

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ**

# **ИСЛАМ**

**РЕЛИГИЯ,  
ОБЩЕСТВО,  
ГОСУДАРСТВО**



**ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1984**

ББК 86.38  
И 87

Ответственные редакторы  
П. А. ГРЯЗНЕВИЧ, С. М. ПРОЗОРОВ

**Ислам. Религия, общество, государство. М.,  
И 87** Главная редакция восточной литературы издатель-  
ства «Наука», 1984.

232 с.

В основу статей сборника легли доклады, прочитанные на ежегодных сессиях ленинградских арабистов начиная с 1976 г. Собранные вместе, они составили как бы единое исследование таких аспектов истории ислама, как возникновение мусульманской религии и Коран; религиозно-политическая идеология ислама и ее развитие; ислам и общество; ислам и государство.

И  $\frac{0400000000-174}{013(02)-84}$  15-84

ББК 86.38

## ИСЛАМ

*Религия, общество, государство*

*Утверждено к печати Институтом востоковедения  
Академии наук СССР*

Редактор Л. В. Негря. Младший редактор И. И. Исаева. Художник Г. И. Шиф. Художественный редактор Э. Л. Эрман. Технический редактор В. П. Стуковнина. Корректор Р. Ш. Чемерис

ИБ № 14889

Сдано в набор 20.03.84. Подписано к печати 29.08.84. Л-012891. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 14,5. Усл. кр.-отт. 14,75. Уч.-изд. л. 16,2. Тираж 15 000 экз. Изд. № 5606. Зак. № 209. Цена 1 р.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»  
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1984.

**П. А. Грязневич**

**ИСЛАМ И ГОСУДАРСТВО**

**(к истории государственно-политической идеологии раннего ислама)**

В широком комплексе проблем «ислам и государство» ключевое значение имеет история рождения мусульманского государства из недр родо-племенного общества. Речь идет, однако, не об описании фактов конкретно-исторического события, а о выделении некоторых типичных закономерностей такого общесоциального явления, как возникновение государства, в частности роли идеологии в формировании институтов государства, осмыслении и определении его сущности и его функций.

Переход от родо-племенного общества к классовому происходил через создание новых социальных и политических институтов, через коренное изменение содержания и назначения прежде существовавших институтов и социальных ролей. В ряду важнейших событий начала новой исторической эпохи для Аравии было сложение нового механизма управления социально-политической жизнью общества. Центральным в этом событии явилось возникновение института единоличной верховной власти и формирование нового представления об источнике права на верховный суверенитет. Оба эти взаимосвязанные явления получили воплощение в фигуре халифа, в течение нескольких веков занимавшего центральное место в структуре мусульманского государства и политической идеологии ислама<sup>1</sup>. Новое представление о носителе верховного суверенитета, морально-правовой статус халифа, его функции и прерогативы его власти определили содержание политической идеологии нарождавшегося мусульманского общества. Ее фундаментальные положения сохраняли силу в течение всего средневековья и оказывают влияние на современные государственные правовые представления и теории, используются в различных политических спекуляциях<sup>2</sup>.

Следует отметить, что формулирование большей части этих положений принадлежит не столько пророку Мухаммаду, сколько его сподвижникам и преемникам. Их решения и действия выразили психологию первых мусульман, их понимание происходившего в свете откровений Корана и действий Мухаммада, направлявшихся, как думали, Богом. В этих решениях и действиях явно прослеживается инерция социальной психологии, морально-правовых представлений родо-племенного общества,

владевшая сознанием и волей и самого пророка, и его ближайшего окружения, не говоря уже о массе рядовых мусульман. Своеобразие процесса рождения идеологии нового общества и его государственной организации и определяло это органическое соединение элементов нового мировоззрения с социально-психологическими инстинктами, привитыми социальной практикой в рамках родо-племенного строя.

В древнем обществе Аравии верховный суверенитет в автономной родовой группе принадлежал всему коллективу сородичей. Его воля была источником права на власть, точнее — права распоряжаться действиями родовой группы и каждого из ее членов. Облечение такой властью носило обычно временный характер и рассматривалось как делегирование коллективом одного из его членов на исполнение определенной функции (магистратура). Подчинение распоряжениям такого лица было добровольным, но в то же время и обязательным, поскольку они отвечали воле и интересам родовой группы, унаследованной от предков традиции и освященному ею обычаю. Назначение на исполнение той или иной функции происходило через избрание всей правомочной частью родовой группы или советом ее представителей и выражало удовлетворение личными качествами и компетентностью кандидата<sup>3</sup>.

Автократическое правление, как известно, было несовместимо с социальной организацией и социальной идеологией родо-племенного общества. Многие ранние источники приводят предание о том, что сам халиф Омар, организатор мусульманского государственного аппарата, будто бы говорил, имея в виду время язычества: «Мерзким было для арабов, чтобы один из них царствовал (*йамлик*) над другими... Не бывало царской власти ни над одним арабом!»<sup>4</sup>. Источники приводят также специальный термин — *каум лаха* — для племени, гордившегося тем, что не признавало другой власти, кроме власти своего шейха и племенного совета<sup>5</sup>. Тем не менее институты «царь» и «царская власть» были хорошо известны в племенах доисламской Аравии. И не только по сведениям о жизни других народов, и не только среди племен Северной и Южной Аравии, соседивших с ними. Представления о единоличной верховной власти, бытовавшие среди оседлых и кочевых племен Аравии на рубеже VI—VII вв., отражали также опыт возникавших время от времени, обычно недолговечных, собственно аравийских военно-политических и раннегосударственных образований, возглавлявшихся единоличным правителем (Кинда, Набатей, Кедар, Пальмира, Гассаниды, Лахмиды). Существовавшие там формы организации общества и управления его жизнью памятники доисламской словесности описывают с помощью термина *мулк*, а лицо, осуществлявшее правление, именуют словом *малик*<sup>6</sup>. Одним из самых ранних текстов, свидетельствующих о существовании этих институтов у племен Северной и Центральной Аравии, является знаменитая эпитафия 328 г. Имру'улкайса б. 'Амра из ан-Намары:

«Это — гробница Имру'улкайса б. 'Амра, царя арабов всех (*малик ал-'араб куллихи*), того, кто повязал [себе] диадему, покори́л обо́их асд и низар и их царей...»<sup>7</sup>.

Понятия *мулк* и *малик* связываются в доисламских памятниках словесности прежде всего с принуждением и физическим насильем одного человека над другим, осуществляемыми по праву обладания соответствующими социальными функциями, дающего *малику* верховный суверенитет над людьми. Типичными для характеристики облика царя-*малика* и его взаимоотношений с бедуинским племенем, еще не подпавшим под его власть, могут быть слова поэта VI в. Джабира б. Хунайна<sup>8</sup>:

Ведь не посягают же цари (*мулк*) на нашу жизнь!  
И разве не остерегаются они тронуть наше заповедное?!  
Мы предлагаем царям мир, когда они не замышляют  
[дурного] против нас.  
И не запретно для нас убивать их!

Враждой к царям, осуждением их действий проникнуты стихи многих племенных поэтов VI — начала VII в., разделявших сопротивление бедуинской массы наступающим переменам<sup>9</sup>. Аналогичное восприятие царя-*малика* засвидетельствовано и в Коране: «Она сказала: „Цари, когда входят в селение, губят его и делают славных из его жителей униженными — и так они поступают!“»<sup>10</sup>. Это высказывание тем более важно, что оно отражает представления оседлого населения Аравии, защищавшего принципы демократического самоуправления.

Тем не менее тексты доисламской поэзии бедуинов VI — начала VII в. засвидетельствовали проявление новой социальной психологии и идеологии, в том числе и в отношении царя и царской власти. В стихах многих поэтов, в первую очередь поэтов Северной и Северо-Восточной Аравии, тяготевших к дому Кинда, ко дворам Лахмидов и Гассанидов, содержатся панегирики племенным царькам-вождям, а также «настоящим» правителям-царям и царской власти вообще, как единственно надежному гаранту социальной стабильности и правопорядка в условиях очевидного распада основ родового общества. Они прославляли качества и достоинства царей, в их числе такие, как верность обязательствам, щедрость, справедливость в суде, личное мужество и т. п., входившие, однако, в обычный «рыцарский кодекс» (*ал-мурувва*) бедуинов<sup>11</sup>.

Стихи бедуинских поэтов VI — начала VII в. и более поздние прозаические повествования об этом периоде засвидетельствовали такие процессы, которые в конечном счете вели к формированию названных институтов, а стало быть, к иной социальной структуре общества<sup>12</sup>. В текстах, относящихся к рубежу VI — VII вв., термином *малик* вместо *ра'ис*, *саййид* называют и некоторых наследственных племенных вождей, которые ассоциировались с царями<sup>13</sup>.

Одним из наиболее типичных был процесс наследственного закрепления исполнения ключевых социальных функций за оп-

ределенными кланами<sup>14</sup>. Этот процесс ограничивал суверенитет родовой группы в пользу членов отдельной семьи. Сфера действия абсолютного суверенитета родовой группы сужалась. Создавались предпосылки превращения исполнения решающих социальных функций как реализации воли и интересов коллектива сородичей и по его поручению в реализацию воли и интересов отдельного клана и даже отдельного лица. Понимание Мухаммадом характера и содержания царской власти отразил в Коране известный рассказ о правительнице народа саба', которая, получив послание от Сулаймана (Соломона), обратилась к совету знати (*ал-мала'*): «„О знать, дайте мне решение в моем деле; я не могу решить дело, пока вы не будете при мне“. Они сказали: „Мы обладаем силой и обладаем великой мощью, а власть у тебя. Смотри же, что ты прикажешь“»<sup>15</sup>.

Развитие этого процесса не получило своего естественного завершения, которое означало бы сложение в Аравии института царской власти и классового общества. Процесс этот был изменен возникновением религии ислама<sup>16</sup>. Вместо притязаний на исполнение социальных функций по праву традиции и наследования ислам выдвинул религиозный принцип, согласно которому исполнение социальных функций управления обществом было осуществлением воли и поручения бога. Поскольку человеческое бытие имеет религиозный смысл, верховный глава человеческого сообщества представляет в своей деятельности только волю бога, открытую людям в Коране.

Существенно отметить, что «истинная» власть описывается в Коране не столько как деятельность лица, а главным образом как повиновение людей воле-завету бога, как безусловное следование заповеданному им образу поведения. Само подчинение представляется как религиозная обязанность, как культовое действие: повиновение внешней воле не имело личностного характера, а получало религиозный смысл, поскольку означало повиновение абсолютной власти бога. Единственным источником верховной власти и права на нее был, таким образом, Аллах: «Скажи: „О Боже, царь царства (*малик ал-мулк*)! Ты даешь власть (*мулк*), кому пожелаешь, и отнимаешь власть, от кого пожелаешь...»<sup>17</sup>.

Коран указывает три уровня власти, которые и составляют аппарат любого теократического государства: Аллах, его посланник и должностные лица (*улу-л-амр*). Им должны повиноваться уверовавшие: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас. Если же вы препираетесь о чем-нибудь, то верните это Аллаху и посланнику...»<sup>18</sup>. При описании верховной власти Коран называет, как можно видеть, также и функцию третейского разбирательства, которая принадлежит только богу и его пророку и посланнику<sup>19</sup>.

Таково было сформулированное Мухаммадом представление об источнике и характере верховного суверенитета. В нем нашло

свое выражение осмысление им происшедших изменений в социальных отношениях, прежде всего среди оседлого населения родо-племенной Аравии начала VII в. Как можно видеть, верховный суверенитет полностью и непреложно отчуждался от родовой группы<sup>20</sup>, однако не в пользу какого-то лица или клана, чьи права можно было оспаривать, а в пользу всеобщей и абсолютной силы — Аллаха, — одинаково властвующей над всеми и выступающей как социально нейтральная сила. Он и назван в Коране *маликом*<sup>21</sup>. Возникновение мусульманского государства начиналось с внедрения в массовое сознание понятия о необходимости повиновения внешней воле в силу космического миропорядка. Фактором принуждения к повиновению были Страшный суд и угроза воздаянием после смерти. Переход от родовой демократии и верховного суверенитета родовой группы к неравенству классового общества и верховному суверенитету государства и его главы происходил в Аравии в первой половине VII в. в религиозной форме и через религиозное осмысление существовавшей тогда структуры социальных отношений.

Деятельность главы общины верующих, каковым в Коране выступает Мухаммад, состояла в заботах о точном исполнении верующими воли-завета бога, и его суверенитет состоял в праве и обязанности не допускать запрещенного божественным заветом и отдавать распоряжения о совершении предписанного богом. Таким образом, Мухаммад в качестве главы общины верующих, управляя ею, осуществлял не личную волю, не интересы какого-нибудь клана, а социальные функции, необходимые для обеспечения реализации общиной воли-завета бога. Это должно было привести ее к благоденствию в этом мире и к вечному блаженству в мире потустороннем.

Естественно, что Мухаммад отвергал для себя титул *малик*. Царская власть была, согласно Корану, воплощением насилия и беззакония и как осуществление личной воли *малика* противоречила божественному миропорядку, а установление царской власти расценивалось как неверие, поскольку личная власть ставилась на место воли бога. Будучи носителем верховной власти, Мухаммад, однако, сознавал себя лишь представляющим верховную власть Аллаха.

Тем не менее, как передающий волю-завет Аллаха и избранный им заботиться о воплощении ее в мыслях и поведении людей, Мухаммад объединил в своем лице практически все функции власти, став единоличным духовным главой и светским правителем общины верующих<sup>22</sup>. Ему принадлежала законодательная и вся верховная исполнительная власть. Его личная воля и его поступки воспринимались им и его последователями как внушенные богом и воплощали его волю и его замысел в отношении людей. Но в реальных действиях и распоряжениях Мухаммада в Медине мы видим уже и такие, которые обычно приписывались *малику*. Например, приказы об истреблении целых племен (иудейских племен в Медине) и отдельных лиц.

Пока продолжались откровения Мухаммаду, руководство общиной верующих носило теократический характер, поскольку бог последовательно открывал людям свою волю, формировал их образ жизни и поведения, содержание их идеологии. *Родо-племенное общество Аравии переходило к классовому через религиозную общность и через теократическую общину во главе с Мухаммадом в качестве прообраза государства.* Уникальность теократической структуры ранней мусульманской общины была обусловлена статусом Мухаммада в качестве избранного богом передатчика его завета людям. Ниспосланием откровений, составивших содержание Корана, и смертью Мухаммада закончилось непосредственное вмешательство Бога в судьбы людей. Отныне им предстояло самостоятельно идти путем, определенным божественным заветом. Этап «истинной» теократии завершился. Такова позиция так называемой суннитской части мусульманской общины.

Откровения Корана не касались вопроса о существовании общины верующих без Мухаммада. Первым мусульманам пришлось самостоятельно решить две задачи: они должны были *определить способ установления новой главы общины и состав его функций.* Решения имели историческое значение для судеб ислама. Определение функций главы общины, носителя верховной власти, по-видимому, не вызвало особых трудностей. Преемник Мухаммада должен был исполнять те же функции, что и Мухаммад, за исключением функций, обусловленных его посланнической миссией. Способ же установления носителя верховной власти в мусульманской общине был неизвестен, так как Мухаммад стал главой общины верующих, будучи избранным богом. Неясность была и в отношении оснований для права быть носителем верховной власти в общине верующих, общности, образованной лишь сознанием принадлежности к одному культу.

Решение этих проблем показало социальную жизнеспособность молодой мусульманской общины, но вместе с тем и действительность *социальной психологии, морально-правовых представлений* родового общества.

Вопрос о праве на верховную власть в мусульманской общине, о праве на сан халифа, стал с тех пор одной из центральных и самых острых проблем социально-политической истории халифата VII—VIII вв. В решении этой проблемы находили выражение главные противоречия социально-политического развития новой исторической общности — мусульманского общества и его государства (халифат). В позициях по этому центральному вопросу внутривосточной жизни мусульманской общины отразились различия в понимании социального содержания складывавшейся новой исторической общности и в определении направления ее дальнейшего развития. Разногласия касались в первую очередь характера главенства в общине, условий, которым должен был отвечать претендент на сан главы общины, и спо-



соба получения им власти. Они обнаружили неоднородность и аморфность социального сознания первых мусульман, вырабатывавших новые понятия и представления в соответствии с их пониманием духа ислама и преодолевавших в себе социальные традиции и навыки языческого родового общества. Первые шаги на этом пути новой социально-политической практики были сделаны, в основном следуя социальной интуиции Мухаммада, под его руководством и по его указаниям, содержащимся прежде всего в его проповедях.

Первым самостоятельным политическим актом первых мусульман стало решение ими вопроса о том, кого следует признать законным и достойным преемником посланника Аллаха и продолжателем его деятельности в качестве главы мусульман, вставшим перед ними в момент неожиданной для всех кончины Мухаммада 8 июня 632 г. По существу, этим актом завершился начальный этап развития общины мусульман из сообщества единоверцев в социально-политическую общность с атрибутами государственного образования. Как известно, преемником Мухаммада стал Абу Бакр. Способом назначения его главой общины было публичное избрание. Его имя называли ближайшие сподвижники Мухаммада, их предложение криком поддержали собравшиеся мусульмане. Публичное избрание, процедура избрания через присягу — прикосновение рукой, мотивы принятия кандидатуры Абу Бакра воспроизвели практику родового общества, например при назначении вождя племени или походного предводителя. Основанием для избрания Абу Бакра было, как сообщают источники, общее согласие (*ридан*) собравшихся, которые посчитали, что он удовлетворяет условиям, необходимым, по их мнению, для предводителя верующих и занимающего место (*халиф*) посланника божия. Также и для избрания Омара основанием явилось кроме твердо выраженной воли Абу Бакра то, что большинство мусульман признало его «лучшим из курайшитов» и потому угодным (*ридан*) большинству в качестве халифа. Обстоятельства избрания халифом Османа дают аналогичный материал. Наконец, когда группа влиятельных курайшитов явилась к 'Али б. Абу Талибу и предложила ему принять их присягу, он потребовал, чтобы она была публичной и подержана общим согласием (*ридан*)<sup>23</sup>.

Выставление в качестве обязательного условия для начала процедуры избрания предварительного общего согласия мусульман подразумевало, что для всех было очевидно отсутствие непосредственного контакта с богом, бесспорного при жизни Мухаммада. Оно означало, что земным носителем верховного суверенитета и источником права на власть выступала община мусульман (*уммат ал-ислам*). Это, в свою очередь, определяло и морально-правовой статус халифа — он представлял как лицо, уполномоченное общиной на исполнение религиозных и светских функций ее главы, поскольку обладал необходимыми для этого личными качествами. В своих действиях халиф представ-

лял, как и глава племени в родовом обществе, волю и интересы общины. Однако теперь они определялись волей-заветом бога.

Таким образом, на начальном этапе развития мусульманского государства сохранялся родовой принцип делегирования власти, оставался в силе и механизм процедуры делегирования. В то же время идеологические мотивы и цели действия этого механизма, равно как и исполнение халифом своих функций, само назначение власти, т. е. забота о реализации воли-завета бога, были абсолютно чужды идеологии родового общества. Чуждым его социально-политической идеологии было и то, что все функции, связанные с управлением, сосредоточивались в руках одного лица. Наконец, повиновение обладателю власти приобрело иррациональный характер, так как получало значение религиозной обязанности и культового действия. Неповиновение халифу в этом случае было равнозначно религиозному непослушанию. Власть и механизм ее реализации получали освящение религиозной идеологией. Ей принадлежал и абсолютный приоритет по отношению к ним, а стало быть, к государству, поскольку религия ислама воспринималась идентичной божественной воле.

Обстоятельства избрания первых преемников Мухаммада показывают, однако, что собственно религиозное осмысление этого акта носило еще интуитивный характер и свое политическое и богословско-правовое выражение он получил позднее, главным образом в институте *ар-рида*, в догмате об *иджма'*, о непогрешимой моральной санкции общины верующих<sup>24</sup>. Община верующих воспринималась носителем религиозного суверенитета как воплощения божественного начала. И здесь прослеживается действие социальной психологии родового общества, в котором единственно мыслимым носителем верховного суверенитета был автономный коллектив сородичей. Следующим этапом развития политической идеологии мусульманского общества стала узурпация или передача религиозного, а стало быть верховного, суверенитета общины государству в лице халифа.

Ожесточенные споры среди первых мусульман о новом главе верующих и об условиях, которым он должен был удовлетворять, свидетельствуют о том, что преобладало светское восприятие фигуры преемника Мухаммада и его функций. На это указывают и первые названия для него — *халиф* (*халиф расул Аллах*) и *амир* (*амир ал-му'минин*), ставшие официальными титулами главы мусульманской общины. Они первоначально ассоциировались исключительно с гражданским и военным управлением<sup>25</sup>. Тем не менее приоритет религии сохранялся в определении и мотивировке конечных целей действий главы мусульманской общины и мусульманской общины в целом. Вся деятельность *амира* верующих, общины и каждого из ее членов направлена на исполнение воли Аллаха, на достижение людьми высшего предназначения и вечного блаженства. Альтернатива — гнев и наказание Аллаха.

Этот духовный аспект функций главы мусульманской общины был затем выражен термином *халиф* (в противоположность термину *амир*). Слово это широко употреблялось в Аравии в VI—первой трети VII в. и обозначало «лицо, заменяющее другое лицо в исполнении его функций»<sup>26</sup>, конкретно — «наместник царя, правителя». В этом значении оно засвидетельствовано, например, в надписи Абрахи, царя Южной Аравии, датированной 543 г.<sup>27</sup>, и в Коране<sup>28</sup>. В Коране значение термина *халиф* определено общей концепцией принадлежности верховного суверенитета Аллаху: халиф (Адам, Да'уд) представляет на земле волю и власть бога. В отличие от военно-административной власти обычного халифа — наместника царя, ограниченной пространственно и функционально, власть халифа Аллаха распространяется на все сущее на земле и проистекает от данного ему богом знания<sup>29</sup>. Она универсальна, ибо она и есть власть бога, творца и господина мироздания. Главную функцию халифа — наместника Аллаха составляет духовное руководство людьми<sup>30</sup>.

По преданию, Абу Бакр не разрешил называть себя *халифат Аллаха* («наместник Бога»). Он якобы пояснил, что считает себя лишь «преемником» (халифом) посланника Бога (т. е. Мухаммада)<sup>31</sup> в том смысле, что заступил после его кончины на его место главы общины с функциями военного и гражданского руководителя, распорядителя делами (судьи) верующих и предстоятеля (имама) на молитве, каковые он уже исполнял еще при жизни пророка. Однако это был еще не титул, а лишь описательное определение его статуса, где акцент сделан на хронологическом моменте («тот, кто пришел, занял место после смерти предшественника»). По существу, Абу Бакр не был еще подлинным носителем верховной власти («царем»), а только выполнял функции своего предшественника, будучи уполномоченным на это решением совета сподвижников пророка и волеизъявлением-присягой мусульман. Он еще совмещал в себе многие черты *саййида*, решительно шагнув, однако, из родового общества в классовое, начав создание аппарата государства. Переходный характер его деятельности и обусловил отсутствие у него официального титула. По-видимому, лишь при Омаре, когда он первым принял титул *амир ал-му'минин*<sup>32</sup>, выражение *халифат расул Аллах* стало общим названием главы мусульманской общины, содержащим указание на его функцию духовного руководителя, имама мусульман.

В спорах о главе общины верующих, расколовших мусульман на группировки после смерти Мухаммада, ясно выделяются следующие моменты: 1) все были согласны с тем, что он должен быть избран общиной; 2) избранным мог быть только тот, кто был угодным (*ридан*) общине, получил моральную санкцию большинства верующих. Мнения разделились лишь по вопросу о том, кто мог претендовать на получение такой санкции общины. Наибольшей остроты эти споры достигли в период борьбы за власть 'Али и Му'авии, когда в 657 г. во время битвы при

Сиффине и в ходе третейского суда вопрос о праве на верховную власть в общине был поставлен со всей откровенностью. Определяя качества человека, который может удостоиться моральной санкции, благоволения общины (*ридан*), представители каждой из трех возникших тогда религиозно-политических группировок выдвинули свое понимание проблемы<sup>33</sup>. Было окончательно сформулировано представление о том, что конечным третейским судьей является Бог-Аллах, волю которого на земле воплощает стихийная воля общины верующих. Ее волеизъявление идентифицировалось с волей Аллаха. К этому свелись тогда поиски силы, которая могла обеспечить сохранение социальной целостности мусульманской общины. Наиболее радикальной, а вместе с тем и консервативной была точка зрения хариджитов, настаивавших на безусловной выборности власти и провозгласивших тогда лозунг, что халифом может быть избран любой мусульманин. По существу, эта позиция отражала социальные представления родового общества, в частности о народовластии, и объективно была направлена против становления государства и его институтов власти<sup>34</sup>.

Большинство мусульман склонялось тогда к точке зрения законников и богословов Мекки и Медины и ближайших сподвижников пророка. Они утверждали, что угодным общине в качестве ее главы, халифа, может быть лишь человек, происходящий из племени курайш, племени пророка. Они видели в этом следование примеру бога, избравшего Мухаммада из племени курайш и к курайшитам обратившего свои первые откровения. Эта позиция и стала позднее господствующей в государственно-правовой теории халифата<sup>35</sup>.

Третьей была позиция сторонников правления 'Али и его потомков. Они были убеждены в том, что главой общины, халифом, мог быть только ближайший кровный родственник пророка из его рода хашим. Немного позже речь шла уже о принадлежности к семье Мухаммада, его клану (*ал Мухаммад*). Здесь явно прослеживается стремление утвердить семейно-клановый принцип наследования власти, давно уже пробивавший себе путь в аравийских кочевых и оседлых племенах через запреты родо-племенной социальной идеологии. В форме призыва признать законным халифом угодного (*ар-рида*) общине из семьи-клана Мухаммада этот принцип вошел в арсенал алидско-аббасидской религиозно-политической пропаганды времен борьбы с Омейядами.

Однако в первой половине VII в. он был отвергнут сподвижниками пророка и большинством мусульман, как идеологически противоречащий духу ислама, но был введен в практику халифом Му'авией в 70-х годах VII в. и с тех пор определял принятый наследственно-династический обычай-способ получения верховной власти в Арабском халифате. Социально-правовые традиции родового общества продолжались в сохранившемся обычае публичной присяги халифу прикосновением руки, теперь

уже лишь символическом выражении высшего суверенитета общины верующих.

Истинное содержание средневековой государственно-правовой идеологии, взгляды на морально-правовой статус халифа и сущность его функций, эволюцию социальной психологии мусульман точнее характеризовало возникшее еще при первых халифах, хотя тогда и отвергнутое ими, представление о главе общины верующих как о наместнике Аллаха, представителе и исполнителе его воли. Это воззрение передавалось выражением *халифат Аллах*<sup>36</sup>, возникшим, как было сказано выше, под влиянием коранического стиха, в котором Аллах представлял ангелам Адама как своего наместника (*халиф*) на земле (II, 28/30), замещающего его в его власти над всем сущим на ней и воплощающего его знание и волю. В течение первого столетия ислама оно бытовало преимущественно как почетное прозвание халифа Османа (например, в элегии на его смерть Хассана б. Сабита)<sup>37</sup>, халифов Му'авии<sup>38</sup>, 'Абд ал-Малика и Сулаймана (в стихах современных им поэтов ал-Фараздака<sup>39</sup>, ал-Ахтала<sup>40</sup>, Ибн Кайса ар-Рукаййата<sup>41</sup> и др.). Употреблялось также и однозначное прозвание *халифат ар-Рахман* (об «антихалифе» 'Абдаллахе б. Зубайре и о халифе Хишаме)<sup>42</sup>. Выражение *халифат Аллах* спорадически стало появляться на монетах первых Омейядов наряду с *амир Аллах*<sup>43</sup>. Аналоги им находят в *баг* на сасанидских монетах и в *викариус деи* на византийских<sup>44</sup>. Термины *халиф* и *амир* все еще бытуют в паре. Выражение *халифат Аллах* передавало, как кажется, пока еще представление об обязанности халифа блюсти ислам — завет Аллаха.

Однако уже при Аббасидах, по крайней мере с ал-Ма'муна (813—833), оно стало появляться на монетах регулярно и отражало теперь широко распространившиеся воззрения о божественной природе власти и о божественности права на верховную власть в общине и государстве<sup>45</sup>: халифом мог стать лишь угодный Аллаху и лишь его милостью. «Аллах,— пишет Хилал ас-Саби,— низводит посланническую миссию тому, кого он избрал, или же дает наместничество свое (*халифатаху*) только тому, кто ему угоден (*иртада*), или же вверяет общину свою только верному, надежному, доверяет хранить веру свою только истинному блюстителю ее, чтобы продлился образ жизни справедливый и свершилось благо полное»<sup>46</sup>. И воплощал халиф верховный суверенитет Аллаха, а не общины верующих.

Дальнейшее развитие представления о халифе как о «наместнике Аллаха», исполнителе его воли на земле, пошло по линии идентификации личной воли халифа с волей Аллаха. Здесь и нашло идеологическое обоснование соединение в халифе прерогатив светского правителя и религиозной власти, роли духовного пастыря общины. Социальные идеалы родо-племенной Аравии окончательно трансформировались под влиянием представлений о природе и характере верховной власти, сложившихся в обществах древних цивилизаций Передней Азии.

С этими влияниями связано и дальнейшее развитие шиитскими богословами семейно-кланового принципа наследования власти. Теперь они возродили его на иной идеологической основе, выдвинув догмат об эманации божественности, божественного света (*ан-нур*) в Мухаммада, затем в 'Али и в череду его мужского потомства от дочери пророка Фатимы. Он вошел в шиитское учение об имаamate и стал краеугольным камнем государственно-правовой доктрины шиитских государств средневековья и нового времени. В Алидах, по представлениям шиитов, воплощается воля Аллаха в каждый момент времени, божественное руководство общиной верующих, которое, таким образом, не прекращается со смертью Мухаммада. Будучи земной ипостасью Аллаха, имам — потомок 'Али является обладателем верховного суверенитета в общине и мусульманском государстве. Только он может быть признан законным халифом. В этом качестве он не нуждается в санкции, согласии общины для утверждения в своих правах ее главы. Пребыванием в нем божественной сущности обуславливаются содержание и характер его функций правителя общины-государства, неподсудность и абсолютное значение всех его действий и решений. Шиитское учение о теократии оказало значительное влияние на последующее развитие средневековых представлений о природе и характере верховной власти в мусульманском государстве, его назначении и идеологических основаниях, о функциях и морально-правовом статусе правителя.

В течение IX—X вв. происходило быстрое развитие и усложнение мусульманского государства, внедрение в идеологию и практику традиций государственности древнего Востока, сасанидского Ирана, Византии. Необычайно выросли значение и роль государственного аппарата. Государственная машина (*ад-даула*) стала приобретать самодовлеющий характер. Власть воспринималась как некая самостоятельная сила, существующая независимо от ее носителя и от общины<sup>47</sup>. Она сама воспринималась как источник права халифа и как бы определяла его действия. Эти процессы питали развитие упомянутого выше представления о божественной природе власти как таковой.

Связь верховной власти с государственным аппаратом уже в X в. оформляется через систему перепоручения функций управления султанам и амирам, напоминающую систему инвеституры верховным жрецом правителя (например, шаханшаха в сасанидском Иране). В рамках этой традиции развиваются реальные политические отношения, описываемые в литературе обычно формулой «халиф и султан»<sup>48</sup>. Ослабление светской власти халифа, вызванное конкретно-историческими причинами, государственно-правовая идеология пытается компенсировать утверждением теократии в новой иерархической форме, подчеркивая приоритет религии в делах управления общиной и государством. Стремление к установлению теократической формы правления наблюдается постоянно и в средние века, и в наше время, отра-

жая каждый раз кризисные состояния социально-экономической структуры общества и его социально-политической идеологии. Это — и периоды резкого возрастания общественной роли мусульманских богословов и законоведов.

Развитие государственно-правовой идеологии и практики ислама прошло сложный путь. Он отмечен прежде всего трансформацией представлений и институтов родо-племенного общества Аравии в принципиально иные представления, институты и учреждения новой исторической общности — мусульманской общины и государства, сложившихся в рамках классового общества. Как можно было видеть, начальный ислам не принес цельной концепции верховной власти. Бытовавшие в средние века в мусульманском мире представления и учения о природе власти, источниках ее права, прерогативах и функциях ее носителей формировались разными истоками. В зависимости от конкретных социальных и культурных условий и традиций они дали жизнь различным, уже исчезнувшим или существующим и поныне теориям и практическим моделям власти и государства. Однако все они с одинаковым правом претендуют на то, чтобы считаться истинно мусульманскими.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. ст. Khalifa.—EI<sup>2</sup>. Vol. 4: D. Sourdel. Histoire de l'institution du califat, с. 970—980; A. K. Lambton. Théorie politique, с. 980—982 (дана библиография вопроса).

<sup>2</sup> См., например: В. В. Бартольд. Халиф и султан.—Бартольд. Сочинения. Т. 6, с. 18—24; он же. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве.—Бартольд. Сочинения. Т. 6, с. 300 и сл.; H. L. uost. Le califat dans la doctrine de Rašid Rida. Beyrouth, 1938; 'Alī 'Abdu ḡraziq. L'Islam et les bases du pouvoir.—REI. 1933, t. 1, с. 353—391; 1934, t. 2, с. 163—222; С. А. Каминский. Институт монархии в странах Арабского Востока. М., 1981, с. 74—75.

<sup>3</sup> См.: J. Henninger. La société bédouine ancienne.—L'Antica società be-duina. Roma, 1959, с. 82—84.

<sup>4</sup> См., например: Табар и, с. 2011—2012. Проблема отношения к царской власти на поздних этапах развития родо-племенного общества посвящена работа И. Ш. Шифмана: И. Ш. Шифман. Царская власть и государственность.—ПС. Вып. 27 (90), 1981, с. 40—44.

<sup>5</sup> См. об этом: F. Gabrieli. Tribu arabe et Etat musulman dans la poésie de l'époque omayyade.—Colloque sur la sociologie musulmane 11—14 Sept. 1961. Bruxelles, 1961 («Correspondance d'Orient», № 5), с. 1—2.

<sup>6</sup> О термине см. также: M. Höfner. Die vorislamischen Religionen Arabiens. Stuttgart, 1961—1965 («Religionen der Menschheit», 10, 2), с. 377.

<sup>7</sup> См.: Н. В. Пигулевская. Арабы у границы Византии и Ирана в IV—VI вв. М.—Л., 1964, с. 22—23; см. также: ал-Муфаддалият. Каир, 1964, № 35, 15; 89, 23; The Poems of Amr son of Qami' ah... Ed. and transl. by Ch. Lyall. Cambridge, 1919, Fragm., № 3, 2.

<sup>8</sup> Ал-Муфаддалият, № 42, 19—20.

<sup>9</sup> Ср.: Шарх ал-каса'ид ас-саб'а... Каир, 1969, с. 49—100 (стихи 'Амра б. Кулеума, обращенные к лахмиду 'Амру б. Хинду), стихи 'Амра б. Ма' дикариба (см.: ал-Кали. Ал-Амали. Булак, 1324 г.х., т. 3, с. 42): «И сколько славнейших из царей убили мы!»

<sup>10</sup> XXVII, 34; ср. II, 28/30—29/31; XXVII, 37.

<sup>11</sup> См., например: The Poems of Amr..., с. 13, 18—19; с. 15, 18; Fragm.,

№ 3, 2, Le diwan de Nabiga Dhobyani Publ par H Derenbourg P, 1869, № 4, 1, № 16, 3—4, и др, The Diwans of the six ancient poets arabic Ed by W Ahlwardt L, 1870, с 28, № 27, 16, 19, ал Муфаддалият, № 35, 13 (\*Ауф б ал Ахвас), The Diwan of Hassan b Thabit Ed by H Hirschfeld Leiden-London, 1910, № 4, 26, № 13, 8, и др

<sup>12</sup> См анализ этих процессов в работе Л В Негря *Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V—VII вв М*, 1981, с 53—92

<sup>13</sup> Там же, с 103—194, Ибн Хишам Сират аннаби Канр, 1963, т 2, с 1000, Ум аяя а ибн Аб и - s - S a l t Die unter seinem Namen uberheferten Gedichtfragmente gesammelt und lbersetzt von F Schulthess Lpz, 1911, № 11, 3

<sup>14</sup> Негря *Общественный строй*, с 62 и сл, 119—120

<sup>15</sup> XXVII, 29—33

<sup>16</sup> К этому выводу пришла и Л В Негря (*Общественный строй*, с 117, 119—120)

<sup>17</sup> III, 25/26, см также II, 24<sup>8</sup>/247, 260/258, XXXV, 14/13, IV, 57/54 XXXIX, 8/6, LXIV, 1, LXVII, 1; и др Ср А Jeffery The Foreign Vocabulary of the Qur'an Varoda, 1938, с 270

<sup>18</sup> IV, 62/59, см также IV, 67/64, 71/69, 82/80, 83/81, 85/83, VIII, 48/46; и др. См Paret. Konkordanz, с 97 П Казанова считает выражение *циу лам минку* поздней политической интерполяцией с чем вряд ли можно согласиться См Р Сапанова. Mohammed et la tin du monde Étude critique sur l'islam primitif P, 1911—1921, с 150—151

<sup>19</sup> См IV, 68/65, XXI, 78, XIII, 41, XVIII, 26, и др, см Bell's Introduction to the Qur'an By W Montgomery Watt Edinburgh, 1970, с 29—30, Jeffery The Foreign Vocabulary, с 111 См также Шифман Царская власть, с 44, примеч 20

<sup>20</sup> В уста самим язычникам вложены в Коране слова раскаяния в том, что они передавали верховный суверенитет своим вождям, а не Аллаху и его посланнику «Они сказали „Господи наш, мы повиновались нашим вождям (*садатача*) и нашим старейшинам (*кубара'ана*), а они повели нас не по тому пути“» (XXXIII, 67) Постепенное отстранение племенных советов от исполнения жизненно важных функций и сосредоточение их в руках царя, аппарата власти, символом которого выступал бог, было общей тенденцией становления государства И Ш Шифман показал это на примере типологически сходного процесса в раннем Израиле (Царская власть, с 46)

<sup>21</sup> I, 3/4, см Jeffery The Foreign Vocabulary, с 270—271

<sup>22</sup> См М Б Пиотровский Мухаммад пророки, лжепророки каины —Ислам в истории народов Востока М, 1981, с 10—11

<sup>23</sup> См об этом наст изд, с 161—163

<sup>24</sup> См наст изд, с 166 и сл

<sup>25</sup> О титуле *амир ал-му'минин* см М А Shaban The 'Abbasid Revolution Cambridge, 1970, с 140—141

<sup>26</sup> Другие значения — «человек (группа людей народ), заступивший место другого (по его поручению, после его ухода, смерти и т п) или же пришедший, живший после его ухода, смерти и т п», см 'Abdurraziz L'Islam, t 1, с 357—358, D S Margoliouth The sense of the Title Khalifa—A Volume of Oriental Studies Presented to E Browne Cambridge, 1922, с 322—328

<sup>27</sup> См текст и перевод А Г Лундин Южноарабская историческая надпись VI в н э из Мариба—ЭВ Т 9, 1954, с 5

<sup>28</sup> II, 28/30, XXXVIII, 25/26, ср 'Адиб Зайдал 'Ибади Диван. Багдад, 1965, № 103, 14, Lambton Théorie politique, с 980; R Paret Signification coranique de Hafifa et d'autres dérivés de la Hafifa—StI 31 (1970), с 211—217, W M Watt Gods Caliph Qur'anic Interpretations and Umayyad Claims—Iran and Islam Edinburgh, 1971, с 565—574

<sup>29</sup> Ср Коран II, 28/30—31/33, о кораническом понятии «знание» (*'или*) см Ф Роузентал Торжество знания Концепция знания в средневековой мусульманской культуре М, 1978, с 40—48

<sup>30</sup> Об этом аспекте см 'Abdurraziz L'Islam, т 1, с 358—367

<sup>31</sup> По видимому, одно из самых ранних упоминаний прозвища Абу Бакра



«преемник» посланника Аллаха содержится в обращенных к нему сразу же после смерти Мухаммада стихах киндита из Хадремаута Имру'улкайса б. 'Абиса ал-Кинди («...*фабалаганна 'анни Аба Бакрин халифата Ахмада...*»), см.: Мухаммад б. Хабиб. *Китаб ал-мухаббар*. Хайдарабад, 1942, с. 186. См. также: Хилал ас-Саби. *Русум дар ал-хилафа*. Багдад, 1964, с. 128—129; Lambton. *Théorie politique*, с. 980—981; Margoliouth. *The sense...*, с. 324.

<sup>32</sup> Shaban. *The 'Abbasid Revolution*, с. 140; Lambton. *Théorie politique*.

<sup>33</sup> См. наст. изд., с. 164—166; Shaban. *The 'Abbasid Revolution*, с. 140—149.

<sup>34</sup> Ср., однако: Gabrieli. *Tribu arabe...*, с. 9—10.

<sup>35</sup> H. A. R. Gibb. *Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate*.—H. A. R. Gibb. *Studies on the Civilisation of Islam*. Ed. by S. J. Shaw and W. R. Polk. L., 1962, с. 141—150.

<sup>36</sup> О нем см.: Margoliouth. *The sense...*, с. 327—328; Lambton. *Théorie politique*; Gabrieli. *Tribu arabe...*, с. 7—8; Watt. *God's Caliph...*, с. 565—574.

<sup>37</sup> Подбор текстов дан Й. Хоровицем (DI. Bd 13, с. 114; Bd 15, с. 79; Bd 20, с. 9). Ибн Кутайба. *Китаб аш-ши'р ва шу'ара'*. Лейден, 1902—1904, с. 272, 12 (стихи Лайлы ал-Ахйалини); ал-Мубаррад. *Ал-Камил*. Лейпциг, 1864, с. 444.

<sup>38</sup> См.: Табарн II, с. 78 (стих Хариса б. Бадра), с. 1843, 20; III, с. 1475, 17, 1565, 13; ал-Джахиз. *Китаб ал-байан ва-т-табйин*. Байрут—ал-Кувейт, 1388/1968, т. 2, с. 103.

<sup>39</sup> См.: Gabrieli. *Tribu arabe...*, с. 8—9; Ибн Кутайба. *Китаб аш-ши'р...*, с. 298.

<sup>40</sup> См.: Gabrieli. *Tribu arabe...*, с. 7—8; ал-Ахтал. *Диван*. Бейрут, 1905, с. 101.

<sup>41</sup> См.: ал-Мубаррад. *Ал-Камил*, с. 398.

<sup>42</sup> См.: Табарн II, 1666; Абу-л-Фарадж ал-Исфахани. *Китаб ал-агани*. Каир, 1963, т. 4, с. 14; ал-Бухтури. *Хамаса*. Бонн, 1828, т. 2, с. 146. См. также: Margoliouth. *The sense...*, с. 327.

<sup>43</sup> См.: J. Walker. *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins*. L., 1956, с. XXXVI—XXXVII, CII; Watt. *God's Caliph...*, с. 565—574.

<sup>44</sup> См.: Ноговиз.—DI. Bd 15, с. 80.

<sup>45</sup> См.: I. Goldziher. *Muhammedanische Studien*. Bd 1—2. Halle, 1888—1890, Bd 2, с. 61—62; Lambton. *Théorie politique*.

<sup>46</sup> Хилал ас-Саби. *Русум...*, с. 141; см. также с. 83, 84, 133.

<sup>47</sup> Ср.: Табарн I, с. 590. В легенде о Сулаймане рассказывается о том, что субстанция царской власти заключалась в его перстне, который делал его обладателя царем.

<sup>48</sup> См. об этом: Бартольд. *Халиф и султан*.