



26.00.01 Теология

УДК 297+321

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-115-124

Т. Г. Корнеева

Институт философии РАН, г. Москва

ИСЛАМ КАК ОСНОВА ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ: ВЗГЛЯДЫ ИМАМА РУХОЛЛЫ ХОМЕЙНИ¹

КОРНЕЕВА Татьяна Георгиевна —

канд. филос. наук, науч. сотр.

Сектора философии исламского мира,

Институт философии РАН

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

E-mail: tankorney@gmail.com

Аннотация. В статье представлены взгляды аятоллы Рухоллы Хомейни (1902–1989) на ислам как основу политической системы. Лидер Исламской революции 1979 г. в Иране, имам Хомейни полагал, что нельзя рассматривать ислам лишь как свод предписаний или же как некую философскую систему. В своем труде *Виляят-и факих. Хокумат-и ислами* («Правление факиха. Исламское государство») Хомейни обосновал необходимость образования государства, в основе которого лежат законы шариата. Идеи аятоллы не были абсолютно новыми для шиитского права, поэтому в настоящей статье автор уделяет внимание также истории становления шиитской политической доктрины. Большое влияние на формирование политических взглядов аятоллы Хомейни оказала обстановка в Иране в XX в., ставшая тем фоном, который способствовал появлению на свет его концепции «*виляят-и факих*». Автор делает вывод о том, что в понимании аятоллы Хомейни существование ислама невозможно в отрыве от политики, иначе ислам

¹ Исследование выполнено при поддержке Совета по грантам Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых. Контракт № МК-2406.2017.6 «Философские истоки формирования модели политического устройства в современном Иране».

будет неполным. Личное самосовершенствование человека также находится в зависимости от полноты религии, а потому мусульманам для полноценного соблюдения законов шариата необходимо исламское государство.

Ключевые слова: ислам, шиизм, исламская революция, Иран, вилайт-и факих, исламское государство.

Для цитирования: Корнеева Т. Г. Ислам как основа политической системы: взгляды имама Рухоллы Хомейни // Ислам в современном мире, 2018; 4: 115–124;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-115-124;

Статья поступила в редакцию: 18.10.2018

Статья принята к публикации: 31.10.2018

XX век — век обретения независимости различными народами, век образования новых государств, век борьбы с политикой колониализма и век революций. Особенно в ряду этих событий стоит Исламская революция 1979 г. в Иране, революционный процесс в которой возглавили улама — мусульманские религиозные деятели, признанные знатоки теории и практики ислама. В результате этой революции возникла Исламская Республика Иран, в конституции которой закреплен государственный статус шиизма иснаашаритского толка.

Исламская революция поставила перед учеными ряд вопросов. Может ли религия быть основой государства и решать насущные социальные, политические проблемы или же сфера религии — лишь индивидуальная жизнь человека, его морально-нравственное состояние? Можно ли провести четкую границу между духовной, религиозной сферой жизни и общественной? Как влияют социальные обстоятельства на внутреннюю жизнь человека?

Согласно логике сторонников религиозного государства мы можем говорить о том, что религия — один из аспектов личных воззрений и морально-нравственных установок, лишь в том случае, если мы отрицаем причинно-следственную связь между индивидуальными поступками человека и социальными условиями, окружением. Если же мы не отвергаем причинно-следственную связь между индивидуальными поступками и внешними обстоятельствами, то логично продолжить нашу мысль и сказать, что индивидуальные поступки не только зависят от социальных условий, но и формируют их. Если в личной сфере человек руководствуется откровением и заповедями и берет на себя обязательства по отношению к Богу, то в случае противоречия между

внешними условиями и внутренними установками человек обязан поступить в соответствии со своими религиозными убеждениями. Поэтому в полной мере реализовать религиозные предписания человек может лишь в той среде, которая имеет в своей основе те же самые религиозные заветы. Исламская Республика Иран, как считают ее идеологи, — пример приведения в соответствие внутренних религиозных установок людей и законодательства страны на базе ислама.

В статье показано, каким образом формировалась шиитская политическая теория и каковы были взгляды лидера Исламской революции имама Рухоллы Хомейни (1902–1989) на принципы организации исламского государства, которые в дальнейшем легли в основу новообразованной Исламской республики.

Развитие шиитских политических идей в Иране

Различные шиитские течения берут свое начало в *ши'ат 'Али* — «партии Али», зятя и двоюродного брата пророка Мухаммада, который был последним, четвертым, праведным халифом в 656–661 гг. С течением времени в среде шиитов образовались различные группировки, каждая из которых вела собственную линию имамов — шииты-имамиты, кайсаниты, зайдиты. Принципиальным для каждой из ветвей был вопрос наследования: кого считать преемником, ведь имам был не только политической фигурой, но и духовным наставником, который имел право разъяснять и комментировать тексты Корана и хадисов. После смерти шестого имама шиитов-имамитов Джафара ас-Садика (756 г.) единое прежде течение распалось на два — шиитов-двунадесятников и исмаилитов¹.

Линия имамов шиитов-двунадесятников прервалась на двенадцатом имаме, в связи с чем они и получили название «двунадесятники», или *исна'ашариййа* — по-арабски. Однако они верили, что двенадцатый имам не умер, а ушел в «сокрытие» (*гайба*), и вернется уже в качестве имама *Махди* («ведущий») в конце времен, чтобы восстановить справедливость и править до Судного дня. В период же отсутствия сокрытого имама духовное руководство общиной взяли на себя '*улама*' (ед.ч. '*алим* — «знающий»). Они были далеки от политики — в их ведении была только религиозная жизнь людей. Такая позиция вполне отвечала интересам правителей-нешиитов, благодаря чему шииты-двунадесятники могли жить спокойно.

¹ Подробнее о становлении шиизма и о различных течениях см. *Дафтари Ф.* История шиитского ислама. М.: Наталис, 2017.

С середины XVIII в. и до конца XIX в. в Иране в среде факихов активно развивалось движение усулитов (*'усулиййа*), которые признавали правомерность *иджтихада* (букв. «усердие, прилежание, настойчивость», независимое юридическое суждение, выведенное посредством разума) и *таклида* («следование» мнению авторитетного лица). Движение *усулиййа* утверждало независимость религиозных авторитетов от политических и автономность религиозных институтов.

В конце XIX в. в Персии были сильны мессианские настроения, в конце столетия ожидали прихода *Махди*. Согласно воззрениям усулитов, в период ожидания скрытого имама *Махди* шиитские факихи имели право не только на духовное руководство общиной, но и на сбор налогов для грядущего двенадцатого имама. Благодаря сбору религиозных налогов во имя имама Махди усулитское движение добилось финансовой независимости религиозных институтов.

Большое влияние приобрели муджтахиды — богословы, которые обладали правом выведения законов из Корана и Сунны. В качестве примера можно привести биографию муджтахида XIX в. Сеййида Мохаммада Бакира Шафти (1766–1844). Он стал муджтахидом в Исфахане в 1802 г. и оставался им до самой смерти. По мнению Шафти, в отсутствие имама *Махди* не только государство, но сами факихи должны следить за соблюдением религиозных законов. Шафти вынес более 120 приговоров и подверг наказанию плетью многих правонарушителей. В своем распоряжении Шафти имел значительные финансовые ресурсы. Деньги, которые он получал, были добровольными частными пожертвованиями как жителей Исфахана, так и мусульман из других частей Ирана и из Индии. Эти деньги шли на благотворительность, которая помогла Шафти снискать поддержку среди бедных слоев населения. В Исфахане в районе Бидабад Шафти организовал раздачу еды, чем пользовались около 2000 человек. Кроме того, Шафти был успешным предпринимателем, ему принадлежали 400 караван-сараев и 200 лавок. Он имел земли в Йезде, Фарсе и его родном Гиляне. С такой поддержкой народа, влиянием, финансовыми ресурсами Шафти был, по сути, законодателем и правителем Исфахана. Он принял участие в восстании против правящего шаха в 1837–1838 гг., которое закончилось в пользу восставших. Лишь в 1840 г. правительство смогло взять Исфахан под контроль, пыткам подверглись более 150 человек, многие были сосланы. Несмотря на все события, Шафти остался неприкосновенным из-за своего статуса муджтахида и поддержки местного населения¹.

Благодаря связям с торговым сословием городов муджтахиды начали влиять на экономику государства в целом. Например, в результате их

¹ Arjomand, Said, Eric Hooglund, and William Royce. The Iranian Islamic Clergy: Governmental Politics and Theocracy. Washington, D.C.: Middle East Institute. [1984]. P. 9–10.

деятельности был расторгнут договор концессии с английским предпринимателем Юлиусом де Рейтером, согласно которому Рейтеру переходил контроль над железными дорогами, каналами, телеграфом, мельницами, заводами, добычей ресурсов и т. п. в обмен на определенную денежную сумму. Из-за народных волнений, которые поддерживались шиитскими духовными лицами, правящий шах Насир ад-дин Каджар (1831–1896) был вынужден разорвать этот договор. Другой пример: в марте 1890 г. Насир ад-дин Шах предоставил майору Г. Ф. Табольту монополию на производство, продажу и экспорт иранского табака на 50 лет. Взамен Табольт должен был выплатить шаху все проценты от работы отрасли. В 1890–1891 гг. шиитские улемы поддержали антитабачные протесты в Иране и выпустили фетву, в которой говорилось, что курение табака равносильно войне против скрытого шиитского имама Махди. Своего пика противостояние религиозных лидеров и правительства достигло в 1905–1911 гг. в ходе Конституционной революции.

Однако активное и эффективное участие шиитских улемов в общественной жизни было невозможно в отсутствие лидера. Понимая это, факих Шайх Муртаза Ансари (ум. в 1864) предложил концепцию единого духовного управления, осуществляемого самым знающим улемом. В результате в середине XIX в. в иснашаритском шиизме появилось духовное звание *Марджа'ат-таклид* («образец, источник для подражания»), стать им мог самый образованный и благочестивый муджтахид. Централизация духовной жизни повлекла за собой централизацию финансовых потоков, что позволило Хаджжи Мирзе Мухаммаду Хасану Ширази, который был *Марджа'ат-таклид* в конце XIX в., возглавить антитабачные протесты 1890–1892 гг. Перелом случился в 1961 г. со смертью *Марджа'ат-таклид* аятоллы Хусайна Буруджерди. После него курс марджа поменялся на отход от политики и общественных дел, что устраивало правящий режим. В этот же период начинает расти личный авторитет аятоллы Рухоллы Хомейни.

Концепция *Виляят ал-факих* аятоллы Хомейни

Первым шиитским факихом, рассмотревшим вопрос о *виляят ал-факих* («правление [праведного] факиха»), был Ахмад Нараки (ум. 1819). В своем труде *Фава'ид ал-'аййам* («Польза дней») он утверждал, что обеспечение порядка и стабильности в обществе входит в обязанности факихов¹. Еще одним шагом на пути формирования шиитской теории

¹ Санаи М. Мусульманское право и политика: история и современность. М.: ООО «Садра», 2016. С. 128.

«исламского правления» стал труд *Танбих ал-умма ва танзих ал-милла* («Указание мусульманской общине и очищение религии») На'ини (ум. в 1976). На'ини первым сделал попытку совместить божественные предписания и демократические ценности, кроме того, он считал, что факихи должны обладать правом контроля над деятельностью законодательных властей, дабы следить за тем, соответствуют ли издаваемые законы нормам ислама¹. Теория «исламского государства» имама Хомейни стала итогом развития шиитской правовой мысли.

Следует заметить, что до Хомейни и его учения *вилаят ал-факих* улемы не рассматривали для себя возможность обладания реальной политической властью. В ходе Конституционной революции и в течение первой половины XX в. их максимальной целью было наделение муджтахидов правом вето в отношении законов, противоречащих шариату. Большинство шиитских улемов выступали за избрание справедливого правителя (*султан адил*), который бы правил в соответствии с исламским учением и обеспечивал соблюдение законов шариата².

Имам Хомейни видел причину упадка ислама и политического раскола после смерти Али б. Аби Талиба в том, что вместе с расширением границ государства устанавливались новые законы и принципы управления, менялись основы власти. По мнению аятоллы, «форма правления, управление и политические методы “бани умайя” и “бани аббас”³ были враждебны исламу. Форма правления была перевернута с ног на голову и стала султанатом, по примеру режима шахиншахов Ирана, императоров Византии и фараонов Египта»⁴. Султанат и светское правление привели к упадку ислама, а это, в свою очередь, — к тому, что позднее Османская империя не смогла противостоять европейским странам, потерпела поражение в Первой мировой войне, и на политической карте мира появились новые государства. Согласно взглядам имама Хомейни, установление исламского правления — единственный способ выжить для мусульманской уммы. Как он утверждал: «Для того, чтобы обеспечить единство мусульманской уммы, чтобы освободить родину (*ватан*) ислама от оккупации и влияния колонизаторов и марионеточных правительств, у нас нет иного пути, как организовать [исламское] государство»⁵.

Безопасность и защита мусульманской уммы рассматривались аятоллой Хомейни не только как политическая необходимость, но и с религиозно-эсхатологической точки зрения. Как уже было сказано,

¹ Санаи М. Мусульманское право и политика: история и современность. С. 131.

² Majid Mohammadi. Political Islam in Post-Revolutionary Iran: Shi'i Ideologies in Islamist Discourse. London; New York: I. B. Tauris, 2015. P. 90.

³ Имеются в виду династии Омейядов и Аббасидов соответственно.

⁴ Имам Хомейни. Вилаят-и факих: Хокумат-и ислами [Правление факиха: Исламское государство]. Тихран: Моассесэ танзим ва нашр-и асар-и имам Хомейни (с). 1373 г. х. С. 31.

⁵ Там же. С. 33.

шииты-двунадесятники верят в приход имама Махди в конце времен, а до тех пор длится период «сокрытия». В предреволюционный период часть иранских шиитских авторитетов интерпретировала принцип «ожидания» имама Махди как политику невмешательства, как избавление их от необходимости бороться с несправедливостью, поскольку она будет уничтожена с приходом Махди. Некоторые религиозные авторитеты призывали к подчинению власть имущим, какие бы проступки те ни совершали, приводя в обоснование этого аят: «Скажи: Боже, царь царства! Ты даешь царство кому хочешь, и отъемлешь царство у кого хочешь; Ты возвышаешь кого хочешь, и унижаешь кого хочешь: благо в Твоей руке, потому что Ты всемогущ» (Коран 3: 25, перевод Саблукова Г. С.). Аятолла Хомейни выступал за активное сопротивление несправедливым и неправедным правителям, ставя в пример выступления Мусы (Моисея) против Фараона, Ибрахима (Авраама) — против Нимрода, Али б. Аби Талиба — против Муавии, а Хусайна — против Йазиды. Он писал, что необходимость создания исламского государства в период ожидания «скрытого» имама продиктована священными законами шариата, в соответствии с которыми необходимо быть готовым дать отпор тем, кто проявляет агрессию¹.

Хомейни приводил и другие аргументы в пользу установления исламского государства. Во-первых, писал он, сам Пророк был не только духовным лидером, но и главой всех ветвей власти: «Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) стоял во главе административных и исполнительных учреждений общины мусульман. Помимо передачи Откровения, разъяснения основ вероучения, законов и предписаний ислама, он проявлял усердие и в вопросах соблюдения законов и установления учреждений ислама, чтобы появилось исламское государство (*доулат-и ислам*)»². Преемнику Пророка следовало не только интерпретировать и разъяснять Откровение и законы, но и следить за выполнением последних. Согласно имаму Хомейни, законы, установленные пророком Мухаммадом, не были ограничены определенной территорией или эпохой, они остались актуальны и после его смерти³. Характер и природа законов ислама уже суть доказательства необходимости государства, а Коран и Сунна содержат все указания, необходимые для счастья и самосовершенствования человека⁴.

Хомейни стал свидетелем того, как иранское правительство не соблюдает договоренности, достигнутые в ходе Конституционной революции 1905–1911 гг., с одной стороны, а с другой стороны, он видел, как растет влияние религиозных деятелей на население. В требование времен Конституционной революции (напомним, это избрание справедливого

¹ *Имам Хомейни*. Вилаят-и факих: Хокумат-и ислами. С. 49–50.

² Там же. С. 21.

³ Там же. С. 23.

⁴ Там же. С. 26.

правителя, который бы правил в соответствии с исламским учением и обеспечивал соблюдение законов шариата, а также наличие права вето у совета, состоящего из шиитских улемов) Хомейни заменил справедливого правителя на факиха, который бы в соответствии со своим положением знатока Корана и фикха следил за выполнением законов шариата. Таким образом, он «убрал» светскую составляющую из структуры власти, укрепил позиции шиитских авторитетов, а факих во главе государства выступал гарантом соблюдения законов шариата. Имам Хомейни писал, что «наместничество (*вилаят*), т. е. управление и руководство страной и соблюдение законов шариата, — это тяжелая и важная обязанность»¹. Цель «наместничества» отнюдь не в том, чтобы некто занял более высокое положение и стал выше обычных людей, это не привилегия или поощрение, но серьезное обязательство. Имам Хомейни не уставал подчеркивать, что факих должен следить за соблюдением законов шариата и быть справедливым. Только такой человек имеет право распоряжаться судьбами граждан, сможет защитить их и не допустит угнетения.

Заключение

Имам Рухолла Хомейни утверждал, что нельзя ограничивать ислам и выделять лишь его ритуальные и/или морально-нравственные стороны. Он призывал не рассматривать ислам ни как набор предписаний, ни как философское учение. По мнению аятоллы, ислам не отдает предпочтения какому-либо аспекту, материальному или духовному, но объединяет их и дает человеку возможность самосовершенствоваться. Это утверждение берет свое начало в фундаментальной паре арабо-мусульманской философии «явное–скрытое» (*захир–батин*). *Захир* — это то, что явлено, доступно всем, а *батин* — это скрытое, внутреннее, эзотерическое. По отдельности внутреннее (*батин*) и внешнее (*захир*) существовать не могут, и нет превосходства одного над другим, но вместе они образуют нечто полноценное. В этом же ключе имам Хомейни понимал ислам: есть внутренняя (*батин*) сторона ислама, а есть внешняя (*захир*). Внутреннее, эзотерическое, — это метафизика, философские учения, духовные вопросы, а внешнее, экзотерическое, — это предписания шариата, которые регламентируют материальную сторону жизни человека. Только объединив эти две части, можно увидеть целое, а именно: ислам — это путь осмысления внешнего через внутреннее, путь реализации метафизических, абстрактных положений в материальном мире. Имам Хомейни выступал сторонником идеи взаимозависимости внутренних морально-нравственных установок и внешних социальных условий.

¹ Имам Хомейни. Вилаят-и факих: Хокумат-и ислами. С. 51.

Список литературы

Санаи М. Мусульманское право и политика: история и современность. М.: ООО «Садра», 2016. 164 с.

Дафтари Ф. История шиитского ислама. М.: Наталис, 2017. 352 с.

Имам Хомейни. Вилаят-и факих: Хокумат-и ислами. [Правление факиха: Исламское государство]. Тихран: Моассесэ танзим ва наshr-и асар-и имам Хомейни (с). 1373 г. х. 212 с. (на перс. яз.)

Arjomand, Said, Eric Hooglund, and William Royce. The Iranian Islamic Clergy: Governmental Politics and Theocracy. Washington, D.C.: Middle East Institute, [1984]. 130 p.

Majid Mohammadi. Political Islam in Post-Revolutionary Iran: Shi'i Ideologies in Islamist Discourse. London, New York: I. B. Tauris, 2015. 315 p.

References

Sanai M. (2016). *Musul'manskoe pravo i politika: istoriya i sovremennost'* [Islamic Law and Politics: Yesterday and Today]. Moscow: Sadra. 164 p.

Daftary F. (2017). *Istoriya shiitskogo islama* [A History of Shi'i Islam]. Moscow: Natalis. 352 p.

Imam Khomeini. (1373 g.h.). *Vilajat-i fakih: Hokumat-i islami*. [Islamic Government: Governance of the Jurist]. Tihran: Moasseseh tanzim va nashr-i asar-i imam Khomeini (s). 212 s. (in Persian).

Arjomand, Said, Eric Hooglund, and William Royce. ([1984]). *The Iranian Islamic Clergy: Governmental Politics and Theocracy*. Washington, D.C.: Middle East Institute. 130 p.

Majid Mohammadi (2015). *Political Islam in Post-Revolutionary Iran: Shi'i Ideologies in Islamist Discourse*. London, New York: I. B. Tauris. 315 p.

ISLAM AS A GROUND OF POLITICAL SYSTEM ACCORDING TO IMAM RUHOLLAH KHOMEINI

Abstract. The article represents the views of Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902–1989), the leader of the Islamic revolution in Iran, on Islam as the basis of the political system. Imam Khomeini believed that Islam should not be considered only as a set of prescriptions or as a kind of philosophical system. In his work “Vilayat-i fakih. Hokumat-i Islami ” (“Islamic Government: Governance of the Jurist”) Khomeini substantiates the need for the formation of a state based on Sharia law. The ideas of the Ayatollah were not completely new to Shii political doctrine. The olitical views of Ayatollah Khomeini formed under a great influence of a situation in Iran in the XX cent. The author analyzes the Khomeini’s views on politics and his concept of “vilayat-i fakih”. From Ayatollah Khomeini’s point of view, we can’t imagine Islam apart from politics, otherwise Islam will be incomplete. Personal self-improvement also depends on the fullness of religion, and therefore Muslims need an Islamic state to fully keep the Sharia law. The analysis of the views of Imam Khomeini is based on the original treatise in Persian.

Keywords: Islam, Shiism, Islamic revolution, Iran, Vilayat-i Fakih, Islamic Government.

Tatiana G. Korneeva,

Candidate of Philosophical Sciences,
Researcher of Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences
(12/1, Goncharnaya Str., Moscow,
109240, Russian Federation).
E-mail: tankorney@gmail.com

