



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-97-114

Н. В. Ефремова

Институт философии Российской академии наук, г. Москва

АЛИ АБДАРРАЗИК КАК РОДОНАЧАЛЬНИК СЕКУЛЯРИЗМА В ИСЛАМЕ¹

ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна —

канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Сектора

восточных философий, Институт философии РАН

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: salamnat@mail.ru

Аннотация. Данная статья посвящена одной из наиболее ярких, но мало изученных в нашей стране фигур, представляющих реформаторско-модернистское направление в исламе, – египетскому богослову Али Абдарразику (1888–1966), автору книги «Ислам и принципы правления» (1925), заложившей основы современного мусульманского секуляризма.

Во второй части публикации освещается установка автора на деполитизацию религии, его критика ряда фундаментальных положений традиционной политической теологии ислама: о пророке Мухаммаде как еще и о царе, о сакральной необходимости халифата, о всемирном характере исламского государства, и др.

Ключевые слова: Али Абдарразик, мусульманская политическая теология, теократия, модернизм, секуляризм, политическая власть, религия, шариат, пророк Мухаммад, халифат, всемирное исламское государство, ридда, иджма.

Для цитирования: *Ефремова Н. В.* Али Абдарразик как родоначальник секуляризма в исламе // *Ислам в современном мире*, 2018; 4: 97–114;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-97-114;

Статья поступила в редакцию: 01.08.2018

Статья принята к публикации: 30.09.2018

¹ В первой части публикации, вышедшей в предыдущем номере журнала (ИСМ № 3), фигура Абдарразика представлена на фоне политической истории Египта начала XX в. Вторая часть посвящена анализу его главного произведения «Ислам и принципы правления».

Полемический труд Али Абдарразика «Ислам и принципы правления» посвящен ключевому вопросу суннитской политической теологии — соотношению духовной и светской власти, церкви и государства, религии и политики.

В исламе теократическая, а точнее иерократическая, установка преимущественно характерна для шиизма. Суннитская же политическая теория, как она сформулирована ал-Маварди (ум. в 1058), наделяет халифа сугубо охранительно-исполнительными полномочиями, ориентируясь на своего рода разделение властей: законодательная власть закрепилась за сакральными текстами (Кораном и Сунной), исполнительная — за халифом, судебная же — за кадиями/судьями и юристами/факихами. В этом смысле такую систему правления можно охарактеризовать как светскую теократию, или номократию.

Вместе с тем исторически сложившаяся в мусульманской империи с середины VII в. форма власти — халифат — больше вдохновлялась не собственно мусульманскими ценностями, а иранскими и византийскими образцами. Она не только превратилась в автократию, но и стала династически наследственной. Сакральностью окружали не только халифатский институт, но и саму фигуру халифа, которого порой объявляли «тенью Божьей» на земле. Нередки были случаи, когда халифы (например, Аббасиды ал-Мамун и ал-Кадир, прав. в 813–833, 991–1031 соответственно) брали на себя учреждение некоторых догматов и призывали подданных к их исповеданию.

Как было сказано в первой части публикации, книга Абдарразика появилась в разгар движения за реставрацию халифата, инициированного после упразднения этого института в 1924 г. кемалистами. Главный ее посыл состоит в лишении халифатского поста ореола святости: ратуя за радикальное размежевание духовного и светского, религии и политики, реформатор стремится к деполитизации религии, с одной стороны, и десакрализации политики — с другой. С этих позиций он доказывает, что халифат не имеет ничего общего ни с пророческой, духовной властью, ни с поддержанием на земле Божественного/шариатского закона.

Халифат — священный императив?

Свидетельства Корана и Сунны. Как указывает Абдарразик¹, богословы обосновывают необходимость халифата (*вуджуб ал-хилафа*), апеллируя к принципу иджмы (*иджма'* — «единогласие, консенсус») и к тезису о халифате как институте, призванном блюсти порядок в обществе

¹ Абдарразик, Али. Ал-Ислам ва усул ал-хукм: бахс фи ал-хилафа ва-л-хукума фи ал-ислам. Каир, 1925. С. 12–14. Далее — ал-Ислам.

и защищать религию, хотя они и расходятся между собой во мнениях относительно характера такого долженствования — традиционного/«шариатского» (*шар'и*) или рационального (*'акли*). При этом игнорируется позиция тех, кто отрицал такую необходимость, квалифицируя ее, выражаясь словами Ибн Халдуна, как «отклонение» (*шузуз*)¹.

Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что в деле легализации/легитимации халифата богословы не ссылаются на Коран. И это, замечает автор, объясняется только тем обстоятельством, что в Священном Писании нет явного упоминания о халифате/имамате или о халифах/имамах, хотя в нем сказано: «Мы ничего не упустили в Писании» (6: 38)². Действительно, в Священном Писании нет указания на какие-либо конкретные правовые нормы, упорядочивающие властные отношения, нет явных наставлений о формах правления, способах учреждения власти и ее легитимности³.

Из более чем шести тысяч коранических аятов всего несколько можно было бы интерпретировать в смысле определенных политических принципов. Прежде всего это аят 4: 59 («О верующие, повинуйтесь Богу, Посланнику и людям повеления») и аят 4: 83 («...А если бы сообщили они это Посланнику и людям повеления...»), в которых «люди повеления» (*улю ал-амр*) могли бы отождествляться с властями предрержащими.

Ссылаясь на авторитетные классические тафсиры-комментарии аз-Замахшари (ум. в 1144) и ал-Байдави (ум. в 1286), Абдарраззик заключает, что эти два аята не могут использоваться для религиозной легитимации халифата, так как имеют более общее значение. Ключевой здесь термин *улю ал-амр*/«люди повеления» приложим не только к халифу, но также к широкому кругу должностных лиц — судьям, военачальникам, улемам⁴.

Сказанное относится и к хадисам, в которых упоминаются имамы/предводители⁵, присяга (*бай'а*)⁶ таковым и повиновение (*та'а*) им⁷,

¹ Безусловными противниками необходимости халифата являлись многие хариджиты и некоторые мутазилиты. Относительно полный список мнений по этому вопросу приводит Ф. Рази (ум. в 1209) в сочинении «Мухассал» (*Ар-Рази Ф. Мухассал афкар ал-мутакаддимин ва-л-мута'аххирин*. Каир, 1978. С. 240–250).

² Ал-Ислам. С. 16.

³ С принципами дисциплины и повиновения обычно связывают аяты 4: 59, 4: 83, 3: 159, 42: 38 (см.: *Ибрагим Т. Политическая власть согласно Корану и Сунне // Коранические чтения*. III. М.—Н. Новгород: Медина, 2008. С. 25–26).

⁴ Ал-Ислам. С. 14. Данное толкование фигурирует и у таких авторитетнейших комментаторов, как ат-Табари (ум. 923) и Ибн-Касир (ум. 1373), у которых обозначение *улю ал-амр*/«люди повеления» интерпретируется в смысле «сведущих в делах», «ученых мужей», а *та'а*/«повиновение» — в смысле «следования наставлениям», а не политического подчинения (*Ибрагим Т. Политическая власть согласно Корану и Сунне*. С. 25).

⁵ Например, хадис, переданный в своде Ибн Ханбалы: «Имамы (*а'имма*) — из [племени] курайш».

⁶ В частности, хадис, приведенный Муслимом: «Каждый, кто уйдет из жизни, не дав присяги (*бай'а*) [имаму], умрет смертью язычника (*джахилийя*)».

⁷ Среди них — хадис, фигурирующий и у ал-Бухари, и у Муслима: «Слушайтесь и повинуйтесь, даже если над вами поставят чернокожего раба».

следование (*лузум*) общине (*джама'ат*) мусульман и их имаму¹. Как указывает Абдарразик, к таким хадисам апеллирует его современник Рашид Рида (ум. в 1935) при обосновании халифата, а до него — захирит Ибн Хазм (ум. в 1064). В ответ сам автор ссылается на авторитетных теологов, таких как ал-Иджи (ум. в 1355) и ат-Тафтазани (ум. в 1390), которые в своих классических сочинениях (*Мавакиф* и *Макасид* соответственно) не приводят ни одного хадиса в пользу халифата/имамата.

Но даже если постулировать аутентичность данных хадисов, даже если считать, что встречающийся в них термин «община мусульман» подразумевает правителей (*хукума*) исламского халифата, «имам» — халифа, «присяга» имаму — присягу халифу, то и в этом случае из таких текстов нельзя вывести сакральную необходимость халифата — «ничего в этих хадисах не подкрепляет утверждения о том, что шариат признает существование халифата, или великого (*'узма*) имамства, понимаемого как замещение (*нийба*) Пророка (*сас*), занятие его места (*кийам макам*) по отношению к мусульманам»².

Свой вывод автор обосновывает методологическим замечанием, согласно которому необходимо различать фигурирующие в священных источниках наставления касательно тех или иных реалий и легитимацию самих этих реалий. Ибо подобно тому, как, например, коранический призыв проявлять милость к бедным вовсе не означает Божественного санкционирования самой бедности, так и необходимость подчинения власти не влечет за собой Божественного узаконения самого института царской власти. Следуя подобной логике и нужно оценивать упоминание в священных источниках, наряду с имаматом, таких реалий, как нищета, бедность, рабство, развод, заем, торговля, ростовщичество и других: однако из такого их упоминания вовсе не следует, что они предписаны Богом, имеют для Него особое значение и являются вследствие этого сакральной необходимостью³. Та же установка, по мнению автора, верна и в отношении других религий. Например, исходя из библейской фразы «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22: 21) вовсе не вытекает, что Иисус Христос надеялся царское правление религиозным фундаментом, сделав его частью христианской веры⁴.

Аргумент от иджмы. Как известно, авторитет характерного для суннитской доктрины принципа иджма базируется прежде всего на возводимом к Пророку хадисе — «Моя умма никогда не объединится

¹ Такой хадис приводят и ал-Бухари, и Муслим.

² Ал-Ислам. С. 17.

³ Там же. С. 19–20.

⁴ Там же. С. 19.

на заблуждении»¹. Согласно этой доктрине, непогрешимость присуща мусульманской общине в целом благодаря особой милости, которую Бог даровал ей. Духовные прерогативы Пророка были унаследованы не его наместниками-халифами, а всей уммой².

Если в первоначальном исламе иджма мусульманских ученых применялась как вспомогательное средство, дабы заполнить «бреши» Корана и Сунны, и сводилась преимущественно к консенсусу именно жителей Медины, то начиная с IX в. благодаря деятельности крупнейшего систематизатора мусульманской юриспруденции — имама аш-Шафии (ум. в 820), она стала фундаментальной основой введения шариатских норм и приобрела более общий характер, представляя уже консенсус богословов не определенной местности, а определенного поколения³.

Поскольку Пророк не оставил завещания и не указал своих преемников⁴, а также ввиду отсутствия в Священных текстах четких высказываний относительно политической организации мусульман, в деле сакрализации халифской власти иджма, традиционно следующая за Кораном и Сунной, уже выступает на первый план. В суннизме не документ, не Священный текст, а скрепленный иджмой обычай становится шариатским обоснованием назначения халифа⁵. Как утверждают многие суннитские богословы, Абу Бакр стал первым избранным халифом на основе иджмы, которая была удостоверена принесением ему присяги (*бай'а*)⁶. Получая опосредованную Божественным законом власть от общины, халиф таким образом становился ее представителем перед Богом, защитником религии и гарантом соблюдения шариатских норм. Одновременно он возлагал на себя обязанности по защите безопасности и благосостояния своих подданных.

Относительно иджмы Абдарразик заявляет, что не разделяет крайнюю позицию тех богословов, которые придерживаются порой

¹ Данный хадис фигурирует в своде Ибн Маджи.

² *Rabi M. M. The Political Theory of Ibn Khaldun. Leiden: Brill, 1967. P. 77.*

³ *Ibid. P. 76.*

⁴ Здесь мы следуем доминирующему в суннитском исламе мнению. Некоторые суннитские теологи, например Ибн Хазм (ум. в 1064) и Ибн Таймиййа (ум. в 1328), считают, что Пророк поставил Абу Бакра во главе общины, поскольку еще накануне смерти поручил ему предводительствовать на молитве.

⁵ В связи с этим Л. Гарде проводит сравнение между шиизмом и суннизмом, разграничивая необходимость самого института халифата и назначение халифа. Так, если в шиизме назначение халифом Али и его потомков подтверждается документально, а учреждение самого халифата необходимо вследствие «рациональной» причины, исходящей из «природы вещей», то в суннизме необходимость халифата обусловлена сакральным законом, в то время как учреждение халифа определено иджмой, установленной традиционным способом, на основе обычая (*Gardet L. Dieu et la destinée de l'homme. P.: Vrin, 1965. P. 428–429.*)

⁶ В лоне суннитского ислама были выработаны два основных способа воздвижения халифа: избрание (предпочтительнее) и назначение/указание [предыдущим правителем] (*насс*). Умар был назначен Абу Бакром. Наряду с двумя предыдущими на протяжении всей истории суннизма дебатировался и такой способ, как «призыв» (*да'ва*) — личное взятие власти; последний вариант был узаконен Высшим советом ал-Азхара в 1924 г. (*Gardet L. Dieu et la destinée de l'homme. Pp. 438.*)

возводимого к Ибн Ханбалу тезиса: «Кто утверждает о наличии консенсуса [по какому-либо вопросу], тот лжет»¹. Между тем он указывает на безусловное принятие иджмы мусульманами, что предостерегает от гипертрофированного понимания всеобщности и всеислия иджмы: так, захириты и Ибн Ханбал (согласно одной из возводимых к нему версий) связывали иджму только с одним поколением сахабов Пророка; некоторые рафидиты (шииты), мутазилит ан-Наззам и его последователи отрицали иджму касательно нефундаментальных вопросов ислама; зайдиты и имамиты ограничивали иджму семейством Пророка².

Не оспаривая иджму как легализирующий/легитимизирующий принцип вообще, Абдарразик вместе с тем выступает против корректности ссылки на него при обосновании института халифата. Он заявляет, что в этом случае из иджмы нельзя выводить никакой религиозный императив, ибо в действительности подлинной иджмы на сей счет не существовало³.

В реальной жизни, указывает он, иджма соблюдалась лишь формально, пасуя перед тиранией и насилием. Человеческий, или психологический фактор, связанный естественным желанием людей обладать властью как своей «добычей», которая им «дороже всех богатств в мире», находится в явном противоречии с принципами демократии, эгалитаризма и свободы, присущими раннему исламу времен Пророка⁴. Редко когда исторический прецедент дает основание для того, чтобы вывести на его основе закон и впоследствии зафиксировать его как религиозный аргумент. Более того, факты политической истории свидетельствуют как раз против подлинной иджмы.

Абдарразик иллюстрирует это примером с утверждением халифства за сыном первого Омейядского халифа Муавийи — Йазидом (645–683), цитируя отрывок из произведения «Чудесное ожерелье» известного андалусского историка и поэта Ибн Абд Раббихи (ум. в 940): «Сторонник Муавийи, указав на него, произнес: “Вот предводитель правоверных”, а затем, обратившись к Йазиду, сказал: “Когда тот умрет, им (предводителем) станет он; а после, потрясая копьём, выкрикнул: “А для тех, кто будет протестовать, — вот это!”»⁵.

Именно о такого рода «единогласии» свидетельствует вся мусульманская история, вплоть до современной эпохи. Близкий пример относится к периоду Первой мировой войны, когда таким же «единогласным» решением Файсал (1885–1933), сын шерифа и эмира Мекки, Хусейна ибн Али ал-Хашими (1853/1854–1931), силами англичан был

¹ Ал-Ислам. С. 22.

² Там же. Ссылка 2. А хариджиты и вовсе отрицали иджму.

³ Ал-Ислам. С. 31.

⁴ Там же. С. 28–29.

⁵ Там же. С. 28.

поставлен королем — сначала Сирии (1920), а потом Ирака (1921–1933). Да, англичане организовали выборы «по правилам иджмы», в соответствии с принципами «свободного и легитимного обсуждения», пригласив некоторых представителей иракской знати, а несогласных можно было бы причислить к тому же разряду «отклонившихся» (*шауазз*), чье мнение, как говорится у Ибн Халдуна, не берут в расчет. Но можно ли это называть подлинной иджмой, является ли оно надежной основой легитимации власти?!¹

Блюститель порядка и охранитель религии. Вторым после иджмы обоснованием необходимости халифата служит религиозно-этический принцип «повеления благого и запрещения дурного». Данный принцип легитимирует халифатский пост как утверждение «порядка в беспорядке», как фактор сдерживания анархии, присущей человеческой природе.

У Абдарразика сама по себе такая легитимация/рационализация государственной власти не вызывает возражения. Однако эта установка нуждается в последующей квалификации и конкретизации. Если богословы атрибутируют халифату то же значение, что представители политической науки ('*улама' ас-сийаса*) — государству, тогда отправление религии и общего блага зависит от халифата как собственно государства. В таком случае не важно, какую форму будет иметь государство — абсолютистскую или ограниченную, монархическую или республиканскую, деспотическую или конституционную, демократическую, социалистическую или большевистскую и т.д.² Когда же из халифата пытаются сделать единственно приемлемую, сакрализованную форму государства, тогда этот «факиховский халифат» предстает как «несчастье» (*накба*) для ислама, источник зла (*шарп*) и раздора (*фасад*)³.

Абдарразик даже не допускает мысли об обосновании политической власти с иных позиций, нежели светских. Для него неприемлема не только квалификация главы государства богословами, но и выработанное ал-Фараби (ум. в 950/951) и другими мусульманскими философами (*фаласифа*) представление о главе Совершенного града как об имаме-царе. По своей сущности государственная власть есть политический институт, и только.

В свете этой установки он интерпретирует известную речь Абу Бакра, на которую обычно ссылаются при обосновании необходимости халифата: «Эта *дин* нуждается в ком-либо, кто бы взял на себя управление ею (*йакуму би-хи*)». По его мнению, под словом *дин* подразумевается

¹ Ал-Ислам. С. 32.

² Там же. С. 35

³ Там же. С. 36.

именно мусульманская община, а под «управлением» — наведение порядка, предотвращение хаоса и анархии¹.

С точки зрения Абдарразика, не менее уязвимым предстает и аргумент, по которому халиф необходим общине для должного отправления религиозных обрядов и поддержания религии в целом. Ссылаясь на общеисторический опыт, как древний, так и современный, он указывает, что исполнение религиозных обрядов и регулирование других аспектов религиозной жизни не требует особых форм правления, подобных халифатскому².

Да и в истории халифата были периоды, когда трон халифа пустовал. Автор напоминает о трехлетнем периоде отсутствия халифа после взятия Багдада татарами-монголами и падения династии Аббасидов (1258), когда был казнен последний аббасидский халиф ал-Мустасим Биллах. Он отмечает незавидную роль последующих халифов, которую те играли при Сельджукидах и Оттоманах, использовавших их в качестве обычных марионеток³.

Если исламу, как сказано Богом, суждено продлиться на вечные времена, риторически восклицает Абдарразик, разве Он может поставить возвышение и падение этой религии в зависимость от конкретной формы правления и увязать ее судьбу с определенным типом властителями?!⁴

Был ли Пророк еще и царем?

Сакральный облик халифата тесно связан со стереотипом о пророке Мухаммаде как об учредителе и главе общины-государства, в своем лице объединившем духовную и светскую власть. Приступая к обсуждению этого стереотипа, Абдарразик предварительно замечает, что вопрос о том, был Пророк царем (*малик*) или нет, не относится к основоположениям религии. Богословы (*'улама'*) не рассуждали о нем в открытую и не сформировали на сей счет четкой доктрины, поэтому его исследование не является ересью (*бид'а*)⁵.

¹ Ал-Ислам. С. 34–35.

² Там же. С. 35–36.

³ Там же. С. 37–38.

⁴ Там же. С. 38.

⁵ Али Абдарразик. Ислам и принципы правления / предисл., пер., примеч. Н. В. Ефремовой // История философии. М.: ИФ РАН, 2015. Т. 20. № 2. С. 150. Далее — Ислам. Важность положения о «политическом пророчестве» Мухаммада подтверждается хотя бы тем фактом, что три тезиса (3, 4, 6) из семи, за которые автор книги был официально осужден, непосредственно касались этого «незначительного» (по словам Абдарразика) тезиса (см. первую часть настоящей публикации: Ислам в современном мире. Т. 14. 2018. № 3. С. 93–114).

Словом, а не оружием. Подчеркивая абсолютный авторитет Пророка, Абдарразик вместе с тем заявляет, что его пророческая власть вовсе не была похожа на царскую. Пророческое лидерство (*за'амат ар-рисала*) и лидерство царское (*за'амат ал-мулк*) — принципиально разные типы лидерства. Скорее, они предостоят в качестве противоположностей. Так, если царская власть опирается на принуждение, то пророческая — на убеждение, средством первой служит оружие, а второй — слово.

Природа пророческого лидерства заключена прежде всего в духовном совершенстве и направлена на духовные/религиозные цели — передачу людям Божественного послания. Именно такое понимание пророчества, отмечает Абдарразик, дано и в Коране, и в Сунне. Как наставляет Писание (4: 80; 10: 99; 6: 107; 42: 48; 88: 21–24), Пророк не является «надзирателем» (*хафиз*), «блюстителем» (*вакил*) или «властелином» (*мусайтир*) для людей. В этом духе свидетельствуют и хадисы, часть из которых приводится автором: Пророк — «не царь (*малик*) и не принудитель (*джаббар*), а всего лишь сын курайшитки, которая питалась вяленным мясом», и предоставленный ему Богом выбор — быть пророком-царем (*наби-малик*) или просто пророком-служителем (*наби-'абд*) — он решил в пользу последнего.

Провозглашаемый в исламе принцип индивидуальной ответственности/участия, по мнению Х. Инайата, стал для Абдарразика решающим в плане обоснования чисто духовной природы власти Пророка¹. Если бы Бог захотел, чтобы Пророк взял на себя политическое лидерство, он бы не предостерегал его постоянно от действий наподобие политических и не напоминал бы, что слово (*балаг*) является его единственным орудием.

О том, что Пророк четко отделял духовную/религиозную сферу от светской/политической и не подчинял вторую первой, красноречиво говорит и тот факт, что он не считал себя непререкаемым авторитетом во второй. В этом отношении примечательна история с «опылением пальм» (*та'бир ан-нахл*), после которой он произнес знаменитые слова: «Вы лучше меня посвящены в дела земной жизни вашей (*антум а'лам би шу'ун дунйакум*)»².

Абдарразик подробно останавливается на разборе «политической деятельности» (*'амал хукуми*), разных проявлениях царской, государственной власти (*мазхар ли-л-мулк ва-д-даула*) со стороны Пророка, как то: предводительство войском, раздел военных трофеев, взимание дани-джизьи, сбор и распределение милостыни-закята, назначение

¹ *Enayat H. Modern Islamic Political Thought*. L.: McMillan Pr., 1982. P. 64. Автор отмечает также парадокс, согласно которому именно принцип индивидуальной ответственности стал в ряду основных, используемых современными авторами аргументов для привлечения мусульман к активному участию в политической жизни.

² Ислам. С. 154.

наместников и т. п. Однако Абдарразик полагает, что ни одна из них не была напрямую связана с его пророчеством¹.

Из всех аспектов светской деятельности Пророка больше всего с ней ассоциировали джихад. Абдарразик не отрицает, что действия Пророка в этой области относятся к политическим/царским занятиям. Пророк прибегал к силе ради укрепления государства, ибо такова природа политической власти: все государства основаны мечом и поддерживаются насилием и подчинением. Однако он действовал силой не для обращения людей в свою веру и не для того, чтобы передать им послание Бога. Как бы мимоходом, не заостряя внимание на данной критике, реформатор отвергает традиционную милитантистскую интерпретацию аятов о «мече» (9: 5) и о «джизье» (9: 29), отрицая войну во имя распространения религии. Ибо пророки призывают людей к вере не мечом, а словом, следуя коранической заповеди «Нет принуждения в религии» (2: 256)².

И далее Абдарразик выдвигает свой центральный тезис: военный джихад Пророка не был частью того, с чем Бог воздвиг (*ба'са*) Мухаммада в пророки и дал ему в откровении, а является делом, отличным от собственно призыва (*да'ва*) и выходящим за границы самого посланничества (*рисала*)³.

Автор связывает с Мухаммадом как посланником Божьим только его пророческую деятельность, реализуемую в собственно религиозной/духовной сфере. Предписания же и действия Пророка в политической области исходят от него не как от пророка-посланника, а как от руководителя-человека, и потому не обладают сакральной императивностью.

В истории ислама были теологи, которые говорили о необходимости отделить в рамках Сунны человеческую, факультативную часть от собственно пророческой, законоустанавливающей⁴. Новаторско-радикальный подход автора книги «Ислам и принципы правления» заключается в том, что к первой части Сунны он относит всю сферу политики.

Духовная миссия, а не государственный институт. По мнению Абдарразика, в силу специфики пророческого лидерства, которая не присуща другим типам власти, главенство Мухаммада, как и большинства других пророков, было гораздо мощнее и простиралось гораздо

¹ Ал-Ислам. С. 39–47.

² Там же. С. 53. Здесь цитируются также аяты 3: 20; 10: 99; 16: 125; 88: 21–22.

Как было сказано в первой части публикации, критики Абдарразика, среди которых был бывший верховный муфтий Египта Мухаммад ал-Бахит ал-Мути'и (1856–1935), выступали против подобной интерпретации.

³ Ал-Ислам. С. 55.

⁴ В том числе ал-Карафи (ум. в 1285) в сочинении *Ал-Ихкам фи тамиз ал-фатави 'ан ал-ахкам ва-тасаруфат ал-кади ва-л-имам* и Валиаллах ад-Дахлави (ум. в 1762) в книге *Худжжат Аллах ал-балига*.

дальше власти правителя (*хаким*) над управляемыми (*махкум*), включая как внешнюю «деятельность по управлению массой» (*сийасат ал-‘амма*), так и внутреннюю, связанную с регулированием межчеловеческих отношений¹. В этом тезисе некоторые критики, например М. Имара (род. в 1931), усматривают логическое несоответствие: если предположить за Пророком совмещение данных функций, то в таком случае государство должно было бы слиться с религиозной общиной, а сам Пророк — стать настоящим теократическим властителем².

Такое возражение, с нашей точки зрения, было бы справедливо, если не принимать в расчет приведенное выше авторское обоснование размежевания между пророческой и светской властью³. Развенчивая теократический принцип, Абдарразик приводит примеры разных форм сосуществования пророчества и государства в священной истории. Царями не были ни Иисус, ни Моисей. Более того, «пророк Иисус учил о подчинении кесарю, признавая его [государственную] власть» и призывал к этому своих последователей: «...отдавайте кесарю кесарево, а Божие Богу!» (Мф. 22: 21). С другой стороны, пророк Иосиф занимал высокую государственную должность (*‘амил*) при египетском дворе. Были, добавим, и прецеденты сосуществования пророческой и царской власти, как в случае с пророком Самуилом и царем Саулом (2: 246–251), что можно интерпретировать в смысле санкционирования разделения двух властей⁴. Однако в целом, пишет реформатор, «в истории пророков мы находим лишь редкие примеры лиц, которым Бог даровал и пророчество, и царство», большинство пророков были «просто пророками»⁵.

Что касается пророка Мухаммада, то сам он никогда не заявлял о подобающей специфической форме правления, ни разу не упомянул о том, что называют «исламским государством» (*даула*) или «арабским государством». Пророк не планировал создание империи, не стремился к установлению политической власти над своими сторонниками и противниками, не смещал правителей и не назначал судей, не устанавливал норм касательно торговли, земледелия или ремесел, а его «политические» действия (урегулирование конфликтов и споров, водительство войска, распределение трофеев) не носили перманентного характера. Во время своего отсутствия он оставлял в Медине своего заместителя по руководству делами общины, но всегда нового⁶.

¹ Ислам. С. 151–152.

² *Имара М.* Ма‘ракат ал-Ислам ва-усул ал-хукм. Каир-Бейрут: Дар аш-шурук, 1989. С. 153.

³ С этих позиций М. Имару критикует и С. Али: *Ali T. S. A Religion not a State: Ali ‘Abd al-Raziq’s Islamic Justification of Political Secularism.* Salt Lake City: Uni. Of Utah Press, 2009. Pp. 85, 114.

⁴ *Ибрагим Т.* Политическая власть согласно Корану и Сунне. С. 30.

⁵ Ислам. С. 150.

⁶ Ал-Ислам. С. 44–45, 57–58, 62–63.

По мысли Абдарразика, разногласия источников относительно «политических» функций сахабитов бросает тень на достоверность преданий о «государстве» времен Пророка. Таков пример с Али (двоюродным братом и зятем Пророка), который отправился с миссией в Йемен в качестве то ли судьи, то ли сборщика закята. То же самое относится к известному сахабиту Муазу ибн Джабалу, выступающему, по одним сведениям, судьей, по другим — казначеем, а согласно третьим и четвертым — военачальником или просто миссионером¹.

Отсюда автор заключает, что при Пророке не сложилось какой-либо системы государственных отношений, свойственной даже самым неразвитым, «зачаточным» государствам. И вообще, говорит реформатор в другом месте, вопросы, относящиеся к земной жизни, для пророков «не столь значительны, чтобы они заботились о них или занимались их устройством»².

В этом отношении особо примечателен тот факт, что Пророк не определил себе преемника. Входило бы в его миссию создание государства, риторически восклицает реформатор, разве мог бы он «оставить мусульман в столь удручающем неведении касательно организации этого государства, так что по его уходе те оказались в замешательстве и стали рубить головы друг другу?!» Ведь забота о преемнике — первейшая обязанность основателей государства³.

Субстанциальная цель пророка Мухаммада, полагает Абдарразик, состояла в религиозном/духовном объединении людей, но не в политическом. По мере распространения ислама, ставшие членами единой мусульманской уммы многие этносы, различавшиеся между собой по способам управления и социально-экономической жизни, языку, обычаям, нравам, хотя и получили духовные скрепы благодаря исламу, но все еще продолжали существовать разрозненно, как отдельные государства, «согласно имевшемуся прежде у них [уровню] гражданского (*маданиййа*) и политического (*сийасиййа*) единства, порядку или анархии»⁴.

Пророк не стремился насаждать новые политические и экономические установления в подчиненных ему землях, центральная власть присутствовала там минимально, ограничиваясь в основном сбором налогов, закята или джизьи. В остальном она распространяла свое влияние благодаря миссионерской деятельности, проповеди Корана и Божественного закона, а также осуществляла судейство на основании шариата. Эта мультинациональная общность вовсе не была политической,

¹ Ал-Ислам. С. 44.

² Там же. С. 14.

³ Ислам. С. 159–160. В связи с этим автор выражает несогласие как с шиитами, считающими, что Пророк назначил Али своим преемником, так и с некоторыми суннитами (в частности, с захиритом Ибн Хазмом, который придерживался мнения, что Пророк ясно указал (*насса 'ала*) на Абу Бакра в качестве своего преемника (*истихлаф*)).

⁴ Ислам. С. 157.

она «не имела ничего из атрибутов государства (*даула*) и власти (*хукума*) и представляла собой не что иное, как религиозную общность, свободную от примеси политики: единство по вере (*иман*) и религиозной идеологии (*мазхаб*), но не единство по государственности и политическим идеологиям (*мазхаб ал-мулк*)»¹.

Традиционной установке на создание всемирного теократического государства автор противопоставляет основанное на принципах плюрализма, релятивизма и свободы выбора мировое сообщество национальных государств. Если идею «всемирного братания по религии» он считает рациональной и соответствующей «принципам разума», приветствуя религиозную общность, «с помощью которой Бог желает соединить всех людей и объять все части земли», то мысль о том, чтобы «весь мир принял единое правительство (*хукума*)», полагает чуждой человеческой природе и, более того, не согласующейся с Божественными установлениями².

На принципах религии невозможно создать никакое государство, оно зиждется на рациональной, естественной основе. Исходя из коранических наставлений, Абдарразик говорит, что выбор формы политического устройства, как и все дела земной жизни (*аград дунйавиййа*), Бог оставил на усмотрение самих людей, чтобы они «свободно распоряжались ими, в соответствии с тем, что подсказывают [им] их разум, знания, интересы, желания и устремления. Великая мудрость Божьего замысла состоит как раз в том, чтобы люди жили разными [государственно-политическими общинами]: “Если бы Господь того восхотел, Он сделал бы человечество единой общиной (*умма*), но людские сообщества не перестанут различаться... и именно ради этого Бог создал их” (11: 118–119)»³.

Прецедент Абу Бакра

Уход из жизни Пророка ознаменовал окончание религиозного/пророческого лидерства⁴. Явившись, как сказано в Коране, «печатью пророков» (*хатам ан-набиййин*; 33: 40), последним звеном в череде пророков, Богом воздвигнутых людям в водительство, он полностью завершил посланничество⁵.

¹ Ислам. С. 157.

² Такого рода универсализм близок к тому, что утверждали мусульманские философы (*фаласифа*), особенно ал-Фараби и Ибн Рушд, учившие о единой ойкумене, в рамках которой народы сотрудничают в деле достижения счастья — религиозного и духовного совершенствования. Подробнее об этом см.: Ефремова Н. В. Универсалистская интенция фальсафы // Ислам в современном мире. Т. 13. 2017. № 4.

³ Ислам. С. 155.

⁴ Ислам. С. 159.

⁵ И к самому Пророку возводят слова о том, что «сынами Израилевыми правили пророки — умрет один пророк, ему наследует другой; после меня же не будет пророка, а будут халифы». Данный хадис приводится в сводах ал-Бухари и Муслима.

Пророк не назначил после себя преемника, не указал такового на протяжении всего периода, когда он возглавлял общину. У него не осталось наследников мужского пола, которые могли бы стать его преемниками¹. Абдарразик подходит к данному вопросу с других позиций. Поскольку никому из людей не было дано наследовать Пророку в его пророческом/религиозном лидерстве, то на религиозный статус не может претендовать никакое другое лидерство, включая халифское. А «раз оно нерелигиозное, то не больше и не меньше, чем гражданское, политическое лидерство — лидерство правления (*хукума*) и властвования (*султан*), но не лидерство религии»².

Фундаментальное размежевание халифской и пророческой власти приводит Абдарразика к «скандальной», по определению Л. Биндера, переоценке эпохи праведных халифов (*рашидун*). Реформатор полагает, что сразу после смерти Пророка произошла не просто смена власти, изменилась ее природа, из пророческой она стала сугубо политической. Вопреки сложившемуся мнению, которое сохраняется в суннизме до наших дней и по которому подлинными «заместителями» Пророка считались первые четыре его преемника, «праведные» халифы Абу Бакр, Умар, Усман и Али (правившие с 632 по 661 г., в отличие от последующих правителей, которые, хотя и носили титул халифа, скорее были обыкновенными царями (*мулук*)³, первым царем (*малик*) в исламе Абдарразик называет не основателя Омейядской династии Муавию (ум. 680), а первого «праведного» халифа Абу Бакра. Как полагает Х. Инайат, такой радикальный подход может быть отчасти продиктован желанием автора оградить имя Пророка от соотнесения с коррупцированностью и греховностью, присущими любой политической власти⁴.

Абдарразик распространяет определение халифата как политического (светского, царского) института на весь исторический отрезок существования уммы, включая эпоху *рашидун*. Он не сторонник

¹ Кроме Ибрахима (сына от невольницы Марии, который умер ребенком при жизни Пророка — в 630 г.), почти все дети Пророка родились в браке с его первой женой Хадиджей (ум. 619): четыре дочери — Зайнаб (ум. 629), Рукайя (ум. 624), Умм-Кулсум (ум. 630), Фатима (ум. 633) и три сына — ал-Касим, ат-Таййиб, ат-Тахир. Все дети Пророка умерли при его жизни, кроме Фатимы, которая скончалась спустя несколько месяцев после его смерти. Единственными продолжателями рода Пророка по мужской линии являлись сыновья его дочери Фатимы от брака с Али — Хасан (ум. 669) и Хусейн (уб. 680), которые на момент кончины Пророка были малолетними детьми (Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада: в 2 т. М.: Ладомир, 2009. Т. 1. С. 89, примеч. 68, 732–733, примеч. 29. Т. 2. Генеалогии. С. 6).

² Ислам. С. 161. Л. Биндер формулирует данный тезис так: «Халифат нельзя считать религиозной необходимостью, потому что халиф может стать преемником Пророка... только в его непророческих функциях. А поскольку у Пророка не было непророческих функций, то халифат не имел религиозного обоснования» (Binder L. Islamic Liberalism: A critique of development ideologies. Chicago–London: The Uni. of Chicago Press, 1988. P. 142).

³ Такое представление опирается, в частности, на известное пророчество самого Мухаммада о тридцатилетнем периоде халифства, после которого наступит царское правление (*мулк*). Оно приводится в сводах Абу Дауда, ат-Тирмизи и Ибн Ханбала.

⁴ Enayat H. Modern Islamic Political Thought. P. 158–159. Следует подчеркнуть, что традиционной оценки эпохи *рашидун* придерживался такой видный реформатор, как М. Абдо.

идеализации этой эпохи, обычно возводимой в исторический прецедент сакрализованной политической власти, как эпохи, когда умма управлялась в соответствии с истинными исламскими ценностями, в отличие от последующего периода, когда следовавшие за *рашидун* Омейяды (661–750) узурпировали власть, превратив халифат в наследственную монархию, а халифа — в простого царя. Так, отказ от выплаты закята со стороны восставших племен в правление Абу Бакра Абдарразик квалифицирует как политический акт, а само движение ридды («веротступничество», согласно традиционной характеристике) называет не религиозным, а политическим. Вместе с тем военные действия самого Абу Бакра считает оправданными, но не столько в религиозном, сколько в политическом плане, поскольку тот исходил из стремления сломить «акт коллективного неповиновения политической власти, угрожающий целостности государства»¹.

Несмотря на то, что первоначально халиф был предназначен к выполнению по сути светских, управленческих функций, впоследствии его должность, по мнению Абдарразика, все больше сакрализовалась. Свою роль в этом сыграла интерпретация титула халифа как «заместителя пророка Божьего» (*халифат расул Аллах*): благодаря этому создалось «представление о религиозном статусе халифа, о том, что тот, кто управляет делами мусульман, занимает среди них такое же место, какое занимал Пророк», и что «халифатский пост — это религиозный сан, замещение (*нийбаба 'ан*) Законодателя»², т. е. Пророка.

В формировании такого представления автор видит эгоистические политические мотивы. Сакральность использовалась властителями для подавления и удержания подданных, как инструмент тирании: дабы «соорудить из религии щиты, оберегающие их от восставших», они «распространяли это воззрение, убеждая подданных в том, что повиновение правителям является частью повиновения Богу, а послушание их — частью послушания Бога»³. Об этом свидетельствовала и дальнейшая эволюция интерпретации титула, при которой властодержца (*султан*) объявляли уже заместителем (*халифа*) самого Бога на земле, и даже Его тенью (*зилл*)⁴.

Сакрализация политики, полагает Абдарразик, — это «преступление» власти против мусульман, когда «именем религии заслоняли перед мусульманами путь к свету, деспотически господствовали над ними и унижали, запрещали изучать политические науки... обманывали своих подданных, сковывали их умы так, что помимо религии

¹ Ислам. С. 162. Подробнее о такой интерпретации ридды см.: *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М.: Медина, 2015. С. 402–410; С. 407.

² Ислам. С. 163.

³ Там же.

⁴ Там же.

никакого другого источника знания им не оставили, даже в вопросах просто управления (*идара*), чистой политики (*сийаса*)». В результате такая несвобода привела к «угасанию жизненных импульсов к исследовательской, интеллектуальной деятельности» не только в сфере политической мысли, но и в понимании самой религии¹.

* * *

В своей статье, вышедшей в пятидесятилетнюю годовщину смерти соотечественника, видного реформатора Мухаммада Абдо (1849–1905), Абдарразик вспоминает о словах, которые тот произнес после ухода (под давлением консерваторов) из ал-Азхара: «Я бросил негасимую искру... И если пламя из нее не возгорится сегодня-завтра, то лет через тридцать она вспыхнет мощнейшим огнем»². Эти слова с полным правом можно отнести к самому автору. Идея «светского ислама» Али Абдарразика, слишком радикальная для его эпохи, в наше время дала свои всходы и продолжает развитие в сочинениях целой плеяды мусульманских модернистов — таких как Мухаммад Таха (1909–1985), Абдуллах Ахмед ан-Наим (р. 1946), Мухаммад Халафулла (1916–1991), Наср Абу Зайд (1943–2010), Джамал ал-Банна (1920–2013) и многих других.

Литература

- Ali T. S.* A Religion not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism. Salt Lake City: Uni. Of Utah Press, 2009. Xiii+163 p.
- Binder L.* Islamic Liberalism: A critique of development ideologies. Chicago, London: The Uni. of Chicago Press, 1988. Xii +399 p.
- Enayat H.* Modern Islamic Political Thought. L.: McMillan Pr., 1982. xii +225 p.
- Gardet L.* Dieu et la destinée de l'homme. P.: Vrin, 1965. 528 p.
- Rabi M. M.* The Political Theory of Ibn Khaldun. Leiden: Brill, 1967. IX+178 p.
- Абдарразик Али.* Имам ал-карн ал-'ишрин аш-шайх Мухаммад 'Абду // Ал-Хилал. Каир: Дар ал-Хилал, 1955. № 1. С. 80–84.
- Абдарразик Али.* Ислам и принципы правления // История философии / предисл., пер., примеч. Н. В. Ефремовой. М.: ИФ РАН, 2015. Т. 20. № 2. С. 148–165.

¹ Ислам. С. 163.

² *Абдарразик А.* Имам ал-карн ал-'ишрин аш-шайх Мухаммад 'Абду // Ал-Хилал. Каир: Дар ал-Хилал, 1955. № 1. С. 82.

Абдарразик Али. Ал-Ислам ва усул ал-хукм: бахс фи ал-хилафа ва-л-хукума фи ал-ислам. Каир: Матба'ат Миср, 1925. 104 с.

Ефремова Н. В. Универсалистская интенция фальсафы // Ислам в современном мире. М.: Медина, 2017. № 4. С. 167–186.

Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада: в 2 т. М.: Ладомир, 2009. Т. 1. 1063 с.; Т. 2. 548 с.

Ибрагим Т. Коранический гуманизм. М.: Медина, 2015. 576 с.

Ибрагим Т. Политическая власть согласно Корану и Сунне // Коранические чтения. III. М. — Н. Новгород: Медина, 2008. С. 24–32.

Имара М. Ма'ракат ал-Ислам ва-усул ал-хукм. Каир–Бейрут: Дар аш-шурук, 1989. 430 р.

Ар-Рази Фахрaddin. Мухассал афкар ал-мутакаддимин ва-л-мута'аххирин. Каир: Мактабат ал-куллиййат ал-азхариййа, 1978. 256 с.

References

'Abdarraziq, 'Ali (1925). *Al-Islam wa-usul al-hukm: bahs fi al-khilafa wa-l-hukuma fi al-islam* [Islam and the Foundations of Power: Study of the Caliphate and Governance in islam]. Cairo: Matba'at Misr. 104 p. (in Arabic).

Abdarraziq, 'Ali (2015). Islam i printsipy pravleniya [Islam and the Foundations of Power]. *Istoriya filosofii*. Moscow: IF RAN. Vol. 20. № 2. S. 148–165.

'Abdarraziq, 'Ali (1955). Imam al-qarn al-'ishrin al-shaykh Muhammad 'Abduh [Shaykh Mohammad 'Abduh: Imam of the Twentieth Century] *al-Hilal*. Cairo: Dar al-Hilal, 1955. № 1. S. 80–84 (in Arabic).

Ali T. S. (2009). *A Religion not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: Uni. Of Utah Press. 163 p.

Binder L. (1988). *Islamic Liberalism: A critique of development ideologies*. Chicago, London: The Uni. of Chicago Press. 399 p.

Ibragim T. K. (2015). *Koranicheskiy gumanizm* [The Humanism of Qur'an]. Moscow: Medina, 2015. 576 s.

Enayat H. (1982). *Modern Islamic Political Thought*. London: McMillan Pr. 225 p.

Gardet L. (1965). *Dieu et la destinée de l'homme*. Paris: Vrin. 528 p.

Rabi M. M. (1967). *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden: Brill. IX, 178 p.

Ibragim T. (2008). Politicheskaya vlast' soglasno Koranu i Sunne [Political Power According to the Qur'an and the Sunnah]. *Koranicheskie chteniya*. III. Moscow–Nizhniy Novgorod: Medina, 2008. Pp. 24–32.

'Imara M. (1989). *Ma'arakat al-Islam wa usul al-hukm* [Battle of Islam and Grounds of Administration]. Cairo-Beirut: Dar al-shuruq. 430 p. (in Arabic).

Al-Razi Fakhraddin (1978). *Muhassal afkar al-mutaqaddimin wa al-muta'akhkhirin* [The Compendium of the Thought of the Ancients and Moderns]. Cairo: Maktabat al-kulliyat al-azhariya. 256 p. (in Arabic)

Yefremova N. V. (2017). Universalistskaya intenciya fal'safy [The Universalist Intention of the Falsafa]. *Islam v sovremennom mire*. 2017. № 4. S. 167–186.

Yefremova N. V., Ibragim T. K. (2009). *Zhizn proroka Mukhammada*. Moscow: Lodomir, 2009. V 2-kh tt. T. 1. 1063 p.; T. 2. 548 p.

Muslim Theology Today

'ALI 'ABD AL-RAZIQ AS FIRST SECULARIST THINKER IN ISLAM

Abstract. The article deals with one of the most outstanding representatives of Muslim modernism but still has not been thoroughly studied in our country, Egyptian theologian 'Ali 'Abdarraziq (1888–1966), the author of a famous book 'Islam and the Foundations of Political Power' (1925).

The second part of the article analyses 'Abdarraziq's depoliticization of religion, his critics of the basic problems of traditional political theology of Islam: the conception of the Prophet Muhammad as a king in addition to his prophetic mission, the sacred necessity of the caliphate, the world Islamic government, etc.

Keywords: 'Ali 'Abdarraziq, Muslim political theology, theocracy, modernism, secularism, political power, religion, Sharia, Prophet Muhammad, caliphate, world Islamic government, ridda, ijma'.

Natalia V. Yefremova,

Cand. Sci. (Philos.), senior researcher,
Department of Oriental Philosophies,
Institute of Philosophy, RAS
(12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation)
E-mail: salamnat@mail.ru

