

УДК 297:321:342.5

КАЧАН КОСТЯНТИН,*кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології
Національного медичного університету ім. О. О. Богомольця*

ГЕНЕЗА СУНІТСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ ДЕРЖАВИ І ВЛАДИ

У статті досліджено період становлення сунітської концепції держави і влади, що дозволяє зрозуміти процеси, які вплинули на формування сучасної ісламської концепції політичного устрою суспільства. Показано, що цей період становлення політичної організації умми розпочинається вже з перших днів існування ісламу, оскільки ісламська держава з'являється, головним чином, для того, щоб захистити новостворене релігійне вчення. Особливістю такої держави автор вважає відсутність законодавчих функцій у влади - вона може бути адміністративною, виконавчою та судовою і має на меті дотримання та виконання божественних законів. З огляду на це сунітська концепція держави і влади є більше розвинутою теоретичною конструкцією побудови держави, аніж історичною реальністю.

Ключові слова: Коран; суна; халіф; халіфат; імамат; умма; шаріат.

Постановка проблеми. Однією з головних рис ісламу є його всеосяжність. Ця риса свідчить зокрема про те, що іслам має норми, які регулюють не лише поведінку й світогляд мусульманина, але й такі сфери життєдіяльності суспільства, як, наприклад, управління державними справами та організація інститутів публічної влади. Можна говорити, що з моменту свого зародження іслам мав релігійно-політичний характер, що не властиво іншим релігіям.

З іншого боку, концепції політичного устрою суспільства не є основоположними для ісламської релігії, а тому вони не є чітко сформульованими у віроповчальних текстах цієї релігії.

Аналіз досліджень і публікацій з проблеми. Серед найвідатніших праць, присвячених сунітській державі та принципам її функціонування, виділимо найдавніші: "Аль-Ахкам ас-Султанія" ("Положення про управління, або Закони султанські") відомого правознавця та мусульманського діяча середньовіччя Абдул Хасана аль-Маварді (XI ст.) [1], "Аль-Іктісад фі'ль-Іткіад" ("Серединний шлях теології") (1095) та "Файсал ат-Тафріка Байна'ль-Іслам ва Зіндіка" ("Критерії відмінності ісламу від еретичних учень") [2], що належать ісламському богослову, правознавцю, філософу та містику Аль-Газалі [3]. Офіційні версії мусульманських переказів - хадисів, - уперше зібрані в XI ст. ісламським богословом Ібн аль-Кайсарані під загальною назвою "Кутуб ас-сітта", також можуть служити джерелом знань про ідеальну владу та державу з точки зору сунітів [4].

Роботи сучасних учених з історії ісламу та ісламської держави, які дозволяють зрозуміти процеси, що вплинули на формування сучасної ісламської концепції політичного устрою суспільства, належать А. Алі-заде [5], М. Шакіру [6], Л. Сюкіяйнену [7-8], С. Улудагу [9] та ін.

Разом із тим, робота з аналізу священних текстів ісламу, а також їх перших та сучасних коментарів має продовжуватися постійно, оскільки в континуумі знань про досягнення ісламської цивілізації ще багато лакун, зокрема й про той вплив, який справив іслам на розвиток уявлень про державу і владу в європейській філософській традиції.

Мета статті полягає в дослідженні періоду становлення сунітської концепції держави і влади, який об-

межується хронологічними рамками VII-XI ст. - від початку зародження ісламської держави й до остаточного оформлення розроблених середньовічними мусульманськими правознавцями та релігійними діячами принципів і норм, об'єднаних загальною назвою *ал ахкам ас султанія*, або мусульманське державне (публічне) право.

Виклад основного матеріалу. Проблема політичної організації суспільства була актуальною вже з перших днів становлення ісламської умми. Однак, з точки зору деяких ортодоксальних ісламських улемів, побудова держави взагалі не є основоположним принципом ісламської релігії. Про те, що побудова державності не є одним із шести обов'язкових положень ісламської віри, стверджував арабський мусульманський теолог і правознавець XIV ст. Ібн Таймія [див. 3, с. 324]. На це ж указував імам аль-Газалі у творі "Аль-Іктісад фі'ль-Іткіад" (1095): "Теорія імамату не є основоположним принципом ісламської релігії. Це навіть не позитивна наука, а другорядна проблема ісламського права" [Там само, с. 328]. А у творі "Файсал ат-Тафріка Байна'ль-Іслам ва Зіндіка" він пояснював це тим, що оскільки основоположними принципами ісламу є віра в Аллаха, Його посланців і Судний день, то все, що знаходиться поза цим, є другорядною проблемою. Навіть якщо який-небудь мусульманин з проблеми державності припуститься якоїсь помилки, вона (ця помилка) не буде розцінюватися як прояв зневіри [Там само].

Проте поступово саме боротьба за владу спричинила чвари й розкол громади на дві окремі групи мусульман, що мали свої погляди на подальший розвиток умми - сунітів і шіїтів, а пізніше й інших близьких до того чи іншого напрямку течій. Свої самостійні концепції влади вони іменували халіфатом та імаматом.

Між названими концепціями існують значні принципові розбіжності. Так, в основі сунітської державно-владної концепції лежить правовий інститут обрання халіфа як голови умми, якого при цьому не можна вважати посланцем Бога. Тобто держава і влада - предмет правової науки ісламу, який розробляли сунітські вчені. Шіїтська концепція імамату - це елемент релігійної догматики, який розглядає імамат як продовження й необхідне завершення пророчої місії Мухаммада.

Влада розуміється шиїтами як вищевстановлений порядок управління громадою, що не потребує раціональних пояснень і втручання.

Суніти обирають всією громадою халіфа як тимчасового лідера умми, до якого можна звернутись за вченою порадою, і ставляться до нього як до слуги закону, якого можна позбавити цієї посади за помилки. Шиїти ж вважають імама унікальним у своїй здатності здійснювати управління духовною й політичною сферою одночасно, зведеним на цей пост пророчим призначенням і безгрішним у тлумаченні закону.

Сам Коран майже не містить указівок стосовно будівництва халіфату й практично не згадує про халіфа. По суті, концепція мусульманської держави була розроблена правознавцями шляхом розширювального тлумачення невеликої кількості положень Корану й суні. Одним із головних аятів у Корані, який свідчить про необхідність халіфату був "О ви, які увірували! Підкорюйтесь Аллаху і підкорюйтесь посланнику і власникам влади серед вас" [10, 4:59].

У суні поглядів на проблему ісламської державності знаходимо декілька, проте сутність їх є різною. У Абу Дауда і Тірмізі наводиться хадис від Сафіни про те, що Пророк сказав: "Халіфат серед моєї умми триватиме 30 років, а потім піде султанат". Потім Саад ібн Джумхан сказав, що потім Пророк додав: "Абу Бакра змінить Омар, Омара Осман, а Османа Алі". У тому ж хадисі йдеться про те, що Омейяди не можуть себе вважати халіфами. "Вони королі (*мульк*), до того ж погані королі" (Абу Дауд, Суннат 9, /4648/; Тірмізі Фітен 48, /2227/) [4, с. 411].

Професор І. Джанан, коментуючи цей хадис, зауважував: "Учені ісламу стверджують, що, незважаючи на те, що Омейяди та більш пізні правителі називали себе халіфами, ця назва не несе того значення, яке було в період правління перших 4-х праведних халіфів... З точки зору керівної і політичної системи ісламу - імамату, правління "праведних халіфів" має найважливіше значення. В їх особі було втілене справжнє правління ісламу, і ми вважаємо, що їхніми зусиллями була розроблена досконала модель ісламського керівництва" [Там само, с. 412].

Аравійський історик першої половини ХХ ст. М. Шакір стверджував: "Що ж стосується нашого підходу (тобто ортодоксального сунітського ісламу) до проблем періоду Омейядів, то ми дотримуємося переконання, що цей період не був рівним періоду ісламського порядку, який був за Пророка Мухаммада і при "праведних халіфах". Водночас ми далекі від того, щоб оцінювати період їх правління як повернення до періоду доісламського "невігластва" (*джахільї*). Ми переконані в тому, що після періоду правління праведних халіфів істинно ісламське правління тривало, проте воно дещо послабшало. Ця слабина в майбутньому ще збільшилася. Будь-які недоліки правління Омейядів усе ж не дають підстави нам вважати їх такими, що вийшли з ісламу... Що ж стосується інших сфер державного устрою, існуючий за їх правління порядок, безсумнівно, був ісламським і прогресивним. Порядки в державі при їхньому правлінні були такими ж, як при "праведних халіфах", і народ у повному обсязі жив за мусульманськими порядками" [6, с. 258-259].

На думку відомого турецького науковця й богослова Сулеймана Улудага, "період істинного халіфату тривав 30 років. Протягом цього періоду історії ісламська держава була побудована на Божественних принципах і керувалася ними. Божий закон не служив інтересам

держави, яка була підпорядкована йому" [9, с. 323]. Наведена цитата відображає, ми вважаємо, ортодоксальну сунітську традицію, яка ознаку всеосяжності Божественного Закону пов'язує лише з початковим етапом існування ісламу. Проте ортодоксальна сунітська традиція також схвально ставиться і вважає ідеальним правління Омейядського халіфа Омара II ібн Абдулазіза (717-720), який також знаходився при владі у повній відповідності до шаріату.

Інші ж положення Корану й суні, які стосувалися проблем політичного устрою суспільства, вимагали консультувань і ухвалення рішень з урахуванням загальної думки, а також наголошували на необхідності громади підкорятися правителю.

Окрім Корану й суні, цінним теоретичним доробком з організації та функціонування халіфату вважаються роботи представника шафіїтської школи XI ст. Абдул Хасана аль-Маварді "Аль-ахкам ас-султаніа" ("Положення про управління, або Закони султанські") [1]. Деякі дослідники арабської літератури вважають, що в цій праці викладено головним чином уявлення аль-Маварді про "ідеал мусульманського державного права, який, можливо, насправді й не існував ніколи або в усякому разі не існував за часів автора" [11, с. 386].

Загалом же принципи сунітської державно-правової концепції халіфату вчені-правознавці почали формулювати відразу після смерті пророка Мухаммада, при цьому враховуючи практику здійснення верховної влади пророком і його першими наступниками - "праведними халіфами".

Халіфат, з точки зору аль-Маварді, установлений самим Аллахом з метою охорони віри й гарантії справедливої правління у світі. Успадковуючи від Пророка, халіф, влада якого повинна поширюватися на весь світ, об'єднує в одній особі владу духовну - імамат (ар. Аль-імамат аль-Кубра) і політичну - емірат (ар. імара, від кореня - "наказувати") [1].

Таким чином, перед сунітськими богословами стояло завдання на основі невеликої кількості абстрактних принципів розгорнути цілісну концепцію мусульманського правління й мусульманської держави з системою конкретних правових норм, що регулюють її структуру й порядок діяльності [8, с. 81].

Виходячи із цього, нечисленна кількість положень Корану й залишені пророком суні, які стосуються основ халіфату, оголошують перевагою мусульманської концепції держави, оскільки вони дозволяють мусульманам на свій розсуд обирати потрібну форму правління, відповідну конкретним історичним умовам [7, с. 35].

Однак, як зауважує Л. Р. Сюккіяйнен, наголошуючи на необхідності халіфату, сунітські вчені вказували не так на нечисленні вказівки Корану, скільки на *іджму* - однастайну думку сподвижників пророка, найбільших правознавців, а за ними й усіх мусульман. Саме *іджма* надавала халіфату юридичного обґрунтування, обов'язкового характеру, перетворювала його на правову норму, принцип, елемент системи мусульманського права в цілому [8, с. 82].

Верховним носієм суверенітету в халіфаті, згідно з сунітською державно-правовою концепцією, є Аллах, від імені якого вищу владу на землі і здійснює умма. Суверенітет умми є ніщо інше, як "відображення" верховного суверенітету Аллаха. Цей суверенітет умми виявляється, перш за все, у можливості обрання свого правителя, який, у свою чергу, здійснює справи громади від її імені.

Таким чином, головним джерелом права на владу виступала умма мусульман, що делегувала на виконання релігійних і світських функцій її главу - обраного халіфа, оскільки саме він володів необхідними для цього особистими якостями. Це визначало й морально-правовий статус халіфа, який, у свою чергу, представляв волю й інтереси громади. А непокоря халіфу дорівнювалася до релігійного непослуху, оскільки світська влада й механізм її реалізації були тісно пов'язані з релігійною догматикою.

Однак на етапі становлення мусульманської держави все ж залишився в силі родовий принцип і механізм процедури делегування влади. Проте тепер цей принцип тлумачився перш за все як воля Аллаха. Незважаючи на те, що "всі функції, пов'язані з управлінням, зосереджувалися в руках однієї особи, покора правителю нарешті набула ірраціонального характеру, оскільки отримувала значення релігійно-правового обов'язку і культової дії" [Там само, с. 87].

Умма, доручаючи право керувати собою халіфу, не поступається своїми винятковими правами. Лише воля Аллаха, виражена в мусульманському праві, є гарантом реалізації цього повноваження і здійснення права нормотворчості. Тому підпорядкування громади владі халіфа обумовлене точним дотриманням останнім приписів мусульманського права, а сама громада може займатися лише тими нормотворчими питаннями, які не врегульовані Кораном і сунною.

Обрання халіфа обумовлене, у першу чергу, не порядком призначення або спадкування верховної світської та релігійної влади, а особливим договором, що укладається між уммою і халіфом. Здійснюється це обрання, за словами Л. Р. Сюкияйнена, "трьома основними способами: безпосередньо общиною, колегією виборців і шляхом подальшого схвалення общиною призначення халіфом свого наступника. Уважається, що найбільше відповідає духу ісламу така форма, за якою умма в договорі представляє особлива група мусульман - т.зв. "муджтахіди", наділені справедливою, мудрістю й умінням самостійно вирішувати мусульмансько-правові питання, не врегульовані Кораном і сунною" [Там само, с. 97].

До майбутнього халіфа висуваються певні вимоги та умови, яким він повинен відповідати. Так, халіф має бути справедливим, муджтахідом, фізично здоровим, піклуватися про підданих і їхнє благо, сміливим і бути з роду курайшитів. Проте якщо у курайшита немає всіх описаних вище необхідних якостей, то дозволено зробити халіфом представника інших арабських племен. А якщо немає гідного араба, то можна зробити халіфом будь-якого мусульманина, незалежно від нації [5].

Халіф несе відповідальність за здійснення влади над уммою і має право вимагати від мусульман беззаперечної покори. Окрім цього, "договір халіфату в принципі не обмежений терміном і діє доти, доки халіф суворо дотримується норм мусульманського права. Якщо ж буде встановлено, що глава держави відступає від умов договору, то він повинен бути зміщений, а умма більше не зобов'язана йому підкорятися. Якщо халіф не порушує цієї умови, то муджтахіди не мають права його змістити, проте він сам може подати у відставку. Крім того, халіф повинен поступитися місцем своєму наступнику в разі втрати однієї з тих якостей, якими повинен володіти халіф" [12, с. 84]. Однак, зазначимо, що це право умми фактично не мало механізму реалізації, що унеможливило її використання.

Сунітська концепція державного правління особ-

ливо акцентує на неабсолютності влади халіфа, оскільки він не користується будь-якими привілеями або імунітетом і є так само рівним перед законом, як і простий мусульманин. Тому, хоча він і здійснює верховну релігійну владу в державі, його повноваження позбавлені божественного характеру.

Управління державною владою повинно санкціонуватися шаріатськими законами, оскільки Божественний порядок у суспільстві, заснований на шаріаті, є єдино правильною соціально-політичною системою для людства. Турецький просвітителю Салім Халім-паша писав: "Шаріат, який є сукупністю моральних, соціальних та природних норм, є єдиним щастям для людей. Він був зведений Аллахом за допомогою Його Пророка. Немає різниці між природними законами і Шаріатом. Всі люди рівні перед ним також, як перед природними закономірностями" [13, с. 229].

Висновки

Період становлення політичної організації умми розпочинається вже з перших днів існування ісламу. Це пов'язано з тим, що іслам зароджувався не в уже побудованій державі, а навпаки, виникнення ісламської держави було органічно пов'язано зі зміцненням позицій і впливу нової релігії.

Головною особливістю становлення ісламської держави є те, що на початкових етапах вона з'являється головним чином для того, щоб захистити новостворене релігійне вчення.

Сунітська правова доктрина халіфату вимагає закріплення за шаріатом функції єдиного законодавства, оскільки населення не створює закони, а має застосовувати божественні закони на практиці. Зважаючи на те, що законодавцем вважається лише Бог, то і влада може бути адміністративною, виконавчою та судовою, однак не законодавчою. А суперечностей між виконавчими та законодавчими органами влади бути не може, адже вони фактично є виконавцями божественних законів.

У своєму класичному вигляді реального втілення ця концепція ніколи не мала і є більше розвинутою теоретичною конструкцією побудови держави, аніж історичною реальністю.

ЛІТЕРАТУРА

1. Maverdi E. El-Ahkamu's-Sultaniyye (Yönetim Hükümleri) / E. Maverdi. - İstanbul : Bedir yayı nları , 1976.
2. Аль-Газали А. Х. Наставление Правителям" и другие сочинения / Абу Хамид Аль-Газали. - М. : Ансар, 2004. -336 с.
3. Ammara M. Laiklik ve Dini Fanatizm arası nda İslam devleti / M. Ammara. - İstanbul : Endelüs yayı nları , 1991.
4. Canan İ. Kütüb-i Sitte muhtasari (tercume ve şerhi) / İ. Canan. - Ankara : Akcağ yayı nları , 1995.
5. Халиф [Електронний ресурс] // Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь / А. Али-заде. - М. : Ансар, 2007. - Режим доступа : <http://islam-book.info/drugie-knigi-sayta/slovari-entsiklopedii>.
6. Şakir M. Hz. Ademden bugüne kadar İslam tarihi / M. Hz. Şakir. - İstanbul : Kahraman yayı nları , 1993.
7. Сюкияйнен Л. Р. Государственно-правовые теории ислама в современном конституционном строительстве развивающихся стран / Л. Р. Сюкияйнен // Современный ислам: проблемы политики и идеологии. - Вып. 2. - М., 1983.
8. Сюкияйнен Л. Р. Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного востока / Л. Р. Сюкияйнен // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. - М., 1985.

9. Yeni Bir Yüzyıla Girerken Türk-İslam Sentezi görüşünde Meselerimiz. - İstanbul, 1988.

10. Коран / [пер. и ком. И. Ю. Крачковского; ред. В. И. Беляев; предисловие В. И. Беляева и П. А. Грязневича]. - М.: Изд-во вост. лит-ры, 1963. - 1320 с.

11. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur [Электронный ресурс] / C. Brockelmann. - Leiden, E.J. Brill, 1943-49.

2 v. Supplementbänden. Leiden, 1937-42. - Режим доступа: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/brockelmann>.

12. Халиков А. Г. Мусульманское право / А. Г. Халиков. - Душанбе, 2003.

13. Halim paşa S. Buhranları mı z ve son eserleri / S. Halim paşa. - İstanbul: İ z yayı nları , 1991.

Качан Константин,

*кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии
Национального медицинского университета им. А. А. Богомольца*

ГЕНЕЗИС СУННИТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВА И ВЛАСТИ

В статье исследован период становления суннитской концепции государства и власти, позволяющий понять процессы, которые повлияли на формирование современной исламской концепции политического устройства общества. Показано, что этот период становления политической организации уммы начинается уже с первых дней существования ислама, поскольку исламское государство возникает главным образом для того, чтобы защитить новое религиозное учение. Особенностью такого государства автор считает отсутствие законодательных функций у власти - она может быть административной, исполнительной и судебной и имеет целью соблюдение и выполнение божественных законов. Учитывая это, суннитская концепция государства и власти является больше развитой теоретической конструкцией построения государства, чем исторической реальностью.

Ключевые слова: Коран; сунна; халиф; халифат; имамат; умма; шарият.

Kachan Kostiantyn,

*PhD, assistant professor of philosophy and sociology
Bogomolets National Medical University*

THE GENESIS OF THE CONCEPT OF A SUNNI STATE AND GOVERNMENT

In the article explored the period of the Sunni concept of state and government that allows us to understand the processes that shaped the modern concept of Islamic political structure of society. The genesis of the concept of a Sunni state and government includes period from the Early Islamic state till final design developed by medieval Muslim religious leaders and lawyers of the principles and norms. It is shown that this period of political organization Ummah begins from the first days of Islam, because Islamic state appears mainly to protect the newly established religious doctrine.

Sunni concept of government particularly emphasizes the non-absolute power of the Caliph. He doesn't enjoy any privilege or immunity and he is also equal before the law like a simple Muslim. He is only a temporary leader of the Ummah. The peculiarity of this author believes state legislative functions in the absence of power - it can be administrative, executive and judiciary and aims observance and fulfillment of the divine laws. Contradictions between the executive and legislative authorities can't be, because they are actually executing divine laws. That's why author believes that concept of Sunni state and government this is first of all theoretical construct of nation-building than historical reality.

Keywords: Quran; Sunnah; the caliph; the caliphate; the Imamate; the ummah; the Sharia.

REFERENCES

1. Maverdi, E. (1976), Administrative Provisions, Istanbul, 504 p.
2. Al-Ghazali, A. H. (2004), Manual for Rulers and other works, Moscow, 336 p.
3. Ammara, M. (1991), Islamic state between Secularism and Religious Fanatism, Istanbul, 350 p.
4. Canan, I. (1995), Kutub-i Sitte (translation and commentary), Ankara, 490 p.
5. Ali-Zade, A. (2007), The Caliph, *Islamic encyclopedia*, Moscow, available at: <http://islam-book.info/drugie-knigi-sayta/slovarentsiklopedii>.
6. Shakir, M. (1993), History of Islam from Adam until today, Istanbul, Kahraman yay?nlar?.
7. Sukiyaen, L. (1983), State-legal theory of Islam in the modern constitutional development in developing countries, *Modern Islam: the problem of politics and ideology*, vol. 2, Moscow, 223 p.
8. Sukiyaen, L. (1985), The concept of the caliphate and the current state-legal development of the foreign east, *Islam. Problems ideology, law, politics and economics*, Moscow, 279 p.
9. Our Progress in the View of Turkish-Islamic Synthesis While Entering a New Century (1988), Istanbul, Aydinlar Ocagi.
10. Krachkovsky, I. Y., transl. (1963), Koran, Moscow, 1320 p.
11. Brockelmann, C. (1943-1949), History of Arabic literature, Leiden, available at: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/brockelmann>.
12. Khalikov, A. (2003), Muslim law, Dushanbe, 164 p.
13. Halim pasha, S. (1991), Our successes and latest works, Istanbul, 304 p.

© Качан Костянтин

Надійшла до редакції 15.11.2016