

*И.В. Кулагин*

## **Шиитский ислам и имамат в современном Иране**

Исламская философия тесно связана с религией, а также социальной и политической жизнью мусульманского общества. Двадцатый век был богат на социально-политические потрясения в мусульманских странах, и это оказало воздействие на исламскую философию. Одной из стран, где это воздействие отчетливо проявилось, является Иран. Господствующее течение ислама в Иране – шиизм. Это предопределило специфику истории страны, особенно во второй половине XX века. Для лучшего понимания относительно недавних событий в Иране стоит немного окунуться в историю шиизма.

Как возник шиизм? Ключевой причиной его возникновения явился спор по поводу власти в общине, который начался сразу после смерти пророка. Многие исследователи сходятся на том, что шиизм зародился как чисто политическое течение. Шиат Али, т. е. «партия Али», не был особым религиозным термином. Шиитами именовались сторонники Али – те, кто желал видеть его халифом. Изначально они не выступали с сакральным пониманием имамата, а просто поддерживали права Али на халифат, так как он был зятем пророка и ближайшим к нему человеком. Лишь впоследствии этот довод подкрепили хадисом. Согласно шиитскому преданию, у пруда Гадир ал-Хумма пророк Мухаммад объявил Али своим преемником, сказав: «Кто признает меня своим господином (маула), тот должен и Али признать своим господином»<sup>1</sup>.

После смерти пророка в мусульманской общине установилось тридцатилетнее правление «праведных» халифов: Абу Бакра (632–634 гг.), Омара I ибн ал-Хаттаба (634–644 гг.), Османа ибн Аффана (644–656 гг.) и Али ибн Аби Талиба (656–661 гг.). Но еще при выборе первого халифа между сподвижниками пророка возникли споры о преемнике. Сторонниками Али тогда были всего лишь три сподвижника Пророка Мухаммада (Абу Зарр ал-Гифари, Микдад ибн ал-Асвад, Салман ал-Фариси), и к их мнению не стали прислушиваться. Однако при халифе Османе возросшее социальное неравенство вызывало недовольство среди народных масс. И Али, известный своей скромностью, стал очень популярен. Так же, как когда-то Мухаммад, Али стал олицетворением борьбы против бесчестно обогащающихся единоверцев. Основным требованием сторонников Али была социальная справедливость.

В 656 г. сторонники Али, настроенные куда более радикально и фанатично, чем он сам, привели к Медине ополчения из Куфы, Басры и Египта. Предводители ополчений надеялись заставить Османа добровольно отказаться от власти и рассчитывали на поддержку со стороны Али. Но Али медлил и вел себя нерешительно, и в итоге его сторонники решились убить Османа. Али пришлось дистанцироваться от большинства своих сторонников, чтобы не оказаться в союзе с убийцами. Благодаря этому его в конце концов избрали халифом. Но этот выбор был сделан собственно мединцами и представителями тех ополчений, которые привели к Медине сторонники Али. В Мекке и Дамаске поддержать Али отказались – против него в числе прочих выступил наместник Сирии Муавийя ибн Аби Суфйан.

Описывать все подробности противостояния Али и его противников здесь нет необходимости. Но стоит упомянуть битву при Сиффине, во время которой среди шиитов произошел первый раскол. Летом 657 г. войско Али встретилось с войском Муавийи на р. Евфрат. Через два дня Али уже почти одержал победу, однако Муавийя по совету одного из своих сторонников пошел на хитрость: он приказал закрепить на копьях воинов свитки Корана. Али остановил битву и пошел на переговоры. Значительное число рядовых его сторонников (12 тысяч человек) было возмущено подобной нерешительностью и покинуло его, создав самостоятельную «партию» хариджитов. Хариджиты не хотели компромисса с

аристократической партией Омейядов, представляемой Муавиейей, а разочаровавшись в Али, решили, что мусульмане имеют право самостоятельно выбирать себе халифа. Так они и сделали, избрав на этот пост простого воина из своих рядов. В общем, хариджиты выступали за равенство всех мусульман и против любой аристократии, в том числе и Али. В 661 г. он был убит хариджитом.

После смерти Али Муавийя был признан законным правителем во всех областях халифата. Таким образом, победившими оказались сунниты, а шииты стали оппозицией, притом в большинстве случаев оппозицией угнетаемой и преследуемой. Существование в положении угнетаемых существенно сказывалось на сознании и учении шиитов, придавая ему оппозиционный, можно сказать, революционный дух.

После смерти Али имамат перешел к его потомкам. По мнению шиитов-имамитов, всего было 12 имамов (включая Али). Двенадцатый имам Мухаммад аль-Махди, согласно преданию, исчез (сокрылся) в период между 874 и 878 гг.

О некоторых из имамов стоит сказать отдельно. Второй имам, старший сын Али, Хасан договорился с Муавиейей и, получив от него деньги и богатые имения, отказался от своих прав на титул халифа, поселившись в Медине. Хасан не проявлял политической активности и не боролся за права шиитов, но тем не менее шиитской традицией был зачислен в ряды мучеников за веру: по преданию, он был отравлен по приказу Муавийи.

Третий шиитский имам Хусейн, младший сын Али, был противоположностью своего брата и остался в истории как один из самых деятельных шиитских имамов. В 680 г. в Куфе началось восстание против халифа Йазида ибн Муавийи, восставшие признали имамом-халифом Хусейна и пригласили его возглавить движение. Однако восстание было подавлено еще до прибытия Хусейна, а сам он был убит под Кербелой, недалеко от Куфы. С этого момента в шиизме основательно утвердился культ мученичества за веру, а Хусейн стал одним из главных святых. После Хусейна уже ни один из имамов не проявлял такой политической активности. Попыток занять престол халифа имамы не совершали, а жили зачастую безбедно. Также весьма вероятно, что большинство из них умерло естественной смертью. Но, согласно шиитской традиции, почти все они приняли мученическую смерть.

После исчезновения последнего имама в течение 70 лет управление шиитской общиной осуществляли «наместники» (араб. «*вакиль*») скрытого имама, служившие как бы передатчиками его воли. Этот период называется периодом «малого сокрытия». Наместники заранее назначали себе преемников и таким образом сохраняли наследственный принцип власти, принимаемый шиитами. Однако четвертый *вакиль* отказался от этого, так как считал возвращение скрытого имама делом ближайшего времени. В результате цепочка наместников также прервалась. Наступил период «великого сокрытия» – община шиитов-имамитов осталась без явного законного и общепризнанного правителя.

Ситуация изменилась в начале XVI века, когда к власти в Иране пришел шах Исмаил I, основатель династии Сефевидов. При нем шиизм имамитского толка был объявлен государственной религией, повсеместно введена шиитская хутба и публичное проклинание первых трех «праведных халифов». Что касается власти шаха, то она была не только политическая, но и духовная. Как духовный глава шиитов он являлся временным заместителем «скрытого» имама и должен был передать ему власть, когда тот появится. Принципиально важным считалось происхождение правителя – он должен был вести родословную от одного из 12 безгрешных имамов.

К началу XX века такая интерпретация уже была недостаточна для создания образа легитимной власти. Для шиитской общины легитимным правителем может быть только «пречистый» имам, последний из которых сокрылся и осуществляет свое правление. Шиитской общине потребовалось новое политическое учение, которое предложило бы им иной тип государства, где правитель по праву представлял бы власть скрытого имама. Таким учением стало «вেলাйат-э факих».

«Вেলাйат» переводится как «власть», «правление» или даже «попечительство». Факих – это знаток мусульманского права, мусульманский правовед-юрист. Соответственно, «вেলাйат-э факих» означает «власть мусульманского правоведа». О границах этой власти в среде шиитского духовенства долгое время не было единства. В споре о вেলাйате улемов можно условно поделить на сторонников «ограниченного» и «полного» вেলাята. Сторонники «ограниченного» видели свою задачу в том, чтобы изучать и совершенствовать фикх, издавать фетвы, распределять

хумс (религиозный налог) и покровительствовать вдовам и сиротам. Таких представителей духовенства долгое время было большинство, и в XX веке это течение по-прежнему преваляло. Например, даже аятолла Боруджерди, к мнению которого прислушивался будущий лидер исламской революции Хомейни, был сторонником невмешательства духовенства в политику. При его жизни изданную им фетву, запрещающую улемам участвовать в политике, никто не осмелился нарушить. Историк Эрван Абрахамиян, характеризуя шиитское духовенство, писал о нем следующее: «Важно отметить, что за все время дискуссии, которая длилась почти 11 веков, ни один шиитский писатель не заявил открыто, что монархия сама по себе нелегитимна и что духовенство имеет право управлять государством»<sup>2</sup>. Исключение составляет лишь Ахмад ал-Нараки (о нем ниже), однако он хоть и был сторонником иной трактовки вelayата, но открытых политических заявлений по этому поводу не делал.

Одним из виднейших сторонников ограниченного вelayата был шейх Мортеза Ансари (ок. 1781–1864 г.). Ансари считал, что духовенство имеет право лишь на ограниченный вelayат, т. к. полной компетентностью обладает лишь Пророк и Имамы. Ансари выделял две формы вelayата. В одном случае факих действует независимо, на свое усмотрение. Во втором он зависим, но действия других зависят от его разрешения, т. к. его согласие является условием для их действий. Ансари считал, что первая форма вelayата является прерогативой Пророка и Имамов. Он писал: «Абсолютное покровительство над людьми во временных и духовных делах находится в юрисдикции Имамов. Тем не менее, вторая форма вelayата, включающая законодательство и штрафные санкции, меры лишения людей их прав, и решения по непредвиденным событиям в отсутствие Имамов делегируются факихам. Таким образом, вelayат является частичным в том смысле, что только определенные виды власти могут быть использованы, более того, лишь в отношении мусульман, неспособных самостоятельно решать свои дела, а именно несовершеннолетних сирот, бедняков, слабоумных»<sup>3</sup>.

Что касается «полного» вelayата, то его понятие было введено в оборот шиитским богословом и правоведом Ахмадом бин Мухаммадом ал-Нараки (ум. 1828–29). По его мнению, «вelayат-э факих» означает право авторитетнейшего муджтахида (богосло-

ва-правоведа) на осуществление правления (собственно вelayата) от имени скрытого имама. Таким образом, с точки зрения данного учения любое светское лицо во главе государства является узурпатором, реально правом на власть обладает лишь духовенство. Его представитель должен быть в высшей степени квалифицированным, авторитетнейшим богословом-правоведом, объединяющим и законодательную, и судебную, и исполнительную власть. Авторитет и легитимность его правления исходят от «скрытого» имама, так как факих представляет его власть.

Несмотря на то, что трактовка ал-Нараки не получила распространения, вмешательство духовенства в политику все же происходило. Наиболее яркий пример – борьба с британской табачной концессией в 1891 г., когда Насреддин Шах Каджар предоставил английской табачной компании монопольное право на скупку, переработку и продажу всего урожая иранского табака. Недовольство населения и духовенства привело к тому, что великий аятолла Сейед Мухаммад Хасан Ширази издал фетву, запрещающую курение. В результате последовавшего бойкота табачных изделий концессия была отменена, а вслед за ней и фетва. Таким образом духовенство самым непосредственным и, надо сказать, успешным образом вмешалось в политику. Эта традиция продолжилась и во время Конституционной революции в 1905–1907 гг. В этот период аятолла Хорасани, ученик Хасана Ширази, встал на сторону движения за конституцию, что сыграло не последнюю роль в успехе данного движения.

Надо сказать, что ни во время табачного кризиса, ни во время революции никаких доктринальных разработок концепции «вelayат-э факих» не велось. Однако этот социальный и политический контекст приготовил почву для качественного скачка, который во второй половине XX века осуществил уже Рухолла Мусави Хомейни.

В концепции «вelayат-э факих» Хомейни увидел возможность разрешить кризис легитимной государственной власти в шиизме. В своем учении, своей интерпретации он опирался как на шиитскую классическую традицию, так и на современные ему западные философские и политические учения.

Что же говорит Хомейни? В своих речах он отвергает монархию и принцип наследования: «Ислам объявляет монархию и наследование власти неверными и необоснованными. Когда

ислам появился в Иране, византийской империи, Египте и Йемене, абсолютная монархия там была отменена. В своих священных письмах Византийскому императору Гераклу и Шахиншаху Ирана Пророк призывал разрушить монархические формы правления, избавить слуг Господа от подчинения еще одной верховной власти, так как истинным монархом является только Аллах, и Он не нуждается в партнерстве. Великий Мученик (мир с Ним) восстал против монархии и пострадал, пытаясь предотвратить ее становление. Он отказался признать законность власти, унаследованной Йазидом»<sup>4</sup>.

В этом своем протесте Хомейни как будто критикует один из основополагающих принципов шиизма – принцип наследования власти, противостоящий принципу выборности: «Он пытался доказать, что непрекращающиеся столетиями споры о преемственности руководителей уммы после Пророка касаются вопроса не столько о преемственности по наследственной линии, сколько наличия у претендентов определенных качеств и свойств, необходимых лидеру или вождю». Это утверждение Хомейни – как справедливо отметила исследовательница М.Ф.Байат – означает «радикальную трансформацию шиитской доктрины об имамате, согласно которой имам имеет право считаться преемником Пророка по наследственной линии»<sup>5</sup>. Но критика Хомейни нацелена не на имамов и имамат, а на правителей после «сокрытия». Он отличает правление Имама от правления факиха.

Главное место в теории Хомейни занимает собственно факих – правовед, осуществляющий вelayat. Согласно Хомейни, факих должен обладать двумя наиболее важными свойствами:

1. Компетентностью, знанием божественных законов.
2. Справедливостью, превосходством в вере и нравственности.

Эти два требования важнее всех остальных – важнее даже богословского знания. «Среди мусульман знание закона и справедливости считается главным качеством для правителя. Все другое менее важно. Знание природы ангелов, например, или свойств Создателя, Великого и Всемогущего, не так даже важно. Те, кто преуспел в естественных науках или имеет познание в музыке, менее подходят на роль руководителя в исламском правительстве, чем сведущий в законах»<sup>6</sup>. Хомейни утверждает, что факих выше правителя. Конечно, никто не был выше таких пра-

вителей, как Пророк или пречистые имамы, но только потому, что они сами были лучшими знатоками права и справедливости, т. е. первыми из факихов. Безусловно, этот аргумент не отменяет и не заменяет собой божественную легитимацию. Руководство (вেলাят) факиха не есть свойство его личности, он осуществляет его только благодаря обретению качеств справедливого факиха. Руководство же пречистых Имамов есть именно свойство их личностей. В отличие от факихов их компетенция не ограничена людьми, но охватывает мир в целом. Поэтому их руководство является вселенским руководством (вেলাят-э таквину), и в него входят также многочисленные чудеса, которые шииты приписывают каждому из Имамов.

Постановка на первое место качеств лидера вместо его родословной была ответом Хомейни на критику. В Коране имеется аят, с которым сталкивается любой мусульманский реформатор или революционер: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас» [4:62]. К нему, разумеется, обращались и противники Хомейни. Он отвечал на это следующим образом: «Те “обладатели власти”, которые упомянуты тотчас после Бога и Его Посланника в Коране, должны быть близки к Богу и Его Посланнику в своей практике. Они должны быть тенью Бога и Его Посланника. Да, исламский правитель – тень Бога, но под этим подразумевается, что тень сама по себе не движется. Ваша тень не движется сама, она движется, когда вы совершаете движения. Ислам признает то лицо “тенью Бога”, которое отказывается от индивидуальной воли в том смысле, что оно действует только в соответствии с основами ислама, а следовательно, его движение и зависимо, и независимо. Посланник Бога (да будет с ним мир и благословение) был действительно настоящей тенью Бога. Но можно ли сказать то же самое о дурном человеке, о шахе?»<sup>7</sup>. Таким образом, в качестве критериев современного правителя Хомейни выдвигает нравственные качества. В соответствии с классической шиитской доктриной нравственные качества не могут предшествовать богоизбранности или быть ее причиной – они являются лишь следствием божественного предназначения. Но линия Имамов пресеклась, и 13-го безгрешного имама быть не может. Вероятно, именно поэтому Хомейни апеллирует не к богоизбранности, а к нравственным качествам.



Еще одним важным тезисом Хомейни является верховенство закона. Исламское правление он характеризует как «правовое правление», а исламское государство как «правовое государство»<sup>8</sup>. В этом можно усмотреть влияние западных теорий правового государства, в которых говорится о верховенстве светского права. Но у Хомейни речь идет, конечно, о шариате – мусульманском праве, укорененном в священных текстах. Установление шариата и устранение светского правосудия Хомейни видел как одну из главных своих задач. Современная ему судебная система монархического Ирана неоднократно становилась объектом критики. Он считал ее неэффективной и порочной в силу ее отклонений от шариата. По сути, Хомейни хотел реставрировать ту судебную систему, которая была в Иране до XX века. В период до революции 1905–1911 гг. шиитские духовные лица в Иране осуществляли юридические функции государства. Они формировали правовые институты, осуществляли судопроизводство, нотариальные функции, формировали законодательство (издавая фетвы, правовые постановления богословских авторитетов). Передача этих функций представителям светской власти оставляла духовенство не у дел и способствовала его вовлечению в политику, в борьбу за восстановление своей роли в обществе.

Но, провозглашая возвращение к истокам, Хомейни и его сторонники подразумевают под вelayат-э факих систему значительно более сложную, чем та, которая была во времена Пророка или Али. Даже достигнув вершин власти, Хомейни не стремился к упразднению существовавших органов власти и, более того, увеличил их число. Собственно, новаторство Хомейни главным образом выражается именно в том, что шиитские представления о власти он интерпретировал современным языком, представил в современной «упаковке» – в форме республиканского правления по Конституции.

При определении формы исламского правления Хомейни использует современную терминологию. «Исламское правление – ни тираническое, ни неограниченное, а конституционное. Оно не конституционное в общепринятом смысле слова, то есть – основанное на одобрении законов в соответствии с мнением большинства. Оно конституционное в том смысле, что правители подчиняются установленным положениям в руководстве и управлении страной, положениям, которые были предписаны Благороднейшим Посланныком в Бла-

городном Коране и Сунне»<sup>9</sup>. Хомейни связывает в одно целое ислам и конституцию. Понятно, что в шиитской классике невозможно найти и намек на конституцию. Единственной «конституцией» ислама можно назвать Коран, но Коран является законом божьим, в то время как конституция неизменно ассоциируется со светским, секулярным государством. Понимая это, Хомейни оговаривается, что «свод исламских законов записан в Коране и Сунне, принят мусульманами и признается ими достойным исполнения»<sup>10</sup>. Также он говорит: «Коренное различие между исламским правлением и конституционными монархиями, республиками состоит в следующем: обязанности и права монархов и народа в этих режимах определены людьми, исламские же законы принадлежат исключительно Всемогущему Аллаху»<sup>11</sup>. Этим подчеркивается, что конституция не может быть выше священных текстов и традиции. И тем не менее сам факт принятия идеи конституции уже означает интерпретацию шиизма через призму современных западных политических и философских теорий.

В Конституции отражены основные религиозные положения шиизма: единобожие, страшный суд, имамат, шариат (статья 2); ислам джафаритского толка (статья 12); вера в скрытого имама (статья 5). Также в 5-й статье Конституции закреплён принцип «вেলাят-э факих». Закрепление шиитских религиозных норм в юридическом нормативно-правовом акте явилось беспрецедентным решением в рамках шиитской традиции.

Таким образом, Хомейни соединил политику и религию ещё более тесным образом, чем это было в классическом шиизме. Идея Конституции была заимствована в Европе и не была адаптирована к религиозным и политическим реалиям шиитского Ирана. Изначально Конституция позиционировалась как светский основной закон государства. Хомейни изменил это, соединив в Конституции ИРИ религиозные и светские законы.

В ней были прописаны основы государственного устройства, адаптированные к шиизму. Утверждалась власть духовенства, которая обеспечивается такими институтами, как Наблюдательный совет и Совет по определению целесообразности принимаемых решений. Сложное государственное устройство не было свойственно классической шиитской традиции и не могло найти в ней надёжного обоснования. Уникальный тип государственного устройства, укоренённый в шиитских религиозных нормах и принципе «вেলাят-э факих», является новаторством Хомейни.

Концепция Хомейни отличается от шиитской классики и с точки зрения легитимации власти. Хомейни обозначил народ как один из проводников божественной воли, легитимирующей власть. Шиитская традиция признавала таким проводником только прямую родственную связь с безгрешными Имамами, которые являлись непосредственными носителями божественной благодати.

В концепции Хомейни по сравнению с классическим шиизмом изменены взгляды на имамат. Личные качества факиха, заместителя скрытого имама и ответственного за имамат, являются причиной его избранности, а не следствием. Само же звание имама, которое было приписано Хомейни, является не столько религиозным термином, сколько метафорой, призванной легитимировать принцип «вেলাят-э факих», на понятийном уровне теснее связав его с имаматом первых веков ислама.

В качестве главной заслуги Хомейни можно выделить то, что он смог исключить необходимость родственной связи с безгрешными имамами как условие для справедливого правителя и в то же время сохранить шиизм как целостное и самодостаточное учение.

### Примечания

- <sup>1</sup> Цит. по: *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. СПб., 2007. С. 257.
- <sup>2</sup> Abrahamian, E. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic.* Berkeley, 1993. С. 20.
- <sup>3</sup> *Danial D. Pick.* The Islamic Republic of Iran and the importance of Khomeini's "mandate of the jurist". Princeton, 2000. С. 12.
- <sup>4</sup> *Хомейни.* Исламское правление. С. 11. // ([http://shianet.ru/download\\_file.php?download\\_propertys\\_items\\_id=2803](http://shianet.ru/download_file.php?download_propertys_items_id=2803))
- <sup>5</sup> *Дорошенко Е.А.* Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М., 1998. С. 197.
- <sup>6</sup> *Хомейни.* Цит. соч. С. 25.
- <sup>7</sup> *Жуков Д.* Небо над Ираном ясное: очерк политической биографии имама Хомейни. С. 100–101. // ([http://www.shianet.ru/download\\_file.php?download\\_propertys\\_items\\_id=4042](http://www.shianet.ru/download_file.php?download_propertys_items_id=4042))
- <sup>8</sup> *Хомейни.* Цит. соч. С. 22, 25, 34.
- <sup>9</sup> Там же. С. 23.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Там же.