Реферат: Традиционное понимание проблем власти и государствав шиизме

Проблемы власти и государства в шиизме (в данном случае речь идет только о так называемых двенадцатиимамных шиитах, или имамитах) – предмет прежде всего исламского правоведения (фикха), специалистами в котором являются факихи – особая категория шиитских ученых (улемов). Согласно давно сложившейся традиции, каждый шиит, не получивший соответствующего религиозного образования, должен выбрать определенного действующего факиха в качестве высшего религиозного авторитета (аль-марджа’), мнению которого он следует при решении всех вопросов, связанных со своей личной и общественной жизнью. По этой причине рекомендации (фетвы) шиитских улемов имеют гораздо большую обязательную силу, чем фетвы их суннитских коллег1. Если учесть при этом, что факиху каждый имущий его последователь обязан вносить религиозные налоги – хумс и закят (кроме того, факихи распоряжаются так называемым вакуфным имуществом и выполняют ряд других общественных функций)2, то не случайно на каком-то этапе развития шиитского правоведения именно факих, обладающий определенными чертами, стал рассматриваться как «заместитель» непорочного Имама.

После победы Исламской революции в Иране в 1979 г., в результате которой была реализована на практике концепция «власть правоведа» (вилаят аль-факих) в интерпретации имама Хомейни, предоставляющая неограниченную власть в государстве верховному факиху, политические амбиции определенной части шиитского духовенства существенно возросли.

Спецификой шиитских религиозных институтов является их международный характер в том смысле, что у шиитов-имамитов различных стран (Ирана, Ирака, Ливана, Бахрейна, Саудовской Аравии, Пакистана, Афганистана и т.д.) имеются не только общие святые места, к которым они совершают паломничество, но и общие научные и учебные центры, в которых сосредоточены наиболее авторитетные улемы. Весьма важным является также то, что последователи этих улемов могут находиться в самых разных странах. Кроме того, сами улемы нередко совершают перемещения между различными странами, где есть шиитские общины. Все это создает своеобразное единое шиитское идейное пространство, в рамках которого идет процесс обмена мыслями, происходят дискуссии, вырабатываются подходы к различным проблемам и формируются определенные политические концепции. На этом пространстве действуют и основные шиитские политические движения и организации такие, как Партия исламского призыва, Партия исламского действия, Хизбалла и др., деятельность которых имеет международный характер.

Иракские шииты входят в это идейное пространство и, естественно, оказываются под воздействием самых различных идей и концепций, носителями которых являются их духовные наставники – факихи. Поэтому, говоря об Ираке, приходится иметь в виду всю корпорацию шиитских улемов, а не только тех, кто находится в этой стране.

Факихи играли значительную руководящую и организующую роль в шиитской общине на всех этапах развития современного Ирака. Вполне естественно, что с ликвидацией режима Саддама Хусейна и всех институтов прежней власти, в том числе и партии Баас, при крайней слабости других светских политических организаций шиитская часть городского населения страны (в сельской местности ситуацию контролируют шейхи племен) ориентируется, в первую очередь, на своих религиозных наставников – факихов.

В связи с тем местом, которое занимают шииты в политической жизни современного Ирака, а также в процессах формирования новых властных структур в этой стране и выработке ее новой конституции, необходимо обратить внимание на то, как подходят шиитские правоведы к проблемам власти и государства, ибо, как представляется, от позиции этих религиозных деятелей во многом зависит развитие политической ситуации в Ираке в обозримом будущем.

С началом периода так называемого «великого сокрытия» (аль-гайбаасль-кубра) после кончины в 940 г. четвертого «заместителя» (ан-наиб), или «посла» (ас-сафир) Имама, осуществлявшего связь между «скрытым» Имамом и его общиной, среди правоведов древнейших шиитских научных центров Ирака утвердилась мысль о незаконности действий, направленных на установление исламского правления до тех пор, пока не появится Имам аль-Махди. Поэтому шиитские правоведы вообще не видели необходимости исследовать проблемы власти и государства в эпоху «великого сокрытия» и занимались сугубо религиозными делами3.

Первые признаки изменения подходов шиитских улемов к проблемам власти и государства появились при династии Сефевидов, когда шиизм (двенадцатиимамный) был объявлен официальным толком в Иране, что положило начало формированию шиитского религиозного института, пользовавшегося значительной независимостью в рамках шахского режима. Одновременно сложилась своеобразная система «разделения труда» между политической и религиозной властями, при которой шиитская религиозная элита фактически превратилась в духовенство.

Данная система была оформлена концептуально в сочинениях таких видных шиитских факихов, как шейх Али ибн Абу аль-Аали аль-Караки (1465–1533 гг.) и Мухаммад Бакир аль-Маджлиси (ум.в 1689 г.), и позже получила дальнейшее развитие в сочинениях мирзы Абу аль-Касима ибн Хасана аль-Джайляни аль-Куми (ум. в 1815 г.) и сейида Джафара ибн Исхака ад-Дараби аль-Буруджирди аль-Кашфи (ум. в 1850 г.) и др. В сочинениях этих религиозных деятелей выделяются «две власти»: религиозная (шариатская) власть (аль-вилайааш-шар'ийа) и мирская власть (ас-салтана аль-'урфийа).

Первая власть принадлежит улемам. Ее рамки довольно четко были определены в фирмане шаха Хусейна Сефеви о назначении аль-Маджлиси на пост шейх-уль-ислам в 1694 г. В этомфирмане говорилось о том, что «улемы – наследники Пророков», они «придают (правителю) дальнозоркость и освещают его мысли (во всем, что касается) частностей и общего в законах шариата Господина Посланников (Да благословит его Аллах и приветствует!) и жития Святых Имамов (Мир им!)».Назначая аль-Маджлиси на этот пост, шах выражал надежду на то, что тот будет «неустанно заниматься делами, связанными с приказанием богоугодного удержания от осуждаемого, применением законов шариата, бороться с ересью, обеспечивать сбор хумса и закята, наказывая тех, кто уклоняется от их уплаты, следить, чтобы эти налоги поступали тем, кому положено, организовывать функционирование мечетей и обслуживание мавзолеев шиитских имамов, подписывать контракты и выполнять другие обязанности шейх-уль-ислам, в том числе миловать тех, кто осужден несправедливо, рубить руки преступникам, а также прилагать усилия, чтобы показывать правителя в лучшем виде»4.

Вторую власть (обеспечение безопасности и порядка в обществе, управление им, его оборона от внешнего противника и международные отношения) отправляет правитель-мусульманин. Свой взгляд на обязанности правителя аль-Маджлиси изложил в речи, которую он произнес в связи с восшествием султана Хусейна ас-Сефеви на трон. Он, в частности, говорил о том, что «подданные имеют право ожидать от правителя, что он будет обращаться с ними справедливо и милостиво, так как Аллах создал подданных слабыми, а правителя сильным»5.

В одном из своих сочинений он писал: «Если правители защищают религию, имущество подданных и пр., то подданные должны прославлять их. Если же они отклонятся от справедливости, то подданные должны молить Аллаха, чтобы Он их исправил, либо исправляться самим, чтобы Аллах исправил правителей»6.

Вместе с тем аль-Маджлиси не наделял правителей Божьей благодатью, т.е. не ставил их на один уровень с Пророком и шиитскими Имамами.

Гораздо дальше в этом плане пошел другой факих, считающийся самым великим факихом в эпоху Каджаров – мирза Абу аль-Касим ибн Хасан аль-Джайляни аль-Куми. В своем знаменитом сочинении «Наставления» (Эрашаднаме) он называет правителя «подобием халифа Аллаха» и «тенью Аллаха»7. «Функция монархов, – говорится в этом сочинении, – охрана земных дел людей, а функция факиха – охрана религии людей… Факих нуждается в монархе, а монарх нуждается в факихе»8.

По мнению шиитских факихов того времени, правитель должен отвечать следующим условиям: быть мусульманином-шиитом, обладать необходимыми способностями, чтобы управлять исламским обществом и защищать мусульман, уважать нормы шариата, «проявлять скромность по отношению к улемам» и официально признавать власть факихов в том, что касается законодательства.

Таким образом, в сочинениях шиитских факихов, как при Каджарах, так и при Сефевидах, власть факиха (вилаят аль-факих) ограничивалась чисто религиозной сферой. Хотя идея о том, что в отсутствие Имама «справедливый факих», достигший уровня муджтахида (т.е. способности интерпретировать священные тексты и давать юридические заключения по различным вопросам), является его заместителем и имеет право на политическую власть, была впервые высказана еще в начале XVI в. шейхом Али ибн Абу аль-Аали аль-Караки. В своем сочинении «Послание о пятничной молитве» он писал: «Наши коллеги пришли к единому мнению, что справедливый имамитскийфаких, имеющий всю совокупность черт муджтахида в фикхе, – заместитель (наиб) Имама (Мир ему!) в период «сокрытия»…»9

Однако с таким расширительным толкованием функций факиха были согласны далеко не все правоведы. Не получила широкой поддержки и попытка жившего уже в эпоху правления Каджаров шейха Ахмада ан-Нараки (ум.в 1832 г.) включить в сферу обязанностей правоведов управление повседневными делами людей.

Новый этап в развитии шиитской политической мысли начался в конце XIX – начале XX вв. под влиянием Запада, идей исламского реформатора Джамаля ад-Дина аль-Афгани (1839–1897), а также процессов, имевших место в соседней Османской империи, да и в самом иранском обществе (революционные события 1905–1911 гг.). В связи с движением за введение в Иране конституции шиитские улемы разделились на два враждебных лагеря: защитников абсолютной монархии (при сохранении традиционной системы взаимоотношений правителя и факихов) и сторонников введения конституционной формы правления.

Один из защитников абсолютной монархии (аль-хукума аль-машру’а) шейх Фадлулла ан-Нури доказывал, что в период «сокрытия» Имама управление исламским миром осуществляется «справедливыми факихами» и правителями, которые охраняют ислам. «Исламская мощь опирается на две функции: заместительство в делах пророчества и политическую власть. Без них исламские принципы перестают действовать… Истиной является то, что власть правителя является исполнительницей положений ислама»10.

Критикуя позиции идеологов движения за ограничение власти шаха, шейх Фадлулла ан-Нури писал: «Лучшие законы – Божественные законы. Мы – община шиитов-имамитов – обладаем наилучшими и самыми совершенными Божественными законами… Поэтому мы не нуждаемся в том, чтобы разрабатывать законы… Если же появится что-то новое, то люди должны обращаться к заместителям Имама, которые извлекут суждения из Корана и Сунны, а не будут сочинять законы… Конституционная система и решения на основе мнения большинства… запрещены шариатом, считаются ересью. А всякая ересь – грех. В Конституции говорится о разделении власти на три ветви: исполнительную, законодательную и судебную. Это – ересь и абсолютный грех»11.

Принципы равенства и свободы, считал ан-Нури, разрушают основы Божественного права. «Ведь ислам строится на рабстве (аль-убудиййа), а не на свободе; его предписания основываются на разделении противоположностей, а не на их равенстве. Равенство же ведет к тому, что не будет различий между греховным и праведным… Свобода слова противоречит Божественному закону во многих отношениях. Разве ты не знаешь, что в результате предоставления свободы слова будет дана возможность атеистам распространять с трибун и в листовках свои идеи, наполненные безбожием, ругать и поносить верующих…»12

«О, правоверные! – восклицал шейх Фадлулла ан-Нури. – Это Национальное собрание, эти свобода, равенство и справедливость, нынешний конституционный закон – все это одежды, сшитые по модели Европы, где большинство людей атеисты, отошедшие от Божественного закона и от Священного писания»13.

Сторонников конституционной монархии (аль-хукума аль-машрута) среди шиитского духовенства возглавлял мулла Мухаммад Казималь-Ахунд аль-Хорасани. Его поддерживали улемы в Неджефе, Хорасане и других шиитских научных центрах, в том числе шейх Абдалла аль-Мазандарани и мирза Мухаммад аль-Гарави ан-Наини (1860–1936), который позже (в 1920 г.) будет объявлен наиболее авторитетным шиитским факихом.

Не порывая с традицией, сторонники аль-хукума аль-машрута по-новому подходят к проблеме правительства и управления мусульманским обществом. Они впервые в практике шиитских факихов, опираясь на шиитское право, доказали необходимость введения конституции и установления контроля народа за деятельностью правителя, предоставления политических свобод гражданам и обеспечения их равенства перед законом. Кроме того, они утверждали, что учреждение законодательного собрания, а также принятие решений на основе мнения большинства не противоречат шариату. Эта система взглядов позже оформилась в концепцию, получившую название «самовластие уммы» (вилаят аль-умма ‘алянафсиха)

При этом шиитские правоведы, выступавшие за ограничение абсолютной монархии, не считали обязательным, чтобы правоведы (факихи) непосредственно занимались светскими делами. Как писал ан-Наини в своем сочинении «Предостережение аль-уммы и очищение общины» (Танбих аль-уммаватанзих аль-милля), достаточно контроля факиха-муджтахида, чтобы действия людей, облеченных светской властью, соответствовали шариату. Для этого необходимо, чтобы среди членов парламента было какое-то число муджтахидов14.

Идеологическая борьба между сторонниками и противниками конституционной монархии со временем перешла в другую плоскость. В сочинениях ряда шиитских правоведов появилась идея о возможности в период «сокрытия» Имама создания «исламского государства». Такой разрыв с многовековой шиитской традицией был своеобразной реакцией шиитской политической мысли на процессы, которые имели место в суннитском исламе (движение братьев-мусульман, создание государства Пакистан и др.), а также на политику иранских властей, в которой усиливались секуляристские тенденции.

Говоря об «исламском государстве», шиитские правоведы по-разному отвечали на главный вопрос: дал ли Аллах право власти над людьми какому-то определенному лицу, какой-то категории людей или всей умме? Разгоревшаяся по этому поводу дискуссия, которая продолжается и в настоящее время, выявила два разных подхода, оформившихся в концепциях «непосредственной Божественной легитимности» и «Божественной народной легитимности».

Согласно концепции «непосредственной Божественной легитимности», власть над обществом в отсутствие Имама аль-Махди делегируется Святым Законодателем (т.е. Аллахом) напрямую справедливым правоведам в качестве заместителей Пророка и Имама. Остальные члены уммы не имеют никакого отношения к этому процессу. Они обязаны беспрекословно подчиняться приказам факихов.

Идея «непосредственной Божественной легитимности» лежит в основе нескольких теорий «власти правоведа» (вилаят аль-факих), одна из которых – «абсолютная власть правоведа» (вилаят аль-факих аль-мутлака) – была сформулирована аятоллой Хомейни и легла в основу политической системы ИРИ.

Так как основные положения этой теории закреплены в Конституции ИРИ, а также содержатся в произведениях лидера Исламской Революции и его сторонников, подробно излагать ее едва ли есть необходимость15.

Остановимся лишь на одном, на наш взгляд, центральном разделе данной теории, касающемся шиитских факихов, а также «правителя-правоведа» (аль-вали аль-факих), или вождя исламского государства, который находится на вершине властной пирамиды.

Позицию имама Хомейни в этом вопросе можно кратко изложить следующим образом16. Назначение Святым Законодателем (т.е. Аллахом) «справедливыхфакихов» на власть в исламском государстве – не индивидуальное назначение, а коллективное. Другими словами, потенциально властными полномочиями наделены все обладающие чертами «справедливогофакиха» (справедливость, набожность, обладание широким кругозором, смелость и организаторские способности).

Поскольку назначение «справедливых факихов» на власть осуществляет Святой Законодатель, лишение этого звания наступает только с утратой ими черт праведности и способности толковать мусульманское право. У подданных нет права вмешиваться в дела правителя, контролировать его действия прямо или косвенно. Признание на это права у уммы или у ее представителей означало бы нарушение шариата.

Ввиду того, что характер государственной власти не допускает многочисленности правителей, необходимо назначать одного законного правителя. Поэтому из «справедливыхфакихов» назначается один, осуществляющий властные функции, который называется «аль-вали аль-факих» или «вали аль-амр». Процесс этот должен происходить следующим образом. Все справедливые факихи, шиитские юридические и научные центры приходят к общему мнению, что такой-то «справедливый» факих – самый лучший факих данной эпохи и что это – общеизвестно. Кроме того, он обладает неоспоримыми преимуществами в интерпретации священных текстов (в иджтихаде) и в управлении делами общества.

Если улемы не приходят к общему мнению относительно определенного факиха, то собирается группа «справедливыхфакихов» и либо путем достижения консенсуса, либо путем голосования назначает на этот пост одного из факихов.

«Согласно священным текстам, – пишет аятолла ДжавадАамали, – правитель-факих назначается, а не избирается, так как факих, который отвечает всем условиям, – правитель исламской уммы, а не ее представитель. Правитель – справедливый муджтахид – занимает этот пост до своей кончины, а не на определенное время»17.

Нельзя привлекать обычных людей к процедуре назначения факиха на пост аль-вали аль-факих. Однако, как писал аятолла НасирМакаримШирази, если отмена всеобщих выборов аль-вали аль-факих может привести к ослаблению исламской системы и к усилению врагов ислама, то можно (в качестве вынужденной меры) обратиться к мнению народа, «чтобы отвести обвинения в тирании… Кроме того, это обеспечит поддержку народом власти, а также разрушит происки шайтанов, которые ненавидят исламскую систему правления»18.

Однако избранный таким путем «справедливый факих» пользуется легитимностью не потому, что он избран уммой, а потому, что он – «справедливый факих», как и прочие «справедливые факихи», назначен Святым Законодателем на реальную власть, поскольку он пользуется поддержкой других «справедливых факихов».

Эксперты (группа «справедливыхфакихов») не имеют права назначать аль-вали аль-факиха или смещать его. Это дело Святого Законодателя. Если аль-вали аль-факих утрачивает черты факиха или справедливость, то эксперты обнаруживают (якшифун), что Аллах сместил его, либо он сам «упал» со своего поста.

Аль-вали аль-факих – источник легитимности политической системы исламского государства и всех его институтов, в том числе трех ветвей власти, Конституции и всех законов, которые вступают в силу только после их утверждения аль-вали аль-факихом. Однако даже подпись аль-вали аль-факиха под Конституцией не лишает его права изменить ее, если он сочтет это необходимым.

Аль-вали аль-факих несет ответственность только перед Аллахом, и нет никакой инстанции на Земле, которая обладает правом контроля над ним. Все ему подчиняются. Эксперты имеют право получать информацию в качестве предпосылки для выводов (но не для принятия решений).

Аль-вали аль-факих может выносить суждения, даже выходящие за рамки шариата, но в пределах целей религии. Причем эти суждения не только обязательны к исполнению; они имеют приоритет по отношению к второстепенным положениям шариата, если последние им противоречат.

Иными словами, пределы власти аль-вали аль-факиха определяются самим Святым Законодателем, а не подданными. На практике аль-вали аль-факих может отменить любой закон, если, по его мнению, он противоречит интересам ислама и мусульман.

Теория абсолютной власти факихов отличается новым, более широким пониманием функций исламского (шиитского) правоведения (фикха), на основе которого должны решаться все без исключения проблемы мира (политические, экономические, культурные, военные, социальные) и осуществляться руководство не только исламским, но и остальным миром. Т.е. фикх является инструментом тотального управления человеком и обществом во всем мире. Причем политика понимается как часть религии и раздел фикха.

В отличие от теорий «вилаят аль-факих», опирающихся, как было отмечено, на концепцию «непосредственной Божественной легитимности», сторонники концепции «Божественной народной легитимности» исходят из того, что Аллах отдал управление делами общества в руки всей исламской уммы с тем, чтобы ее члены осуществляли власть в рамках шариата. Члены уммы избирают имама и правящую элиту – людей, обладающих способностью управлять обществом на основе конституции в рамках шариата. Соблюдение шариата, а также деятельность законодательного совета контролирует совет факихов.

Концепция «Божественной народной легитимности» лежит в основе нескольких вариантов теории «самовластия уммы» (вилаят аль-уммаалянафсиха), среди которых наибольшую известность получила теория «Халифат уммы и контроль авторитетных факихов» (хиляфат аль-уммаваишраф аль-марадж’ийа»), сформулированная в работах аятоллы Мухаммада Бакира ас-Садра (1935–1980), создателя и духовного лидера шиитской Партии исламского призыва.

Основные положения своей теории Мухаммад Бакир ас-Садр изложил в 1978 г., т.е. за год до победы Исламской революции в Иране, в сочинении «Ислам руководит жизнью», где содержится также «Предварительный правоведческий взгляд на проект Исламской республики в Иране»19, хотя идеи, на которые опирается эта теория, были сформулированы ас-Садром в его фундаментальных сочинениях «Наша философия» (Фальсафатуна)20 и «Наша экономика» (Иктисадуна)21.

Прежде всего Ас-Садр подчеркивает, что Аллах – источник всякой власти. Аллах назначил человека своим халифом (наследником) на земле и предоставил ему полную свободу в осуществлении этой миссии. Однако его действия должны соответствовать воле Аллаха. Природа миссии человека в качестве халифа Аллаха требует от него, чтобы он правил на земле, руководствуясь истиной и справедливостью, и чтобы при реализации предписаний Аллаха соблюдал интересы человека. Поэтому он не имеет права использовать свою миссию для того, чтобы удовлетворять свои личные устремления и желания.

Когда умма освобождается от власти тирана, к ней переходит «Божественный халифат» на Земле. Умма осуществляет свою миссию на основе двух коранических предписаний: консультации (шура) (42:38) и равенство власти верующих (мужчин и женщин) одного над другим (9:71). При возникновении разногласий решение принимается большинством голосов.

Создаются две ветви власти: законодательная и исполнительная, действия которых определяются конституцией. Умма несет ответственность за осуществление своей миссии пред Аллахам.

По представлению шиитского муджтахида – правоведа, способного выносить суждения по любым проблемам, – общим голосованием избирается глава исполнительной власти, который предлагает состав кабинета министров. Избирается также законодательный орган, который включает в себя наиболее авторитетных членов общества – тех, кто «развязывает и завязывает» (ахль аль-халльва аль-акд). В функции законодательной власти входят: утверждение состава правительства, выбор подходящих фетв при разногласиях, возникающих между правоведами (муджтахидами), исходя из общих интересов, издание законов по тем вопросам, о которых молчит шариат, контроль за выполнением основных (шариатских) и обычных законов, а также за деятельностью исполнительной власти.

Все члены уммы равны перед законом; они свободны в выражении своих взглядов и в осуществлении политической деятельности; государство гарантирует общие свободы, в том числе религиозные свободы для немусульман в рамках конституции.

Исламский шариат – источник основных и обычных законов, что означает необходимость опоры всех законов на шариат; при этом следует иметь в виду следующее: а) постоянные (нерушимые) положения шариата, по которым есть согласие у факихов, считаются нерушимой частью конституции в той степени, в какой они связаны с жизнью общества, независимо от того, сказано о них в конституции или нет; б) положения шариата, по которым расходятся мнения муджтахидов, а потому нет одной правоведческой позиции; выбор определенного мнения из разнообразных мнений ложится на законодательную власть исходя из общих интересов; в) зона молчания шариата – зона, по поводу которой Святой Законодатель не дал четких и однозначных указаний. Эта зона включает в себя все случаи, право принимать решения по поводу которых Законодатель делегировал тем, кому это поручено, при условии, чтобы эти решения не противоречили конституции; этим занимается законодательная власть.

Для того, чтобы охранять человека в исполнении его миссии и вести его правильным путем, Аллах послал своих «свидетелей» – Пророков, непорочных Имамов и улемов (аль-мараджи‘). В обязанности этих «свидетелей» входит: а) доведение до людей Божественного послания и его сохранение; б) контроль за тем, чтобы человек при выполнении своей миссии придерживался Божественных предписаний; в) при-нятие всех необходимых мер для обеспечения правильности выполнения человеком своей миссии и удержания его от отклонений.

Божественные «свидетели» – высшие авторитеты в вопросах, связанных с идеями и правом. Они – гаранты правильности религиозного движения человека.

Несмотря на общие черты трех групп Божественных «свидетелей», между ними есть некоторые различия. Пророки и Имамы назначены самим Аллахом и обладают святостью и знанием потустороннего. В период отсутствия непорочного Имама в качестве «свидетелей» выступают праведные мараджи’ ат-таклид. Но они назначены на эту миссию как особая категория людей, а не индивидуально. Аллах обозначил лишь общие черты представителей этой категории, оставив людям возможность определить, кто соответствует этим чертам. Вместо непорочности эти правоведы наделены справедливостью, а вместо мистических знаний, которыми обладают непорочные, они наделены способностью к иджтихаду в качестве инструмента постижения положений шариата.

Когда общество находится под властью тирана и умма не может выполнять миссию халифа, справедливые мараджи’ помимо роли «свидетелей» выполняют роль халифов. Справедливыймарджа’ берет на себя это Божественное право и готовит предпосылки того, чтобы умма приступила к выполнению миссии наследника Аллаха. Когда умма под руководством справедливого факиха свергнет власть тирана, Божественное наследие переходит к ней.

Справедливый марджа’ – заместитель (ан-наиб) имама в религиозных вопросах. Будучи человеком, как и прочие люди, он – прежде всего часть уммы и выполняет роль халифа Аллаха на земле. Но в качестве марджа’ выполняет следующие обязанности: а) осуществляет высшее руководство исламским государством и командует вооруженными силами; б) рекомендует кандидатов на пост главы исполнительной власти и утверждает его; глава исполнительной власти после своего избрания становится представителем марджа’ в правительстве; в) принимает решения в соответствии с шариатом; г) ратифицирует издаваемые законы в связи с ситуациями, о которых молчит шариат; д) формирует Высший совет контроля над деятельностью правительства; е) образует советы по кассациям во всех районах страны.

Чтобы марджа’ смог выполнять все перечисленные обязанности, он создает совет аш-шуры из 100 интеллектуалов и специалистов, среди которых должно быть, как минимум, 10 муджтахидов.

Праведный марджа’ должен отвечать следующим требованиям: а) способностью к абсолютномуиджтихаду и справедливости; б) верой в исламское правление и подтверждением этой веры в его сочинениях и проповедях; в) распространением своего авторитета в качестве марджа’ общепризнанными и естественными способами; г) рекомендацией его кандидатуры со стороны большинства членов совета праведных мараджи’, поддержкой этой рекомендации большим числом религиозных экспертов в вопросах конституции, таких, как преподаватели и слушатели шиитских научных центров, имамы мечетей, хатыбы, исламские авторы и интеллектуалы… Если будет несколько кандидатов, то умма назначает одного праведного марджа’.

Ас-Садр называл государство, построенное по такой системе, «исламской республикой».

Мы ограничились лишь общим, достаточно схематичным обзором основных подходов представителей шиитской политической мысли к проблемам власти и государства. Весьма существенно, что упомянутые взгляды и концепции, не говоря уж о той, которая реализована в ИРИ, не утратили своей практической значимости и в настоящее время, так как имеют своих сторонников и противников среди ныне живущих авторитетных шиитских улемов.

Следует сказать, что в шиитских научных и учебных центрах в Ираке, где идеи создания «исламского государства» начали разрабатываться еще в середине 50-х годов, концепция «вилаят аль-факих» в интерпретации Хомейни не имела влиятельных сторонников. Гораздо большей популярностью пользовалась теория «исламской республики», сформулированная аятоллой Мухаммадом Бакиром ас-Садром, который был главой иракских шиитов до 1980 г.

Аятолла сейид Абу аль-Касим аль-Хои, ставший после гибели аятоллы Мухаммада Бакира ас-Садра самым авторитетным правоведом для иракских шиитов, в 1980 г. уехал в Иран и оставался там до окончания ирано-иракской войны в 1988 г. Тем не менее до самой своей смерти в 1991 г. он был среди тех, кто отвергал концепцию «вилаят аль-факих» в ее расширенном варианте на том основании, что это – посягательство на функции непорочного Имама. Кроме того, по мнению этого религиозного деятеля, факих при реализации этой концепции получает ничем не ограниченную власть, и религия может служить оправданием угнетения правоверных. Тем более, что в отличие от наделенного Божьей благодатью непорочного Имама факих может ошибаться.

Аятолла аль-Хои, в частности, писал: «Нет никаких свидетельств, подтверждающих власть правоведов в период «сокрытия». Власть – функция Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) и Имамов (мир им). Из рассказов (о деяниях Пророка и Имамов – В.Д.) можно сделать вывод лишь о том, что правоведы могут заниматься только двумя делами – судопроизводством и изданием фетв…»22.

Абу аль-Касим аль-Хои выступал вообще против идеи создания исламского государства в период «сокрытия» непорочного Имама. По его мнению, утверждение о том, что в период «сокрытия» шиитам позволено создать исламское правление, противоречит священным текстам, а также тому, что Имам должен происходить из рода Али ибн Абу Талиба. Кроме того, оно противоречит концепции ожидания «скрытого» двенадцатого имама Мухаммада ибн аль-Хасана аль-Аскари, согласно которой нельзя посягать на его полномочия, среди которых главное – создание исламского государства23.

Нынешний духовный лидер иракских шиитов сейид Али Мухаммад ас-Систани – ученик и последователь аятоллы Абу аль-Касима аль-Хои. После смерти своего учителя он возглавил учебный центр в Неджефе и тем самым взошел на самую высокую ступень в шиитской религиозной иерархии, получив титул марджа’ ат-таклид аль-‘узма – высшее звание шиитского улема. Как считают специалисты, ас-Систани унаследовал не только взгляды и религиозный авторитет аль-Хои, но и признание миллионов его последователей в Ираке, Иране, Афганистане, Пакистане и в некоторых других странах. Вплоть до падения режима Саддама Хусейна ас-Систани относился к тем шиитским религиозным деятелям, которые последовательно сторонились политики и рекомендовали своим единомышленникам не вмешиваться в политическую жизнь их государств. Как и его учитель, аятолла ас-Систани до последнего времени ограничивал власть верховного факиха религиозной сферой.

Лидеры наиболее влиятельных шиитских политических движений и организаций в современном Ираке, в том числе таких, как Высший совет исламской революции, Партия исламского призыва, Партия исламского действия и Партия исламского согласия, в период открытой борьбы с режимом Саддама Хусейна, находясь в эмиграции, в основном в Иране, заявили о своей приверженности концепции «вилаят аль-факих» в интерпретации Хомейни.

После оккупации Ирака и по настоящее время ас-Систани и другие религиозные авторитеты иракских шиитов ограничиваются высказываниями, касающимися текущих проблем, с которыми сталкивается страна, подчеркивая, впрочем, что они выступают за сохранение территориальной целостности Ирака. Текст Конституции Ирака, которая была одобрена на референдуме 15 октября 2005 г., не дает оснований говорить о заметном влиянии на нее одной из описанных нами шиитских концепций власти и государства. По-видимому, это – вопросбудущего.

шиитский ислам факихСписок литературы

1. Black, Antony. The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001, с. 42.
2. Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М.: ИВРАН, 1998, с. 40–41.
3. Кадифар, Мухсин. Теории власти в шиитском правоведении. Исследования власти правоведа. (Назарийат аль-хукм фи аль-фикхаш-ши’и. Бухус фи влайат аль-факих. Бейрут: Дар аль-джадид, 2000, с.16.
4. Ас-Сайф, Тауфик. Теория власти в шиитском правоведении. (Назарийат ас-султа фи аль-фикхаш-ши’и). Касабланка: Марказ ас-сакафи аль-‘араби, 2002, с. 140.
5. Письма, листовки и статьи шейха Фадлуллы ан-Нури (Расаильваманшуратвамакатибваджаридаташ-шейх фадлуллах ан-нури). Тегеран, 1362. Ч. 1. С. 110–111. Цит. по: Кадифар, Мухсин. Там же, с. 82–83.
6. Barout, MohammadJamal. The New Yathreb. An Analisis in Contemporary Islamic Movements. London-Beirut: Riad El-Rayyes Books Ltd, 1994, с. 76.
7. Ас-Садр, Мухаммад Бакир. Наша философия. (Фальсафатуна). Тегеран: Дар аль-китаб аль-ислями, 2004. Третье изд.