



ИСЛАМСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ХАЛИФАТА: ИСХОДНЫЕ НАЧАЛА И СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ¹

СЮКИЯЙНЕН

Леонид Рудольфович,

профессор каф. теории и истории
права, фак. права, Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики», доктор
юридических наук (101000, Россия,
г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20).
E-mail: Lsukiyainen@hse.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу исходных начал исламской концепции халифата в качестве идеальной модели исламской власти. Одновременно рассматриваются взгляды современных суннитских правоведов на халифат с учетом исторической эволюции исламской власти и нынешних реалий мусульманского мира.

Ключевые слова: халифат, шариат, исламское государство, фикх, исламское правописание.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-139-154

Исламская суннитская концепция власти (государства) сложилась в основном в XI–XIV вв. В отличие от шиитских авторов, которые относят вопросы власти к религиозной догматике, суннитская мысль всегда считала публичную власть предметом исламской юриспруденции (фикха).

Следует, однако, иметь в виду, что шариат в собственном смысле знает очень немного норм Корана и Сунны Пророка, регламентирующих вертикальные, властные отношения. Эти источники не содержат конкретных предписаний, регулирующих организацию и деятельность исламской власти или определяющих ее содержание и сущность. Более того, сам арабский термин «*давла*», который в современном значении переводится как «государство», ими практически не употребляется. В Коране он встречается всего один раз (59: 7) в значении

¹ Статья подготовлена в ходе проведения исследования № 16-01-0017 «Исламское государство: правовые основы и современная практика» в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2016–2017 гг. и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

«удел», «достояние». Вместо него в хадисах можно найти понятия «имамат» (первоначальное значение — «руководство молитвой») и «халифат» («преемство»), которые в традиционной суннитской мысли используются для обозначения исламского государства.

Ограниченность конкретных предписаний Корана и Сунны относительно структуры и деятельности власти предопределила решающую роль фикха-доктрины в разработке понимания данного феномена. В этом смысле перед исламской наукой стояла сложная задача: на основе всего нескольких весьма отвлеченных шариатских предписаний было необходимо развернуть целостную концепцию исламского правления, сформулировать систему конкретных правовых норм, регулирующих структуру власти и порядок деятельности ее институтов.

Исламская мысль делает акцент на том, что Пророк не случайно оставил самые общие основы халифата, которые не связывают мусульман жесткими рамками и позволяют им по своему усмотрению гибко выбирать нужную форму правления, соответствующую разнообразным историческим обстоятельствам. Поэтому главная задача фикха сводится к тому, чтобы путем осмысления шариата обосновать общие принципы построения государства и его деятельности, а затем на их основе рекомендовать конкретные варианты организации исламской власти, отвечающие разнообразным условиям жизни мусульман.

Спустя сотни лет после пророка Мухаммада на основе расширительного толкования немногочисленных положений Корана и Сунны относительно халифата (имамата) через призму сравнения их с практикой осуществления Пророком и «праведными» халифами верховного руководства общиной суннитские факихи сумели разработать исходные начала организации и функционирования власти.

Ключевой категорией классической суннитской политической теории выступает халифат, который рассматривается в двух взаимосвязанных аспектах: как сущность исламской власти и как специфическая форма правления. В основе понимания халифата до сих пор лежит подход крупнейшего мусульманского государствоведа ал-Маварди (974–1058), который в своем знаменитом труде «Властные нормы и религиозные полномочия» дал следующее определение: «Имамат суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами»¹. Следует иметь в виду, что в указанном трактате термины «халифат» и «имамат» используются в качестве синонимов, хотя впоследствии в суннитской правовой мысли стало принятым называть нормативную модель исламского государства халифатом.

¹ См.: Абу ал-Хасан Али бин Мухаммад бин Хабиб ал-Басри ал-Багдади ал-Маварди. Властные нормы и религиозные полномочия. Бейрут: Изд-во Дар ал-кутуб ал-илмийа, б. г. С. 5 (на араб. яз.).

Анализируя приведенное определение, нетрудно заметить, что в понимании ал-Маварди халифат представляет собой определенную функцию по осуществлению верховной мирской (политической) власти и поддержанию веры на уровне мусульманской общины. Иными словами, ведущей характеристикой халифата является назначение власти, ее нацеленность на решение определенных задач религиозного и политического характера, а не жестко определенная форма и структура государства.

Заметное место в исламской политической концепции занимает решение проблемы происхождения халифата. По мнению суннитских мыслителей, ориентирующихся на взгляды ал-Маварди, утверждение власти халифата является «необходимым» и представляет собой обязанность, возложенную как на главу исламского государства, так и на всех мусульман.

В подтверждение вывода об обязательности халифата приводятся как религиозные догмы, так и чисто логические доводы. Среди первых отмечается необходимость контроля со стороны халифа за исполнением мусульманами религиозных обязанностей и норм шариата в целом. В числе рациональных аргументов в пользу халифата фигурирует необходимость избежать беспорядка и анархии в государственных и общественных делах¹. Настаивая на том, что даже несправедливая власть предпочтительнее анархии, мусульманские юристы не упускают случая сослаться на высказывание Пророка: «Имам-деспот лучше смуты».

Своеобразно решает суннитское государствоведение вопрос о том, кому принадлежит верховная власть в халифате. В соответствии с наиболее распространенной современной концепцией верховным носителем суверенитета в халифате является Аллах, а исламское государство строится целиком на основе поручения, возложенного им на общину. Считается, что от имени Аллаха власть на земле осуществляет община, обладающая полным суверенитетом, представляющим собой не что иное, как «отражение» верховного суверенитета Аллаха. Развивая такой подход, некоторые современные авторы подчеркивают, что суверенитет в исламском государстве, по сути, поделен между шариатом, представляющим волю Аллаха, и общиной, воля которой не является абсолютной и ограничена шариатом².

Суверенные права общины проявляются прежде всего в полномочии избирать своего правителя, который вершит все дела от ее имени. При этом община не уступает своих исключительных прав халифу, а лишь поручает, доверяет ему руководить собой. Как в реализации этого полномочия, так и в осуществлении права нормотворчества су-

¹ См.: Абу ал-Хасан Али бин Мухаммад бин Хабиб ал-Басри ал-Багдади ал-Маварди. Указ. соч.

² См.: Мухаммад Аммара. Гражданское государство, которое обращается к исламу. URL: <http://www.http://arabi21.com/story/852497/> (на араб. яз.).

веренитет общины связан только одним — волей Аллаха, выраженной в шариате. Поэтому, например, община вправе законодательствовать лишь по вопросам, не урегулированным Кораном и Сунной, а подчинение общины власти халифа обусловлено его точным следованием предписаниям шариата.

Что же касается формы исламской власти, ее организационных основ, то эти параметры халифата суннитское правоведение не относит к его константам и считает, что они могут достаточно претворяться на практике в различных вариантах. Вместе с тем некоторые ключевые параметры структуры халифата суннитская мысль рассматривает в качестве столпов исламской власти. К примеру, на основе всего нескольких положений Корана, требующих консультироваться и принимать решения с учетом общего мнения, а также возлагающих на общину обязанность подчиняться правителю, суннитские правоведы установили особенности халифатского правления как формы государства, включая процедуру наделения халифа властными полномочиями и его взаимоотношения с иными государственными институтами.

Так, суннитская политическая теория не знает строго определенного порядка замещения поста главы исламского государства. Однако, по преобладающей концепции, халифом становятся не в порядке наследования верховной светской и религиозной власти или назначения предшественником, а в силу особого договора (*байа*), заключаемого между общиной и претендентом на халифат. Считается, что наиболее соответствует духу ислама такая форма, при которой общину в договоре представляет особая группа мусульман — муджтахиды, наделенные справедливостью, мудростью и умением самостоятельно решать вопросы, не урегулированные Кораном и Сунной.

Халиф несет личную ответственность за осуществление власти над общиной и вправе принимать любые меры для обеспечения интересов общины при условии соблюдения шариата. Поскольку политика халифа протекает в этих рамках, постольку он вправе требовать от мусульман беспрекословного повиновения своей власти. Поэтому договор халифата в принципе не ограничен сроком и действует до тех пор, пока халиф строго следует нормам шариата. Если же будет установлено, что глава государства отступает от условий договора, то он должен быть смещен и община более не обязана ему подчиняться. При этом община чисто теоретически имеет право требовать от халифа выполнения всех его обязанностей, обладая правом контролировать его действия. Однако простые мусульмане сами не могут вмешиваться в государственные дела и оценивать политику халифа. Эти полномочия предоставлены муджтахидам. Исламская мысль исходит из того, что именно они представляют общину в отношениях с хали-

фом и защищают ее права. Если шариат считался «законом» для элиты, то мнение последней — «законом» для простых мусульман.

В качестве уникального достоинства халифатской формы правления провозглашается связанность главы государства во всех своих действиях нормами шариата, «интересами и общей пользой» подданных, а также необходимостью «советоваться» при принятии важнейших решений. Теоретически халиф имеет право советоваться с любым из своих подданных. Однако на практике мнения простых мусульман в расчет не принимаются на том основании, что они не обладают достаточными знаниями, чтобы «консультировать» правителя. Считается, что вопросы государственной политики не может решать община в целом, поскольку они являются прерогативой халифа и консультативного совета. Предполагается, что именно через этот орган, мнение которого приравнивалось к мнению всей общины, она и контролирует политику главы государства, предупреждая его деспотизм и произвол.

Суннитская правовая политическая теория делает особый акцент на том, что власть главы государства не абсолютна, он не пользуется какими-либо привилегиями или иммунитетом, а так же, как и простой мусульманин, подчиняется нормам шариата и может быть наказан за любой проступок. Поэтому, хотя он и осуществляет верховную религиозную власть в государстве, его полномочия лишены божественного характера. Будучи главой государства, халиф не пользуется законодательной властью в точном смысле и может вводить в оборот новые правовые нормы лишь постольку, поскольку является муджтахидом¹.

Важно подчеркнуть, что такое обоснованное в общих чертах еще ал-Маварди понимание халифата представляет собой идеальную модель государства, обращенную в прошлое. Она в известной мере отражает практику начального периода становления исламской власти, когда после смерти пророка Мухаммада во главе мусульман стояли так называемые праведные халифы (632–661). Но уже государство Омейядов (661–750 гг.) существенно отличалось от той модели халифата, которую заметно позднее теоретически осмыслил ал-Маварди. Не случайно исламская правовая мысль отмечает прозорливость пророка Мухаммада, который говорил: «Халифат, идущий путем Пророка, продлится тридцать лет, а затем Аллах вручит власть тому, кому пожелает». При этом арабский термин «мульк», который используется в данном высказывании, означает отнюдь не любую власть, а именно владычество монархического характера.

Такую трактовку детально обосновал выдающийся мусульманский ученый Ибн Халдун. В своем труде *Мукаддима* он писал, что халифат

¹ Подробнее о классической суннитской теории халифата см.: Сюкийнен Л. П. Правовая и политическая мысль // Очерки истории исламской цивилизации. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2008. С. 239–254; Он же. Политическая и правовая мысль Арабского Востока // История политических и правовых учений: учебник для вузов. 4-е изд., перераб. и доп. М.: НОРМА, 2003. С. 134–166.

представляет собой руководство людьми в соответствии с шариатом в их небесных и мирских делах, относящихся до власти, поскольку все земное у Аллаха восходит к интересам потустороннего мира. Поэтому на самом деле халифат означает преемственность от Владыки шариата (т. е. Аллаха) в охране религии и руководстве земными делами. В отличие от халифата, царское владычество (мульк), будь оно естественным или политическим, выступает руководством людьми в соответствии с прагматическими целями правителя, его страстями, рациональным осмыслением защищаемых интересов и отвергаемого вреда¹.

До середины XIII в. прямым преемником власти праведных халифов был халифат Омейядов и Аббасидов, сохранявший некоторые внешние признаки идеального исламского государства. Все же с течением времени классическая концепция халифата все заметнее расходилась с реально существовавшим механизмом власти в мусульманском мире, хотя формально халифат сохранялся. В Средние века миссию представлять его взяла на себя Османская империя. Арабские правители, проигравшие в соперничестве с ней, были вынуждены отказаться от претензий на халифат, в результате чего османский султан получил титул халифа. К тому же в XVI в. большинство арабских стран вошло в состав империи и признало верховную власть султана. Такая историческая метаморфоза детально прослежена в известном произведении выдающего отечественного востоковеда В. В. Бартольда².

В качестве института, имеющего религиозные основания и поэтому формально объединявшего всех мусульман, халифат номинально сохранялся до начала XX в. Но после распада Османской империи по окончании Первой мировой войны он превратился в чисто декоративный институт и в марте 1924 г. был официально упразднен. С этого момента халифат перестал существовать как политическая реальность.

Однако идею его возрождения продолжало отстаивать немало его сторонников. Среди энтузиастов такого проекта оказались прежде всего те, кто видел в халифате единственную возможность сохранить религиозно-политическое единство мусульман. Даже накануне падения халифата некоторые крупные исламские деятели связывали будущее мусульманского мира и его процветание с халифатом.

К ним, например, относится крупный российский мусульманский богослов-просветитель Муса Джарулла Бигиев (1871–1949). В начале 20-х гг. прошлого столетия, оценивая неутешительные для мусульманских народов итоги Первой мировой войны и сохраняя веру в идеальный халифат, он писал, что этот институт представляет собой

¹ См.: *Ибн Халдун*. Мукаддима. Бейрут: Изд-во Дар ал-байан, б. г. С. 191 (на араб. яз.).

² См.: *Бартольд В. В.* Халиф и султан // *Бартольд В. В.* Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Наука, 2002. С. 15–78.

высшую политическую (мирскую) власть в исламском мире, которая служит мощи государства, интересам нации и процветанию страны. Халифат не означает господства правителя, тирании или монархии. Это — главенство мусульманской общины и ее независимость. Халифат является не агрессивным государством, а системой власти, нацеленной на сохранение ислама, поддержание благополучия и самостоятельности мусульман.

М. Бигиев связывал такие качества халифата с выполнением одного неперемного условия — претворением шариата. С этой целью он призывал турецкие власти положить его предписания в основу всего принимаемого законодательства. На взгляд ученого, уважение к халифату всех мусульман может быть достигнуто только таким путем. Он несколько наивно полагал, что обращение к шариату поможет предотвратить революционную катастрофу и избежать искушения искать решение политических и социальных проблем не в основах ислама, а в чуждых мусульманам источниках. Не дожидаясь этого, полагал М. Бигиев, следует систематизировать и на практике претворять положения шариата ради обеспечения прав и достоинства человека. Лишь в этом случае халифат сохранится и станет образцом цивилизованности¹.

Призывы М. Бигиева и его единомышленников не были услышаны, судьба халифата была решена. После его отмены и провозглашения Турции республикой страна встала на путь, прямо противоположный тому, о котором писал М. Бигиев. Вместо обращения к истинам ислама светская власть здесь полностью отказалась от шариата, заменив его законодательством европейского образца.

Понятно, что на ликвидацию халифата не могла не отреагировать исламская политико-правовая мысль. Причем ее видные представители придерживались самых разнообразных подходов к халифату, нередко прямо противоположных. В центре острой дискуссии оказался вопрос о сущности халифата, о том, нужен он или не нужен мусульманам и кто может и должен быть халифом, а также о том, является ли халиф только духовным главой мусульман или обладает также прерогативами светского руководителя.

Наиболее серьезные теоретико-религиозные аргументы в пользу возрождения халифата выдвинул Мухаммед Рашид Рида (1865–1935), опубликовавший в 1922 г. знаменитый трактат «Халифат, или Великий имамат»², который и ныне считается фундаментальным исследованием по исламской теории государства. В своей книге Рашид Рида стремился восстановить «истинную» концепцию халифата без иска-

¹ См.: *Бигиев Муса*. Воззвание к мусульманским нациям // *Хайрутдинов А. Г.* Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева: Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань: Иман, 2000. С. 44–48.

² См.: *Мухаммад Рашид Рида*. Халифат, Или Великий имамат. Каир: Изд-во Аз-Захра ли-л-Ислам ал-Арабийй, 1994 (на араб. яз.).

жений и фальсификаций, привнесенных в нее в угоду недалеким правителям, и на этой основе доказать преимущество халифата перед иными формами правления, противопоставить исламский правовой институт консультации европейским принципам демократии.

Вслед за классической суннитской теорией власти Рашид Рида утверждал, что выборный халиф в своих действиях связан принципами и нормами шариата. Соглашаясь с тем, что нынешний век — это эпоха таклида (традиции), он не признавал за халифом самостоятельного бесконтрольного права на иджтихад. Поэтому египетский мыслитель особенно настойчиво проводил мысль о неабсолютном, ограниченном характере власти главы исламского государства, который может принимать важнейшие политические и правовые решения, только посоветовавшись с наиболее выдающимися представителями общины, чье мнение для него является окончательным. Рассматривая взаимоотношения халифа с консультативным советом, он подчеркивал, что последний вправе переизбрать главу государства, если тот не консультируется с советом, заставляет мусульман поступать вопреки требованиям шариата или сам нарушает эти нормы.

Иными словами, согласно концепции Рашида Риды, светские полномочия халифа по сравнению с классической теорией несколько сужаются, ограничиваясь, по существу, сферой исполнительной власти. Касаясь, в развитие данного тезиса, религиозных прав главы исламского государства, он далее утверждал, что назначение халифа состоит в защите веры, а также проведении в жизнь норм шариата. В духе ортодоксального взгляда Рашид Рида полагал, что халиф не властен над мусульманами в религиозных делах и не его прерогативой является толковать для них шариат.

Исследование Рашида Риды явилось, пожалуй, последней серьезной попыткой возродить классическую концепцию халифата в ее наиболее полном виде и, что самое важное, доказать на этой основе необходимость возврата к исламской форме правления. В дальнейшем, когда стала очевидной иллюзорность надежды на восстановление халифата, возникла прямо противоположная теория исламского государства, согласно которой халифат вообще не имеет ничего общего с исламом.

Наиболее настойчиво данную точку зрения отстаивал шейх египетского мусульманского университета «Ал-Азхар» Али Абд ар-Разик (1888–1966). В своей книге «Ислам и основы власти»¹, опубликованной в 1925 г., он не просто возражал против общепринятой теории «обязательности халифата», но и высказал идею о том, что Коран вообще ничего не говорит о халифате как государстве или форме правления. Абстрактный призыв «консультироваться о деле» и уважать «вер-

¹ См.: Али Абд ар-Разик. Ислам и основы власти. Бейрут: Изд-во Ал-Муассаса ал-арабийя ли-д-дирасат ва-н-нашр, 1972 (на араб. яз.).

шителей дел» не может, по мнению Разика, всерьез рассматриваться в качестве политического принципа и правовой основы какой-то конкретной формы правления. Сунна, как он полагает, также не предлагает бесспорных хадисов о необходимости халифата, за исключением общих призывов к послушанию, подчинению имаму (причем не везде, где говорится об имаме, имеется в виду глава государства). Тот факт, что нет открытой оппозиции претенденту на халифат, не означает его единогласного одобрения общиной (иджма) и тем более единодушного согласия с самой формой государства в виде халифата. На самом деле, приходит к выводу Разик, идея халифата не оправдывается ни положениями Корана или Сунны, ни ссылками на «единогласное мнение», которое искусственно использовалось в качестве юридической фикции для обоснования необходимости халифата.

В действительности, считает Разик, власть халифа всегда утверждалась и поддерживалась подавлением и насилием. Именно необходимость систематического подавления вызвала к жизни подобную форму правления. Поэтому, полагает он, совершение религиозных обрядов и достижение всех целей ислама «не зависит от той формы правления, которую юристы называют халифатом, и тех деятелей, которых народ нарекает халифами»¹.

Следовательно, халифат — это такой политический строй, с которым постепенно фактически согласились мусульмане, в то время как шариат не содержит норм или принципов о его обязательности. Ортодоксальная концепция исламского правления чужда шариату. Халифат — отнюдь не составная часть мусульманской веры, а был и остается «несчастьем для ислама и мусульман, источником зла и пороков»².

Разик утверждал, что миссия Пророка носила исключительно религиозный характер, была выполнена самим Мухаммадом до конца. Поэтому она безвозвратно осталась в прошлом, и никто не может в этом смысле стать преемником его как религиозного лидера. Со смертью Пророка прекратило существование «религиозное лидерство» и появился новый вид руководства общиной — «политический», то есть руководство, основанное на полномочиях светской власти и управления. Уже первый халиф был светским монархом.

По мнению Разика, мусульманское вероучение ни в коем случае не мешает мусульманам обогнать другие народы в области всех общественно-политических наук, а также избавиться от навязанных им архаичных политических институтов. Ислам способен помочь им построить основы правления в духе наиболее передовых и самых лучших образцов, какие только смогло придумать человечество и претворить в практике различных наций. Необходимое и достаточное условие для этого состоит в том, что при любой форме правления

¹ См.: Али Абд ар-Разик. Указ. соч. С. 136.

² Там же.

должно «твориться добро подданным» и должны исполняться все религиозные обязанности. Если это условие соблюдается, то «исламское по сути правление может иметь место в любой форме — абсолютной или ограниченной монархии, единоличной, республиканской, деспотической, конституционной, консультативной, демократической, социалистической и даже большевистской»¹.

Взгляды Рашида Риды и Али Абд ар-Разика в значительной мере предопределяют основные течения исламской политической мысли в мусульманском мире вплоть до настоящего времени. Однако в последние десятилетия обсуждение проблем власти с позиций ислама вступило в качественно новую фазу, что напрямую связано с серьезными политическими метаморфозами, получившими название «арабской весны», а также с появлением Исламского государства (ИГИЛ), запрещенного в нашей стране как террористическая структура.

Эти факторы заставили вновь обратиться к вопросу об исламском государстве и его природе. Заметная активизация исламских сил поставила вопрос о перспективах создания исламского государства в качестве конкретного практического проекта. На таком фоне получили новую жизнь все традиционные исламские концепции власти и государства. Тема халифата, казалось бы оставшаяся в прошлом, снова напомнила о себе.

Очевидно, принимая во внимание практическую значимость этой идеи, такой официальный государственный институт, как Ведомство фетв Египта, еще в середине мая 2011 г. опубликовал специальную фетву № 3759 «Халифат и исламские государства». Документ затрагивает вопрос о том, остается ли после османского халифата какое-либо государство, которое может быть названо исламским, и как в настоящее время оценивать шариатскую обязанность подчиняться правителям по вопросам потусторонней и мирской жизни².

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

¹ См.: Али Абд ар-Разик. Указ. соч. С. 135.

² Текст фетвы см.: <http://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=3759&LangID=1&Mufti-Type>

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

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

Формальная отмена халифата в 1924 г. и создание вместо него многих самостоятельных государств со своими конституциями и правовыми системами юридически привела к ситуации, сопоставимой с периодом Средневековья, как в политическом отношении,

так и в отношении природы власти в каждом из них. Поэтому в этом смысле любое из таких современных государств, по шариату, должно считаться эмиратом, подчинение которому является обязанностью подданных (граждан), поскольку власть не приказывает им нечто греховное с позиций ислама.

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

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

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

Получается, что любые государства, где все граждане или большинство живущих под их властью людей являются мусульманами, могут беспрепятственно совершать религиозные обряды, открыто следовать предписаниям своей веры и не подвергаются ограничениям, являются по своему характеру исламскими. В этом отношении к территории ислама относятся все государства, где живут мусульмане даже

вместе с немусульманами («людьми договора»), если эти регионы когда-то были освоены («открыты») мусульманами. Отнесение таких стран к территории ислама не меняет тот факт, что «открывшие» их мусульмане позднее были вытеснены неверными.

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

Как свидетельствует данная фетва, современная исламская мысль, принимая во внимание историческую эволюцию исламской государственности под влиянием объективных политических обстоятельств, а также опираясь на выводы авторитетных представителей средневекового фикха, пришла к ключевому выводу, что исламская власть может осуществляться не только в форме единого халифата образца праведных халифов (халифата по пути пророчества). Вполне допустимы, а в определенных политических условиях даже необходимы иные модели власти, если они дееспособны и в состоянии выполнять основное назначение халифата — охранять религию и управлять земными делами. Представление о том, что религии ислама не найдется место, пока не учрежден халифат, является, безусловно, ложным¹.

При этом все крупные мусульманские мыслители и научные центры не сомневаются в том, что халифат является идеалом власти. Например, Всемирный совет мусульманских ученых (ВСМУ) в своем специальном заявлении², принятом через несколько дней после объявления ИГ халифата, особо отметил, что халифат по пути пророчества остается мечтой всех мусульман, которые стремятся к тому, чтобы он как можно быстрее возродился как гарантия действительного мусульманского единства и последовательного претворения шариата. Но ислам учит, что любые крупные проекты требуют серьезных интеллектуальных усилий, сложной подготовки, объединения сил и преодоления сопротивления недругов. Прежде всего необходимо, чтобы современные мусульманские государства осуществляли власть по шариату и были связаны прочными узами. Они должны обладать достаточной материальной, человеческой и нравственной силой, чтобы защищать себя.

Следует настойчиво готовить условия для возрождения халифата, разъясняя цели этого проекта своим гражданам и всему миру, показывая отношение халифата к его союзникам и оппонентам. Одним из главных условий является достижение согласия мусульманского сообщества относительно общих параметров воссоздаваемого халифата, его формы и содержания. Вероятно, как полагают крупные

¹ См.: Объявление исламского халифата: взгляд с позиций шариата и реальности. URL: <http://www.dorar.net/article/1760> (на араб. яз.).

² Текст заявления см.: <http://iumsonline.org/ar/aboutar/newsar/829/>

мусульманские правоведы, это может потребовать преодоления промежуточных этапов и принятия переходных шагов, например, создания федерации или конфедерации мусульманских государств¹.

Современная интерпретация халифата, которую отстаивает суннитская правовая мысль, исходит из того, главное в исламской власти не форма, а содержание деятельности. Мусульманские правоведы обращают особое внимание на то, что шариат не требует от мусульман установления власти непременно в форме халифата. Фикх не рассматривает объявление халифата в качестве главной цели и не относит к религиозным культовым предписаниям, за реализацию которых полагается награда от Аллаха.

Шариат требует иного — обеспечения ценностей религии, жизни, разума, достоинства и имущества. Именно эти пять целей выступают стержнем укладывающейся в рамки шариата политики и праведного правления в исламе. Их реализация действительно может считаться долгом веры и истинным требованием шариата². Халифат, как и любая иная форма исламской власти, нужны не сами по себе, а потому, что с их помощью Аллах оберегает людей от произвола, реализует их интересы и отстраняет зло.

«Шариат, который возложил на нас долг придерживаться определенных принципов и целей, — пишет видный современный мусульманский факих Ахмад ар-Райсуни, — не обязывает нас учреждать нечто под названием халифата, исламского халифата или государства халифата. В нем нет ни одной фразы, которая требует от нас называть правителя халифом или именовать нашу форму правления халифатом. Можно смело сказать, что если слова «халифат» и «халиф» навсегда исчезнут из жизни мусульман, то их религия вовсе не пострадает. Но если хоть на день их покинет справедливость, принцип консультации и законность власти, то это будет величайшим несчастьем»³.

В русле такой логики исламская политико-правовая мысль со временем уточнила классическое слишком общее определение халифата и стала трактовать его более конкретно как руководства мусульманской общиной со стороны правителя, который обеспечивает торжество религии, претворяет требования Сунны Пророка, вершит справедливость по отношению к нуждающимся подданным, проявляет заботу о должном обеспечении всех прав.

¹ См., например: *Йусуф ал-Карадави*. Халифат ИГИЛ не имеет никакого значения, поскольку халифат в нашу эпоху — это федерация или конфедерация. URL: <http://iumsonline.org/ar/7/h1106/> (на араб. яз.).

² См.: Исламский халифат. URL: <http://www.assakina.com/center/files/51271.html> (на араб. яз.).

³ *Ахмад ар-Райсуни*. Халифат по пути пророчества и халифат по пути ИГИЛ. URL: <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2014/7/7/> (на араб. яз.).

Понимание смысла исламской власти, делающее акцент не на ее форме, а на значении, реализации целей шариата, превалирует в современной суннитской правовой мысли¹. Для подтверждения данного вывода уместно сослаться на мнение крупнейшего средневекового мусульманского правоведа Ибн Каййима ал-Джавзийи (1292–1350). Он писал: «Шариат целиком построен на мудрости и учете интересов людей в их земной и будущей жизни; он — олицетворение абсолютной справедливости, милосердия, заботы об интересах и наивысшей мудрости; если какое-нибудь решение отходит от справедливости и обращается к произволу, отклоняется от милосердия в противоположную сторону, отказывается от отражения интересов и поворачивается лицом к ущербу, отрекается от мудрости и тяготеет к порче, то оно не принадлежит шариату»².

По образному замечанию Ахмада ар-Райсуни, если данные интересы удовлетворяются, а цели шариата достигаются под эгидой некой структуры, именуемой халифатом, то пусть халифат благоденствует. Когда же под сенью халифата указанные ценности нарушаются и предаются забвению, то сей халифат является бедствием. Но если они воплощаются даже не под именем халифата, а под иным названием, то желаемая цель достигается сполна³.

Литература

Абу ал-Хасан Али бин Мухаммад бин Хабиб ал-Басри ал-Багдади ал-Маварди. Властные нормы и религиозные полномочия. Бейрут: Изд-во Дар ал-кутуб ал-илмийа, б. г. 327 с. (на араб. яз.).

Али Абдель Разик. Ислам и основы власти. Бейрут: Изд-во Ал-Муассаса ал-арабийя ли-д-дирасат ва-н-нашр, 1972. 192 с. (на араб. яз.).

Бартольд В. В. Халиф и султан // Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Наука, 2002.

Ибн Каййим ал-Джавзийя. Наставление для выступающих от имени Господа Миров. Бейрут: Изд-во Дар ал-джил, б. г. Т. 3. 416 с. (на араб. яз.).

Ибн Халдун. Мукаддима. Бейрут: Изд-во Дар ал-байан, б. г. 588 с. (на араб. яз.).

¹ Подробнее о понимании халифата в современной суннитской правовой мысли см.: Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая мысль об исламском государстве и халифата // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2016, № 3; Он же. Современная исламская правовая мысль о халифате и гражданском государстве с исламской ориентацией // Северо-Кавказский юридический вестник. 2016, № 2.

² Ибн Каййим ал-Джавзийя. Наставление для выступающих от имени Господа Миров. Бейрут: Изд-во Дар аль-джил, б. г. Т. 3. С. 3 (на араб. яз.).

³ См.: Ахмад ар-Райсуни. Халифат по пути пророчества и халифат по пути ИГИЛ. URL: <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2014/7/7/> (на араб. яз.).

Муса Бигиев. Воззвание к мусульманским нациям // *Хайрутдинов А. Г.* Наследие Муса Джаруллаха Бигиева: Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань: Иман, 2000.

Мухаммад Рашид Рида. Халифат, Или Великий имамат. Каир: Изд-во Аз-Захра ли-л-илам ал-арабийй, 1994. 159 с. (на араб. яз.).

Сюкияйнен Л. Р. Исламская правовая мысль об исламском государстве и халифате // *Право. Журнал Высшей школы экономики.* 2016. № 3.

Сюкияйнен Л. Р. Политическая и правовая мысль Арабского Востока // *История политических и правовых учений: учебник для вузов.* 4-е изд., перераб. и доп. М.: НОРМА, 2003.

Сюкияйнен Л. Р. Правовая и политическая мысль // *Очерки истории исламской цивилизации.* Т. 1. М.: РОССПЭН, 2008.

Сюкияйнен Л. Р. Современная исламская правовая мысль о халифате и гражданском государстве с исламской ориентацией // *Северо-Кавказский юридический вестник.* 2016. № 2.

Islam in socio-political life of countries and peoples

ISLAMIC CONCEPTION OF CALIPHATE: FUNDAMENTALS AND CONTEMPORARY INTERPRETATION

Leonid R. Syukiyaynen,
Doctor of Jurisprudence, Professor,
Department of Theory of Law and
Comparative Law, National Research
University "Higher School of Economics"
(20, Myasnitskaya str., Moscow, 101000,
Russian Federation).
E-mail: Lsukiyainen@hse.ru

Abstract. The article analyzes the fundamental principles of Islamic conception of caliphate as an ideal model of Islamic rule. The author also considers the views of modern Sunni thinkers on caliphate in the light of historic evolution of Islamic rule and today's state of the Muslim world.

Keywords: Caliphate, Sharia, Islamic state, Fiqh, Islamic jurisprudence.
DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-139-154

