Всероссийская государственная налоговая академия

### Министерства по налогам и сборам Российской Федерации

**Тема.Политико-правовая идеология в странах Арабского Востока в средние века.**

|  |  |
| --- | --- |
|  | Реферат по курсу «История политических и правовых учений» студента юридичес-кого факультета заочного отделения Магомадова М. Г.  Группа ЮЗ-401 |

## Дата защиты:

## Оценка:

## Москва-2001

#### **СОДЕРЖАНИЕ**

#### **Глава I. Формирование и развитие мусульманской**

#### **правовой мысли**

#### **Глава II. Проблемы государства и политики**

# Глава III. Политические учения

###### ЛИТЕРАТУРА

|  |
| --- |
| **Глава I. Формирование и развитие мусульманской**  **правовой мысли**  Мусульманское право сформировалось в период разложения родоплеменной организации и становления феодального общества в Арабском халифате в VII-X вв.  С самого начала исламского призыва мусульмане проявляли глубочайший интерес к общественным дискуссиям для выяснения того, как следует поступать в отношении неизвестных и сложных вопросов (гражданских, уголовных, финансовых, политических и др.), постоянно возникавших на новых территориях, с учетом соответствия этих действий принципам ислама. Это привело к созданию целой системы религиозных законов, основанных на Коране и Сунне (*шариат* – «прямой путь») и комплекса юридических норм, извлекаемых из законов шариата (*фикх* – «глубокое понимание веры»). Исходя из заключения, что Коран (как предвечная Небесная Скрижаль, Откровение Всевышнего и Всезнающего Бога), и Сунна Пророка Мухаммада (а.с.с.) (как совокупность высказываний и поступков этого необыкновенного человека, избранника Божьего, лидера нации, Пророка и руководителя государства) в принципе содержат ответы на любые вопросы, задачей *факихов* – знатоков религиозных законов – стало «извлечение» этих предписаний. Для этого они использовали: согласованное мнение авторитетов (*иджма*’), в том числе *сахабов* (сподвижников) Пророка (а.с.с.); суждение по аналогии с Кораном и Сунной (*кияс*); отказ от решения по аналогии или его корректировки в случае, если оно нецелесообразно (*истихсан*, введен в обиход имамом Абу Ханифой); выведение решения на основе его полезности для общества (*истислах*, разработан и применен имамом Маликом); вспомогательным источником в ханафитской школе является местное право (‘*урф*, или *адаты*).  Первым шагом на пути возникновения мусульманско-правовой доктрины явился «*рай*» - относительно свободное усмотрение, которое применялось при толковании норм Корана и Сунны и формулировании новых правил поведения в случае их молчания. Данный принцип получил нормативное закрепление в знаменитом предании о разговоре Пророка (а.с.с.) со своим сподвижником Муазом ибн Джабалой, назначенным наместником в Йемен: «По чему ты будешь судить?» - «По писанию Аллаха», - ответил Муаз. «А если не найдешь?» - спросил Пророк (а.с.с.). «По Сунне Посланника Аллаха», - сказал Муаз. «А если не найдешь?» - вопрошал Пророк (а.с.с.). «То вынесу решение по своему усмотрению», - сказал Муаз. «Хвала Аллаху, который наставил посланца Посланника Аллаха на путь, угодный его Посланнику!» - воскликнул Пророк (а.с.с.). Это предание (хадис) толкуется мусульманскими правоведами как поощрение Пророком (а.с.с.) решения судебных споров на основе собственного усмотрения судьи по вопросам, не урегулированным в Коране и Сунне.  Мусульманские ученые часто приводят и другой хадис, свидетельствующий о том, что Пророк (а.с.с.) всячески поощрял «*иджтихад*» - свободное усмотрение судьи в случае молчания общепризнанных источников мусульманского права: «Если судья вынес решение по своему усмотрению и оказался прав, то он должен быть вознагражден вдвойне, а если судил по своему усмотрению и ошибся, то ему причитается вознаграждение в однократном размере».  С развитием теории методологии иджтихад стал обозначать достижение высшей ступени знания, дающей право самостоятельно решать вопросы, обойденные в Коране и Сунне, а муджтахидами стали называть лиц, получивших такое право. Муджтахидами высшей категории признавались самые авторитетные правоведы, наделенные правом оценивать источники мусульманского права, - прежде всего сподвижники Мухаммада (а.с.с.) и основатели правовых школ-толков. Муджтахиды средней степени могли выносить самостоятельные суждения лишь на основе источников, признаваемых определенным толком. Муджтахиды низшей степени вправе лишь выбирать одно из различных мнений правоведов первых двух степеней.  Хотя изначально богословы разделялись на категории *асхаб аль-хадис* («традиционалисты», следующие буквалистскому пониманию хадисов) и *асхаб ар-рай* («люди свободного суждения», опирающиеся на логическое понимание хадисов), постепенно это деление стало условным, не в последнюю очередь благодаря заслугам имама Абу Ханифы и его учеников; в то же время и сегодня среди знатоков религиозных законов встречаются убежденные приверженцы крайне пуританского подхода к различным проблемам. Элемент общего согласия, являющийся обязательным условием шариата, придал этой системе гибкость и восприимчивость, позволив ей работать и развиваться на протяжении столетий вплоть до сегодняшнего дня на огромной территории. Религиозно-законодательная система по своему предназначению охватывала все стороны жизни мусульманина.  Необходимость обращаться к юридическому обоснованию тех или иных норм в исламе привела к появлению четырех школ юриспруденции (*мазхаб* – «путь»), основанных крупнейшими богословами и названных впоследствии их именами (первоначально существовали и другие мазхабы, вытесненные четырьмя общепризнанными). Все они возникли в первое столетие правления Аббасидов (IX в.), и признаются в качестве авторитетных и канонических вплоть до сего дня. Вышеупомянутые положения разработки религиозно-правовых норм являются общими для всех четырех школ, хотя в каждой из них существуют свои особенности; присущие данной школе акценты и интерпретации в каких-то вопросах делают их самостоятельными. Эти четыре мазхаба следующие:   1. Ханафитский. Его основатель, имам Абу Ханифа (699-767), является первым богословом, разработавшим систему мусульманского права (фикх), которое, основываясь на законах Корана и Сунны, отвечало бы требованиям повседневной жизни. Для этого применялось глубокое логическое обоснование правовых источников, к которым приравнивались согласованное мнение религиозных авторитетов по какому-либо вопросу, и суждение по аналогии с Кораном и Сунной. При оглашении своего решения по какому-нибудь спорному или неясному вопросу, Абу Ханифа не просто буквалистски подходил к источнику (аяту, или чаще – хадису), но выстраивал доводы в пользу общественного блага (естественно, не входя в противоречие с принципами ислама), таким образом доведя до совершенства технику *рай* (собственное мнение), впервые широко примененную одним из сподвижников Пророка (а.с.с.) Ибн Мас’удом, *кадием* (судьей) Ирака. Соответственно и его школа является наиболее умозрительной и толерантной, изначально следовавшей путем логических и рациональных рассуждений. В IX-X веках ее опорными пунктами становятся Хорасан и Средняя Азия; ее придерживались ханы Золотой Орды и Великие Моголы; в Османском султанате этот мазхаб был провозглашен государственным. На сегодняшний день его последователи составляют примерно половину мусульманского населения Земли; он распространен в Турции, Афганистане, Пакистане, Индии, Китае, Сирии, на Балканах, частично в Индонезии. Большинство мусульман России и стран СНГ (в Средней Азии и Казахстане, в Поволжье, на Урале, в Сибири, в Крыму, на Северном Кавказе – за исключением чеченцев, ингушей и народов Дагестана; частично в Азербайджане) также придерживается этого мазхаба. 2. Маликитский, основанный имамом Маликом ибн Анасом (713-795). Особенностью этого мазхаба, возникшего в Медине и лишь затем распространившегося в Аравии, Египте, Северной Африке и Испании, стало исключительно трепетное отношение к тем хадисам, которые возводились к сподвижникам Пророка (а.с.с.) – *ансарам* (т.е. мединцам); сведения о коллективном опыте мединской общины рассматриваются как важный источник права. Маликитская школа создавалась как рационалистическая (асхаб ар-рай); здесь применялись принципы «независимого суждения ради общественной пользы» (истислах), суждения по аналогии (кияс), предпочтительного решения (истихсан). С точки зрения маликитов, «все, что приводит к запретному, должно быть запрещено, а то, что приводит к дозволенному – разрешено» (*зара*’*и*); они также считают, что «любые изменения не считаются наступившими, пока не обнаружатся ясные признаки этих изменений» (*истисхаб*). Сегодня этого мазхаба придерживаются мусульмане Северной и Тропической Африки вплоть до Судана и Египта. 3. Шафиитский, названный по имени своего основателя имама Мухаммада аш-Шафии (767- 820). Эта школа, сложившаяся под влиянием ханафитского и маликитского мазхабов, попыталась объединить некоторые принципы этих двух «материнских» школ, несколько упростив их и сняв их взаимные противоречия. Здесь также уделяется особое внимание религиозным знаниям и комментариям сподвижников Пророка (а.с.с.) и факихов из числа мединцев, хотя и не в такой сильной степени, как у маликитов; признается принцип «суждения ради общественной пользы». Нормы обычая (‘урф) могут служить подспорьем для решений, но на меньшем уровне, чем у ханафитов; сложные логические рассуждения отвергаются. В целом, эта школа как бы заняла нишу между сторонниками «свободного суждения» (асхаб ар-рай) и «традиционалистами» (асхаб аль-хадис). Благодаря своей упрощенности шафиитский мазхаб распространен весьма широко: в Египте и Восточной Африке, в Малайзии и Индонезии, в Сирии, Ливане, Палестине, Иордании, на Бахрейне, в Восточной Индии, частично в Пакистане, Турции, Ираке и Йемене. Последователями этой школы являются и российские мусульмане – чеченцы, ингуши, народы Дагестана (кроме кумыков и ногайцев). 4. Ханбалитский, основанный имамом Ахмадом ибн Ханбалом (780-855) и скорректированный его последователем Ибн Таймией (ум. 1328). Изначальное возникновение этой школы было связано с религиозно-политической борьбой с му’тазилитами-рационалистами; собственно богословским мазхабом ханбализм стал позже. Хотя в своей формальной части эта школа восприняла почти все догматические выводы ханафитов (чисто внешне эти два мазхаба чрезвычайно похожи), внутренне она формировалась как идеология традиционализма (асхаб аль-хадис); хадисам Пророка (а.с.с.), трактуемым прямо и без рассуждений, придается исключительное положение. Все логические выводы фикха принимаются крайне ограниченно и по принципу «постольку-поскольку». Одним из результатов развития этой школы стало возникновение в XVIII веке движения ваххабитов. Некогда распространенная в Ираке, Хорасане, Сирии и Хиджазе, сейчас ханбалитская школа действует только в Саудовской Аравии и странах Персидского залива. Кроме того, широко распространенные в исламском мире фундаменталистские организации, видящие проблемы современного общества в отходе от принципов Корана и Сунны, так или иначе отталкиваются в своих рассуждениях от идеологических установок традиционализма – в частности, ханбалитского мазхаба.   Следует особо отметить то обстоятельство, что мазхабы возникали и развивались не как изолированные друг от друга группировки (или совсем неподходящий для ислама термин – «секты»), а как сообщества взаимосвязанные и дополняющие друг друга, взаимопроникаемые и не имеющие четко установленных границ. Лучшим свидетельством этого служит тот факт, что все богословы – основатели и крупные деятели мазхабов, являлись учениками друг друга.  **Глава II. Проблемы государства и политики**  В рамках исламской политической мысли сформировалось два основных подхода к изучению государства и политики – нормативно-юридический и этико-философский. Нормативно-юридическое направление опиралось на мусульманско-правовую теорию и развивалось, не испытывая сколько-нибудь заметного постороннего влияния. Что же касается философско-этического подхода к изучению политики, то на него некоторое воздействие оказали традиции греческой политической философии.  Наиболее обстоятельно учение о политике, государстве, власти в средневековой арабской философии разрабатывалось Абу-ан-Насром Аль-Фараби (870-950). Он развивал исламскую философию, отталкиваясь от трудов Аристотеля и неоплатоников. Аль-Фараби явился отцом политической философии ислама, написав на эту тему известную книгу «Взгляды жителей ученого города» (или «Совершенный город»), в которой постарался соединить и согласовать взгляды Платона и Аристотеля в рамках исламского монотеистического мировоззрения. По его мнению идеальное государство должно быть основано на моральных и религиозных принципах, где каждый гражданин, подобной какой-либо части огромного живого организма, беззаветно служит единой для всех цели. Государство должно управляться философом; если влияние философии не ощутимо, государство находится на краю гибели.  Мусульманская концепция государства сложилась в основном в XI-XVI веках и развивалась преимущественно в рамках науки мусульманского права. В Коране и Сунне встречаются понятия «*имамат*» (первоначальное значение – «руководство молитвой») и «*халифат*» («преемство»), которые стали использоваться для обозначения мусульманского государства. Принципы организации и функционирования халифата были сформулированы мусульманскими учеными на основе расширительного толкования положений Корана и Сунны относительно халифата сквозь призму сравнения их с практикой осуществления верховной власти Пророком (а.с.с.) и праведными халифами.  Халифат рассматривался как сущность мусульманской власти и как специфическая форма правления. В основе всех определений халифата лежит подход крупнейшего мусульманского государствоведа аль-Маварди (974-1058): «Халифат суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами». Исходя из такого понимания, современные авторы 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 светской власти и поддержанию веры на уровне мусульманской общины.  Заметное место в мусульманской политической концепции занимало решение проблемы происхождения халифата. Суннитские богословы утверждали, что халифат является необходимым и представляет собой обязанность, возложенную как на главу мусульманского государства и представителей общины, избирающих и контролирующих халифа, а также дающих ему советы, так и на всех мусульман. Настаивая на то, что даже несправедливая власть предпочтительнее анархии, юристы ссылались на хадис: «Имам-деспот лучше смуты». Шииты же полагали, что имамат (так они называют государство) есть продолжение и необходимое завершение пророческой миссии Мухаммада (а.с.с.). Поэтому они считали установление имамата правом Аллаха, а не обязанностью общины. Мусульманское государство у шиитов является не правовым институтом, а одной из первейших основ самой веры, «опор» ислама. Имамат не составляет предмета правовой науки и не регулируется с помощью норм, сформулированных правоведами, а представляет собой форму, окончательно установленную «божественным законом». Поэтому, по мнению шиитов, нельзя отказаться от имамата или даже поручить общине самой выбрать его конкретную форму.  В соответствии с суннитской концепцией верховным носителем суверенитета в халифате является Аллах, а мусульманское государство строится целиком на основе поручения, данного им общине. Высшую власть на земле от имени Аллаха осуществляет община, обладающая полным суверенитетом, проявляющимся 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 ему руководить собой. 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. Власть главы государства по суннизму не абсолютна, он не пользуется какими-либо привилегиями или иммунитетом, а так же, как и простой мусульманин, подчиняется нормам мусульманского права и может быть наказан за любой проступок. Будучи главой государства, халиф не пользуется законодательной властью и может вводить в оборот новые правовые нормы лишь постольку, поскольку является муджтахидом. В отличие от такого подхода шииты полагают, что суверенитет принадлежит исключительно Аллаху и от его имени всеми делами мусульман единолично руководит имам, который подчиняется только шариату, отражающему волю Аллаха, и не связан волей общины. Его личность объявляется священной. Имам считается абсолютно непогрешимым, принимая на себя всю полноту личной ответственности за исполнение норм шариата всеми подданными. По вопросам, не урегулированным Кораном и Сунной, только его решения имеют силу закона, поскольку имамом может быть лишь величайший знаток мусульманского права, постигший волю Аллаха.  **Глава III. Политические учения**  К XIV веку мусульманская правовая мысль разработала классификацию форм правления, которая прежде всего связана с именем выдающегося ученого Ибн Халдуна (1332-1406).  Отличительной особенностью учения Ибн Халдуна о государстве и политике, изложенного им в знаменитом трактате «Мукаддима» («Введение»), является соединение философского и юридического подходов к государству на общем фоне историко-социологического анализа. Государственная политика, по Ибн Халдуну, не ограничивается одними правителями, а включает участие в ней всех подданных. Поэтому и все изменения государства связаны не просто с изменениями положения главы государства, но всего общества в целом. Само государство имеет определенные временные рамки существования, определяемые возрастом трех поколений. В течение этого срока оно проходит пять этапов развития: возникновение новой принудительной власти взамен прежней; сосредоточение верховной власти в одних руках после того, как правитель расправится со всеми своими сподвижниками, помогавшими ему прийти к власти; расцвет государства, в котором господствует порядок, спокойствие и уверенность; переход к насилию и деспотическим методам правления для подавления оппозиции; упадок и гибель государства.  По мнению Ибн Халдуна, мусульманское государство в своем развитии прошло четыре этапа: полный («чистый») халифат четырех праведных халифов (Абу Бакр, Умар, Усман и Али); постепенный переход к монархии при сохранении внешних атрибутов халифата, когда «вера» была постепенно заменена «силой» при сохранении всех основных целей и функций халифа, а консультации и договор халифата уступили место силе меча и деспотическим методам правления (от Муавии до халифата Аббасидов); превращение государства по сути в монархию при сохранения за ним лишь названия «халифат» (халифат Аббасидов); распад единого мусульманского государства даже официально перестало именоваться халифатом и глава государства перестал быть муджтахидом.  Ибн Халдун выделял три разновидности форм правления – «естественную» монархию, «политическую» монархию и халифат. «Естественная» монархия – это деспотический режим личной власти, не связанный какими-либо, кроме субъективных, интересами. В «политической» монархии правление основывается на рациональных критериях, проведение политики защиты «земных» интересов и противодействия всему тому, что наносит «вред» подданным. Ибн Халдун оценил эту форму двояко: с одной стороны, он подчеркивал ее позитивные стороны (осуществление «рациональной» справедливости), с другой – критиковал за то, что политика правителей при данной форме не связана религиозными ценностями. Что же касается халифата, то здесь этот недостаток устранен, поскольку власть халифа над подданными опирается на мусульманско-правовые основы и одновременно направлена на защиту веры и вершение земных дел.  Более трех с половиной столетий, последовавшие за османским завоеванием в начале XVI века большей части арабского мира, не оставили заметного следа в истории мусульманской политической мысли. Перелом произошел только к концу XIX века. Он привел к радикальному пересмотру традиционных мусульманских политических представлений, что проявилось во взглядах мусульманских реформаторов конца XIX века.  Основоположником идейного течения исламской реформации считается Джемаль ад-Дин аль-Афгани. Он отстаивал возрождение ислама, освобождение его от «новшеств», которые исказили его истинную суть и привели мусульман к отсталости. Основы идеального общественного и политического строя, по его мнению, должны быть выведены из рационального толкования Корана. Поэтому духовное единство мусульман и восстановление исламских институтов в каждой отдельной стране аль-Афгани предпочитал их политическому объединению. Лучшей моделью государства аль-Афгани считал власть сильного справедливого монарха, сбалансированную такими институтами, как конституция и парламент, обеспечивающими участие народа в осуществлении «истинной конституционной власти». При этом он исходил из идеи суверенитета нации: «Лишь воля народа, не испытывающего принуждение и не лишенного свободы слова и дела, есть закон данного народа, подлежащий соблюдению, закон, которому любой правитель обязан служить и который должен честно исполнять». Иными словами, аль-Афгани высказывался в пользу ограниченной конституционной монархии, которая, по его мнению, вполне соответствовала основной идее классической исламской власти – принципу совещательности.  В качестве обязательных аль-Афгани признавал только те нормы, которые содержатся в Коране и Сунне или отражают единогласное мнение ближайших сподвижников Пророка (а.с.с.). Он отстаивал идею свободы иджтихада – формулирования новых правовых решений по вопросам, не урегулированным Кораном и Сунной. Аль-Афгани отмечал: «Действительно, выдающиеся ученые мужи (мусульманской) общины, прибегнув к иджтихаду, в прошлом во многом преуспели. Однако было бы неверным считать, что они овладели всеми тайнами Корана и смогли отразить их в своих книгах. На самом деле все то, чего они достигли самоотверженным трудом в рамках иджтихада, по сравнению с заключенной в Коране мудростью и содержащимися в достоверных преданиях наставлениями представляет собой всего лишь каплю рядом с океаном или мгновение на фоне веков». Придавая особое значение шариату, аль-Афгани говорил: «При всем многообразии моделей правления мусульманин не отвергает и не порицает ни одну из его форм или сменяющих друг друга его разновидностей, пока властитель соблюдает положения шариата и следует начертанным им путем».  Реформистский подход к политико-правовой проблематике, шариату и исламской власти получил наиболее обстоятельную разработку в трудах египетского ученого Мухаммеда Абдо (1849-1905), ученика и последователя Аль-Афгани. Главная его идея заключалась в том, что шариат не закрепил религиозного характера исламского государства, которое поэтому не может быть названо теократическим. «Ислам не знает религиозной власти… Наоборот, одна из его основ – ниспровержение и уничтожение ее… Халифат не просто походит на политический институт, но в своей основе является им… Халиф же во всех отношениях является гражданским правителем».  Основами справедливой власти Абдо считал три начала – свобода, исламский принцип совещательности (*аш-шура*) 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 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 она (свобода) отсутствует, то нет и государства, которое не может существовать без политических прав и обязанностей. Если же она имеется, то предполагает наличие обязанностей и прав».  Принцип совещательности, по мысли Абдо, предполагает наличие специального представительного органа, дающего советы правителю, ограничивающего его всевластие и гарантирующего его от принятия ошибочных или субъективных решений.  Характеризуя назначение права, Абдо писал: «Право есть настоящее руководство, к которому обращаются нации по вопросам своих общих проблем и частных дел». Подчеркивая универсальный характер шариата, он говорил: «Исламский шариат – всеобщее право, которое будет существовать до скончания века. Отсюда с неизбежностью вытекает, что он (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 условиям жизнедеятельности». Мусульманская община, по Абдо, не является заложником шариата, который должен не сковывать ее, а быть ей слугой. Это означает, что люди в состоянии уразуметь смысл шариата и на его основе выработать нормы, отражающие их интересы. Абдо полагал, что каждое поколение мусульман обладает этим правом (иджтихад).  Ученый-богослов Мухаммед Рашид Рида (1865-1935), опубликовавший в 1922 году знаменитый трактат «Халифат, или Великий имамат», который и в настоящее время считается фундаментальным исследованием по мусульманской теории государства, выдвинул наиболее серьезные теоретико-религиозные аргументы в пользу возрождения халифата. В своей книге Рашид Рида стремился восстановить «истинную» концепцию халифата без искажений и фальсификаций, привнесенных в нее в угоду недальновидным правителям, и на этой основе доказать преимущество халифата перед иными формами правления, противопоставить мусульманско-правовой институт консультации европейским принципам демократии.  Рашид Рида утверждал, что выборный халиф в своих действиях связан принципами и нормами мусульманского права. Он не признавал за халифом самостоятельного бесконтрольного права на иджтихад и поэтому настаивал на ограниченном характере власти главы мусульманского государства, который может принимать важнейшие политические и правовые решения, только посоветовавшись с наиболее выдающимися представителями общины, чье мнение для него является окончательным. Рашид Рида подчеркивал, что консультативный совет вправе переизбрать главу государства, если тот не консультируется с советом, заставляет мусульман поступать вопреки требованиям шариата или сам нарушает эти нормы. В духе ортодоксального взгляда Рашид Рида полагал, что халиф не властен над мусульманами в религиозных делах и не его прерогатива толковать для них шариат.  Исследование Рашида Риды явилось одной из последних серьезных попыток возродить классическую концепцию халифата в ее наиболее полном виде и доказать на этой основе необходимость возврата к мусульманской форме правления. 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 мусульманского университета «Аль-Азхар» Али Абдель Разек (1888-1966). В своей книге «Ислам и основы власти», опубликованной в 1925 году, он не просто возражал против общепринятой теории «обязательности халифата», но и высказал идею о том, что Коран вообще ничего не говорит о халифате как государстве или форме правления. Сунна, как он полагает, тоже не предлагает бесспорных хадисов о необходимости халифата, за исключением общих призывов к послушанию, подчинению имаму (причем не везде, где говорится об имаме, имеется в виду глава государства). Власть халифа, считает Разек, всегда утверждалась и поддерживалась подавлением и насилием. Поэтому совершение религиозных обрядов и достижение всех целей ислама «не зависит от той формы правления, которую юристы называют халифатом, и тех деятелей, которых народ нарек халифами». Следовательно, халифат – это такой политический строй, с которым постепенно согласились мусульмане, в то время как мусульманское право не содержит норм и принципов о его обязательности. Халифат – не составная часть мусульманской веры, а был и остается «несчастьем для ислама и мусульман, источником зла и пороков».  Разек утверждал, что миссия Пророка (а.с.с.) носила исключительно религиозный характер, была выполнена самим Мухаммадом (а.с.с.) до конца. Поэтому она безвозвратно осталась в прошлом, и никто не может в этом смысле стать преемником его как религиозного лидера. Со смертью Пророка (а.с.с.) прекратило существование «религиозное лидерство» и появился новый вид руководства общиной – «политический», то есть руководство, основанное на полномочиях светской власти и управления. Уже первый халиф был светским монархом.  По мнению Разека, мусульманское вероучение ни в коем случае не мешает мусульманам обогнать другие народы в области всех общественно-политических наук, а также избавиться от архаичных политических институтов, которые были им навязаны, и построить основы правления в духе наиболее передовых и самых лучших образцов, какие только могло придумать человечество и претворить в практике наций. Необходимое и достаточное условие для этого состоит в том, что при любой форме правления должно «твориться добро подданным» и должны исполняться все религиозные обязанности.  Книга Разека вызвала бурную негативную реакцию мусульманского духовенства и была объявлена еретической, а сам автор постановлением совета «Аль-Азхара» исключен из состава коллегии улемов и лишен права занимать должность мусульманского судьи.  Взгляды Рашида Риды и Али Абдель Разека предопределяют основные течения исламской политической мысли на Арабском Востоке вплоть до настоящего времени. |