Мир политической философии претерпел значительные изменения за истекшие столетия. Некоторые имена и учения, в то время находившиеся в тени и изгнании, сегодня приобрели значительную популярность и послужили основой для формирования влиятельных политических школ. Большое влияние на развитие политической мысли человечества оказали исламские учения о государстве и праве.

Мусульманское право сформировалось в период разложения родоплеменной организации и становления феодального общества, Арабском халифате в VII-X вв.

Возникновение и развитие мусульманского права, его источники, структура и механизм действия отражают взаимодействие двух начал – религиозно-этического и собственно-правового. Так, в составе мусульманского права выделяются две группы взаимосвязанных норм. Первую группу составляют юридические предписания Корана и сунны – собрания юридически значимых преданий о поступках, высказываниях и даже молчании пророка Мухаммеда. Вторую группу составляют нормы, сформулированные мусульманско-правовой доктриной на основе рациональных источников, прежде всего единогласного мнения наиболее авторитетных правоведов, умозаключения по аналогии. В качестве основополагающих рассматриваются нормы первой группы, особенно те, которые зафиксированы в Коране.

Коран является источником мусульманского права, т.к. среди его норм заметно преобладают общие положения, имеющие форму отвлеченных религиозно-моральных ориентиров и дающие простор для толкования правоведами. Как и в Коране, в сунне также имеется преобладающая часть предписаний казуального происхождения. С течением времени все отчетливее ощущалась недостаточность конкретных предписаний Корана и Сунны, а также нормативных решений сподвижников пророка. Поэтому, начиная с VIII в. главную роль в ликвидации пробелов и приспособлении положений указанных источников к потребностям общественного развития постепенно взяли на себя правоведы – основатели правовых школ-толков и их последователи.

С XI в. мусульманское право развивалось в рамках нескольких правовых школ-толков. В различных районах халифата на протяжении веков сложились многочисленные школы (мазхабы) мусульманского права суннитского (ханифитская) и шиитского (джафаритская) направлений, названные так в честь их основателей – Абу Ханифы (699-767), Малика бен Анаса (713-795), аш-Шафии (767-819), Бен Ханбала (780-855). В юридическом отношении данные школы отличаются друг от друга тем, что при их общих исходных позициях они используют различные рациональные способы формулирования позитивного права и на их основе применяют различные юридические нормы по частным вопросам.

Таким образом, если в VII – первой половине VIII в. источниками мусульманского права действительно выступали Коран, сунна, иджма и «высказывания сподвижников», то затем эта роль постепенно перешла к доктрине. Появление школ-толков фактически закрепило положение доктрины в качестве основного источника мусульманского права. В течение первых двух-трех веков периода расцвета в целом завершилось формирование мусульманского права, которое стало практически правом той или иной школы. По существу, доктрина была признана его официальным источником. Мусульманское государственное право исходило из того, что законодательная власть принадлежит муджтахидам. Была разработана концепция «Верховенства шариата», перекликающаяся с современными теориями «господства права» и «правового государства», в соответствии с которой глава государства во всех своих действиях связан нормами мусульманского права, сформулированными муджтахидами. Мусульманские юристы долгое время не решались сформулировать обобщенные абстрактные правила поведения и предпочитали искать решения по конкретным случаям путем рационального осмысления общих предписаний Корана и Сунны. Мусульманская теория считает, что все нормы мусульманского права взяты прямо из Корана и Сунны либо извлечены юристами из допускаемых ими иных источников. При этом правоведы часто ссылаются на следующее положение Корана: «Мы не упустили в книге ничего».

Особенностью структуры мусульманского права является то, что все выводы каждой школы, содержащиеся в канонизированных трудах юристов, признаются в равной степени действительными, хотя и могут противоречить друг другу. Мусульманское право давало широкий простор для судейского выбора. Неслучайно вплоть до настоящего времени при закреплении его норм в современном законодательстве сохраняется возможность выбирать из множества противоречивых предписаний те, которые наилучшим образом отвечают интересам социально-политических сил, стоящих у власти в той или иной мусульманской стране. Особенно заметным достижением права явилось формулирование принципов правового регулирования, своего рода «общей части» мусульманского права, которая рассматривалась как исходный пункт при применении любой конкретной правовой нормы. Такие общие принципы не содержались в каких-либо определенных стихах Корана или преданиях, а были выработаны правоведами на основе толкования всех источников мусульманского права и анализа практики применения его конкретных норм. Таким образом, с этого момента произошли заметные изменения: особое место в праве заняли нормы-принципы. Все это подтверждает вывод о том, что основным источником мусульманского права выступала доктрина. Ведь не только конкретные нормы права, но и ключевые принципы, составляющие его самую стабильную часть, были выработаны учеными-юристами.

В рамках исламской политической мысли сформировалось два основных подхода к изучению государства и политики – нормативно-юридический и этико-филосовский.

Нормативно-юридическое направление опиралось на мусульманско-правовую теорию и развивалось, не испытывая сколько-нибудь заметного постороннего влияния. Что же касается филосовко-этического подхода к изучению политики, то вряд ли можно говорить о глубоком воздействии на него мусульманской религиозной идеологии.

Наиболее обстоятельно учение о политике, государстве, власти в средневековой арабской философии разрабатывалось Абуан-Насром аль Фараби (870-950) Немалый вклад внесли также такие крупные мыслители, как «Братья чистоты» (X в.), Ибн Сина и Ибн Рушд.

В своем подходе к политической проблематике представители средневековой арабо-мусульманской философии во многом следовали греческой философии, прежде всего взглядам Платона и в меньшей степени Аристотеля. Не случайно для большинства из них политика, по сути, представлялась наукой о делах идеального города. Под таким городом они понимали любую относительно особенную территорию с населяющими ее жителями, объединенных общностью проживания, общими целями и руководством (единой властью) – от небольшой деревни до Арабского халифата. Соединение греческой традиции с мусульманской политической реальностью наложило глубокий отпечаток на весь круг проблем, рассматриваемых арабско-мусульманской философией.

Арабские философы предложили несколько вариантов определения политики и политического знания. Так, аль-Фараби, которого называют отцом арабской политической философии, полагал, что политическая теория изучает способы организации и сохранения добродетельного правления, показывает, каким образом к жителям городов приходят добро и благо и какие пути ведут к их достижению и сохранению. Наиболее полно свои политические взгляды он изложил в трактатах «О взглядах жителей «добродетельного города», «Афоризмы государственного деятеля» и др. Большое внимание в них он уделял искусству верховной власти, создающей условия для достижения счастья. Положив последнюю категорию в основу своей классификации, аль-Фараби различал две основные разновидности городов-государств: невежественные и добродетельные. Только в последних жители стремятся к счастью, основанному на знании и благе. Лишь здесь правители заботятся об интересах города и счастье его обитателей. В других же городах власти стремятся только к личной выгоде.

Таким образом, «добродетельный» город-государство аль-Фараби – это модель наилучшего и естественного общения, в рамках которого человек может достичь наивысшего блага и достойного образа жизни. Основные признаки такого города – порядок и высокие моральные качества его жителей, в первую очередь правителей. Поэтому главная роль в «добродетельном городе» отводилась аль-Фараби просвещенному правителю, который по своим личным качествам должен удовлетворять строгим требованиям.

Весьма близкой концепции придерживался и Ибн Сина, который видел смысл политического знания в изучении способов осуществления власти, руководства и вообще организации дел в «добродетельных и плохих» городах, в познании причин их возвышения, падения и превращения.

Становление добродетельного города аль-Фараби связывал лишь с развитием познания и утверждением добродетели, абсолютно не требуя претворения в нем принципов мусульманского права (шариата). Почти все из сформулированных им условий, которым должен удовлетворять правитель такого города, являются отношения к исламу. Правда, на основании принципиальной общности объекта и цели исследования аль-Фараби ставил политику в один ряд с мусульманской правовой доктриной и религиозной догматикой. В этом можно было бы усмотреть попытку соединить греческую философию политики с мусульманской моралью, религией и правовой теорией в одно общее учение о политике. Однако сам аль-Фараби решающего шага в этом направлении не сделал.

В дальнейшем в арабской политической мысли стали появляться указания на прямую связь политики с исламом и властью правителя, основанной на предписаниях мусульманского права. Рассмотрение политики с позиций мусульманской религии и морали, обращение к анализу власти – все это вполне закономерно приближало арабскую философию к изучению реально существовавшего в то время государства – Арабского халифата – в союзе с мусульманско-правовой доктриной. Такой подход проявился уже в учении «Братьев чистоты», которые полагали, что лишь тогда, когда греческая философия сольется с мусульманским правом, будет достигнуто совершенство в изучении политики. Они рассматривают политику среди «божественных», а не практических наук. «Братья чистоты» видели задачу политической мысли в изучении пяти различных «политик»: «пророческой» политики, т.е. религиозной миссии самого пророка Мухаммеда; политики правителей – халифов и имамов по претворению положений мусульманского права; политики (искусства) управления отдельными районами, городами и государственными ведомствами; частной политики – поведения людей по устройству своих каждодневных житейских дел; «персональной» политики – психологии человека и его морали. Таким образом, была сделана попытка взглянуть на политику очень широко, с позиций религиозного, мусульманско-правового, «управленческого», нравственного и даже психологического подходов одновременно.

Мусульманская концепция государства сложилась в основном в XI – XIV в. и развивалась преимущественно в рамках науки мусульманского права. Но мусульманское право знает очень немного норм Корана и сунны, регламентирующих вертикальные, властные отношения. Эти источники не содержат конкретных предписаний, регулирующих организацию и деятельность мусульманского государства или определяющих его содержание и сущность. Более того, сам термин «государство» ими не употребляется. Встречаются лишь понятия «имамат» (первоначальное значение – «руководство молитвой») и «халифат» («преемство»), которые только в последствии стали использоваться для обозначения мусульманского государства. Принципы организации и функционирования халифата были сформулированы мусульманскими учеными-правоведами спустя сотни лет после пророка Мухаммеда на основе расширительного толкования положений Корана и сунны относительно халифата сквозь призму сравнения их с практикой осуществления верховной власти пророком и праведными халифами.

Ключевой категорией мусульманско-правовой политической теории был халифат, который рассматривался в двух взаимосвязанных аспектах: как сущность мусульманской власти и как специфическая форма правления. В основе всех определений халифата лежит подход государствоведа аль-Маварди: « Имамат суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами». Исходя из такого понимания, современные ученые приходят к выводу, что халифат отнюдь не сводится к индивидуальному праву или привилегии определенного лица на занятие поста главы мусульманского государства, а представляет собой определенную функцию по осуществлению верховной власти и поддержанию веры на уровне мусульманской общины.

Особое место в политической концепции Востока занимало решение проблемы происхождения халифата. По мнению большинства мыслителей, утверждение власти халифата является необходимым и представляет собой обязанность, возложенную как на главу государства и представителей общины, избирающих и контролирующих халифа, а также дающих ему советы, так и на всех мусульман. В подтверждение вывода об обязательности халифата мусульманские правоведы приводили как религиозные догмы, так и чисто логические выводы. Среди первых отмечалась необходимость контроля со стороны халифа за исполнением мусульманами религиозных обрядностей и норм мусульманского права в целом. В числе «разумных» причин называлась потребность разрешения судебных споров и вообще конфликтов между членами общины в интересах достижения мусульманской справедливости, основанной на нормах шариата. Однако в центре всех рациональных аргументов в пользу халифата всегда фигурировала необходимость избежать беспорядка и анархии в государственных и общественных делах.

Своеобразно решало мусульманское государствоведение вопрос о том, кому принадлежит верховная власть в халифате. В соответствии с наиболее распространенной суннитской концепцией верховным носителем суверенитета в халифате является Аллах, а мусульманское государство строится целиком на основе поручения, данного им общине. Считалось, что от имени Аллаха высшую власть на земле осуществляет община, обладающая полным суверенитетом, представляющим собой не что иное, как отражение верховного суверенитета Аллаха. Суверенные права общины проявляются, прежде всего в полномочии избирать своего правителя, который вершит дела общины 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 суверенитет общины связан только одним – волей Аллаха, выраженной в мусульманском праве. Поэтому, например, община вправе законодательствовать лишь по вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, а подчинение общины власти халифа обусловлено его точным следованием предписаниям мусульманского права.

Мусульманская политическая теория не знает строго определенного порядка замещения поста главы мусульманского государства. Однако, по суннитской концепции, халифом становятся не в порядке наследования верховной светской и религиозной власти или назначения предшественником, а силу особого договора, заключаемого между общиной и претендентом на халифат. Никаких строгих правил отбора этих претендентов не было установлено, да и сами выборы никогда не проводились, поскольку предполагалось, что все выдающиеся муджтахиды (претенденты на власть) в силу своих личных достоинств известны общине, молчаливо соглашающейся с их мнением.

Халиф несет личную ответственность за осуществление власти над общиной и вправе принимать любые меры для обеспечения ее интересов при условии соблюдения общепризнанных норм, принципов и целей мусульманского права в том виде, в котором они сформулированы авторитетными мусульманскими правоведами. Договор халифата в принципе не ограничен сроком и действует до тех пор, пока халиф строго следует нормам мусульманского права.

В качестве уникального достоинства халифатской формы правления провозглашалась связанность главы государства во всех своих действиях норами мусульманского права, «интересами и общей пользой» подданных, а также необходимостью «советоваться» при принятии важнейших решений. Теоретически халиф имел право советоваться с любым из своих подданных, однако на практике это не применялось.

Основоположником идейного течения исламской реформации по праву считается Джемаль ад-Дин аль-Афгани (1839-1897). В основе его воззрений лежит его общий подход к исламу. Решительно отвергая атеизм, аль-Афгани отстаивал возрождение ислама, освобождение его от «новшеств», которые исказили его истинную суть и привели мусульман к отсталости. По его мнению, рациональное толкование Корана позволяет понять основы идеального общественного и политического строя. Возвращаясь в поисках лучшей модели государства к кораническим принципам власти, аль-Афгани безоговорочно отвергал абсолютизм. Альтернативой деспотизму, по мысли аль-Афгани, являются коранические принципы консультативного правления. С учетом этого, он отвергал слепое копирование опыта, но вместе с тем допускал использование арабами отдельных европейских политических идей и институтов при условии их непротиворечия основополагающим исламским принципам. Последние, полагал он, могли быть реализованы в условиях современного ему Арабского Востока при условии замены власти деспотизма властью справедливого правителя.

Власть сильного справедливого монарха, по мнению аль-Афгани, должна быть сбалансирована такими институтами, как конституция и парламент, обеспечивающими участие народа в осуществлении «истинной конституционной власти». При этом он исходил из идеи суверенитета нации. Иными словами, аль-Афгани высказывался в пользу ограниченной конституционной монархии, которая, по его мнению, вполне соответствовала основной идее классической исламской концепции власти – принципу совещательности. Не случайно, аль-Афгани настаивал не на упразднении монархии вообще, а на замене абсолютизма именно «представительной консультативной формой».

Влияние ислама на политико-правовые воззрения аль-Афгани ярко проявилось в его взглядах на шариат. Главное отличие его понимания природы мусульманского права от исламской традиции состояло в том, что в качестве обязательных он признавал только те нормы, которые содержаться в Коране и сунне или отражают единогласное мнение ближайших сподвижников пророка, и одновременно отвергал слепое подчинение выводам средневековых правоведов, вынесенных ими на основе собственного усмотрения.

Аль-Афгани решительно отстаивал идею свободы иджтихада – формулирования новых правовых решений по вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, и резко критиковал концепцию «закрытия врат иджтихада». Отстаивая рациональное понимание мусульманского права, его способность к развитию и отражению потребностей новой исторической эпохи. Придавая особое значение шариату, аль-Афгани рассматривал его в качестве основной силы, направляющей жизнь мусульман, а степень соблюдения его норм считал единственным критерием различий между людьми. Причем он исходил из того, что ислам отвергает любой закон, противоречащий шариату, и осуждает любую власть, которая не следует его нормам.

Реформистский подход к политико-правовой проблематике, шариату и исламской власти получил наиболее обстоятельную разработку в трудах Мухаммеда Абдо (1849-1905), ученика и последователя Аль-Афгани. Абдо отстаивал идею реформации ислама через возврат к его основам. Он подчеркивал, что мусульмане должны подчиняться только воле Аллаха, отвергал претензию кого-либо на обладание религиозной властью, на непогрешимость и выполнение роли посредника между Аллахом и людьми, а также на принятие законодательства, стоящего в одном ряду с шариатом. Вместе с тем Абдо отнюдь не проповедовал слепую веру. Он считал, что разум в своих познавательных возможностях, по существу, не знает предела, подчинен только Аллаху и останавливается только перед шариатом.

Во взглядах Абдо на принципы справедливого государственного устройства мусульманско-правовые представления тесно переплелись с европейскими политическими концепциями. Он полагал, что в основе справедливой власти лежат три начала – свобода, исламский принцип совещательности и правовой закон. Говоря о свободе, Абдо писал: «Политическая жизнь предполагает, что человек является свободным в своих взглядах и действиях в той степени, в которой это не наносит вреда коллективным интересам и не затрагивает других лиц. Такая свобода с учетом отмеченного условия предполагает осознание всеобщего блага и границ личной пользы. Свобода есть право нести известные обязанности. Если ее нет, то нет и государства, которое не может существовать без политических прав и обязанностей.

Другой основой существующей власти выступает принцип аш-шура (консультация), который Абдо считал синонимом демократизма в вершении государственных дел и антиподом деспотизму. «Аш-шура», по мысли Абдо, предполагал наличие специального представительного органа, дающего советы правителю, ограничивающего его всевластие и гарантирующего его от принятия ошибочных или субъективных решений. Абдо настаивал на том, что эти функции должны выполнять только знающие представители правящей элиты.

Еще одним непременным атрибутом справедливой власти Абдо считал право, которое он рассматривал в качестве критерия общественного прогресса, цивилизованности и свободы. По его убеждению, право может в полной мере действовать только в условиях политической свободы и для этого оно должно быть выражением общих интересов. Характеризуя назначение права, Абдо писал: «право есть настоящее руководство, к которому обращаются нации по вопросам своих общих проблем и частных дел». При этом истоки права он выводил из условий жизни и традиций каждого конкретного народа, полагая, что одно и то же право может соответствовать интересам одной нации и не отвечать потребностям другой, быть полезным одним и приносить вред другим. Причина этого кроется в том, что условия, в которых находятся нации, - вот истинный законодатель, мудрый, авторитетный наставник.

Подчеркивая универсальный характер шариата, он писал, что исламский шариат – всеобщее право, которое будет существовать до скончания века. Отсюда с неизбежностью вытекает, что шариат регулирует интересы людей в любое время и в любом месте вне зависимости от изменения форм цивилизации. Поэтому шариат не сводится к каким-либо конкретным нормам, а призван соответствовать любым жизненным условиям.

Рассматривая шариат в качестве вечного естественного права мусульман, Абдо высказывался за возврат к его первоисточникам и отказывался видеть в нем лишь инструмент для оправдания и прикрытия политики властей. Мусульманская община не является заложником шариата, который должен не сковывать ее, а быть ей слугой. Практически это означает, что люди в состоянии без посредников уразуметь смысл шариата и на его основе выработать нормы, отражающие их интересы. Абдо полагал, что каждое поколение мусульман обладает этим правом. Такой подход позволял соединить концепцию божественного права с идеей светского законодательства. Именно в этом Абдо видел назначение представительных органов государства, призванных принимать законы, понимаемые как рациональное толкование общих целей шариата.

Конец XIX в. явился во многом переломным периодом в эволюции исламских политических и правовых учений арабского востока. Выдвинутые в это время концепции, выработанные новые подходы к анализу государства и права в значительной степени предопределили все последующее развитие арабско-исламской политической и правовой мысли.

Наиболее серьезные теоретико-религиозные аргументы в пользу возрождения халифата выдвинул Мухаммед Рашид Рида (1865-1935) , опубликовавший в 1922г. знаменитый трактат «Халифат, или Великий имамат», который и ныне считается фундаментальным исследованием по мусульманской теории государства. Вслед за классической мусульманской теорией государства Рашид Рида утверждал, что выборный халиф в своих действиях связан принципами и нормами мусульманского права. 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. Назначение халифа состоит в защите веры, а также приведении в жизнь норм мусульманского права.

В дальнейшем, когда стала очевидной иллюзорность надежды на восстановление халифата, возникла прямо противоположная теория мусульманского государства, согласно которой халифат вообще не имеет ничего общего с исламом. Наиболее настойчиво данную точку зрения отстаивал шейх египетского университета Али Абдель Разек (1888-1966). Абсолютный призыв «консультироваться о деле» и уважать «вершителей дел» не может, по мнению Разека, всерьез рассматриваться в качестве политического принципа и правовой основы какой-то конкретной формы правления. В действительности власть халифа всегда утверждалась и поддерживалась подавлением и насилием. Именно необходимость систематизированного подавления вызывала к жизни подобную форму правления. Халифат, по его мнению, - это такой политический строй, с которым постепенно фактически согласились мусульмане, в то время как мусульманское право не содержит норм или принципов о его обязательности.

Разек утверждал, что миссия пророка носила исключительно религиозный характер, была выполнена самим Мухаммедом до конца. Поэтому она безвозвратно осталась в прошлом, и никто не может в этом смысле стать преемником его как религиозного лидера.

История человеческого познания мира политики, государства и права – важнейший источник и существенная часть современного научного знания о политических и правовых явлениях и вместе с тем необходимая предпосылка его дальнейшего развития. Представители различных теоретических и идейно-политических направлений черпают из политических и правовых учений прошлого суждения и аргументы для обоснования отстаиваемых им позиций, критики своих противников и т.д.

***ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА:***

* **«Энциклопедия Мистики»** МИФ-ЛОКИД,

Москва 1996год

* **«История политических и правовых учений»**

под ред. Нерсесянца М Москва 1995год

* **«Социальная философия мусульманского Востока»**

# Кирабаев Н.С. Москва 1987год