш, 1980. – 138 с.
206. Содиков, А. У. Аз таърихи афкори ахлокии мутафаккирони Шарқ / А. У. Содиков. – Душанбе, 1999. – 180 с.
207. Степинянц, М.Т. Мусулманские концепции в философии и политике М.Т. Степинянц. – М., 1982.
208. Турсунов, А. Эҳёи Ачам / А. Турсунов. – Душанбе: Ирфон 1984. – 208 с.
209. Унсурулмаоли Кайковус. Кабус-намэ / Унсурулмаоли Кайковус. – М., 1958. – 295 с.
210. Фон Г.Э. Грюнебаума. – М., 1988. – С.84.
211. Халифы без халифата. Исламские неправительство. Религиозно-полтическое организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. – М., 1988.
212. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С.Хантингтон. – М., 2003.
213. Шариф, М. М. Таърихи фалсафа дар ислом. Иборат аз 6 ҷилд / М. М. Шариф. – Техрон, 1389. – 825 с.
214. Швелёв, В.Н. Модернизация исламских обществ: Автореф. дисс... докт / В.Н. Швелёв. – Ростов-на-Дону, 1997.
215. Элназаров Мирохусайн. Муқаддимаи Қуръоншиносӣ / Мирзохусайн Элназаров. – Душанбе, 2011. – 198 с.
216. Эмомалӣ Раҳмон. Мавлоно ва тамаддуни инсонӣ / Эмомалӣ Раҳмон. – Душанбе: Бухоро, 2012. – 132 с.

ЛИТЕРАТУРА НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

217. 4 Yasin Geylan. Theology and tafsir in the major works of Fakhr al-Din al-Raf'iyah 264 yosyo

218. Anawati G C "Fakhr al-Din al-Razi – Tamo hid li Dirasat Hayatin wa Twiuallafatih" in rla raha yusayn fi 'In Niladih al-Khamsin. Cairo. 1962.

219. Arnaldez, R. "L'oeuvre de Fakhr al Din al-Razi Commentateur du Coran et Philosophe," Cahiers de Civilisation Meditvale.(1960),

220. Laoust H. Les schismes dans l'Isam. – Paris, Payot. 1977. – P.237.

221. Muhammad Fariduddin Attar. Fahr al-Din al-Razi on the Human Soul. A Study of the Psychology Section of al –Mabanit al-masriqiyya fi ilm al-ilahhiyat wa-I-tabiyyat. Institute of Islamic Studies. Mc Gill University, Montreal January, 2014