«ПЕТЕРБУРГСКОЕ

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ORIENTALIA®

RELIGIOUS DEMOCRACY:

the essence, defining components and the basic questions

St. Petersburg

2009

РЕЛИГИОЗНОЕ НАРОДОВЛАСТИЕ:

сущность, определяющие компоненты и основные вопросы

Санкт-Петербург

2009

УДК 297
ББК Э383-4

Религиозное народовластие: сущность, определяющие компоненты и основные вопросы. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. — 416 с.

Возникновение после Исламской революции в Иране учения о религиозном народовластии и основанная на этом учении политическая система представляют собой критически пересмотренную, местную и религиозную форму западной демократии в исламском мире.

Настоящий сборник состоит из материалов конференции (2005), посвященной религиозному народовластию, которое есть сегодняшний и завтрашний путь исламского мира в области политики и государственного правления.

Материалы конференции организованы по четырем тематическим направлениям: определение и изложение теоретических основ религиозного народовластия, история и эволюция религиозного народовластия, сравнительный анализ религиозного народовластия и прагматические аспекты религиозного народовластия.

Учение о религиозном народовластии возникло в Иране после исламской революции. Определяющим для него признается приоритет коллективного правления и коллективного разума над единоличным правлением и индивидуальным разумом, а также власти закона над деспотической властью, но — в рамках религиозной парадигмы, когда религия выполняет в обществе направляющую, регулирующую и контрольную функцию.

Издание предназначено для политологов и шире — для специалистов по Ближнему Востоку.

Редактор — *И. П. Ступакова*. Корректор — *Н. В. Пивоварова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*

Издательство «Петербургское Востоковедение»
✉ 198152, Санкт-Петербург, а/я 111
e-mail:pvcentre@mail.ru

Подписано в печать 30.03.2009. Гарнитура основного текста типа «Times»
Бумага офсетная. Печать офсетная. Формат 60×90$^{1}/_{16}$. Объем 25 печ. л.
Тираж 500 экз. Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография „Наука“»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-85803-399-8

© М. Махшулов, перевод на русский язык, 2009

© Культурное представительство при Посольстве ИРИ в РФ, 2009

© «Петербургское Востоковедение», 2009

Зарегистрированная торговая марка

Введение

Что такое религиозное народовластие? Это было основным вопросом научной конференции, материалы которой представлены в этом сборнике. Для поиска комплексного и исчерпывающего ответа на поставленный вопрос члены научного совета конференции считали необходимым рассмотрение четырех тематических направлений: 1) определение и изложение теоретических основ религиозного народовластия; 2) история и эволюция религиозного народовластия; 3) сравнительный анализ религиозного народовластия 4) прагматические аспекты религиозного народовластия. Цель первого направления заключалась в ознакомлении с теоретическими основами, сущностью и другими особенностями религиозного народовластия. Задача второго — изучение и представление процесса зарождения и эволюции религиозного народовластия во всех обществах, в частности в Иране, среди наших отечественных мыслителей. А цель третьего направления — предложение комплекса сравнительных вопросов, посредством которых можно было сравнить религиозное народовластие со всеми другими его формами и тем самым познать природу народовластия с помощью других методов и с иных позиций. И, наконец, четвертое направление посвящено рассмотрению способов функционирования религиозного народовластия с разных точек зрения

и тому, каким образом религиозное народовластие, действуя в различных направлениях государственной и политической жизни Ирана, предлагает свои пути развития страны.

Неизбежность обращения к религиозному народовластию диктовалась комплексом необходимых объективных и субъективных или теоретических и практических факторов. С одной стороны, Иран в результате Исламской революции стал свидетелем уникальных в истории страны и всего мира преобразований, а с другой — неприступная на вид крепость одного из идейно-политических полюсов современного мира, т. е. социализм, пала, не выдержав беспощадных атак либерального фронта. Вслед за этим событием говорили о наступлении конца истории и о том, что человечество отныне ждет только один путь — либерализм. Но то, что происходило и укоренилось в 1978—1979 гг. в Иране, было не социализмом, находившимся на грани распада, и не либерализмом, который ныне проходит через триумфальную арку «конца истории». Исламская революция в Иране была воплощением не западного и не восточного идейно-политического мышления, которое ныне проникло и воплотилось в жизнь во всех основополагающих принципах Исламской Республики Иран.

В Основном законе (Конституции) ИРИ говорится:

1. Абсолютная власть над миром и человеком принадлежит Богу, Который дал человеку власть над своей общественной жизнью. Никто не может отобрать у человека это Божественное право либо поставить это право на службу интересов отдельного человека или группы людей. Народ осуществляет это право, данное Богом, как это указано в следующих статьях (статья 156).

2. В исламской Республике Иран управление делами страны осуществляется с опорой на общественное мнение путем выборов Президента, депутатов Меджлиса исламского совета, членов советов и т. д. либо путем референдума, который проводится по вопросам, определенным в других статьях этой Конституции (статья 6).

3. В Исламской Республике Иран призыв к добру, проповедь одобряемого и запрещение неодобряемого является всеобщей обязанностью, которую люди несут по отношению друг к другу, государство несет по отношению к народу и народ — по отношению к государству (статья 8).

4. Во время отсутствия Вали-е ‘Аср [1] (да приблизит Аллах Его пришествие!) в Исламской Республике Иран управление делами правоверных и имамат в исламской умме возлагаются на справедливого и набожного, обладающего широким кругозором, смелого и имеющего организаторские способности факиха (статья 5).

5. Лидер страны назначается всенародно выбранными экспертами… (статья 107).

6. Требования, предъявляемые к лидеру страны: необходимая научная компетентность для вынесения вердиктов по различным вопросам мусульманского права; справедливость и набожность, необходимые для управления исламской уммой; правильное политическое и социальное мировоззрение, распорядительность, смелость, организационные способности и сила, достаточная для управления (статья 109).

[1] Вали-е ‘Аср [1] (Властитель Эпохи) — эпитет двенадцатого, скрытого имама шиитов-имамитов, пришествие которого ожидается (*здесь и далее примеч. переводчика*).

7. Если лидер страны будет не в состоянии исполнять свои законные обязанности, либо утратит качества, указанные в статьях 5 и 109, либо если станет известно, что он с самого начала не соответствовал этим требованиям, он смещается со своего поста (статья 111).

8. Лидер страны наряду с другими гражданами равен перед законом (статья 108).

Подобный порядок государственной структуры по сути своей является уникальным. Здесь налицо народовластие, но это не либеральное, не социалистическое или какое-либо иное народовластие. В этой форме народовластия речь идет о Божественном правлении, Властителе Эпохи, имамате, справедливом факихе и т. д. Это — религиозное народовластие.

В этой форме религиозного народовластия признается приоритет коллективного правления и коллективного разума над единоличным правлением и индивидуальным разумом, а также власти закона над деспотической властью. Вмешательство народа в выбор должностных лиц государства, осуществление контроля над их поведением, выполнением обещаний и взятых ими на себя обязательств считаются необходимыми и полезными мерами. В этом процессе религия и ее роль при правлении, осуществлении контроля за деятельностью руководителей и установлении соответствующих рамок для этой деятельности считается весьма необходимым условием.

То, что заложено в иранской модели религиозного народовластия, не встречается ни в одной исламской стране, включая Саудовскую Аравию, Иорданию, Марокко, Кувейт и даже Египет, Сирию, Тунис,

Ливию, и ни в одной из стран западных демократий, таких как Англия, Франция, Италия, США и т. д.

Образец религиозного народовластия, признающий принцип «выбор руководителей народом посредством свободных и конкурентных выборов» [2], в рамках исламской культуры находит весьма конкретное практическое применение. Религиозное народовластие — это не такая государственная система, в которой «люди могут достигнуть власти на основе рождения, везения, богатства, могущества и насилия, по взаимной договоренности, по назначению или после прохождения какого-либо испытания» [3]. При этой системе руководители выбираются в рамках закона, путем конкурентных и свободных выборов. Необходимость контроля за их деятельностью установлена законом и религией. Предусмотрена также процедура устранения должностных лиц от занимаемых должностей. Право выбора при религиозном народовластии всеобщее. Каждый может свободно выдвигать свою кандидатуру, свободно голосовать. А голосование при этом — тайное. При выборах строго соблюдается принцип честности и объективности, результаты выборов четко соответствуют действительному волеизъявлению народа.

Ставить знак равенства между религиозной, либеральной или другими формами народовластия не следует, ибо это разные понятия. Действительно, сравнивая две формы народовластия (религиозное и либеральное), в обоих случаях мы сталкиваемся с народовластием, но в действительности это две в корне отличающиеся друг от друга формы. Народовластие в его религиозной форме принято в системе

[2] *Хантингтон С.* Третья волна (пер. на фарси). Тегеран, 1382 с. х. С. 8.
[3] Там же.

государственного правления «на основе устремленности к определенной цели» [4] в качестве испытанного метода и направления. Под влиянием иранской культуры оно превратилось в местное явление: львиная доля иранской культуры сформировалась под влиянием ислама и, конкретнее, шиизма, который в сегодняшней его форме и на языке закона, политики и власти, соединяясь с методом народовластия, превратился в новый образец, именуемый религиозным народовластием.

Народовластие в Иране и в любом другом исламском обществе не может быть нерелигиозным. Для того чтобы проникнуть в исламские страны и превратиться в основополагающий принцип государственной власти, оно обязательно должно быть религиозным. Иначе получится то, что мы ныне часто наблюдаем в различных странах мусульманского мира. Народовластие в исламском мире не может игнорировать этот принцип и, тем более, пренебрегать религией, называя ее сдерживающим фактором. Может быть, христианство на Западе являлось сдерживающим для народовластия фактором и, следовательно, было отвергнуто. Но по отношению к исламу подобные рассуждения неуместны. Исторический опыт исламских стран свидетельствует о том, что все попытки, направленные на устранение ислама из общественной, культурной и политической жизни людей, были обречены на провал. Проводить повторные испытания в том же духе представляется нелогичным, пусть даже в этом крайне заинтересован западный либерализм.

Таким образом, религиозное народовластие представляет собой сегодняшний и завтрашний путь исламского мира в области политики

[4] *Хантингтон С.* Третья волна (пер. на фарси). С. 8.

и государственного правления. С другой стороны, данное понятие само по себе является напоминанием для некоторых верующих о том, что правление в исламе может быть только в форме народовластия, а для сторонников народовластия о том, что исламский мир по своей сути может быть только религиозным. Данный же сборник статей является попыткой максимально четкого и глубокого определения понятия «религиозное народовластие».

Мухаммад Бакир Хоррамшад
научный секретарь конференции, весна 2005 года

ВЗГЛЯД НА РЕЛИГИОЗНОЕ НАРОДОВЛАСТИЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЛИБЕРАЛЬНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ КРИТИКИ

Доктор *Бахрам Ахаван Каземи* [1]

Введение

Демократия в качестве политической модели, а также как форма социального регулирования и общественного правления является одним из основных понятий политической философии. Мы являемся свидетелями развития и роста популярности этой философии и политической системы, особенно за последние два столетия. Данное понятие за долгий период своего существования претерпело многочисленные взлеты и падения, так что можно с уверенностью заявить, что современное человечество пока еще не выработало применительно к нему общего мнения и единого подхода. По словам Дэвида Хелда, история демократической мысли запутана, а история

[1] Член Ученого совета Ширазского университета.

самой демократии ошеломляет. Многие авторы считают это понятие туманным и довольно противоречивым и убеждены, что основанная на нем политическая система имеет много дефектов. Подобные утверждения выдвигаются ими, несмотря на позицию известных мыслителей, таких как Фукуяма, по мнению которого после распада Советского Союза и ослабления идеологий, соперничающих с западными демократиями, окончательной формой правления в человеческом сообществе является именно либеральный вариант демократического устройства.

И хотя многие западные ученые видят изъяны современной демократической модели, они тем не менее убеждены, что среди всех других политических систем данная форма правления «менее дефектная», в связи с чем необходимо обозначить и определить присущие ей дефекты и изъяны.

В настоящей статье предпринимается попытка доказать несостоятельность взглядов на демократию как на исключительную и окончательную политическую систему. Это положение разделяют и некоторые западные ученые. Также вполне очевидно, что модель либеральной демократии не может быть рекомендована для всех обществ и политических систем без исключения. Данной модели следует, избавившись от присущих ей изъянов, приобрести местные, религиозные и культурные особенности соответствующих обществ.

Возникновение после Исламской революции в Иране учения о религиозном народовластии и основанная на этом учении политическая система представляют собой критически пересмотренную, местную и религиозную форму западной демократии в нашей стране и в исламском мире.

Рассуждения о религиозном народовластии имеют давнюю традицию. В частности, объективное воплощение и явные аналоги народовластия встречаются в политической доктрине и деяниях имама ‘Али (мир ему!), а также в его мечтаниях, связанных с общественным правлением [2]. В этом плане можно обратиться и к айатам Корана, и к преданиям, и к соответствующей практике различных исламских стран.

В рассуждениях мы можем также использовать критический подход к либеральной демократии, с учетом которого представляется возможным разработать и рекомендовать наилучшую исламскую модель демократии, т. е. религиозное народовластие.

Следует отметить, что вопрос о возможности или игнорировании введения демократии в религиозных обществах находится в центре внимания многих мыслителей с давних времен (особенно в последние столетия). В частности, некоторые представители религиозной интеллигенции и духовенства из числа сторонников теократической демократии стремились к достижению соответствия между исламом и демократией в нижеследующих направлениях:

1) нахождение соответствий и взаимозаменяемых моментов между различными нынешними демократическими и существующими в период раннего ислама гражданскими институтами **(**такими как совещания или консилиумы (*шура*), добровольное признание власти (*бай'ат*) и др.**)**;

2) соответствие политических философий демократии и исламского правления;

3) обусловленность и ограниченность западной демократии и ее толкование в качестве составной части исламских правил;

[2] *Ахаван Каземи, Бахрам*. Девизы правления в «Нахдж ул-балага». С. 129—148.

4) признание демократии в качестве возможного метода правления в исламе;

5) новая интерпретация понятий демократии в традициях иджтихада [3] и исламского лингвистического анализа.

В качестве выдающихся интерпретаторов этой теории можно назвать таких ученых, как Кавакиби, Абдух, Хасан ал-Банна, а из числа шиитов — 'Аллама Найини. Вместе с тем некоторые лица, такие как Абу-л-'Ала Маудуди и Мунир ал-Хусейни, категорически выступили против всяких теоретических рамок демократического разъяснения религиозного правления.

Имам Хомейни также выдвинул весьма содержательные идеи относительно западной демократии и ее исламской формы. В частности, он проницательно высказался о неопределенности, изменчивости и разнообразии понятия «демократия», а также сделал опровержение западной формы демократического устройства общества — с учетом ясности исламского учения, превосходящего данное идейное течение и соответствующий ему способ правления. По мнению имама, западная демократия и западные свободы являются искусственным, самодельным и непостоянным явлением и служат интересам Запада, не устающего интерпретировать эти понятия в свою пользу. Таким образом, имам Хомейни выступил с позиции критики западной демократии, полагая западные демократические режимы далекими от истинных принципов демократии, а их деяния — чуждыми девизам демократической философии. Убежденность имама

[3] И д ж т и х а д (от араб. *иджтихада* — «выносить самостоятельное решение») — способность и право компетентного правоведа (*факиха*) самостоятельно интерпретировать мусульманские законы, решать спорные религиозные вопросы (а иногда и вопросы политические) на основе Корана и сунны и руководствуясь методами фикха.

основана на осуществлении истинной демократии в религиозном обществе. Он неоднократно упоминал о превосходстве исламского правления над демократией, считая его всенародным и совершенным.

В данной статье предпринимается попытка взглянуть на религиозное народовластие в более широком ракурсе и вкратце охарактеризовать все его превосходства и достоинства [4].

Краткое изложение понятия и основ демократии

Демократия — греческое слово; его социальное и политическое применение в значении «власть народа или всеобщее право участия в принятии решений по общественным вопросам» началось в Афинах во второй половине V в. до Рождества Христова. Демократия, или власть всех граждан, которая в классических текстах характеризуется как «власть народа над народом и для народа», представляет собой словосочетание, состоящее из двух греческих терминов: demos, т. е. народные массы, и kratos — власть, ныне характеризуемая как правление или волеизъявление народа. Несмотря на наличие многочисленных определений демократии, участие граждан в принятии решений является определяющим моментом.

Когда говорят о демократии, обязательно упоминают свободу, равенство и участие в принятии политических решений. В качестве основных факторов демократии называют также легитимность, равенство и свободу с проистекающими из нее последствиями.

Иногда демократию трактуют шире: «власть и закон, основанные на народной воле; свободное общественное мнение и институты

[4] *Ахаван Каземи, Бахрам.* Девизы правления в «Нахдж ул-балага». С. 129—148.

власти, опирающиеся на него; наличие конкретных механизмов для свободного выражения мнений, в частности посредством политических партий; власть большинства во всех спорных вопросах с условием соблюдения политической толерантности; ограничение полномочий властных структур с учетом соблюдения прав индивидов и социальных групп; наличие различных социальных групп, интересов и ценностей; возможность общих споров и переговоров и свободного обмена мнениями по политическим вопросам; укрепление принципов гражданского общества; принцип свободного выбора личных ценностей; толерантное отношение к разнообразным и противоречивым мнениям; равноправие политических организаций и групп с точки зрения доступа к рычагам власти; возможность превращения мнения меньшинства во мнение большинства посредством пропаганды; самостоятельность судебной власти в вопросах обеспечения и гарантирования гражданских свобод индивидов и социальных групп; разграничение функций или независимость друг от друга трех ветвей власти; возможность организованного протеста и наличия законной оппозиции» [5].

Сложность, широта, расплывчатость принципов демократии создают определенные преграды на пути установления ее форм и являются причиной наличия разнообразных и многочисленных классификаций этого понятия.

[5] *Баширийа, Х.* Либерал-демократические мысли // Итала'ате сийаси. № 101, 102.

Общая критика демократии

Критика демократии имеет глубокие исторические корни. Даже Платон и Аристотель были ее ярыми критиками [6].

В целом критики демократии подразделяются на две группы. Критика представителей первой группы направлена на принципы и основы демократии. Они выступают против демократии как таковой. Представители второй группы, в отличие от первой, придерживаются мнения, основанного на том, что только в очень редких случаях можно отыскать демократический режим, который отвечал бы идеалам и теоретическим принципам демократии.

Большинство критиков первой группы полагают, что демократия не что иное, как арена разногласий, социальной разобщенности, нестабильности, диктатура большинства, а также основа дилетантства и некомпетентности. Режимы, основанные на многопартийных манипуляциях, губят национальное единство, поддерживают гражданское противостояние и служат поводом для разжигания страстей то в одной, то в другой общественной сфере.

Выборы и парламентские игры подготавливают почву для прихода к власти бездарных лиц, ибо количество людей, участвующих в политических баталиях, велико. Политические игры сводятся к пререканиям между участниками, защищающими собственные интересы, что приводит к обману людей и пренебрежению интересами общества в целом.

С этой точки зрения, демократия, как правило, приводит к хаосу в обществе, корыстолюбию масс и ограничению количества поборников

[6] Для примера см.: *Инайат, Х.* Основа западной политической философии. С. 24; *Хелд, Д.* Модели демократии. С. 17.

материального равенства, а понятие «общественные интересы» приобретает тривиальный оттенок; таким образом «территория свободы» становится территорией обладания материальными благами [7].

Туманность сущности и основ демократии

Как было сказано выше, один из величайших пороков демократии заключается в том, что нет ясности в ее строении, принципах, основах и сущности. Многообразие форм демократии стало почти непреодолимой преградой на пути формирования единого мнения относительно основных составляющих этого термина. К примеру, считается, что демократия это и власть большинства, и власть закона, и наличие политических групп с разными воззрениями на политику. По мнению ряда исследователей, «между этими тремя заключениями существуют противоречия, которые привели к неясности самого определения демократии и подготовили почву для возникновения различных интерпретаций понятия демократии в XX в.» [8].

«Демократия — понятие сложное и многогранное; неясности, связанные с ним, основаны на утверждениях ученых и сторонников демократии относительно ее специфических сторон. Не очень-то и удивительно, что различные правительства называют себя демократическими, ибо демократические идеи о возникновении государства, социальных институтов, специфических функций

[7] Для более подробной информации см.: *Бенуа А., де.* Циклы статей относительно демократии // Иттила'ате сийаси ва иктисади. С. 69—78.

[8] *Баширийа, Х.* Либерал-демократические мысли // Итала’ате сийаси. № 101, 102.

правительства и др., будучи очень обширными, переполнены разнообразными и порой даже противоречивыми мыслями» [9].

Обратимся к примерам. «Правление через народ» может казаться недвусмысленным и весьма прозрачным понятием, но внешность, как всегда, обманчива. Эндрю Винсент говорит: «Другой проблемой, связанной с властью народа, является то, кого и каких лиц мы считаем народом. Такие лица, согласно теории всенародной воли, представляют весь народ, но можно считать народом и определенное количество представителей или избирателей. Конечно, в течение последних полутора столетий понятие „избиратели или лица, наделенные правом выбора“ подвергалось определенным изменениям. Другими словами, понятие „народ“ постоянно менялось» [10].

Следует задаться вопросом, каково значение таких слов, как «власть», «власть посредством народа» и «народ»? Если начнем хотя бы с неясностей, имеющихся в значении слова «народ», могут возникнуть следующие вопросы:

— кого следует подразумевать под словом «народ»?

— какие формы участия народа предусмотрены?

— каковы предполагаемые условия для наставления относительно участия народа в управлении государственными делами?

В реальности различные формы демократии пока еще не в состоянии ответить на данные вопросы. Дэвид Хелд замечает: «Стремление к ограничению смысла понятия „народ“ путем его разделения на определенные социальные группы, такие как люди состоятельные, с белой кожей, образованные, обладатели специальных

[9] *Баширийа, Хусейн.* Либерал-демократические мысли. № 101. С. 42. 3
[10] *Винсент, Э.* Теории государства. С. 171.

профессий и навыков, взрослые, представители различных полов (преимущественно мужчины), имеет давнюю историю. Точно таким же образом понятие „власть посредством народа“ преподносится в различных формах» [11].

Многие другие критики демократии (например, Энтони Арбластер) также признавали, что западная демократия никакого четкого и безусловного смысла не имеет, да и сам вопрос о сущности демократии является сомнительным, поскольку сопряжен с различными выводами, которые не могут нас удовлетворить и развеять наши сомнения [12].

Противоречие между принципами свободы и равенства

Одно из главных противоречий в западной политической философии заключается в соотношении между принципами свободы и равенства, двумя из трех основополагающих принципов демократии. Объяснение этих противоречий просто и состоит в том, что если всех людей признать равными, то их свобода подвергнется опасности, ибо создание равенства нуждается во вмешательстве государства в жизнь индивидов и в ограничении их свобод. Равно как, если предоставить всем людям свободу, то непроизвольно возникнут опасности, угрожающие равенству, так как все индивиды в связи с наличием разногласий между ними на почве богатства и власти устремятся к достижению превосходства над другими. Во всяком случае, большинство мыслителей единодушно признают, что эти два основных

[11] *Хелд, Д.* Модели демократии. С. 14.
[12] См.: *Арбластер, Э.* Демократия. С. 14.

фактора демократии совершенно несовместимы и носят взаимоисключающий характер.

В XX в. большинство правых либералов, таких как Роберт Нозик, Милтон Фридман и Фридрих Хайек, считали, что равенство мешает свободе и несовместимо с ней, и утверждали: разговоры о равенстве в обществе, состоящем из свободных индивидов, приводят к диктату власти и лишению людей свободы.

Некоторые другие теоретики демократии, избегая в качестве компромиссного варианта сочетания свободы и равенства, писали, что интеграция этих двух компонентов возможна только в условиях древних демократий и чисто теоретически.

Демонстративный характер принципа равенства в условиях демократии

Мы отметили, что равенство — один из трех важнейших постулатов, общих для всех форм демократий. Однако в демократическом устройстве общества западного образца равенство существует лишь номинально: под этим лозунгом скрываются многие из реально существующих в обществе неравенств. Другими словами, демократия означает вовсе не равенство всех граждан и отнюдь не равные условия для них, но создает некоторые равные предпосылки на основе кажущегося равенства людей перед законом и предоставления равных возможностей для них.

Целью западной демократии не является создание возможностей для достижения реального равенства между людьми; ее цель

заключается в создании равных возможностей для того, чтобы люди были неравными.

Ограничения и препятствия на пути равного политического участия в условиях либеральной демократии

В XX в. демократии угрожают новые опасности, ничем не уступающие опасности тирании большинства и действительно ставшие причиной некоторых изменений в понимании демократии. Капиталистическая экономика породила и порождает определенные ограничители политической жизни.

Сегодняшние демократии отличаются наличием в них права безусловного волеизъявления и выбора различных политических партий, но подобное право не может быть гарантом «равных практических возможностей» политического и экономического участия. На степень политического участия граждан влияют различные переменные, такие как неравномерный уровень доходов, обучение в городских и провинциальных условиях и многие другие факторы.

Критика в адрес представительских режимов

Львиная доля юридической критики демократии направлена в адрес так называемых «представительских режимов». Это очень обширная критика, и невозможно перечислить все ее компоненты. Например, критики утверждают, что представительский режим и демократические свободы ограничены периодом выбора

представителей, а по завершении выборов народ отстраняется от политики. «Избиратель вместе с избирательным бюллетенем бросает в урну свою власть и свои политические права, а представительство является не чем иным, как навязыванием собственной воли в качестве воли народа. На этой основе избранные лица ни в коем случае не могут быть реальными представителями избирателей, а представительский режим фактически является правовой иллюзией. При этом реальное отсутствие двух равнозначных сторон договора не позволяет предложить социальный договор на правовой основе. В большинстве случаев, по словам Джованни Сартори, „люди не знают, почему и за что голосуют, и, как правило, на выборах победа достигается большинством голосов участвующих на голосованиях лиц, которые фактически составляют меньшинство от общего количества выборщиков“» [13].

Другим недостатком представительского режима является то, что на выборах, основанных на воле большинства, не отражаются интенсивность и сильные стороны выдвигаемых идей и убеждений. Избиратели с умеренной и пассивной позицией имеют тот же голос, что и убежденные, борющиеся и решительные участники голосования. Еще одним недостатком следует считать то, что иногда избиратель голосует не за кандидата, которого он предпочитает, но против ненавидимого им кандидата.

[13] *Винсент, Э.* Теории государства. С. 270.

Противоречия между всеобщим волеизъявлением и личными свободами

Критики демократии убеждены, что одним из принципиальных противоречий демократии является несоответствие между всеобщим волеизъявлением и личными, а также социальными свободами.

Очень часто понятия «свобода» и «демократия», несмотря на существенное смысловое отличие между ними, отождествляются, и одно из них используется вместо другого. Некоторые мыслители, такие как французский философ Жан Жак Руссо и вслед за ним большинство социалистов, считают, что свобода достижима только в рамках реальной демократии, тогда как с позиции свободолюбивых философов демократия и свобода — совершенно отличающиеся друг от друга и иногда даже противоречащие друг другу понятия. Согласно Ф. Хайеку, точкой пересечения свободы и демократии служит то, что в свободных системах перед законом все равны; подобное равенство неизбежно приводит к демократическому требованию, основанному на том, что все в равной степени желают участвовать в законотворческом процессе. Однако основным вопросом, стоящим перед сторонниками свободы, является ограничение принудительной власти всякого — как демократического, так и любого другого — государственного института, тогда как последовательные демократы признают для власти только одно ограничение, основанное на актуальном желании и убеждении большинства.

Фридрих Хайек, автор книги «Конституция свободы», получивший в 1991 году медаль Свободы от Президента США, замечает следующее: «Отличие между этими двумя стремлениями (свободой и

демократией) особенно отчетливо выявляется лишь тогда, когда мы можем дать каждому из данных понятий противоречащие определения. Противоречащим демократии понятием является сильное (своевольное) правительство, тогда как свободе противостоит тоталитарная власть. Эти два режима, по существу, не отрицают друг друга, т. е. демократия не исключает наличия тоталитарных сил; с другой стороны, можно представить, что сильная тоталитарная власть действует сообразно демократическим принципам» [14].

Несовместимость между путями достижения демократии и ее основами

Критики указали на наличие противоречий между «духом» и «объектом» демократии. Вопрос о легитимности средств, используемых для достижения намеченных целей, которые касаются области законности, с давних времен остается предметом споров. И в этом плане постоянно ставится вопрос о том, можно ли для достижения высших целей демократии использовать недемократичные средства или предпринимать недемократичные шаги.

Луи Антуан Сен-Жюст (1767—1794) говорил: «Не предоставляйте свободу врагам свободы». В западных обществах всякая политическая пропаганда основывается именно на этом принципе Сен-Жюста: «Многие либералы признают необходимость свободы слова и

[14] *Ганинежад, М.* Возникновение свободомыслия и его связь с политической экономией // Иттила'ате сийаси-иктисади. 2005. № 89—90.

убеждения для всех, но лишь с условием отсутствия всяких сомнений относительно их привычной идеологии» [15].

Сегодня в странах так называемой «либерал-демократии» мы постоянно наблюдаем случаи, когда элита для достижения власти использует недемократические, анархистские и даже фашистские методы с применением новейших достижений века высоких технологий. Следует отметить, что даже видный философ из стана либерал-демократов, признавая себя вольнодумцем, убежден, что демократию нужно укреплять даже путем применения насилия. А это само по себе является свидетельством того, что категория демократии вышла из привычной колеи и сопряжена с множеством противоречий.

Карл Рэймонд Поппер, энергичный защитник демократии и сторонник открытого общества, утверждает: «Открытое общество (демократия) может понести урон как со стороны притеснителей и отдельных социальных меньшинств, так и со стороны большинства. Следовательно, воистину следует защищаться также от большинства членов открытого общества и его свободных демократических институтов. Немало демагогов и деспотов с присущим им проворством, привлекая к себе большинство народных масс и действуя под видом всенародной поддержки, сумели ликвидировать открытые общества и демократические институты. Конечно, основным условием открытости общества является политическая толерантность. Тем не менее толерантность по отношению к антидемократичным группам представляет угрозу основам открытого общества. Поэтому в

[15] *Бенуа А., де.* Демократия власть народа и плюрализм // Итила'ати сийаси-иктисади. 2004. № 73—74. С. 27.

необходимых случаях и при угрозе опасности враги толерантности и сторонники насилия должны быть разгромлены» [16].

Иллюзорность принципа распределения власти при демократии

Демократии новейшего периода постулируют, что одним из основных способов защиты свободы и равенства граждан от давления со стороны государственной власти и правительства является перераспределение властных полномочий — как средство, предотвращающее властные злоупотребления и замену власти большинства диктатурой.

Критики демократии утверждают, что принцип перераспределения в западных демократиях порождает на практике два основных затруднения. Первое затруднение — это невозможность полного разделения трех основных ветвей власти; режимы, стремившиеся к разделению трех ветвей власти, сталкивались со многими конфликтными ситуациями, порой приводившими к параличу власти и ее несостоятельности. Больше того, создание адекватного баланса между ветвями власти представляется принципиально невозможным, поскольку всегда одна из ветвей власти — исполнительная или законодательная — по степени влияния превосходит другую.

По этой же причине возникали определенные различия между демократиями в разных странах Запада. В зависимости от того, какая власть имеет превосходство (законодательная или исполнительная) правящий режим называют парламентским или президентским, и

[16] *Баширийа, Хусейн.* Обществоведение. С. 14.

каждая из этих форм правления имеет свои недостатки. Например, отсутствие государственной стабильности при парламентской Третьей Французской республике столкнуло страну с большими трудностями. Именно поэтому при Пятой Французской республике была предпринята попытка освободить исполнительную власть из-под опеки законодательной, в результате чего произошло резкое усиление исполнительной власти, от посягательств которой законодательная власть оказалась незащищенной.

Кроме того, право роспуска парламента и практика проведения референдумов также ослабляют положение законодательной власти по сравнению с исполнительной.

Во-вторых, насколько реально при наличии ряда политических партий и тезиса о решающей роли большинства провести разделение трех ветвей власти, если они находятся под влиянием правящей партии? Например, в Англии с ее знаменитой парламентской системой в течение длительного периода был в силе принцип разделения полномочий различных ветвей власти. И только в последнее время в связи с усилением влияния малых партий — с одной стороны, и повышением уровня самостоятельности партий — с другой, выяснилось, что парламент может выступать даже против правящей партии.

Возможность ошибок и отсутствие компетентности у большинства в принятии решений

По мнению некоторых авторов, все высказывания критиков демократии сегодня сводятся к одному, а именно к критике «закона о большинстве». Равное участие каждого в государственных делах путем голосования кажется правильной мерой, но данная мера может оказаться опасной тенденцией, так как не все граждане равны в своей компетентности. Иными словами, трудности, с которыми сталкиваются развитые демократии, напрямую связаны с результатами голосования, воспринимаемого как принятие решений, навязываемых большинством голосующих. Поэтому по самой сути неверно мнение о том, что авторитет, будучи качественным явлением, принадлежит большинству, представляющему количественное явление. Ибо мнение, будто большинство говорит правду, вызывает критику, основанную на том, что количество не только не формирует качества, но в большинстве случаев даже губит его.

Следовательно, вывод о компетентности и прозорливости большинства в политических вопросах вызывает сомнение. «Закон о большинстве» является одним из многообразных технических подходов для знакомства с волеизъявлением народа; даже большинство народа и волю этого большинства нельзя воспринимать как единое целое; принцип большинства находится в противоречии с понятием демократии, ибо невольно во многих демократиях с приходом к власти мнения большинства мнение меньшинства и его

права относительно участия в принятии политических решений ущемляются или попросту игнорируются.

Демократия и возможность проявления тирании большинства

В критике демократии утверждается, что демократическая тирания народных масс и общего мнения противоречит личным и общим свободам ровно в той же степени, что и личная тирания, ибо согласие с общим мнением заключает в себе опасность потенциальной тирании. С другой стороны, демократия не отвергает мысли об абсолютной власти, она не согласится в этом отношении лишь с тем, чтобы власть была прерогативой только одного лица. Кроме того, демократия не отвергает и закона о более сильной власти, ибо приоритет большинства — своего рода закон, который предоставляет право наиболее сильной стороне. Значит, причина следования индивидов за большинством заключается не в том, что большинство право или представляет истину, а в том, что оно обладает большей силой. Таким образом, демократия также не защищена от тиранических тенденций. Один из способов решения этой проблемы состоит в том, чтобы сторонник демократии опирался не на численное, а на влиятельное большинство. В то же самое время влиятельное большинство состоит из лиц, сведущих в основах власти, идейно сплоченных или составляющих костяк представителей политического бомонда [17].

[17] Подробнее см.: *Баширийа, Хусейн*. Либерал-демократические идеи, либерализм Карла Поппера. С. 29—32.

Опасность обмана в общественном мнении и его уязвимость

Проблема решающей роли народа в политике вызывает многочисленные споры. Например, снова и снова возникает вопрос о том, насколько всенародное волеизъявление и результаты всеобщих выборов в состоянии отразить реальные желания народных масс. Насколько такие факторы, как влияние рекламы и незащищенность избирателей от опасности быть обманутыми или оказаться под чьим-то влиянием, равно как членство в политических партиях, которые еще Макс Вебер (1864—1920) называл «большими политическими и словесными механизмами», а также ограниченность выбора между несколькими партиями, позволяют индивиду посредством участия в выборах реализовать свои реальные желания. Это вопрос, окончательный ответ на который пока еще не найден. Кроме того, стоит учесть проблему отказа большого количества граждан от участия в выборах вообще.

Элитарная демократия — препятствие на пути всенародного участия

Наличие организованной и сильной элиты в современных демократиях создало определенные барьеры на пути всенародного участия в политической жизни. Некоторые современные теоретики, такие как выдающийся американский политолог Роберт Даль, считают демократию принципиально ничем иным, как множеством конкурирующих элит. С его точки зрения, диктатура — это власть

одного меньшинства, а демократия — власть полиархии или нескольких меньшинств [18].

Роберт Михельс (1876—1936) также считал, что общество обречено на власть «влиятельного меньшинства». Контроль элиты над принятием политических решений в современных демократиях является препятствием на пути равномерного экономического и социального развития общества. Таким образом, древнее понятие демократии большинства уступило свое место новому понятию — элитарной демократии. При элитарной демократии индивидуальные свободы, власть большинства и равенство как основные атрибуты классической демократии уступают место демократии как методу и способу организации политического руководства. Современные плюралисты описывают демократию как конкурентную деятельность нескольких элитарных групп, полагая идеалистическими и устаревшими высказывания радикального демократа Руссо: «глас народа — это глас Божий», «меньшинство всегда ошибается», и др.

С подобной точки зрения демократия является не властью большинства, но средством защиты интересов меньшинства, которое было делегировано большинством. Народ не способен разобраться в сложных политических хитросплетениях, его роль состоит в том, чтобы он соглашался, а не занимался правлением. И тогда демократия возможна лишь в том случае, когда правительство защищено от прямых требований и ходатайств народных масс.

Таким образом, разработка теорий относительно демократии приобрела тенденцию «против большинства».

[18] Там же. С. 76.

Признаки кризиса и падения либеральной демократии в XX в.

В 60-е гг. XX в. промышленно развитые страны, в частности большинство стран Западной Европы, достигли нового этапа развития. С позиции сторонников либеральной демократии он был охарактеризован как период экономического роста и возрастания благополучия, правления разума, развития менеджмента и специализации, прекращения политических и экономических неурядиц, снижения социальной напряженности. С позиции критиков либеральной демократии, это был период отчуждения человека, результатом чего стали равнодушие людей к политическим и другим вопросам, ликвидация осознанного участия индивидов в жизни общества, духовная пустота и деградация этих систем.

Сегодня в системах западных демократий участие людей в политических делах является бесцельным, ограниченным, поверхностным и сопряжено с массовым безразличием. Процесс атомизации индустриальных обществ и одиночество человека являются логическим следствием получения относительного материального достатка, деидеологизации, развития бюрократизма и победы секуляризма.

Помимо политического безразличия народных масс, либеральная демократия в настоящее время сталкивается с ослаблением влияния парламента, превращением политических партий в центры бизнеса, ослаблением роли оппозиций и формированием благоприятных

условий для возникновения тоталитаризма. Не случайно некоторые авторы говорят о распаде социальных шаблонов демократии.

С другой стороны, признание относительности моральных и гуманистических принципов также способствовало кризису либеральной демократии. «Когда люди потеряют веру в моральные принципы, когда цивилизации потеряют свою культурную мобильность, тогда наступит период их загнивания. Поэтому вопрос падения репутации западной демократии не ограничивается рамками одной отдельно взятой страны. Сегодня вызывают сомнение как сами принципы либеральной демократии, так и участие народа в решении политических и иных вопросов; при этом народ оказывается или в пучине сомнений, или под влиянием неполитических факторов, таких как футбол, кинопропаганда и т. п. И при этом люди отдают предпочтение различным знаменитостям, а не политическим деятелям и политическим партиям» [19].

Кажется, что в западных либеральных обществах «доверие» как уникальное социальное и экономическое достояние находится в состоянии упадка, при этом многие западные специалисты стремятся к возрождению этой ценности в своих обществах.

Из числа рассматривающих этот вопрос мыслителей можно назвать американского философа и политолога Френсиса Фукуяму, который в своей новой книге под названием «Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию» (1995) поднимал вопрос о доверии в западной либеральной демократии. Фукуяма стремится к возрождению этой ценности, давно покинувшей западное общество.

---

[19] *Накибзаде, А.* Политическая реакция и признаки упадка демократии в Италии // Иттила'ате сийаси иктисади. 1994. № 81—82. С. 35.

Важно то, что Фукуяма написал эту книгу уже после своего знаменитого бестселлера «Конец истории и последний человек» (1992), ведь теория «конца истории» рассматривает либеральную демократию в качестве последней стадии общественного развития, как побеждающий способ общественного правления и конечную точку эволюции мировой идеологии. В книге «Доверие» взгляд автора направлен на дефекты общественного устройства при существующем порядке, когда доверие общества не является главным элементом социального развития. Это предостережение, сделанное Фукуямой мировому сообществу, представляется важным для тех стран третьего мира, что слепо подражают западным образцам. Ученый отмечает необходимость подъема коллективистского духа, рабочей совести, уровня доверия и общительности в либерал-демократическом обществе (особенно в Америке) и считает эти качества символом развития и успеха [20].

Предложение сравнительного подхода к религиозному народовластию

Настоящее исследование способствовало выявлению недостатков либерал-демократии, а равно и присущих ей теоретических и практических противоречий [21]. Хотя в демократии есть и некоторые

[20] Подробнее см.: *Амири, М.* Конец истории и кризис доверия, осознание идей Фукуямы. С. 13.

[21] В качестве недостатков демократии названы следующие: правление невежества, стремление к богатству, конформизм, сомнительность принципа представительства, злоупотребление принципом равенства, неправильное обучение граждан основам демократии; препятствие на пути научного, культурного и литературного развития людей; сомнительность моральных ценностей демократии; приоритет местных интересов над общенациональными; большие расходы на содержание государственного аппарата;

положительные стороны, даже сторонники этого способа правления признают, что реальные демократии далеки от теоретического идеального состояния. Вместе с тем утверждается, что они отвечают историческим мечтаниям людей и близки к тому устройству общества, к которому человечество испокон веку стремилось.

Соглашаясь теоретически с данными утверждениями, все же ни в коем случае нельзя считать демократический шаблон окончательным, принимая его за наилучший образец политического устройства и рекомендуя без разбора всем общественным системам. По словам французского философа Алена де Бенуа, «если демократия в западном ее понимании пустила корни в историю, организации и социальные институты Европы и если либеральная демократия тесно связана с иудейской и христианской моралью, а также с просветительской философией Европы XVIII в., то каким образом следует понимать попытки осуществления подобного строя в странах третьего мира?» [22] Тем более что эта система основана на расплывчатых понятиях.

Как замечает даже рьяный защитник демократии Карл Коэн, «в результате словесной разнузданности, идейного разброда и даже некоторого обмана термин „демократия“ в значительной степени потерял свое значение. Дело дошло до того, что данный термин, который в мире политики применяется применительно ко всем вещам, ныне почти не имеет никакого смысла» [23] . Коэн видит путь

правление некомпетентных лиц; неустойчивость властных структур; пропаганда классовой борьбы; предосудительная политика демократических партий; сложность и запутанность процесса принятия решений, и другие. См.: ‘*Алем, А.* Основы политологии. С. 304—311.

[22] *Бенуа А., де.* Сборник статей, посвященных вопросу демократии. С. 30.

[23] *Коэн, К.* Демократия. С. 14.

выправления изъянов демократии не в симпатиях или антипатиях, но в стремлении к устранению этих изъянов [24].

Следует признать, что демократия в наилучшей ее форме и в самом эффективном варианте является всего лишь средством обеспечения материального существования человека, тогда как исламское правление считает своей задачей еще и развитие духовности людей. Некоторые современные исламские мыслители предлагают вместо термина «религиозное народовластие» использовать термин «исламская религиозная власть» [25] или же «священная демократия» [26]. Кроме того, при исламском правлении свобода и вседозволенность западной демократии отсутствуют; свобода признается только в рамках исламского учения.

В религиозном народовластии крайний индивидуализм демократического либерализма отвергается, хотя ценность индивида, его права, такие как право собственности, право на защиту жизни, достоинства и имущества, занимают видное место. Однако наряду с уважением прав индивида, признается приоритетность общественного начала; бытует поверье, основанное на том, что отдельно взятый индивид не всегда в состоянии рационально определить то, что ему выгодно. И цель ниспослания Божьих законов и пророков заключается в помощи по выбору правильного пути и верного направления.

Религиозное народовластие в качестве мерила легитимности власти признает не только принцип согласия и общественного договора. Истинным мерилом легитимности всякой власти при религиозном

---

[24] Там же. С. 417.

[25] См., например: *Махдави Кани, М.* Религиозное народовластие или народная религиозная власть? С. 2—6.

[26] См., например: *Рашад, А.* Священная демократия. С. 46.

народовластии являются ее Божественность, ее соответствие религиозным установкам, а затем и народное согласие в рамках религиозных установок (*шариата*). В отличие от либерал-демократии источником власти и закона в данной системе правления служит Божья воля, а затем в этих же рамках — воля народа.

В религиозном народовластии не может быть место секуляризму в смысле чрезмерной привязанности к мирским ценностям и отрицанию религии. Как известно, экономический либерализм, ратуя за абсолютную свободу людей в их экономической деятельности и отвергая всякий политический контроль и государственное вмешательство в экономику, одновременно проявляет уважительное отношение к частной собственности и в целях предотвращения чрезмерных классовых различий и значительной имущественной дифференциации признает необходимость вмешательства государства в некоторые экономические вопросы посредством, например, налоговой политики.

Религиозное народовластие, будучи убежденным в необходимости заручиться в принятии важных решений всенародным согласием, считает, что желание большинства не всегда совпадает с Истиной.

Обращение к взглядам имама ‘Али (мир ему!) в этом плане весьма актуально и поучительно. Он постоянно настаивал на достижении народного согласия, а доверие масс считал полезным средством преодоления трудностей, волей Истины; он требовал у своих наместников искать пути к успехам и успешному служению, заручившись согласием и поддержкой большинства народа, ибо, по его же словам, «несомненно, народные массы являются хребтом общества, опорой учения и средством нанесения поражения врагам;

следовательно, надо быть вместе с ними, опираться на них и учитывать их потребности» [27] ; или «самыми любимыми деяниями для мусульманского правителя должны быть те, которые наиболее истинны, справедливы и заслуживают согласия народных масс» [28].

С другой стороны, имам ‘Али (мир ему!) считал, что мнение большинства не всегда соответствует Истине. Имам (мир ему!) заложил основы своего правления на следовании Истине и утверждении Истины и сам выступил как вдохновитель и комментатор истинных ценностей. Поэтому всякий раз, когда большинство исламского общества следовало путем Истины, он соглашался быть их предводителем; но всякий раз, когда большинство уклонялось от Истины, он, не опасаясь разрыва с лживым большинством, предпочитал Истину. В частности, он велел 'Аммару [29]: «О, 'Аммар! Если увидишь, что ‘Али идет одним путем, а все люди — другим, ты следуй за ‘Али, оставив всех людей. Будь уверен, ‘Али никогда не поведет тебя путем гибели, не повернет с пути спасения» [30].

Из этих высказываний следует, что религиозное народовластие, наряду с полным уважением к воле и пожеланиям народа, к позиции большинства и общему разуму, никогда не ставит коллектив выше Бога и Божественных законов, в рамках ислама стремится к общественному благу, считая его выше желаний и интересов индивида.

---

[27] *Имам ‘Али.* Путь красноречия. Письмо 53, пункт 13.
[28] Там же, пункт 11.
[29] ‘Амар ибн Басир — один из выдающихся сподвижников Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!).
[30] Канз ул-'амал. Т. 12, хадис 1212.

Несмотря на наличие упомянутых противоречий между религиозным народовластием и либеральной демократией, можно найти между ними и некоторые аналогии, такие как:

1) защита государства, основанного на законе; защита свобод, гражданских прав, особенно права на частную собственность; порицание самовольной и разнузданной власти, гнета (включая классовый, религиозный и партийный); стремление к другим формам общественного правления; нацеленность правительства на служение народу, всеобщее благо и соблюдение законов;

2) разделение полномочий государства и общества; контроль над деятельностью государственной власти; признание необходимости наличия нескольких центров власти;

3) строгое и выполнимое ограничение и конкретизация пределов вмешательства государства в личную и общественную жизнь и настояние на невмешательстве государства в личные дела граждан;

4) свободное выражение частных мнений, регулирование вопроса о личных правах и свободах; равное право на свободные выборы;

5) Содействие децентрализации власти, поддержка местной и групповой самостоятельности и местных автономий;

6) признание равноправия народа в использовании имеющихся возможностей; поддержка системы представительства и парламентаризма; выборность и разграничение полномочий всех ветвей власти как средство осуществления контроля над ними и оценки их деятельности;

7) социальная справедливость на основе учета способностей и компетентности людей.

Кроме того, на наш взгляд, между религиозным народовластием и западными демократиями можно провести нижеследующие аналогии:

1) политическое участие граждан в принятии решений по различным политическим, социальным, экономическим и иным вопросам;

2) свобода общественного мнения, которое служит опорой власти;

3) необходимость власти закона и наличие различных политических сил;

4) наличие необходимых средств и возможностей, в частности политических партий, для выражения общественного мнения;

5) могущество гражданского общества, его внутренняя динамика и плюрализм;

6) ограниченность действий государственной власти посредством соблюдения прав, личных и групповых свобод;

7) наличие социальных групп, различных по интересам и общественным взглядам;

8) возможность разрастания идейного меньшинства в большинство посредством пропаганды идей;

9) возможность общего и свободного обмена мнениями по всем вопросам общественной жизни;

10) политическое равноправие всех социальных групп с точки зрения доступа к власти;

11) самостоятельность судебной власти по обеспечению и регулированию гражданских свобод для всех лиц и общественных групп;

12) разграничение полномочий между ветвями власти или как минимум их независимость друг от друга;

13) возможность выражения организованного несогласия, возможность наличия «законной оппозиции».

Выводы

В данной статье было указано на многие недостатки западных демократий. В религиозном народовластии подобные недостатки не встречаются, и этот вопрос мы достаточно подробно осветили. Крайний материализм, замена Бога человеком, абсолютный индивидуализм, искажение и обман общественного мнения, возможность тирании со стороны большинства — из числа пороков либерал-демократии. Однако не исключено, что религиозное народовластие может столкнуться с проблемами и опасностями, например:

1) отсутствие необходимого освещения сущности и основ религиозной демократии;

2) возможность показного характера принципа равенства;

3) отсутствие устранения критических замечаний в адрес представительского режима;

4) возникновение противоречий между способами достижения и основами религиозного народовластия;

5) возможность показного характера принципа разграничения функций ветвей власти;

6) отсутствие четкого определения прав государства и граждан;

7) приход к власти элитарного народовластия как препятствие на пути всенародного участия;

8) укрепление позиции олигархии посредством политических партий и превращение их в предпринимательские центры и механизмы для привлечения голосов в период выборов;

9) ослабление роли законной оппозиции;

10) ослабление, ограничение, потеря смысла и формальность политического участия граждан;

11) возрастание уровня политического безразличия, волнение и общественная раздробленность индивидов, вызванные техногенными факторами; возрастание напряженности в обществе, порожденной политическими факторами;

12) уменьшение влияния парламента, являющегося одним из основных символов религиозного народовластия;

13) уязвимость общественного мнения и опасность ввести его в заблуждение посредством внешних и внутренних деструктивных факторов;

14) ослабление институтов и религиозных основ исламского правления и усиление борьбы против религии; усиление атеизма и секуляризации в обществе на уровне элиты и отдельных индивидуумов.

К счастью, в нашей стране споры вокруг сущности, целей и основ религиозного народовластия среди ученых, университетов и духовных семинарий с каждым днем становятся все популярнее. Надеемся, что для теоретического и практического обоснования этого благословенного идейного течения и способа правления обществом они приложат все необходимые силы.

Литература

Имам ‘Али. Нахдж ул-балага (Путь красноречия) / Пер. с араб. языка на фарси и коммент. Сейида 'Али Наки. Тегеран: «Файз ул-ислам», 1371 с. х.

Арбластер, Энтони. Демократия. Тегеран: «Аштийан», 1379 с. х.

Ахаван Каземи Бахрам. Арманхайе хокумат дар «Нахдж ул-балага» (Девизы правления в «Нахдж ул-балага») // Хокумате ислами. 1379 с. х. № 17, осень.

Ахаван Каземи Бахрам. Демокраси ва азади аз дидгахе имам Хомейни (Демократия и свобода с точки зрения имама Хомейни). Тегеран: изд. Исламского университета. № 9—10. Лето—зима 1378 с. х.

Амири, Моджтаба. Пайане та'рих ва бохране и'тимад: базшинасейе андишехайе Фукуйама (Конец истории и кризис доверия: осознание мыслей Фукуямы) // Иттила'ате сийаси-иктисади (Политико-экономическая информация). Тегеран, 1374 с. х. № 97—98.

Баширийа, Хусейн. Андешехайе либерал-демократик: либералисме Карл Поппер (Либерал-демократические идеи: либерализм Карла Поппера) // Иттила'ате сийаси-иктисади. Тегеран, 1374 с. х.

Башшрийа, Хусейн. Таърихе андишеха в джонбишхайе карне бистом (История мыслей и движений XX в.) // Иттила'ате сийаси-иктисади». Тегеран, 1374 с. х. № 95—96.

Башшрийа, Хусейн. Джами'ашинаси (Социология). Тегеран: «Ней», 1374.

Башшрийа, Хусейн. Насле кадиме либерал-демократхайе карне бистом (Старое поколение либерал-демократов XX в.) // Иттила'ате сийаси-иктисади. Тегеран, 1374 с. х. № 99—100.

Бенуа, Ален, де. Селселейе макалат пирамуне мовзу'е демокраси (Сборник статей, посвященных вопросу демократии) // Иттила'ате сийаси-иктисади. Тегеран, 1372 с. х. № 69—76.

Бенуа, Ален, де. Демокраси, хакимийате мардом ва плурализм (Демократия, власть народа и плюрализм) // Иттила'ате сийаси-иктисади. Тегеран, 1372 с. х. № 73—74.

Пиран, Парвиз. Нигахе бе тахавволате пайане карне бистом (Взгляд на изменения конца XX в.) // Иттила'ате сийси-иктисади. Тегеран, 1374 с. х. № 101—102.

Рашшад, ‘Алиакбар. Демократийе кодси (Священная демократия). Тегеран: центр «Данеш ва андешейе мо'асер» («Современные знания и мысли»). 1379 с. х.

‘Алем, ‘Абд ар-рахман. Бонйадхайе 'илме сийаси (Основы политологии). Тегеран: «Ней». 1373 с. х.

‘Инайат, Хамид. Бонйаде фалсафайе сийаси дар Гарб (Основы западной политической философии). Тегеран: изд-во Тегеранского университета, 1351 с. х.

Ганинежад, Муса. Зохуре андешейе азади ва пейванде ан ба иктисаде сийаси (Возникновение свободомыслия и его связь с политической экономией) // Иттила'ате сийаси-иктисади. 1351 с. х. № 89—90.

Коэн, Карл. Демократия (Демократи) / Пер. на фарси Фариборз Маджиди. Тегеран: «Хорезми», 1373 с. х.

Махдави Кани, Мохаммадреза. Мардомсаларийе дини йа динсаларийе мардоми (Религиозное народовластие или власть религии над народом) // Пайаме Садек. 1371 с. х. № 44.

Накибзаде, Ахмад. Ваконеше сийаси ва нишанехайе инхетате демократи дар Италийа (Политическая реакция и признаки упадка демократии в Италии) // Иттила'ате сийаси-иктисади. 1373 с. х. № 81—82.

Винсент, Эндрю. Назарийехайе доулат (Теории государства) / Пер. на фарси Хусейна Башширийа. Тегеран: «Ней», 1371 с. х.

Хелд, Дэвид. Моделхйе демократи (Модели демократии) / Пер. на фарси 'Аббаса Мохбера. Тегеран: «Роушангаран», 1369 с. х.

РОЛЬ И ПОЛОЖЕНИЕ ЛИДЕРА В РЕЛИГИОЗНОМ НАРОДОВЛАСТИИ, СРАВНЕНИЕ С ЗАПАДНЫМИ ДЕМОКРАТИЯМИ

Доктор *Мас'уд Ахаван Каземи* [1]

Введение

Религиозное народовластие — это социально-политическая система, которая формируется и налаживается только в религиозном обществе и после того, как верующие признают власть религии над социальной и политической жизнью. С учетом того, что главное отличие между религиозным народовластием и распространенными на Западе демократиями связано именно с вопросом о лидерстве, в настоящей статье будут предприняты попытки провести некоторые параллели относительно места и роли лидера в этих двух системах правления, что позволит отметить как точки соприкосновения, так и точки расхождения между ними. Следует также добавить, что всякий раз, когда в данной статье речь пойдет о системе религиозного

[1] Член Ученого совета университета им. Рази г. Керманшаха.

народовластия, автор в качестве наглядного примера будет рассматривать особенности общественного уклада Исламской Республики Иран.

Цель автора в первой части данной статьи — демонстрация того, что в системе религиозного народовластия вопросу о лидерстве придается огромное значение, а качествам лидера и предъявляемым к нему в этой системе требованиям уделяется особое внимание; при этом действует более строгий подход, чем в западных демократиях; при этом определены максимально высокие качества, которыми должно обладать конкретное лицо для достижения положения лидера. В западных демократиях требования к лидеру отнюдь не так высоки, а для достижения высокого руководящего поста предусмотрены минимальные качества. В этих демократиях не уделяется должного внимания таким критериям, как нравственность, справедливость, благочестие и др., тогда как в религиозном народовластии они разумеются как важнейшие средства внутреннего самоконтроля лидера.

Во второй части данной статьи будут рассмотрены и проанализированы способы назначения лидера и дано их сравнение с системами западной демократии, особенно с учетом непрямого выбора лидера Исламской Республики Иран, а также использования группы лиц из числа религиозной элиты и ряда экспертов для определения и назначения лица, отвечающего всем требованиям, предъявляемым к лидеру. В этой части будет также доказано превосходство данного способа над методами выбора первого лица государства в западных демократиях, где первое лицо избирается прямым голосованием всего народа из числа нескольких кандидатов. Одновременно будут даны

аргументированные ответы на «отдаленные сомнения» относительно способа выбора лидера в Исламской Республике Иран.

В третьей части будут проанализированы вопросы, связанные с полномочиями лидера в системе религиозного народовластия в Исламской Республике Иран, и особенно вопрос об «абсолютности» правления факиха (*велайате факих* [2]). После чего в сравнительном плане будут рассмотрены компетентность лидера Исламской Республики Иран и других правительств, на основе которого будет доказана беспочвенность утверждения недоброжелателей относительно интерпретации термина «абсолютная власть» в данной системе. Кроме того, в этой части будет доказано, что абсолютное правление не означает авторитарной власти лидера системы религиозного народовластия: это наделение правительства определенными полномочиями, при отсутствии которых никакое правительство не в состоянии управлять обществом и защищать интересы народа.

Четвертая часть статьи посвящена вопросу осуществления контроля над деятельностью руководителя в западных демократических системах, а также сравнению положения дел в этом плане в системе религиозного народовластия. По ходу исследования будет отмечено, что кроме таких качеств лидера, как благочестие, справедливость и внутренний самоконтроль, в Исламской Республике Иран предусмотрены также многочисленные внешние механизмы, контролирующие властные структуры. Можно с уверенностью сказать, что в системе религиозного народовластия лидер более

[2] Вилайате факих (правление факиха) — система правления, основанная на верховной власти компетентного и праведного богослова — *факиха*.

подконтрольное лицо, чем в системе либеральных демократий, и способы осуществления контроля над его деятельностью более четкие и надежные, чем в западных демократиях, а потому у такого лидера гораздо меньше возможностей для злоупотребления властью, чем в западных демократиях.

В связи с вышесказанным приводится краткое описание участия народа в процессе осуществления контроля над деятельностью властей и должностных лиц в системе религиозного народовластия и указывается, что, следуя предписаниям ислама, верующие люди своим религиозным и гражданским долгом почитают принимать активное и осознанное участие в решении политических и социальных вопросов и тем самым способствовать осуществлению Божественной власти.

Часть первая

КАЧЕСТВА РУКОВОДИТЕЛЯ И ТРЕБОВАНИЯ К НЕМУ В РЕЛИГИОЗНОМ НАРОДОВЛАСТИИ В СРАВНЕНИИ С ЗАПАДНЫМИ ДЕМОКРАТИЯМИ

В любой системе, как религиозной, так и нерелигиозной, лидер играет важную и действенную роль в определении политики, управлении делами, соблюдении и реализации законов, а также направлении общества к намеченным целям. Следовательно, в государственных системах предпринимаются все меры предосторожности, чтобы на высшую государственную должность были выдвинуты и избраны самые достойные люди, дабы предельно уменьшить возможность коррупции, ошибок, тирании, диктатуры и

злоупотребления властью. Тем не менее с точки зрения качеств лидера и предъявляемых к нему требований между системой религиозного народовластия (Исламской Республики Иран) и западными демократиями имеются существенные и весьма заметные различия.

В любой системе правления в конечном счете к верхушке пирамиды власти приходит человек с конкретным положением. В наследственных монархиях данное лицо будет называться царем (падишахом), в республиканских системах — президентом, а в исламской республике — лидером (*рахбар*). Тщательное изучение конституций значительного большинства западных демократических систем показывает, что к лицам, достигающим высшего государственного положения, т. е. к президентам, никаких требований и условий, кроме как выбор большинства граждан, определенный возраст и конкретный срок проживания на территории страны, не предъявляется. Другими словами, к высшему государственному должностному лицу предъявляются минимальные требования, не отражающие его моральных качеств, религиозных убеждений и даже таких его особенностей, как компетентность, организаторские способности и образование, тогда как в системе религиозного народовластия к лицу, занявшему должность лидера, предъявляются самые высокие требования: для него необходимо наличие высоких нравственных качеств, набожности, деловитости и компетентности. Это является доказательством превосходства системы религиозного народовластия над системами западной демократии в вопросе выбора высшего государственного должностного лица [3].

[3] Конституция Франции, статья 66: «Президент избирается сроком на 7 лет путем прямого и всеобщего голосования»; статья 7: «Президент избирается большинством голосов избирателей».

Качества и условия, предъявляемые к лидеру Исламской Республики Иран, указаны в статьях 5 и 109 Основного закона (Конституции) страны:

а) нравственные и ценностные особенности: справедливость, набожность, смелость;

б) религиозные особенности: быть факихом (богословом-законоведом), необходимая научная компетентность для вынесения *фетв* (вердиктов) по различным вопросам;

Конституция Соединенных Штатов Америки: статья 2, пункт 1: «Ни одно лицо, кроме гражданина по рождению или гражданина Соединенных Штатов на момент принятия настоящей Конституции, не подлежит избранию на должность Президента; равно как не подлежит избранию на эту должность какое-либо лицо, не достигшее возраста 35 лет и не проживавшее в течение четырнадцати лет в Соединенных Штатах». Перед вступлением в должность президент приносит следующую присягу или дает следующее торжественное обещание: «Я торжественно клянусь (или обещаю), что буду добросовестно исполнять должность Президента Соединенных Штатов и в полную меру сил своих буду поддерживать, охранять и защищать Конституцию Соединенных Штатов».

Конституция Японии, раздел 1, статья 1: «Император — олицетворение государственности и народного единства. Его положение основано на воле народа, который является носителем государственной власти»; раздел 1, статья 2: «Императорская корона и трон принадлежат династии, и преемник императора, согласно закону об императорском доме, утверждается парламентом»; раздел 5, статья 65: «Исполнительная власть является прерогативой кабинета министров»; раздел 5, статья 66: «Кабинет министров состоит из премьер-министра, который является его руководителем, и из министров, определенных законом. Премьер-министр и министры должны быть невоенными лицами; за исполнение своих обязанностей, относящихся к исполнительной власти, кабинет министров несет коллективную ответственность перед парламентом»; раздел 5, статья 67: «Премьер-министр назначается парламентом из числа депутатов парламента».

Конституция Германии: «Федеральный канцлер избирается сроком на 5 лет из числа немцев, имеющих право голоса и возраст не менее 40 лет» (цит. по: *Накибзаде, А*. Политика и власть в Европе. С. 181).

Конституция Италии: «Президент избирается ассамблеей, состоящей из представителей двух палат парламента и по три представителя из каждого региона, тайным голосованием и сроком на 7 лет. Любой итальянский мужчина старше 50 лет может быть кандидатом в президенты страны» (там же. С. 216).

Конституция Российской Федерации, глава 4, статья 80: «Президент Российской Федерации является главой государства»; глава 4, статья 81: «Президент Российской Федерации избирается на четыре года гражданами Российской Федерации на основе всеобщего равного и прямого избирательного права при тайном голосовании. Президентом Российской Федерации может быть избран гражданин Российской Федерации не моложе 35 лет, постоянно проживающий в Российской Федерации не менее 10 лет».

в) компетентность: знание условий современности, организаторские способности и деловитость, справедливость и набожность для управления исламской нацией, верное политическое и социальное мировоззрение, широта кругозора, распорядительность и сила, достаточная для управления.

Как выясняется, в Конституции Исламской Республики Иран предусмотрены все необходимые меры для того, чтобы лидер как высшее должностное лицо государства был наделен качествами и особенностями, достойными для занятия столь ответственного и высокого поста. Здесь необходимо сказать о том, что назначение компетентного, благочестивого, справедливого, смелого, прозорливого и знающего *фикх* лица на высший государственный пост, являясь оправданным с точки зрения религии, одновременно считается мудрым и рациональным общественным решением. Ибо нельзя на самую высокую государственную должность назначить лицо, не наделенное необходимыми качествами, равно как нельзя не принять меры по выявлению подобного лица.

Что лучше: довольствоваться простыми и минимальными требованиями к высшему должностному лицу страны или стремиться к тому, чтобы этот пост заняло самое достойное лицо? Естественно, любой здравомыслящий человек согласится с тем, что, учитывая важность и ответственность подобной должности, а также ее влияние на уровень материального и духовного благополучия нации, гораздо целесообразнее приложить все усилия к тому, чтобы данный пост занял самый достойный человек, с необходимыми качествами и способностями.

Здесь следует замечание, что упомянутые высокие качества являются особенностями внутреннего мира человека, определение которых представляется весьма трудным и даже невозможным занятием; и, соответственно, не следует принимать их в качестве мерила для выбора лидера. В ответ заметим, что, во-первых, многие из вышеуказанных качеств и особенностей имеют четко выраженные внешние проявления, а также признаки, наличие которых у того или иного лица легко определимо. Человек, лишенный справедливости и богобоязненности, в конечном итоге проявит эти свои особенности. Аналогичным образом организаторские способности, рассудительность и смелость суть качества, о наличии которых у того или иного лица все люди или по меньшей мере особый круг лиц будут осведомлены. Во-вторых, соответствующей инстанцией для определения упомянутых высших качеств у лидера являются не простые люди и не народные массы, а знатоки дела, эксперты и мыслители, объединенные в Совет экспертов (по выбору лидера), которые, согласно статье 107 Конституции страны, уполномочены и обязаны определить наличие подобных качеств у лидера. Естественно, эксперты в состоянии определить лидера, обладающего упомянутыми качествами, и при этом коэффициент вероятности допущения ошибки у них будет ниже, чем у простых людей. Конституция страны при этом не допускает возможности даже мельчайшей погрешности в оценке экспертов, в связи с чем в статье 111 Основного закона имеется указание, гласящее, что если эксперты установят, что избранный лидер с самого начала не соответствовал необходимым требованиям, он будет смещен со своего поста.

Таким образом, выясняется, что, в отличие от западных демократических систем, религиозное народовластие предусматривает необходимость наличия у лидера максимально высоких нравственных и деловых качеств; лицо, максимально соответствующее высокой должности лидера, точно и квалифицированно определяется посредством Совета экспертов. В данной системе не уместны сомнения, будто бы подобающие лидеру качества не распознаваемы и не могут быть учтены при выборе высшего должностного лица страны; предпринимаются все меры для выявления необходимых качеств, которыми должен быть наделен лидер, чтобы тем самым обеспечить высокую степень доверия к его действиям.

В Исламской Республике Иран распространено мнение, согласно которому руководитель исламского общества в период Отсутствия ожидаемого имама [4] не обладает Божественной непорочностью [5]. Тем не менее следует приложить все усилия в научном и профессиональном плане, для того чтобы пост лидера, являющегося в этот период правопреемником имамата, заняло лицо, по своим личностным качествам близкое к непорочным имамам (мир им!).

Сравнение качеств лидера и предъявляемых к нему требований в системе религиозного народовластия и западных демократиях показывает превосходство Исламской Республики Иран в деле подбора и избрания высшего должностного лица в стране.

Как было отмечено, мерилом при выборе на этот государственный пост в Исламской Республике Иран является наличие высоких

[4] Имам Махди — 12-й имам мусульман шиитов, пришествие которого ожидается после периода великого Сокрытия. См. также примеч. 1 на стр. 6.

[5] Подобное сакральное качество признается за 14 непорочными, т. е. за Пророком, его дочерью Фатимой и 12 имамами.

нравственных, религиозных и деловых качеств, определение которых возложено на Совет, состоящий из самых квалифицированных экспертов, тогда как в системах западной демократии таким мерилом служит исключительно выбор большинства простых членов общества, без учета личностных качеств у кандидата на пост лидера и без предъявляемых к нему особенных требований. Подобный метод связан с двумя трудностями: во-первых, вероятность допущения ошибок при выборе кандидата на высший государственный пост опасным образом возрастает; во-вторых, игнорирование нравственных, религиозных и деловых качеств будущего главы государства противоречит культурным устоям и конфессиональным традициям любого общества.

Почему именно мнение большинства должно быть выше всех мерил? Какой рациональной логикой можно будет оправдать подобный метод? Разве западные мыслители и знатоки политической философии не высказывали сомнений по поводу процедуры демократических выборов? Разве президенты, избираемые на ответственные посты подобным неосторожным методом, будут из числа самых достойных людей? Разве Гитлер, Муссолини, Саддам были избраны иным методом? Разве лучшими президентами оказались Рейган, Клинтон, Буш? Что это за злобное упрямство, которое проявляют представители, правители и жители стран западной демократии по отношению к нормам, моральным ценностям, убеждениям и даже к таким качествам, как деловитость и компетентность? Чем их не устраивают такие качества, как справедливость, праведность, деловитость и смелость, что они решили игнорировать их наличие у кандидата на высший государственный пост?

Эти вопросы занимают каждого мыслящего человека, как верующего, так и неверующего, а система религиозного народовластия предлагает на них рациональные и логически стройные ответы.

Необходимость научности, знание *фикха* и могущества

— «Ужель перед Богом наравне: кто знает — с теми, кто несведущ? [6]»

— Сказал Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!): «Если кто-то берет на себя ответственность за руководство народом, когда есть более сведущие и лучше знакомые с фикхом люди, то этот народ до конца дней в своих делах обречен на провал» [7].

Сказал ‘Али (мир ему!): «Самый достойный руководитель тот, кто самый сильный в вопросах политики и организации, а также самый сведущий в вопросах Божественных предписаний (*фикха*) [8]».

Духовный предводитель и лидер Исламской Республики Иран должен быть факихом (знатоком *фикха*) и муджтахидом (знатоком *иджтихада*) [9]. Но не каждый факих и муджтахид может стать лидером. Тем не менее знание фикха и способность к иджтихаду наряду со многими другими обязательными качествами должны быть

---

[6] Коран, 39: 9.

[7] Ал-махасин. Т. 1. С. 93.

[8] *Имам 'Али.* Нахдж ул-балага (Путь красноречия). Хутба (проповедь) 173.

[9] Ф и к х — в исламском праве означает прежде всего систематизированные знания о правилах поведения, которых должны придерживаться верующие при исполнении своих религиозных обязанностей, совершении обрядов, в быту и в светских взаимоотношениях.

И д ж т и х а д — см. примеч. на с. 11.

М у д ж т а х и д — религиозный законовед, достигший высшей ступени в толковании религиозных наук.

ему присущи. Всевышний Господь в качестве причин для избрания Талута [10] и его превосходства над другими называет такие особенности, как знания, мудрость и физическую силу: «Избрал Господь его над вами и щедро одарил мудростью и удалью мужскою» [11].

Повелитель правоверных ‘Али (мир ему!), говоря об особенностях руководителей исламского общества, также отмечает: «Предводитель должен быть самим сведущим по вопросам дозволенного и недозволенного, относительно Божественных предписаний, указаний и запретов, должен знать обо всех нуждах общества мусульман» [12].

Справедливость и праведность лидера

— «Ведь перед Аллахом самый чтимый — тот, кто праведней из всех вас станет» [13].

— «Завет мой неблагочестивых не объемлет» [14].

— ‘Али (мир ему!) изрек: «Знай, что лучшим из рабов Божьих перед Богом является справедливый предводитель, который был наставлен на путь истины и наставляет людей на этот пут» [15].

Следует отметить, что справедливость в шиитском фикхе имеет особый смысл, в корне отличающийся от общепринятого. Имам Хомейни в своей книге «Тахрир ул-васила» («Описание средств»), рассматривая смысл и значение справедливости, пишет:

[10] Т а л у т — Саул, первый царь объединенного Израильского царства (XI в. до н. э.), выступил ревностным последователем Божьих заветов и изгнал из Израиля всех волшебников и гадателей.
[11] Коран, 2: 247.
[12] Бихар ал-анвар. Т. 25, хадис 165.
[13] Коран, 49: 13.
[14] Коран, 26: 124.
[15] *Имам 'Али.* Нахдж ул-балага. Хутба 163.

«Справедливость — это душевный навык, который достигается в результате самообладания, посредством которого человек стремится не допустить великих грехов, избежать или не повторять умышленных малых грехов, соблюдать религиозные предписания. Кроме того, праведность также является душевным состоянием, на основе которого человек, будучи богобоязненным, стремится к смирению перед Богом и к тому, чтобы Господь был доволен им» [16].

Таким образом, при условии наличия в человеке, стоящем на верхушке пирамиды власти какого-либо политического строя, столь необходимых качеств, как справедливость и праведность, можно быть уверенным, что он, опираясь на веру, нравственные устои, справедливость и богобоязненность, не будет склонен к порокам, мятежам, не будет посягать на права и имущество людей, злоупотреблять своей властью; он не спасует перед внешними силами и угрозами; в центре его внимания, как богоугодное дело, будут находиться обеспечение независимости страны и счастье исламского общества; он воспримет власть как нечто, данное ему Богом на хранение, а не как средство достижения земных благ для себя [17].

Смелость, деловитость, благоразумие и правильное политическое ви▭дение лидера

Лидер должен владеть деловыми качествами, благоразумием и смелостью в высшей степени. Он должен быть наделен способностью

[16] *Имам Хомейни*. Тахрир ул-васила. Т. 1. С. 10.

[17] ʻАли (мир ему!), обращаясь к своему представителю в Азербайджане, сказал: «Вверенный тебе пост не должен быть объектом злоупотребления, у тебя великая ответственность за его правильное применение».

благоразумно управлять обществом в самые ответственные моменты и грамотно координировать деятельность всех трех ветвей власти (статья 57 Конституции ИРИ). Наличие решительности и отваги в сочетании с рационализмом и благоразумием являются основными необходимыми качествами лидера, ибо в кризисных ситуациях он должен уметь направить общество в нужное русло, а в обычных условиях должен грамотно и твердо управлять государством. В связи с этим обратимся к нескольким преданиям:

— Бедствием предводителей являются слабость воззрений, недостаток благоразумия и политической решимости [18].

— Неправильно принимаемые меры приводят к расстройству всех дел [19].

Естественно, даже при наличии у лидера всех требуемых качеств и выдающихся способностей он не может обходиться без совета со специалистами и знатоками политики, экономики, социологии, военного дела и других направлений. В целом из-за многочисленности и сложности вопросов, связанных с политическим и социальным руководством, никакой царь, президент или иной мировой лидер не в состоянии справиться со своими обязанностями в одиночку и с опорой только на собственное мнение. Именно поэтому в системе религиозного народовластия лидеру вменяется в обязанность, согласно благословенному айату «Посоветуйся с ними в делах», по всем важным политическим и социальным вопросам советоваться с народом и знатоками дела. Досточтимый Пророк ислама, будучи универсальным разумом и завершая цепочку пророков, следовал этому

[18] Гурар ал-хикам (Избранные мудрости). Мудрость 3931.
[19] Там же, мудрость 5571.

принципу и держал совет со своими сподвижниками и приближенными, придавал большое значение их квалифицированному мнению, проявлял к ним соответствующее уважение.

Здесь важно отметить, что основная причина различия качеств и особенностей лидера в системе религиозного народовластия и западных демократиях коренится в разнице между ними с точки зрения функций, миссии и государственных целей. В системе западных демократий основной обязанностью и задачей человека, стоящего у руля власти, является выполнение наказов избирателей и удовлетворение их материальных нужд (обеспечение водой, пищей, жильем, медицинским обслуживанием и т. д.). Иных задач у него нет. Поэтому ему нужно лишь заручиться поддержкой большинства на выборах, тогда как в системе правления при религиозном народовластии лидер исламского общества, кроме обеспечения материальных благ, о чем говорилось выше, обязан еще создать необходимые условия для духовного развития людей, повышения их нравственных и человеческих качеств. Таким образом, лидер общества мусульман не только сам должен быть носителем выдающихся качеств, но обязан обладать еще максимальной степенью умения, силы, знаний и прозорливости, для того чтобы направлять общество по пути духовного развития.

Данное коренное отличие зиждется на разности политической философии ислама и западной демократической системы. Оно берет свое начало с ответа на важные вопросы: каковы цели власти? что означает счастье? каковы особенности желаемого правительства? в чем смысл жизни человека? каким путем достигается счастье? на чем

основана власть? какому человеку следует подчиняться? Рассмотрение каждого из этих вопросов требует отдельного исследования.

Важно отметить, что в системе религиозного народовластия лидер должен доказать наличие необходимых для управления страной качеств как в пору выборов, так и в ходе всего периода нахождения на посту руководителя исламского общества. Для этого существуют методы необходимого контроля, который осуществляется экспертами над деятельностью лидера как в начале его работы, так и в течение всего времени его пребывания на посту руководителя, о чем ниже.

Часть вторая

СПОСОБЫ НАЗНАЧЕНИЯ ЛИДЕРА ПРИ РЕЛИГИОЗНОМ НАРОДОВЛАСТИИ И ИХ СРАВНЕНИЕ С СООТВЕТСТВУЮЩИМИ СПОСОБАМИ ПРИ ЗАПАДНЫХ ДЕМОКРАТИЯХ

В этой части будет предпринята попытка сравнить методы назначения и избрания высшего органа государственной власти в системе религиозного народовластия и системе западной демократии с тем, чтобы выяснить, в какой из этих двух систем наиболее точные, рациональные и логически слаженные механизмы избрания лидера, который будет стоять на вершине пирамиды власти. Цель данной части заключается в демонстрации того, что в системе религиозного народовластия предпринимаются все необходимые меры для того,

чтобы лидер, наделенный выдающимися качествами, был избран с применением четких, рациональных и одновременно всенародных и демократических способов, чтобы тем самым свести до минимума всякую возможность злоупотребления властью, ошибок, коррупции и отклонений от верного пути на этом посту. Но прежде чем приступить к рассмотрению этих методов и механизмов, нам следует вкратце рассмотреть способы назначения или выбора кандидата на высший государственный пост в некоторых системах западной демократии.

Как было сказано в первой части данной статьи, для кандидата на этот пост в западных демократиях самыми важными требованиями являются достижение определенного возраста, конкретный срок проживания в данной стране или гражданство этой страны. А что касается методов выбора кандидата на этот пост, то следует отметить, что обычно в демократических системах правящие и могущественные партии, занимающие большинство мест в парламенте, выдвигают на пост руководителя исполнительной власти своего ставленника. При этом, как правило, пост президента выглядит совершенно формальным и лишенным широких исполнительных полномочий, а исполнительная власть фактически остается прерогативой избранного парламентом премьер-министра (парламентские системы). Или, как правило, кандидаты на этот высокий пост регистрируются, а затем, в ходе выборов, которые проходят в один или два тура, осуществляется выбор лидера (президентские системы).

В Соединенных Штатах Америки кандидат, для того чтобы иметь возможность быть избранным на пост президента, должен выдвигаться от одной из двух основных и влиятельных американских партий (демократической или республиканской), вне этих партий возможность

стать президентом практически не существует. Кандидаты от действующих партий выдвигаются конвенцией, состоящей из партийных представителей разных штатов. В ходе подобных выдвижений, конечно, допускаются многочисленные недемократические меры, такие как политические и экономические сделки, обмен различными привилегиями, а также огромные размеры различных финансирований и, в частности, неимоверные расходы, связанные с рекламированием кандидатов в президенты. И, естественно, с учетом того, что нравственные, ценностные и даже профессиональные нормы при этом представляются не столь уж важными (на первый план выдвигаются только экономические, партийные и фракционные интересы поддерживающих кандидатов группировок), вовсе не исключается, что пост президента может занять некомпетентное лицо или просто карьерист.

Во Франции президент приходит к власти в результате прямых выборов. Раньше, согласно Конституции 1958 г., президент избирался сроком на 7 лет составом выборщиков в количестве 90 тысяч человек. Но после введения поправок в Конституцию страны в 1962 г. выборы президента проводятся прямым всеобщим голосованием, в ходе которого он должен заручиться поддержкой простого большинства избирателей. Для того чтобы стать кандидатом в президенты Франции, необходимо выдвижение от лица 100 граждан, являющихся депутатами парламента, членами экономического совета, членами городских советов или избранных мэром какого-либо города страны. Данная акция должна быть представлена и одобрена как минимум в 10 французских провинциях. Если в первом туре голосования никто из кандидатов не наберет большинства голосов, проводится второй тур, в

нем участвуют два кандидата, которых поддерживало наибольшее количество избирателей. В результате один из этих кандидатов прямым голосованием народа избирается на пост президента Франции [20].

В Японии высшим государственным постом считается пост императора, передающийся по наследству и носящий церемониальный характер. При этом руководителем высшей исполнительной власти является премьер-министр, он же — глава государства, которого избирает парламент, считающийся высшим органом государственной власти в Японии, из числа его депутатов (статьи 201, 41, 67 Конституции Японии).

Согласно Конституции Российской Федерации, Президент является главой государства (статья 80) и избирается на 4 года гражданами страны на основе всеобщего, прямого и равного права голосования. Президентом Российской Федерации может быть любой гражданин страны не моложе 35 лет постоянно проживающий в Российской Федерации не менее 10 лет (статья 81) [21].

Как было уже отмечено, в большинстве западных демократий не уделяется достаточное внимание учету качеств и личностных особенностей высшего государственного должностного лица страны, а способы его избрания в плане логичности и достоверности оставляют желать лучшего. В результате вероятность прихода к власти карьеристов и недостойных людей на пост главы высшего государственного органа не только не исключается, но остается весьма высокой.

[20] *Мадани, Сейед Джала ад-дин*. Сравнительное основное право. С. 103.
[21] *Там же*. С. 220.

А теперь, после перечисления способов и механизмов выбора высших государственных должностных лиц в западных демократических системах, приступим к рассмотрению механизмов выбора лидера в системах религиозного народовластия. Вначале еще раз акцентируем, что в этой системе, согласно 5 и 109 статьям Конституции, для лиц, выдвигаемых на высокий и ответственный пост лидера исламского общества, предусмотрена необходимость наличия определенных выдающихся качеств и требований. Одновременно верующие члены исламского общества обязуются с применением особых и максимально надежных механизмов определить и выбрать лицо, соответствующее этим качествам и требованиям. Другими словами, можно утверждать, что оценка уровня соответствия кандидата на пост лидера страны выдающимся качествам и требованиям, предусмотренным для лидера страны в период Великого сокрытия, возложена на народ, и он должен осуществить эту оценку надежными способами. Данное положение полностью соответствует требованиям религиозного народовластия [22]. Иначе говоря, религия, предъявляя соответствующие требования к лидеру в период Сокрытия, подразумевает не назначение на эту должность отдельно взятого человека, но выбор народом любого лица, соответствующего этим качествам и требованиям. Таким образом, установление необходимых качеств и требований, предъявляемых к лицу, занимающему высший

[22] В системе религиозного народовластия имеет место реальная убежденность в решающей роли народа по отношению к власти. На этой основе абсолютная власть над миром и людьми принадлежит Богу, который дал человеку власть над общественной жизнью (статья 56 Конституции Исламской Республики Иран). Иными словами, взгляд на роль народа и его участие в политической и государственной жизни не может быть поверхностным и формальным. Участие народа в управлении государственными делами в системе религиозного народовластия не является формальным, но имеет глубокое и решающее влияние на все тенденции и процессы политической системы.

пост в пирамиде власти, является положением, которому в той или иной степени уделяется внимание во всех политических системах, и во всех обществах ко всем лицам, выдвигаемым на выборные должности, предъявляются определенные требования, и это положение вовсе не противоречит принципам религиозного народовластия.

С учетом того, что определение соответствующих требований, предъявляемых к лидеру в системе религиозного народовластия, требует специальной подготовки, навыков и квалификации и нуждается в мнениях экспертов и ученых, в данной системе лидер избирается в два тура. В первом туре народ прямым голосованием и демократическим путем избирает подготовленных экспертов, которые должны соответствовать конкретным и строгим требованиям, чтобы во втором туре определить лицо, отвечающее всем требованиям, предъявляемым к лидеру. Действительно, именно эксперты определяют и выбирают лицо, которое должно выполнять функции праведного руководителя-богослова. Преимущество подобного непрямого голосования при выборе лидера посредством экспертов над прямым голосованием, практикуемым при выборе высшего государственного должностного лица в обществах западной демократии, совершенно очевидно. Естественно, вероятность допущения промахов и ошибок при подобных выборах гораздо ниже, чем при выборах в системах, где лидер или президент избираются прямым голосованием народных масс, ибо при религиозном народовластии сведущие лица из числа квалифицированных экспертов сами избраны народом согласно строгим правилам и уполномочены с учетом своих знаний, компетентности, квалификации, благочестия и

богобоязненности выполнить возложенную на них ответственную миссию выбора лидера [23].

Здесь представляется весьма важным отметить мало освещавшийся до сих пор момент, а именно то, что в системе религиозного народовластия выборы лидера проводятся без выдвижения со стороны отдельных лиц, партий и общественных групп. И, соответственно, лидер не выбирается прямым или непрямым голосованием из числа нескольких выдвинутых кандидатов. Данное положение (наряду с определением выдающихся качеств и максимальных требований к лидеру, а также заключением группы сведущих лиц о соответствии его этим качествам и требованиям) способствует надежности, полноценности и объективности выборов лидера в системе религиозного народовластия. В западных демократических системах, в которых кандидатура лидера отбирается и выдвигается со стороны партий и общественных групп, никогда не исключена возможность прихода к власти карьеристов и ловкачей, вступающих на политическую арену ради достижения власти, богатства, собственного положения, личного или группового использования обширных возможностей. С учетом того, что один из них придет к власти путем голосования массы простых и некомпетентных людей, весьма вероятно, что он может оказаться некомпетентным и недостойным,

[23] Некоторые сведущие лица убеждены, что, согласно исламским нормам, выборы в другие органы государственной власти также должны проводиться в подобном порядке, т. е. в два или несколько этапов; и, соответственно, каждый должен голосовать с осознанием того, за что, за кого и ради чего он голосует. Поэтому народ должен добровольно уступить право выбора лидера избранным им же выборщикам. В таком случае интересы общества будут соблюдены более надежно, рационально и всесторонне, что соответствует и нормам шариата. Однако осуществление подобных мер требует многих условий и возможностей, а общество пока к этому не готово (см.: *Месбах Йезди.* Позиция Совета экспертов в правовом отношении и согласно фикху. С. 52).

нечистым на руку карьеристом, привлекшим внимание народа путем обмана, саморекламы и денежных махинаций.

Еще раз подчеркнем, что кандидатура лидера при религиозном народовластии не выдвигается никакими партиями или общественными группами, а подбор кандидатуры и избрание лидера осуществляется группой квалифицированных, компетентных и ответственных экспертов, и это исключает вероятность того, что столь ответственный пост могут занять карьеристы и конъюнктурщики. Данное положение демонстрирует превосходство выбора лидера при религиозном народовластии над выборами при западных демократиях, основанных на выдвижении лидера со стороны политических партий и фракций. С другой стороны, строгие требования, предъявляемые к лидеру, и предусматриваемые качества, которым он должен соответствовать, сами по себе уже являются надежной гарантией для предотвращения ошибок при выборе лидера. Скрупулезность и строгость, с коими эксперты подходят к подбору кандидатуры и избранию лидера, который должен соответствовать данным качествам и предъявляемым требованиям, также говорят о превосходстве способа выборов при религиозном народовластии над методом, основанным на определяющем положении денег и партийной принадлежности кандидата в лидеры.

Следует отметить, что Совет экспертов является совершенно самостоятельным социальным институтом, он состоит из компетентных экспертов, а выбор экспертов в его состав производится с учетом строго установленных правил. На основе статьи 2 Закона о выборе экспертов и предъявляемых к ним требований, утвержденного 10 абана 1359 (1 ноября 1980) г. (и пересмотренного в месяце тир 1369

(июле 1990) г.) к избранным народом экспертам предъявляются нижеследующие требования:

а) религиозность и нравственное достоинство;

б) умение вынесения аргументированного вердикта (*иджтихад*) относительно некоторых вопросов фикха (исламской юриспруденции) и умение определить соответствие кандидата качествам, необходимым лидеру исламского общества;

в) политическое и социальное видение, знание текущей политической ситуации;

г) приверженность системе исламской республики в Иране;

д) отсутствие случаев злоупотреблений политического и социального характера в прошлом.

Наличие подобных требований, предъявляемых к членам Совета экспертов, сведет до минимума вероятность допущения каких-либо ошибок и отклонений в ответственных решениях этого органа. Необходимо отметить, что количество членов Совета экспертов определяется соответственно численности избирателей каждой административной области страны с учетом один член совета на миллион избирателей. Члены экспертного совета избираются большинством голосов избирателей путем прямого и тайного голосования сроком на 8 лет.

Следовательно, с учетом того, что народные массы по своей природе не в состоянии на уровне экспертов оценить соответствие лидера качествам праведного богослова (*валийе факих*), для этого они должны прибегнуть к помощи квалифицированных экспертов. В основном определение качеств и достоинств лидера для простого народа будет трудным и даже невозможным занятием, поэтому, следуя

этическим принципам мудрецов и праведников, при подобных обстоятельствах следует обратиться за помощью к искушенным лицам и экспертам-профессионалам. Совет экспертов является вполне самостоятельным институтом власти, его влияние основано на воле народа, и он не зависит ни от каких других органов власти — ни от трех ветвей власти (законодательной, исполнительной и судебной), ни от Совета по охране Конституции, ни даже от лидера страны. Никакой орган власти, включая и лидера страны, не имеет права вмешиваться в его дела, и, как сказано в статье 108 Конституции страны, этот политический институт пользуется полной свободой при регулировании, комментировании или пересмотре относящихся к его компетенции законов и своего внутреннего устава, т. е. этот совет пользуется полной самостоятельностью при составлении и утверждении как своих внутренних уставов, так и относящихся к его деятельности положений и предписаний, а также обладает самостоятельной законодательной инициативой. Решения Совета экспертов не подлежат окончательному утверждению со стороны лидера страны. Данное положение говорит о совершенной самостоятельности Совета экспертов в решении всех вопросов, относящихся к его компетенции [24].

Ответственность экспертов по выявлению лидера и его представлению народу можно характеризовать как квалифицированное свидетельствование, которое в связи с компетентностью экспертов по данному вопросу и с учетом отсутствия подобной компетентности у простых людей представляется весьма важным. На этой основе необходимо, чтобы выявлением лица, достойного занимать пост

[24] *Джавад Амели, 'Абдаллах*. Положение Совета экспертов согласно фикху. С. 1. 312.

лидера, занимались компетентные люди, в обязанность которых входит и представление этого лица простому народу. Пренебрежение этой ответственной обязанностью равносильно «утаиванию верного освидетельствования», «утаиванию истины», «утаиванию Божественного откровения», «утаиванию наставления на путь Истины», «утаиванию Божественной благодати» и «замене правды ложью», которые в Коране строго осуждаются и опровергаются [25].

Следовательно, свидетельствование квалифицированного эксперта при определении компетентности лидера пользуется привилегией с точки зрения как легитимности, так и рациональности. Поэтому на основе статьи 107 Конституции ИРИ «…лидер страны назначается всенародно выбранными экспертами. Указанные эксперты проводят консультации относительно кандидатур всех факихов, отвечающих требованиям, указанным в статьях 5 и 109. Если они признают одного из них самым сведущим в предписаниях и вопросах мусульманского права либо в политических и социальных проблемах, а также сочтут его признанным всем народом или обладающим выдающимися качествами из тех, что перечислены в статье 109, то выбирают лидером страны. В ином случае они выбирают одного из указанных факихов в качестве лидера. Избранный экспертами лидер страны является предводителем мусульман (*валийе амр*) и несет на себе всю связанную с этим ответственность».

Поэтому Совет экспертов, чтобы выбрать лидера, рассматривает на основе статей 9 и 109 Конституции страны кандидатуры отвечающих соответствующим требованиям факихов и проводит консультации относительно выявления среди них самого достойного для занятия

[25] *'Амид Занджани, 'Аббас'али.* Политический фикх. Т. 1. С. 443.

этого поста. Ориентиром для экспертов при избрании лидера служит статья 107 Конституции, в которой перечисляются такие качества лидера, как «быть сведущим», «быть признанным всем народом» и «обладать выдающимися качествами». Словосочетание «быть сведущим» означает осведомленность и глубокие знания не только в области исламского права, но и компетентность по всем политическим и социальным вопросам. Под словосочетанием «быть признанным всем народом» подразумевается известность лидера среди людей своей высокой нравственностью, общественным влиянием, благочестием, мудростью, прозорливостью и другими похвальными качествами. Словосочетание «обладать выдающимися качествами» означает наличие у лица, отвечающего всем предъявляемым к лидеру требованиям, исключительной известности среди экспертов или широких масс людей какими-либо научными, нравственными или политическими качествами, указанным в статье 109 Конституции [26].

С учетом кропотливой, высокопрофессиональной, непрерывной и продолжительной работы экспертов по определению качеств, особенностей и норм поведения лидера данный Совет, согласно статье 17 внутреннего устава, утвержденного в июле 1983 г., обязан путем создания специальной комиссии из 15 членов заниматься выявлением и изучением лиц, отвечающих всем предъявляемым к лидеру требованиям, чтобы в необходимых и экстренных случаях можно было заменить лидера другим, более достойным лицом.

Здесь возникает спорный момент относительно двух теорий определения и представления лидера народу, а именно теории назначения и теории выбора. Другими словами, приходится ответить

[26] *Хашеми, Сейед Мухаммад*. Основное право ИРИ. Т. 2. С. 58—59.

на вопрос: эксперты выбирают лидера и придают ему легитимность или они просто выявляют лицо, отвечающее всем предъявляемым требованиям, и представляют его народу в качестве лидера?

Согласно теории выбора, никто из факихов не был назначен на пост главы исламского общества посредством пречистых имамов (мир им!). Они были выдвинуты в качестве кандидатов на пост руководителя исламского общества как лица, соответствующие качествам лидера. И, следовательно, именно народ, во-первых, является носителем власти и, во-вторых, доверяет полноту власти и правления одному из факихов путем прямого или непрямого голосования. Согласно же теории назначения, сторонником которой является и автор данной статьи, эксперты при этом играют роль специалистов-аналитиков: они занимаются выявлением и представлением народу лидера и свидетельствуют о соответствии его всем качествам, установленным со стороны пречистых имамов (мир им!), соответственно, выявляют и определяют легитимность власти лидера, а затем и представляют его всему народу.

Таким образом, согласно теории выбора, эксперты играют роль посредников, т. е. они путем выборов передают лидеру легитимные властные полномочия, доверенные им народом. А в соответствии с теорией назначения легитимность руководящего положения лидера реально обеспечивается путем выбора предводителя мусульманского общества экспертами, а также посредством признания этой власти, когда люди добровольно подчиняются ей. Данное обстоятельство (с экспертами) напоминает человека, обладающего знаниями и профессиональными навыками врача, в компетенцию которого входит лечение людей независимо от того, обращаются они к нему за

лечением или нет. Но когда люди обращаются к нему за лечением, то его лечение и профессия врача из потенциального состояния переходят в стадию реальности, однако это не означает, что он стал врачом благодаря обращениям к нему людей или что врачебная профессия присвоена ему пациентами.

Следовательно, согласно теории назначения, пречистые имамы считали, что пост руководителя и ответственность за руководство политическими и социальными сторонами жизни исламского общества являются прерогативой всех факихов, отвечающих необходимым для этого требованиям. Но так как многочисленность лидеров может привести к разрушению монолитности исламского общества, то народу вменяется в обязанность выбрать среди них одного отвечающего всем необходимым требованиям факиха, легитимность власти которого определяется народом и который будет в состоянии нести на себе бремя руководства обществом верующих. Следовательно, именно народ играет основную роль при выборе одного из самых подготовленных факихов в качестве лидера и таким образом возлагает обязанность руководителя общества верующих, являющуюся Божественным правом, предоставленным Богом своему наместнику на земле, т. е. человеку, на одного лица (статья 58 Конституции ИРИ). Это лицо, которое достойно нести бремя руководства исламским обществом согласно учению непорочных имамов (мир им!). Тем самым к легитимности данного лица в качестве лидера прибавляется еще и признание его власти со стороны народа.

Поэтому основанием для избрания на пост лидера не может быть личная симпатия Совета экспертов к той или иной личности: во главу угла ставятся особенности человека в качестве факиха и справедливого

лица. В задачу Совета экспертов входит не искусственное учреждение поста лидера и вручение этого поста кому-либо в качестве дара, а определение факиха, отвечающего всем необходимым для занятия этого поста качествам, т. е. обнаружение этих качеств в конкретно взятом лице [27].

Здравый смысл подсказывает, что способ выбора лидера в системе религиозного народовластия, т. е. в Исламской Республике Иран, является одним из самих четких и вместе с тем самых надежных методов, в котором возможность допущения ошибок и промахов сведена до минимума. В этой системе народ, признавший религиозное правление и приверженный его правилам и предписаниям, для полной уверенности в их соблюдении, сознательно и демократически выбирает компетентных экспертов и специалистов-религиоведов, которые путем всестороннего квалифицированного рассмотрения внимательно и скрупулезно занимаются определением наличия таких качеств, как справедливость, богобоязненность, праведность, религиозная образованность, а равно наличия организаторских способностей, прозорливости, смелости и политического видения у лица, которое займет важный и ответственный пост руководителя исламского общества. Следовательно, можно отметить, что выбор экспертов народом основан на рациональных и религиозных началах (с точки зрения учета квалифицированного мнения и с позиции освидетельствования и консультации сведущих лиц). Кроме того, данное обстоятельство служит основой для того, чтобы народ чувствовал свою причастность и определяющую роль в решении политических и социальных вопросов при выборе лидера исламского

[27] *Джавад Амели, 'Абдаллах*. Положение Совета экспертов согласно фикху. С. 14.

общества, что в конечном счете приводит к повышению активной жизненной позиции народа и к укреплению основ религиозного народовластия.

Ответ на вопрос о «порочном круге» при выборе лидера в Исламской Республике Иран

Данный вопрос основывается на сомнении, согласно которому способ выбора лидера в системе религиозного народовластия якобы является «порочным кругом» [28]. Избрание со стороны самого лидера факихов, входящих в состав Совета по охране Конституции, которые определяют степень компетентности кандидатов в состав Совета экспертов, члены которого в свою очередь должны заниматься назначением лидера, по мнению этой группы людей, приводит к «порочному кругу», все решения которого являются ложными.

О так называемом «порочном круге» можно дискутировать в нескольких аспектах:

1. В основном «порочный (или философский) круг» подразумевает взаимную приостановку какой-либо вещи в связи с наличием другой. Другими словами, если наличие А приводит к приостановке В и таким

[28] Господин доктор Сейед Мухаммад Хашими во второй главе своей книги «Основное право в Исламской Республике Иран» (с. 57) называет компетенцию кандидатов в члены Совета экспертов, утверждаемых факихами из Совета по охране Конституции (которые в свою очередь сами назначаются со стороны лидера), «порочным кругом», и во второй сноске на той же странице характеризует данное положение как «остановка вещи в себе». Он считает, что данный «порочный круг» включает в себя примеч. 2 ко второй статье Закона о выборах экспертов, на основе которого лица, компетентность в области иджтихада у которых непосредственно или косвенно утверждена самим лидером страны, с научной точки зрения в утверждении со стороны факихов из Совета по охране Конституции не нуждаются.

же образом наличие В также станет причиной приостановки А, то в результате образуется «порочный круг». Однако в нашем случае наличие одного из вышеуказанных компонентов не приводит к приостановке другого, т. е., например, наличие лидера не станет причиной игнорирования Совета по охране Конституции, и аналогичным образом наличие Совета по охране Конституции не может привести к игнорированию лидера. Совет по охране Конституции и Совет экспертов также не могут быть взаимно исключающими институтами. Поэтому само выражение «порочный круг» в данном случае является беспочвенным.

2. Ставшее объектом сомнения положение об утверждении компетенции кандидатов в члены Совета экспертов со стороны авторитетного органа, каковым является Совет по охране Конституции, фактически весьма распространенная мера, применяемая во всех обществах и политических системах. Суть ее заключается в том, что во всех избирательных системах для рассмотрения компетенции кандидатов имеется специальный орган или фильтр, особенно если эти кандидаты претендуют на членство в каком-либо квалифицированном органе. Нигде в мире не бывает так, чтобы какое-либо лицо, считающее себя достойным быть членом конкретно взятого специального органа, автоматически вошло в список кандидатов, избираемых на этот пост. Для этого компетентность любого лица предварительно рассматривается специальным квалифицированным органом, после чего он может быть внесен в список кандидатов. Может ли любое лицо, считающее себя врачом или адвокатом и претендующее на членство в обществе врачей или союзе адвокатов, без предварительного рассмотрения быть внесенным в список

кандидатов и представленным для избрания народу? Разве это не является своего рода злоупотреблением доверия народа? Разве соответствующие документы и уровень компетентности претендентов не должны быть предварительно рассмотрены и изучены специальной комиссией из числа сведущих лиц? И разве предварительное рассмотрение специальной комиссией документов и уровня компетентности данных лиц означает, что они были избраны именно этой комиссией?

Таким образом, рассмотрение Советом по охране Конституции соответствующих документов, компетентности и цели претендентов на членство в Совете экспертов, во-первых, весьма распространенная во всех обществах мера, во-вторых, это ни в коем случае не означает автоматического выбора в члены Совета экспертов, и, в-третьих, именно народ прямым и демократическим голосованием выбирает своих представителей в состав Совета экспертов.

3. Факихи в Совете по охране Конституции в количестве 6 человек выбираются посредством лидера страны из числа справедливых, сведущих в вопросах современных реалий богословов (статья 91). Наличие подобных качеств у этих богословов служит надежной гарантией объективного рассмотрения компетентности кандидатов для членства в Совете экспертов по выбору лидера страны без учета каких-либо фракционных, партийных и мирских интересов.

4. Совет экспертов является совершенно самостоятельным органом. Авторитет и легитимность его членов, авторитет и легитимность всего совета, равно как и его заключения не нуждаются в утверждении и ратификации даже со стороны самого лидера. Утверждение компетентности претендентов на членство в Совете экспертов Советом

по охране Конституции осуществляется не согласно требованиям Конституции, но в соответствии с законом, утвержденным самим Советом экспертов. Следовательно, данное право предоставлено Совету по охране Конституции самим Советом экспертов, который является самостоятельным органом. Статья 108 Конституции страны показывает независимость Совета экспертов от всех органов власти и даже от самого лидера. Совет экспертов не зависит также и от Совета по охране Конституции. И даже лидер, будучи высшим должностным лицом Исламской Республики, не в состоянии объявить о роспуске Совета экспертов.

5. Предусмотренные для лидера качества и предъявляемые к нему требования, а также четкий и сложный механизм его назначения в значительной степени устраняют сомнение, основанное на том, что он приступает к выбору факихов в состав Совета по охране Конституции сообразно личным интересам. Кроме того, эти требования также минимизируют возможность допущения со стороны лидера фактов коррупции и промахов. То обстоятельство, что лидер страны назначается на безальтернативной основе, также уменьшает вероятность случайного прихода к власти карьеристов и конъюнктурщиков. Следовательно, в целях исключения подобной вероятности миссия по выявлению и определению благочестивого лица на пост лидера возлагается на компетентных экспертов, в результате чего попытки отдельных недостойных лиц, стремящихся к достижению этого высокого поста, с самого начала будут обречены на провал, и те будут исключены из списка людей, наделенных соответствующими качествами. Так, можно утверждать, что способ выбора лидера в системе религиозного народовластия по всем

показателям гораздо надежнее, чем во всех других системах выборов высшего государственного должностного лица.

6. Представительство в Совете экспертов и членство в нем не наделяют соответствующих лиц никакими экономическими и политическими привилегиями, а также не считаются основным их занятием. Члены Совета экспертов также не пользуются никакими специальными правами и материальными выгодами. Членство в Совете подразумевает только высокую ответственность. Следовательно, членство в Совете не служит средством для достижения высоких должностей и материального благополучия. И даже в случае устранения лидера с его поста Советом экспертов данный совет сохраняется, а его члены продолжают выполнять возложенные на них обязанности. Представители экспертов являются высоконравственными религиоведами и муджтахидами, на которых возложена огромная ответственность, связанная с выбором лидера и с контролем его деятельности. Совет экспертов должен контролировать действия и поведение лидера как на основе требований шариата, так и в соответствии с законом (статья 111). Таким образом, Совет экспертов не является исполнительным или каким-либо административным органом, не предоставляет своим членам привилегированного положения и не приносит им экономической выгоды. На этот орган возложена огромная ответственность по выбору лидера и контролю за его деятельностью. Поэтому вероятность того, что эксперты в корыстных целях могут действовать в угоду лидеру, исключается, более того, с учетом присущих им моральных и религиозных принципов это представляется совершенно невозможным.

7. Даже в случае толерантного отношения к мнению о «порочном круге» невозможно согласиться с тем, что факихи из Совета экспертов, будучи назначенными на этот пост самим лидером, действуют соответственно его интересам и желаниям. Также нельзя согласиться с тем, что утверждение кандидатуры членов Совета экспертов со стороны Совета по охране Конституции может послужить поводом для того, чтобы Совет экспертов предпринимал все свои шаги с учетом пожеланий Совета по охране Конституции, или с тем, что раз весь этот процесс начинается с лидера, то в конечном счете Совет экспертов также будет находиться под влиянием его указов и распоряжений и игнорировать допущенные лидером промахи. Данный вывод не может быть признан логичным и противоречит всем действующим в человеческих обществах иерархическим структурам. В случае согласия с подобным выводом мы должны согласиться и с тем, что все нижестоящие органы во всех обществах должны безоговорочно подчиняться вышестоящим и находиться в плену их желаний и наклонностей. Назначение вышестоящими органами нижестоящих органов и руководителей не может служить поводом для того, чтобы нижестоящие руководители или исполнительные органы обязательным образом и постоянно, молча и безоговорочно подчинялись пожеланиям вышестоящих органов, игнорируя требования закона.

Во всем мире президенты выбирают министров, и министры назначают руководителей нижестоящих инстанций. Это не означает, что нижестоящие инстанции в своих отношениях с вышестоящими органами должны игнорировать требования закона: инспектор дорожной полиции может оштрафовать президента за нарушение правил дорожного движения, а министр, допустивший

злоупотребление должностным положением, может быть арестован и осужден.

В Соединенных Штатах Америки председатель Верховного суда назначается президентом, но этот же председатель может заслушивать в суде дело самого президента. В Исламской Республике Иран, согласно статье 107 Конституции, лидер страны, занимая высший руководящий пост, наряду с другими гражданами равен перед законом. Согласно статье 142, глава судебной власти, назначаемый лидером, имеет законное право проверять его собственность.

8. Срок пребывания факихов членом Совета по охране Конституции ограничивается 6 годами, тогда как срок полномочия Совета экспертов составляет 8 лет. Таким образом, начало и окончание срока полномочий этих двух органов никогда не совпадают. Другими словами, в период официального действия Совета экспертов состав факихов Совета по охране Конституции может меняться. При этом новые члены Совета по охране Конституции никакого отношения к утверждению компетентности членов действующего Совета экспертов не имеют. С другой стороны, срок полномочия Совета экспертов может завершиться в период руководства нынешнего лидера и действия существующего Совета по охране Конституции. И следующий Совет экспертов уже будет действовать в новом составе. В таком случае новый состав Совета экспертов не будет иметь никакого отношения к назначению и представлению действующего лидера, продолжая тем не менее контролировать его действия.

9. Теперь с учетом предыдущего вопроса акцентируем внимание на том, что в период существования исламской республиканской системы пост лидера ИРИ занимали два лица. И при их назначении никакого

«порочного круга» не наблюдалось. Подобного «круга» не будет и при представлении и назначении последующих лидеров системы религиозного народовластия.

1. *Лидерство имама Хомейни* (да будет с ним милость Аллаха!). Общеизвестно, что приход имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) на пост лидера системы религиозного народовластия в Иране был связан с победой Исламской революции и основан на всенародном признании [29]. В тот период никакого Совета экспертов, который мог бы назначить этого выдающегося руководителя на пост лидера ИРИ, не существовало. Именно имам Хомейни выступил инициатором и создателем института под названием Совет экспертов, которому были вменены в обязанность назначение лидера и контроль за его деятельностью. Таким образом, относительно лидерства имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) никакого замкнутого и тем более «порочного круга» не было и быть не могло.

2. *Лидерство Его Светлости аятоллы Хаменеи.* На другой день после кончины имама Хомейни, 4 июня 1989 г. Совет экспертов проводил свое заседание и с учетом предварительной готовности к подобной ситуации [30] после окончательного обсуждения и рассмотрения назначил Его Светлость аятоллу Хаменеи лидером исламской республиканской системы. Аятолла Хаменеи был избран на пост лидера страны Советом экспертов, в формировании которого он никакого прямого (путем утверждения компетенции кандидатов на

[29] Следует отметить, что, согласно статьи 107 Конституции ИРИ, данный способ был применим только относительно лидерства имама Хомейни, а после него назначение всех последующих лидеров страны будет возложено на Совет экспертов.

[30] Как было отмечено ранее, согласно статье 17 внутреннего устава Совета экспертов, данный Совет обязан путем создания специальной комиссии осуществлять необходимое изучение всех лиц, соответствующих уровню поста лидера страны, и всегда быть готовым к его смещению.

членства в Совете) или косвенного (посредством факихов Совета по охране Конституции) участия не принимал. Другими словами, Совет экспертов и Совет по охране Конституции действовали еще до его избрания на пост лидера. Таким образом, утверждение о «порочном круге» не уместно и по отношению к нынешнему лидеру страны.

На этой же основе, при необходимости смещения действующего лидера, новый лидер будет подобран, представлен и назначен Советом экспертов и окончательно — Советом по охране Конституции. Эти Советы официально действуют. Новый лидер никакого отношения к утверждению компетенции и избрания членов этих двух структур не имеет. Таким образом, и в будущем никогда относительно назначения лидера системы религиозного народовластия никаких «порочных кругов» не возникнет.

Часть третья

Полномочия лидера в системах религиозного народовластия и западных демократий

Один из важнейших аргументов противников религиозного правления и принципа правления праведного факиха (*велайате факих*) заключается в том, что лидер в религиозном правлении пользуется широкими полномочиями. Наличие этих широких полномочий характеризуется как централизация власти в руках одного человека, что противоречит принципам децентрализации власти и распределения властных полномочий между различными ветвями власти. В связи с

этим в данной части нашей статьи предпринимается попытка сравнить властные полномочия высших органов государственной власти в некоторых западных демократиях и в Исламской Республике Иран, после чего сделать разъяснения относительно степени полномочий лидера ИРИ и особенно по поводу «абсолютной власти факиха».

Среди полномочий, предоставленных президенту Франции согласно Конституции этой страны, можно назвать следующие: назначение премьер-министра (статья 8); руководство кабинетом министров (статья 9); требование пересмотра решений парламента (статья 10); приказ о проведении референдума по различным вопросам (статья 11); роспуск Национального собрания (статья 12); назначение различных армейских и гражданских чиновников (статья 13), а также главнокомандующего вооруженными силами (статья 15); принятие экстренных мер при чрезвычайных ситуациях (статья 16); право амнистии осужденных (статья 17); руководство Высшим судейским советом (статья 65) и назначение председателя Конституционного совета (статья 56) [31].

Среди полномочий президента США, закрепленных за ним Конституцией данной страны, назовем такие: руководство исполнительной властью в стране (пункт 1 статьи 2); рекомендации Конгрессу относительно стратегии и законодательных мер (пункт 3 статьи 2); назначение министров и снятие их с занимаемых постов; назначение директора Центрального разведывательного управления (CIA), главы Американского Национального управления по аэронавтике и исследованию космического пространства (NASA), директора Федерального бюро расследований (FBI), директора

[31] См. Конституцию Франции 1997 г.

Центрального банка США, руководителя Комиссии по атомной энергетике, председателя Избирательной комиссии и т. д. [32]

Президент Российской Федерации как глава государства также пользуется широкими полномочиями, среди которых можно назвать следующие: определение основных направлений внутренней и внешней политики; организация взаимодействия всех государственных органов; назначение главы правительства Российской Федерации; предложение об увольнении и назначении председателя Центрального банка, судей Конституционного суда, Верховного суда Российской Федерации, Генерального прокурора Российской Федерации, председателя Совета безопасности Российской Федерации; утверждение военной доктрины Российской Федерации; назначение и увольнение постоянных представителей президента в федеральных округах, дипломатических представителей Российской Федерации; объявление референдумов; выдвижение на утверждение Государственной думы проекта государственного бюджета; подписание федеральных законов; объявление военного положения в случае агрессии против России и наличия прямых угроз стране или объявление чрезвычайного положения (президент РФ — верховный главнокомандующий вооруженных сил); право амнистии осужденных; роспуск Государственной думы и т. д.[33]

В одиннадцати пунктах статьи 110 Конституции Исламской Республики Иран также перечислены права и обязанности лидера страны, ознакомившись с которыми, можно убедиться, что лидер в системе религиозного народовластия не обладает чрезвычайными

[32] *Мадани, Сейед Джала ад-дин.* Основное сравнительное право. С. 98.
[33] Там же. С. 220—223.

полномочиями — по сравнению с другими политическими системами. Наоборот, выявляется, что он обладает властью, сравнимой с высшими должностными лицами систем западной демократии, а в некоторых случаях даже уступает им. Например, согласно Конституции ИРИ, лидер страны не пользуется правом роспуска парламента, которым наделены отдельные западные лидеры. Кроме того, на основе Конституции ИРИ лидер не имеет права непосредственно отстранять от власти президента страны (статья 110, пункт 10). И хотя определение общей политической линии входит в число компетенций лидера, он в этом вопросе должен консультироваться с Ассамблеей по определению государственной целесообразности (статья 110, пункт 1). Кроме того, по отношению к лидеру в ИРИ применяются различные ограничения и способы контроля, что заметным образом уменьшает вероятность каких-либо злоупотреблений властью.

Важно упомянуть еще два момента. Во-первых, как уже было сказано, лидер мусульманского общества не только не пользуется бóльшими полномочиями, чем государственные лидеры западных систем, — религиозные нормы и требования шариата наряду с законом существенным образом ограничивают его действия, поведение и полномочия. Во-вторых, наличие необходимых управленческих умений является неизбежной частью политической жизни любого правительства. Любое правительство для выполнения своих обязанностей и своей миссии относительно обеспечения внутренней и внешней безопасности страны, распространения справедливости, ликвидации наркомании и выполнения других задач должно быть наделено достаточными властными полномочиями. Слабое, лишенное необходимых средств и возможностей правительство не в состоянии

обеспечить безопасность, благополучие, счастье и спокойствие своих граждан.

Итак, следует ответить на вопрос: если правление справедливого факиха (*велайате факих*) не обладает максимально возможными полномочиями, то каков смысл утверждения об абсолютном правлении? Разве абсолютность означает разнузданность и тиранию? В ответ следует сказать, что, к сожалению, враги осознанно, а друзья, сами того не замечая, при интерпретации вопроса об абсолютном правлении пришли к искаженным и неправильным выводам, что привело к отрицательному отражению данного вопроса. Другими словами, «абсолютность» власти праведного факиха ни в коем случае не означает его неограниченной власти, деспотии и своеволия. «Абсолютность правления» в корне отличается от того, что в политической науке именуется «абсолютной властью» или «самодержавной властью». Поэтому не только факих не обладает абсолютной властью в подобном смысле, но и пророки и непорочные имамы также не пользовались подобным неограниченным и безусловным правлением. И даже сам Господь Бог в таком понимании не имеет абсолютной власти, потому что даже Он действует и повелевает в рамках определенных принципов, норм и правил. Иными словами, смысл термина «абсолютность» нами очерчен с достаточной ясностью.

Теперь следует прояснить смысл используемого нами термина «абсолютное правление». Следует отметить, что теория «абсолютного правления» была затронута наряду с другой теорией, ограничивающей правление факиха (*велайате факих*) и его компетенцию в принятии

решений случаями под названием «благие дела» («*омуре хисбийе*») [34]. Иначе говоря, некоторые факихи убеждены, что факих вправе вмешиваться только в организацию и регулирование «благих дел» в обществе. Другая часть факихов, в частности и имам Хомейни, считала, что компетенция факиха-предводителя распространяется на все области управления исламским обществом. Последние были убеждены, что для создания и регулирования мощного исламского государства факих, стоящий во главе этого государства, должен быть наделен всеми полномочиями, необходимыми для руководства исламским обществом. В этом смысле можно говорить, что абсолютное правление присуще всем государствам и политическим системам мира, т. е. данный способ правления не является только привилегией факихов и религиозной формы руководства обществом. Всякая власть, желающая действовать согласно своим основным обязанностям, должна быть наделена вышеуказанной формой абсолютного правления; это положение вовсе не обусловливает тупость, незначительность и невежество народа и не означает, что он нуждается в какой-либо опеке. Наличие мощного государства в целях руководства человеческим обществом везде в мире считается необходимым и рациональным, и ни в одной стране данное положение не отождествляется с тупостью, незначительностью и невежеством народа. Другими словами, все человеческие сообщества признают наличие и необходимость сильного правительства, и это вовсе не говорит в пользу их тупости и невежества. Следовательно,

[34] Под «благими делами» («*омуре хисбийе*») понимаются действия, которые являются важными и должны выполняться оперативно и за которые никто в исламском обществе персональной ответственности не несет. К этим действиям, например, относятся опека сирот и душевнобольных, охрана вукуфного имущества, обеспечение сохранности имущества отсутствующих лиц и т. п.

«абсолютное правление факиха» — это теория, которая выдвигается наряду с теорией «ограниченного правления факиха».

Подчеркнем, что режим правления факиха по своей сути является конституционным, т. е. данный способ правления по сути не только не тоталитарный и не абсолютистский, но более рационален и конституционен, чем другие политические системы. Правление факиха — это такое правление, которое, как и другие формы правления, осуществляется в рамках конституции и, кроме того, подвержено строгим ограничениям, таким как религиозные предписания, нормы шариата и нравственности, защита и соблюдение общественных интересов. В системе правления факиха все действия, законодательная деятельность государства, государственных деятелей и даже самого факиха подчинены религиозным и Божественным установкам и предписаниям. На этой основе факих в случае малейшего нарушения религиозных запретов может быть смещен со своего поста [35] . Здесь уместно указать на высказывания основателя Исламской Республики Иран:

> Исламское правление не похоже ни на одно из существующих способов правления. Например, оно не является деспотическим, чтобы глава правительства в нем был деспотом и своевольным, подвергал опасности собственность и жизнь людей и по-своему распоряжался ими, убил любого, кого желает, и наградил любого, кого считает нужным, а также растранжирил собственность народа, раздав ее по своему усмотрению. Досточтимый Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!), Его Светлость Повелитель Правоверных ‘Али (мир

[35] «Вы не опасайтесь правления факиха; факих не желает притеснять людей. Если какой-либо факих желает прибегнуть к притеснениям, то он лишается власти» (см.: *Имам Хомейни*. Страница света. Т. 10. С. 170).

ему!) и никто из халифов не располагали подобной компетенцией. Исламское правление не является ни деспотическим, ни абсолютным: оно построено на основе закона. Конечно, данное правление конституционно не в обычном смысле, когда принятие законов зависит от личностей и воли большинства. Оно конституционно в том понимании, что исполнительная и административная деятельность руководителей ограничена совокупностью условий, определяемых Священным Кораном и сунной досточтимого Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!). Данная совокупность условий состоит из предписаний и законов ислама, соблюдение которых необходимо. С этой позиции исламское правление является властью Божественных законов над людьми [36].

Следовательно, правление религиозного народовластия с факихом во главе на деле является властью Божественных предписаний; но в данном случае руководитель-факих выступает в качестве исполнителя религиозных установок и предписаний шариата и по необходимости действует как наместник непорочных имамов. Поэтому праведный факих в религиозном обществе является исполнителем Божественных предписаний. Люди в таком обществе признают власть Бога и Божественные установки, что соответствует нормам и требованиям религиозного народовластия. В системе религиозного народовластия Божий закон правит обществом, и данная система в корне отличается от простой демократии, основанной только на людских законах. При религиозном правлении компетенция факиха также ограничена в рамках Божественных законов и предписаний, в пределах соблюдения общих интересов. Вне этих рамок факих не обладает никакими компетенциями и никакой властью.

[36] *Имам Хомейни*. Правление факиха. С. 45—46.

Исламское правление — это правление закона. В этом способе правления власть принадлежит Богу, а закон состоит из Божественных установок и предписаний: исламский закон правит всеми людьми и исламским государством в целом. Все люди, начиная с досточтимого Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) и его халифов, всегда подчинялись и подчиняются закону, ниспосланному Всевышним Господом языком Корана и посредством Своего досточтимого Посланника (да благословит его Аллах и приветствует!) [37].

Часть четвертая

КОНТРОЛЬ НАД ЛИДЕРОМ В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОЗНОГО НАРОДОВЛАСТИЯ И В ЗАПАДНЫХ ДЕМОКРАТИЯХ

С учетом того, люди — при наличии широких властных полномочий — могут принимать неверные и несправедливые решения, злоупотреблять властью, поощрять коррупцию и т. д., почти во всех политических системах мира предусмотрены рычаги контроля над деятельностью руководителей различного ранга. Данная часть статьи будет посвящена способам и средствам осуществления надзора и контроля над высшими органами государственной власти в западных демократических системах и системе религиозного народовластия в Исламской Республике Иран. Цель данной части — доказать, что по сравнению с системами западной демократии система религиозного народовластия пользуется самыми точными и надежными способами и рычагами контроля над деятельностью лидера страны, при этом

[37] *Имам Хомейни*. Правление факиха. С. 47.

применяются самые строгие меры, чтобы вероятность допущения ошибок и промахов со стороны лидера была минимальной.

Конституция Франции применительно к деятельности президента, являющегося высшим должностным лицом государства, предусматривает следующие меры ограничения и контроля: согласно статье 12 Конституции Франции, президент после консультации с премьер-министром и председателем парламента может объявить о роспуске парламента страны. Однако в случае возникновения чрезвычайной ситуации он не имеет права распустить парламент (статья 16). Несмотря на то что, согласно статье 20 Конституции, правительство (премьер-министр и министры) признано подотчетным перед парламентом, об ответственности президента перед парламентом в основном законе этой страны никаких указаний нет. Одновременно для президента предусмотрены некоторые другие ограничения, в частности, то, что объявление войны возможно только с разрешения парламента; противоречащие Конституции правила и указания не могут быть подписаны или оформлены в приказном порядке (статья 62). Наконец, согласно статье 68 Конституции Франции, президент не несет ни перед кем ответственности за свои действия в рамках служебной деятельности, за исключением случая измены стране; расследование его деятельности возможно только с разрешения парламента, которое должно приниматься открытым голосованием абсолютного большинства членов обеих палат. Дело президента в подобном случае рассматривается Высшим арбитражным судом страны.

В американской политической системе, несмотря на значительные властные полномочия президента, также предусмотрены некоторые минимальные ограничения: президент имеет право по совету и с

согласия Сената заключать международные договоры — при условии их одобрения двумя третями присутствующих сенаторов; кроме того, он периодически информирует Конгресс о положении США.

Прежде чем приступить к исполнению своих законных обязанностей, президент произносит присягу следующего содержания:

> Я, (полное имя и фамилия присягающего), торжественно клянусь, что буду честно выполнять обязанности Президента Соединенных Штатов и делать все, что в моих силах, чтобы поддерживать, охранять и защищать Конституцию Соединенных Штатов.

Кроме того, согласно 22-й поправке к Конституции США от 26 февраля 1951 г. никто не может избираться президентом страны больше двух сроков. В разделе 4 статьи 2 Конституции США предусмотрена также и возможность осуждения президента страны:

> Президент, вице-президент и все гражданские должностные лица Соединенных Штатов могут быть отстранены от должности после осуждения в порядке импичмента за государственную измену, взяточничество или другие серьезные преступления и мисдиминоры [38].

Понятие государственной измены сформулировано в разделе 2 статьи 3 Конституции США:

> Государственной изменой Соединенным Штатам считается только ведение войны против них или присоединение к их врагам, оказание врагам помощи и поддержки. Никто не может быть осужден за государственную измену, кроме как на основании показаний двух

[38] Мисдиминор — в уголовном праве США и Великобритании категория наименее опасных преступлений, граничащих с административными правонарушениями.

свидетелей об одном и том же очевидном деянии или же собственного признания на открытом заседании суда.

Кроме того, для предотвращения случаев материального злоупотребления со стороны президента, согласно разделу 1 статьи 2 Конституции США, установлено, что «президент в установленные сроки получает за свою службу вознаграждение, которое не может быть ни увеличено, ни уменьшено в течение периода, на который он был избран, и в пределах этого периода он не может получать никаких иных доходов от Соединенных Штатов или от какого-либо из штатов».

Следует отметить, что Конгресс США может путем создания комиссий или следственных комитетов осуществлять практический контроль над деятельностью исполнительной власти и в отдельных случаях вызывать некоторых членов исполнительной власти на допрос в качестве свидетелей, но этим дело и ограничится, и отстранения соответствующих должностных лиц от занимаемых должностей не последует.

В Основном законе (Конституции) Российской Федерации также предусмотрены некоторые моменты, до определенной степени ограничивающие компетенцию президента страны. Перечислим важнейшие из них.

Согласно статье 81 Конституции России, «одно и то же лицо не может занимать должность Президента Российской Федерации более двух сроков подряд». Статья 90 Конституции гласит: «Указы и распоряжения Президента Российской Федерации не должны противоречить Конституции Российской Федерации и федеральным законам».

Кроме того, для установления более надежной гарантии безупречного исполнения президентом своих законных обязанностей он должен, согласно статье 82 Конституции Российской Федерации, пройти на Федеральном собрании процесс приведения к присяге со следующими словами:

> Клянусь при осуществлении полномочий Президента Российской Федерации уважать и охранять права и свободы человека и гражданина, соблюдать и защищать Конституцию Российской Федерации, защищать суверенитет и независимость, безопасность и целостность государства, верно служить народу.

Вместе с тем на основе статьи 91 этой Конституции президент Российской Федерации обладает неприкосновенностью (иммунитетом). Несмотря на это, в статье 93 Конституции России предусмотрен вопрос об отрешении его от должности [39]:

> Президент Российской Федерации может быть отрешен от должности Советом Федерации только на основании выдвинутого Государственной думой обвинения в государственной измене или совершении иного тяжкого преступления, подтвержденного заключением Верховного суда Российской Федерации о наличии в действиях Президента Российской Федерации признаков преступления и заключением Конституционного суда Российской Федерации о соблюдении установленного порядка выдвижения обвинения.

[39] Как было отмечено в предыдущей части данной статьи, согласно статье 109 Конституции России, президент страны обладает правом роспуска Государственной думы.

В Конституции Японии также предусмотрены некоторые меры контроля над деятельностью высших государственных должностных лиц страны. Например, статья 88 данной Конституции гласит:

> Все имущество императорской фамилии является собственностью государства. Все расходы императорской фамилии должны утверждаться Парламентом как часть бюджета.

Согласно Конституции, император — символ государства и единства народа; фактически же главой государства и Кабинета министров является Премьер-министр, занимающий высший пост в исполнительной власти страны. На основании статьи 66 Конституции Японии «Кабинет, в соответствии с законом, состоит из Премьер-министра, который возглавляет его, и других государственных министров. Премьер-министр и другие государственные министры должны быть гражданскими лицами. Кабинет при осуществлении исполнительной власти несет коллективную ответственность перед парламентом». В ответ на властные полномочия Кабинета министров парламент, который считается высшим органом государственной власти (статья 41), также пользуется внушительными контрольными полномочиями. Поэтому «если Палата представителей принимает проект резолюции о недоверии или отклоняет проект резолюции о доверии, Кабинет должен уйти в отставку в полном составе, если в течение десяти дней Палата представителей не будет распущена» (статья 69).

Кроме того, обе палаты парламента при необходимости могут производить расследование по вопросам государственного управления

и вправе при этом требовать явки и показаний свидетелей, а также представления протоколов (статья 62).

Как уже было нами отмечено в этом кратком исследовании, в большинстве западных демократических систем для контроля над деятельностью высших государственных должностных лиц используются различные способы и средства воздействия, в своей совокупности способствующие установлению в конституционных рамках некоторых ограничений в поведении и политической деятельности лидеров, а также усилению их ответственности перед парламентами или законодательными собраниями. Кроме того, эти способы и средства содействуют признанию необходимости предварительной информированности парламентов о деятельности лидеров и их политических шагах, а равно о причинах подобных шагов; усилению необходимости утверждения их политической линии парламентом и, наконец, необходимости произнесения присяги президентами или премьер-министрами о достойном выполнении ими своих обязанностей. Как было упомянуто в третьей части данной статьи, обычно в этих политических системах не делается специального акцента на нравственных качествах и личностных особенностях высших должностных лиц. В этих системах для утверждения компетентности претендентов на высшие государственные должности довольствуются большинством голосов избирателей и уверенностью в лояльности лидера национальным интересам. Таким образом, после избрания и прихода к власти никакого надзора за такими качествами лидера, как, например, справедливость и праведность, не существует. Больше того, в государственных структурах не предусмотрены никакие механизмы

для реализации надзора за наличием подобных качеств у высшего должностного лица.

А теперь, после краткого ознакомления со способами и средствами реализации контроля над высшими государственными должностными лицами в системах западной демократии, необходимо приступить к изложению и комментариям относительно механизмов и рычагов для осуществления контроля за деятельностью лидера в системе религиозного народовластия. Вначале следует отметить, что система религиозного народовластия отличается от антропоцентричных (основанных на человеческих наклонностях) систем западной демократии, прежде всего тем, что она теоцентрична (основана на вере в Бога). На этой основе система правления Исламской Республики Иран основана «на вере в Единого Бога (нет Бога, кроме Аллаха!), в то что Он устанавливает законы шариата и что человек должен покоряться Его воле» (пункт 1 статьи 2 Конституции ИРИ).

Верующие, составляющие большинство граждан страны, стремятся реализовать в религиозном обществе религиозные установки и на этой основе создают религиозное правление и религиозное народовластие. В этом обществе верующие с применением методов демократии и в русле религиозных норм ставят во главе государства человека, обладающего мощным рычагом «самоконтроля» [40], а затем для

[40] Еще раз напомним, что в системе религиозного народовластия принимаются все необходимые меры для того, чтобы Совет экспертов мог выдвинуть на пост лидера кандидатуру самого достойного лица. Данное лицо должно обладать немалыми нравственными достоинствами, а равно владеть мощными «внутренними» рычагами и высшими духовными навыками, чтобы не допускать промахов, отклонений и злоупотреблений. Во второй стадии предусматриваются механизмы «внешнего» контроля над лидером. Подобного скрупулезного контроля над моральными качествами, нравственными особенностями и внутренними контролирующими возможностями лидера нет нигде в мире.

осуществления контроля над его деятельностью используют и собственные способности к «самоконтролю».

В связи с этим необходимо вкратце осветить вопрос о роли и положении народа в системе религиозного народовластия.

Бесспорно, народ является основным фактором в признании или непризнании принципов и основ религиозного правления, которое может быть осуществлено лишь в том случае, если верующие в обществе составляют большинство и это большинство добровольно признает необходимость подобного способа управления. Следовательно, именно верующие граждане путем создания обстановки легитимности способствуют образованию религиозного правления в обществе и стремятся к его формированию и учреждению. Поэтому если в каком-либо обществе верующие не составляют большинства и даже, будучи в большинстве, не желают религиозного правления, то подобное правление осуществлено не будет. Ибо как раз верующие граждане в своем гражданском согласии и в общности своих устремлений могут способствовать установлению и функционированию религиозного правления, содействуя приемлемости его установок, правил, требований и необходимых атрибутов.

В том случае, когда народ одобряет форму и содержание приемлемой для него власти, он остается верным как принципам, так и установкам этой власти. Например, если народ предпочитает демократическое правление, то он остается приверженным его принципам, таким как равенство людей, выборность, определяющая роль большинства, устранение расовой дискриминации и т. п. Аналогичным образом верующие, предпочитающие религиозное народовластие,

привержены принципам и атрибутам своей системы, таким как установление власти справедливого и праведного факиха, приоритет Божественных норм и предписаний и т. п. В этом и заключается суть религиозного народовластия.

Разве не противоречиво, с одной стороны, быть убежденным в демократии и народовластии с нерелигиозной подоплекой и выступить против религиозного народовластия — с другой? Разве индивиды или группы людей могут, согласно своим вкусам, установить для демократии особое содержание или особую сущность и, например, ограничить ее светскими или атеистическими рамками, отрицая в ней другие компоненты, в частности религиозное содержание и религиозную сущность?

На тех же основаниях, по которым часть людей поместила демократию в нерелигиозные рамки, другая часть имеет право использовать ее в религиозных рамках и в соответствии с Божественными предписаниями. На этой основе народ в системе религиозного народовластия в пределах религии и демократии может пользоваться широкой созидательной деятельностью и большими свободами.

Данное положение независимо от признания или непризнания основ системы религиозного народовластия, назначения лидеров и правителей с использованием надежных механизмов контроля (согласно установленных религией норм и на основе демократических принципов [41]), однако есть моменты, о которых бы

[41] Таких как назначение лидера со стороны народа путем непрямого голосования с использованием группы экспертов и сведущих лиц в рамках Совета экспертов; выборы президента народом прямым голосованием; выборы депутатов Исламского совета (парламента страны), членов Совета экспертов, депутатов советов различного уровня

хотелось сказать особо, и прежде всего — о внешнем контроле за деятельностью лидера в системе религиозного народовластия.

1. Наставление правителям, проповедь одобряемого и запрещение неодобряемого

На основе исламского принципа «наставления от мусульманских имамов (религиозных предводителей)» и согласно статье 8 Конституции Исламской Республики Иран «призыв к добру, проповедь одобряемого и запрещение неодобряемого является всеобщей обязанностью, которую люди несут по отношению друг к другу, государство — по отношению к народу и народ — по отношению к государству. Закон определяет условия, сферу и способ выполнения этой обязанности».

Таким образом, религия и шариат, а также Конституция служат надежной основой для контроля со стороны народа над властями и должностными лицами, а также создания необходимых условий для того, чтобы голос доброжелательных верующих, проповедующих исповедимое и запрещающих отвергаемое, был услышан народом. Следовательно, в системе религиозного народовластия, наряду с имеющимися контролирующими органами, функции контроля исполняет также и сам народ, обязанный конституцией занимать активную жизненную позицию и предотвращать путем назидания возможность допущения промахов и упущений со стороны

прямым голосованием и назначение градоначальников путем непрямого голосования, т. е. посредством депутатов городских советов.

должностных лиц государства на самом начальном этапе их возникновения. Возможность подобного контроля официально и с правовой позиции не оформлена и, как правило, законом не гарантирована. Тем не менее данная позиция является обязанностью каждого верующего лица как в рамках традиционных, так и с точки зрения шариата.

2. Право контроля над деятельностью лидера или возможность его смещения посредством правовых механизмов

В системе религиозного народовластия народ как в целях достижения максимальной всеобщей уверенности в правильном выборе и назначении лидера, так и в целях реализации своего права контроля его деятельности использует возможность и компетенцию группы сведущих специалистов из Совета экспертов. Таким образом, миссия Совета экспертов после назначения достойного лица на пост лидера не завершается. Наоборот, в его деятельности начинается новый и весьма ответственный этап — организация контроля над деятельностью лидера (статья 111).

Может возникнуть мнение, что осуществление контроля над деятельностью лидера в системе религиозного народовластия, во-первых, в связи с предъявляемыми к нему огромными требованиями и, во-вторых, с учетом его назначения на этот пост с применением точных механизмов и посредством надежной группы экспертов кажется неуместным и даже противоречит духу «святости» лидера.

На это мы заметим, что, несмотря на все строгости, не существует никаких светских и религиозных препятствий для большего контроля над деятельностью лидера (с сохранением уважительного отношения к его посту), наоборот, подобный контроль способствует возрастанию доверия общества к столь ответственному посту. Ореол «святости» фактически связан не с личностью лидера, но с его положением. Другими словами, следует защищать ценность и святость самого поста, а для этого строго контролировать индивидуальные качества и рабочую деятельность лица, что данный пост занимает. Аргументированность данной позиции вызвана тем, что при сопоставлении защиты престижа и важности поста лидера с защитой личности лидера предпочтение должно отдаваться именно защите престижа и важности поста лидера, а не защите его личного авторитета и власти. Поэтому в данном случае никаких несоответствий и взаимоисключающих моментов между высоким положением лидера и организацией контроля над его деятельностью не существует. Наоборот, именно важность и святость данного поста вынуждают нас защищать его, принимая самые строгие меры контроля и оберегая при помощи самых четких механизмов.

На взгляд автора этих строк, Конституция ИРИ четко определяет случаи, связанные с ответственной задачей контроля над лидером. Вместе с тем общий и неформальный контроль со стороны народа в рамках «наставлений от мусульманских имамов» и «призывов к добру» также получил официальное признание. Подобное положение никогда и ни в одной политической системе не противоречит необходимости наличия официальных и законных институтов, призванных контролировать деятельность властей и поведение

должностных лиц государства. Следовательно, в большинстве правительств мира для осуществления контроля над высшими органами власти официально предусмотрены специальные структуры и институты. Так, в системе религиозного народовластия ИРИ, согласно статье 111 Конституции страны, Совет экспертов признан основной инстанцией, которая может смещать лидера с его поста (если он будет не в состоянии исполнять свои законные обязанности, либо утратит качества, указанные в статьях 5 и 109, либо станет известно, что он с самого начала не соответствовал этим требованиям). Естественно, подобное определение и принятие соответствующего решения возможны только при условии постоянного и квалифицированного контроля над личностными качествами, поведением и деятельностью лидера.

Обязанности, связанные с контролированием личностных качеств, поведения и деятельности лидера на практике возложены на Совет экспертов. Если в системе религиозного народовластия лидер не соответствует велениям времени и не в состоянии сохранить свои выдающиеся личностные качества, а также если на начальном этапе подбора кандидатуры поиски и обмен мнениями со стороны экспертов были недостаточно безупречными, что допускает возможность ошибки, которую обнаружили позднее, Совет экспертов, согласно статье 111 Конституции, должен произвести необходимое дознание относительно практических и научных качеств лидера [42].

Аятолла Джавад Амели по этому поводу пишет:

[42] См.: *Джавад Амели, ʻАбдаллах.* Положение Совета экспертов на основе фикха. С. 16—17.

Согласно этому принципу выявляется: 1) указанные требования и качества для занятия поста лидера в Конституции должны сохраняться без изменения; а их неизменность не зависит от времени занятия поста лидера; 2) обязанности членов Совета экспертов относительно доказательств и поисков не зависят от положения лидера; они и при действующем лидере должны сохранять бдительность, чтобы указанные требования были соблюдены; 3) в случае обнаружения нарушений со стороны лица, занимающего пост лидера, а также в случае его несоответствия некоторым необходимым факиху качествам и требованиям данное лицо не является или не будет более являться лидером; обязанность экспертов заключается в смещении бывшего лидера и представлении на этот пост достойного факиха [43].

Поэтому Совет экспертов обязан не только изучать и анализировать личность лидера на предмет его соответствия установленным необходимым качествам и предъявляемым требованиям, но постоянно контролировать и изучать других факихов, чтобы имелась потенциальная возможность — в случае обнаружения среди них лица, по качествам и предъявляемым требованиям стоящего на более высокой ступени, чем действующий лидер, — заменить бывшего лидера новым.

Аятолла Джавад Амели пишет об этом так:

Иногда несоответствие предъявляемым требованиям объясняется отрицательными изменениями, происходящими у факиха, который ранее был признан лидером. Например, он может лишиться соответствия предъявляемым лидеру требованиям под воздействием естественных причин: старости, болезни или по причине несчастного случая. Среди других его коллег-факихов в это время могут быть

[43] Там же. С. 17.

обнаружены положительные изменения: например, один из подобных ему факихов сумел добиться преимущества в области науки или стал среди народа столь почитаем, что если бы в начальный момент выборов он обладал подобными превосходными качествами, то обязательным образом был бы назначен Советом экспертов в качестве лидера исламского общества. Отсюда следует, что, несмотря на отсутствие конкретного срока полномочий лидера, его личностные качества, а также его превосходство с точки зрения научных и практических изменений естественно и исторически ограничено определенными сроками. Следовательно, длительность или непродолжительность пребывания лидера на своем посту предугадать невозможно [44].

Итак, длительность срока пребывания лидера на своем посту зависит от его соответствия установленным требованиям и качествам, такие как знание фикха и иджтихада, справедливость, праведность, смелость, организаторские способности и прозорливость. Определение наличия или убывания таких качеств у лидера, согласно Конституции, является прерогативой Совета экспертов. Теперь следует выяснить, каковы действия Совета экспертов по выполнению этой трудной и ответственной задачи.

Совет экспертов на основе Постановления первого своего заседания (из 20 пунктов) от 1983 г. избрал тайным голосованием сроком на 2 года группу из 7 лиц, которая должна была принять конкретные меры по выполнению задач данного совета, изложенных в статье 111 Конституции [45]. Члены данной группы, располагая достаточным временем, не будучи заняты другой исполнительной или судебной

[44] *Джавад Амели, ‘Абдаллах.* Положение Совета экспертов на основе фикха. С. 17—18.

[45] Пункт 10 Постановления первого заседания Совета экспертов от 1983 г.

работой, а также не входя в число близких лидеру лиц, были обязаны в рамках законов и требований шариата собрать всю необходимую информацию, а также провести тщательный анализ ее достоверности [46] и даже при необходимости запросить президиум Совета экспертов провести экстренное заседание. Названная аналитическая группа была обязана обратить внимание на административную организацию работы лидера страны и предотвратить вмешательство нежелательных элементов в работу аппарата лидера [47]. Таким образом, контроль экспертов над лидером равносилен контролю над его соответствием предъявляемым требованиям в период деятельности на посту лидера, и реализуется методом надзора со стороны аналитической группы путем наведения справок о его качествах и способах деятельности [48].

Кроме контроля над личностными качествами и соответствием лидера предъявляемым требованиям, который осуществляется непосредственно Советом экспертов, применяются также различные другие способы контроля и методы ограничения компетенции лидера. В частности, в статье 107 Конституции говорится, что лидер наряду с другими гражданами страны равен перед законом. Таким образом, лидер как личность не пользуется никакими чрезвычайными привилегиями, ставящими его выше других граждан страны. Кроме того, согласно статье 142 Конституции, собственность лидера и других высших должностных лиц, а также их жен и детей проверяется главой судебной власти до и после окончания службы указанных лиц на предмет предотвращения ее незаконного приращения. Не менее важно,

[46] Пункт 3 того же документа.
[47] Пункт 19 Постановления первого заседания Совета экспертов от 1983 г.
[48] Согласно пункту 10 упомянутого постановления, лидер имеет право изложить свое мнение на заседании Совета экспертов в любой приемлемой для него форме.

что Меджлис исламского совета (парламент ИРИ) на основе статьи 76 Конституции имеет право на анализ, изучение и рассмотрение всех дел и проблем страны.

В качестве других контролирующих деятельность лидера средств выступает конституционная обязанность лидера прибегать к консультациям по специальным вопросам. В системе религиозного народовластия лидер имеет широкие возможности консультироваться со специалистами и сведущими лицами, в необходимых случаях вынужден на практике быть приверженным этому религиозному и одновременно рациональному принципу. Согласно статье 112 Конституции, одна из обязанностей Ассамблеи по определению государственной целесообразности заключается в организации консультаций с лидером по всем интересующим его вопросам. Кроме того, на основе статьи 177 Конституции предложение лидера по пересмотру Конституции выдвигается после соответствующей консультации с Ассамблеей по определению государственной целесообразности. Наряду с этим, согласно пункту 1 статьи 110 Конституции, лидер приступает к определению основных направлений политики ИРИ только после консультации с названной Ассамблеей.

3. Возможность смещения лидера в системе религиозного народовластия

В системе религиозного народовластия от лидера требуется наличие высоких личностных качеств и соответствие строжайшим требованиям. Вместе с тем лидер, как всякий человек, подвержен влиянию болезней, слабости, старости и изменению личностных

качеств. Также, несмотря на все меры предосторожности, в лидере может возобладать чувство карьеризма, стремление к злоупотреблениям и отклонению от Божественных установок или правовых норм. Отсюда вытекает необходимость предусмотреть возможность смещения лидера, равно как и разработать самые механизмы этого смещения. Нельзя выказывать пренебрежение по вопросу о вероятности несоответствия лидера необходимым требованиям или его возможного выхода из рамок Божественных установок и правовых норм. Если выяснится, что религиозная власть или должностные лица этой власти допускают факты отхода от религиозных установок и правовых норм, народ не обязан подчиняться воле таких руководителей, и в этом случае за народом сохраняется право противостоять им и возможность смещать их посредством заранее налаженных способов и институтов.

Борьба против проявлений гнета и несправедливости, против ошибок и отклонений является одной из фундаментальных особенностей ислама и шиитского толка в нем. В различных айатах Священного Корана указывается на необходимость противиться угнетателям и деспотам. Данная необходимость доказывается примерами из жизни исламских предводителей от досточтимого Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) до пречистых имамов и религиозных авторитетов. Повелитель правоверных ‘Али (мир ему!) после битвы «Джамал» [49] при назначении одного из своих

[49] Битва «Джамал» состоялась в месяце джамади ал-ахир 36 г. л. х. (декабре 656 г.) в окрестностях Мекки между сторонниками халифа ‘Али и оппозиционными ему силами во главе с супругой Пророка ‘Аиши. В числе сторонников ‘Аиши были такие знаменитые сподвижники Пророка, как Талха и Зубейр, которые в начале вступления ‘Али на пост халифа поклялись ему в верности. При этой битве ‘Аиша восседала на верблюде. Отсюда и название битвы — Джамал, что в переводе с арабского означает «верблюд». Битва была очень кровопролитной и завершилась победой сторонников ‘Али.

верных сподвижников — ‘Абадаллаха ибн ‘Аббаса наместником Басры, обращаясь к жителям этого города, сказал: «О люди, я назначил ‘Абдаллаха ибн ‘Аббаса своим наместником у вас, прислушивайтесь и подчиняйтесь ему, пока он подчиняется велениям Бога и Его Посланника. Если он отступит от истины, то знайте, что я лишаю его власти над вами» [50].

Таким образом, в статье 111 Конституции ИРИ смещение лидера предусматривается в трех случаях: 1) если он будет не в состоянии исполнять свои законные обязанности; 2) если утратит качества, указанные в статьях 5 и 109; 3) если станет известно, что он с самого начала не соответствовал некоторым из этих требований. Далее в статье 111 указывается, что Совет экспертов считается основным органом, компетентным определить наличие или отсутствие этих трех случаев.

В связи следует отметить несколько моментов:

1) определение наличия или отсутствия указанных случаев является исключительной компетенцией специалистов из числа членов Совета экспертов;

2) согласно возложенным на него специальным задачам, Совет экспертов обязан определить и объявить наличие данных случаев до того, как народу станет о них известно, ибо бдительное отношение к наличию или отсутствию у лидера предъявляемых к нему требований входит в число основных задач Совета экспертов, и качества лидера как в начале вступления его в должность, так и в ходе его работы

[50] Со ссылкой на: *‘Алихани, ‘Алиакбар.* Основы участия народа в управлении обществом согласно жизнеописаниям ‘Али. С. 156.

постоянно должны быть объектом квалифицированного изучения и одобрения этого совета;

3) критерием для смещения лидера, согласно шариату, должно быть аргументированное свидетельство квалифицированного эксперта, которое приемлемо и достоверно как при признании, так и при отрицании компетентности лидера [51];

4) задача Совета экспертов на стадии определения компетентности лидера и соответствия предъявляемым к нему требованиям заключается в определении, подборе и представлении обществу самого праведного и достойного лица; аналогичным образом, задача Совета экспертов при выяснении несоответствия лидера предъявляемым требованиям и обнаружении его некомпетентности заключается в установлении необходимости смещения его с поста и объявлении этого решения.

Итак, Совет экспертов не наделен правом непосредственного смещения лидера с поста; он только ставит вопрос о том, что соответствующее лицо либо с самого начала не отвечало предъявляемым к лидеру требованиям, либо в ходе работы на этом посту утратило некоторые необходимые качества и особенности; обнаружив факты, свидетельствующие о необходимости смещения лидера, Совет экспертов готовит об этом необходимое заключение.

В заключение скажем, что в системе религиозного народовластия кроме мощных рычагов внутреннего самоконтроля лидера имеются различные прямые или опосредованные и четко действующие механизмы внешнего контроля со стороны народа, такие как контроль деятельности лидера Советом экспертов. При необходимости и народ

[51] *‘Амид Занджани, ‘Абас ‘Али.* Политический фикх. С. 258.

на основе четко налаженных способов и механизмов может принять надлежащие меры по смещению лидера с занимаемого им поста.

Сравнение системы религиозного народовластия с западными демократиями отчетливо говорит о превосходстве способа осуществления контроля над деятельностью лидера в системе религиозного народовластия.

Итоги

Понятие лидера в системе религиозного народовластия является одним из факторов принципиального ее отличия от западных демократических систем. В целом религиозное руководство или правление факиха (*велайате факих*) считается одним из центральных моментов системы религиозного народовластия, не случайно все критические замечания, сомнения и нападки противников религиозного правления направлены против положения и роли лидера в этой системе.

Данная статья была посвящена сравнению системы религиозного народовластия с системами западной демократии с учетом касающихся лидера четырех основных вопросов: качеств лидера и предъявляемых к нему требований; способов его назначения; его компетентности; осуществления контроля над ним. Было показано, что в системе религиозного народовластия по сравнению с другими политическими системами, во-первых, проявляется чрезвычайная скрупулезность и строгость относительно определения качеств, особенностей лидера и предъявляемых к нему максимальных требований; во-вторых, в ходе сравнительного рассмотрения было показано, что способы назначения

лидера в системе религиозного народовластия являются более надежными, более четкими и обоснованными, нежели в западных демократических системах.

В ходе рассуждений были аргументировано доказаны несостоятельность и ошибочность мнения о «порочном круге» при выборе лидера в системе религиозного народовластия. С учетом безальтернативного назначения лидера в ИРИ было показано, что использование такого органа, как Совет экспертов, для представления лица, отвечающего всем предъявляемым к лидеру требованиям, значительно надежнее, чем традиционные способы выбора высшего государственного должностного лица в западных демократиях.

Далее, в ходе сравнения компетентности лидера в системе религиозного народовластия с системами западной демократии было доказано, что лидер во всех политических системах мира для руководства обществом, противостояния кризисным ситуациям и решения различных проблем должен быть наделен необходимой компетенцией и властными полномочиями. Лидер в системе религиозного народовластия пользуется теми же полномочиями, что и лидеры западных демократических систем, и «абсолютная власть» лидера наряду с понятием «правление факиха» есть не что иное, как наличие у него необходимо широких полномочий, достаточных для выполнения возложенных на него задач. Религиозное народовластие, в отличие от западных демократий, обусловленных только правовыми рамками, является конституционным правлением, приверженным как религиозным предписаниям и нормам, так и законодательным основам и всеобщим интересам.

Наконец, контроль над лидером с учетом его качеств и предъявляемых к нему требований, а также скрупулезный подбор и представление на эту должность Советом экспертов самого достойного лица служат свидетельством того, что в системе религиозного народовластия уделяется значительное внимание необходимости постоянного наличия у лидера рычагов внутреннего контроля. Этим вопросам в других политических системах не уделяется никакого внимания. Кроме того, в системе религиозного народовластия применяются и внешние рычаги контроля с тем, чтобы свести до минимума вероятность допущения лидером фактов отклонения, карьеризма, коррупции и различных ошибок.

Известно, что вероятность коррупции в государственных структурах и злоупотребление властью со стороны государственных должностных лиц в той или иной степени существуют во всех политических системах. Но с уверенностью, основанной на убедительных аргументах, можно утверждать, что в системе религиозного народовластия (с учетом пристального внимания к таким факторам, как качества лидера, предъявляемые к нему требования, способ его назначения, контроль над ним) вероятность допущения подобных фактов уменьшается до минимально возможного уровня.

Таким образом, беспристрастный анализ и сравнение системы религиозного народовластия с западными демократическими правлениями приводят нас к следующему выводу: система религиозного народовластия, обладая некоторыми положительными чертами демократии, вместе с тем во многих случаях наделена впечатляющими особенностями и по ряду показателей находится в более привилегированном положении, чем демократия либерального

толка; особенно это видно при выборе лидера страны — данная система ни в коем случае не довольствуется минимальными качествами и условиями. При назначении лидера в системе религиозного народовластия используются четкие, рациональные и надежные религиозные механизмы. Лидер не обладает безусловными и неограниченными полномочиями, власть функционирует в рамках конституции и в пределах религиозных установок; вместе с тем для уменьшения вероятности ошибок, коррупции и отклонений со стороны лидера данная система снабжена разными способами внешнего и внутреннего контроля.

Следовательно, можно утверждать, что религиозное народовластие, отвечая требованиям и нуждам демократии и вместе с тем учитывая религиозные убеждения и традиции народа, предлагает уникальное и незаменимое образование, соответствующее территориальным и ментальным особенностям многих мусульманских стран и стран третьего мира. Тем самым религиозное народовластие, будучи монолитным и пользуясь всенародной поддержкой, создает мощный противовес западной системе либеральной демократии. И теперь, после распада Советского Союза и крушения коммунистической идеологии, в настоящее время, когда Запад устремлен к глобализации и утверждению на всей планете норм либерал-демократии, лишь иранский образец религиозного народовластия способен предложить новый и надежный вариант правления, основанного одновременно на разуме, религии, общедемократических принципах и вере в Бога.

Литература

Имам Хомейни. Изложение средств (Тахрир ал-васила). Бейрут: изд-во «Дар ал-анвар», 1376 с. х.

Имам Хомейни. Страница света (Сахифейе нур). Тегеран: Учреждение по изданию трудов имама Хомейни, 1378 с. х.

Имам Хомейни. Правление факиха, великий джихад (Велайате факих, Джехаде Акбар). Тегеран: изд-во Сейеда Джамала, 1378 с. х.

Джавад Амели, ʻАбдаллах. Положение Совета экспертов согласно фикху (Джайгахе фекхийе Маджлисе хобреган) // Хокумате ислами («Исламское правление»). 1378 с. х. № 2.

ʻАлихани, ʻАббас ʻАли. Основы народного участия в управлении государством на основе политического жизнеописания имама Хомейни (Мабанийе мошарикате мардом дар хокумат дар сирейе сийасийе имам Хомейни) // Мошарикате сийаси («Политическое участие»). Тегеран: изд-во «Сафир», 1377 с. х.

ʻАмид Занджани, ʻАббас ʻАли. Политический фикх (Фикхе сийаси). Тегеран: изд-во «Амире Кабир», 1373 с. х.

Конституция Франции (Кануне асасийе кешаваре Фарансе). Тегеран, 1376 с. х.

Мадани, Сейед Джалал ад-дин. Сравнительное основное право (Хокуке асасийе татбики). Тегеран: библ. «Гандже Данеш», 1374 с. х.

Месбах Йезди, Мохаммад Таки. Положение Совета экспертов согласно фикху и закону (Джайгахе фекхи-хокукийе Маджлисе хобреган) // Хокумате ислами. 1373 с. х. № 2.

Никибзаде, Ахмад. Политика и правление в Европе (Сийасат ва хокумат дар Орупа). Тегеран, 1372 с. х.

Хашеми, Сейед Мохаммад. Основное право Исламской Республики Иран. Тегеран: изд-во «Дадгостар», 1378 с. х.

РЕЛИГИОЗНОЕ НАРОДОВЛАСТИЕ И ПРИНЦИП НАЦИОНАЛЬНОГО СУВЕРЕНИТЕТА

Доктор *Мохсен Исма'или* [1]

Среди всех выдвигаемых относительно религиозного народовластия вопросов важнейший — о разъяснении положения принципа национального суверенитета. Важность этого вопроса в основном связана с тем, что, с одной стороны, «национальный суверенитет» выступает фундаментом религиозного народовластия и, с другой стороны, религиозное народовластие считает себя обязанным быть приверженным принципу «суверенитета народа» (а в период Отсутствия ожидаемого имама фактору правления факиха). Сочетание этих двух реалий, естественно, порождает вопрос: может ли сознание, основанное на религиозном народовластии сохранить верность суверенитету народа?

Данная статья, в которой предпринимается попытка ответить на упомянутый вопрос, состоит из двух частей. Первая часть посвящена рассмотрению понятия национального суверенитета и его применению, основам возникновения теории народовластия на Западе,

[1] Член Ученого совета Университета им. имама Садека.

а также основным составляющим национального суверенитета в теории народовластия. В связи с многочисленностью определений и различных, порой противоречивых толкований народовластия в данной части примем за основу официальное толкование этой теории, отраженное в авторитетных международных документах, особенно во Всеобщей декларации прав человека и Международной Конвенции гражданских и политических прав.

Во второй части статьи данный вопрос рассматривается с точки зрения основателей и сторонников теории «религиозного народовластия», а также с позиции сравнительного анализа. Следовательно, задачей второй части является изложение положений принципа национального суверенитета и теории религиозного народовластия в Конституции Исламской Республики Иран. Причиной посвящения этой части рассмотрению Конституции служит то, что Основной закон страны считается и должен считаться самым надежным и авторитетным источником для толкования и оценок с позиции религиозного народовластия, что позволит избежать противоречий во взглядах и определениях относительно данной теории.

В этой части сначала идут ссылки на краткую историю изложения теории исламской республики и на анализ, объектом которого являются вопросы внутренних противоречий этой теории, после чего излагаются соответствующие ответы на эти вопросы. Объектом анализа становится статья 56 Конституции ИРИ, ибо это единственная статья под названием «Суверенитет народа и основанные на нем органы власти», в которой изложено понятие «суверенитет народа». Исторический и аналитический взгляды на составление статьи 56,

прения вокруг нее и изменения, ставшие причиной ее составления в нынешнем варианте, могут быть хорошей основой для исследований в области основного права. Далее излагаются подробности о сочетании методов народовластия с монотеистическим мировоззрением на основе многочисленных конституционных принципов.

Часть первая

ПРИНЦИП НАЦИОНАЛЬНОГО (НАРОДНОГО) СУВЕРЕНИТЕТА И ТЕОРИЯ НАРОДОВЛАСТИЯ НА ЗАПАДЕ И В МЕЖДУНАРОДНЫХ ДОКУМЕНТАХ

1. Национальный суверенитет — основа теории народовластия

Теория народовластия или демократии, независимо от рассматриваемых нами определений, основана на народном суверенитете, означающем влияние волеизъявления народа на определение его социальной судьбы. Об этом влиянии упоминают, используя различные терминологии и интерпретации.

О сущности суверенитета и его возможном варианте определения дискутируют много и часто. Результат всех этих дискуссий можно суммировать следующим образом: цель суверенитета заключается в обладании большей, абсолютной и неконтролируемой властью [2]. Это

[2] Black's Law dictionary, west publishing co. 6th Ed. 1992. P. 1392.

власть, которая по своей природе называется компетенцией и не подвержена влиянию других сил. Другими словами, «суверенитет состоит из большей командной власти или возможности применения воли, превосходящей волю других [3]. Например, когда говорят о суверенитете государства, то под этим подразумевают, что государство в области своего могущества обладает внутренними силами, которые не происходят от других сил, и не существует другой власти, которая могла бы с ним соперничать. Такое государство не знает никаких преград на пути своего могущества и никакой другой власти не подчиняется. Все другие компетенции происходят от него, а его компетенция порождается самой его природой [4].

Основной вопрос заключается в том, кому принадлежит подобная компетенция. В основе распространенной, особенно на Западе, политической культуры лежит мнение: «в республиках, как правило, считают, что суверенитет принадлежит народу». Английский поэт и писатель Джон Мильтон (1608—1674) и английский философ Джон Локк (1632—1704). считали народ заключительным источником политической власти, Французская революция придала этому принципу властные полномочия. Декларация независимости США (1776) также подтверждает этот принцип и заявляет: «В случае, если какая-либо форма правительства становится губительной для самих этих целей, народ имеет право изменить или упразднить ее и учредить новое правительство, основанное на таких принципах и формах организации власти, которые, как ему представляется, наилучшим образом обеспечат людям безопасность и счастье».

[3] *Кази, Абуль Фазл.* Основное право и политические институты. С. 178. Еще см.: *Катузиан, Насер*. Основы общего права. С. 186—203.

[4] Там же. С. 203.

Принцип суверенитета народа ныне признан в большинстве стран мира; в конституциях разных стран встречаются упоминания о нем с утверждением того, что суверенитет государства исходит из воли народа или нации. Основываясь на этом, нынешние режимы и государства считают, что своим суверенитетом они обязаны Конституции, а также согласию и волеизъявлению народа или нации [5].

При этом для правильного восприятия значения термина «суверенитет народа» следует учитывать два момента. Во-первых, между понятиями «суверенитет народа» и «суверенитет нации» существует тонкое, но весьма важное различие. Сторонники суверенитета народа считают право на суверенитет неким целым, в котором каждый гражданин имеет определенную долю. Отчетливый пример этой позиции можно встретить у Жана Жака Руссо в книге «Общественный договор». Он пишет: «Допустим, что государство-страна состоит из 10 тысяч граждан. На каждого члена государства-страны приходится одна десятитысячная доля суверенной власти».

Сторонники термина «суверенитет нации» отвечают, что «суверенитет принадлежит целостности под названием нация. Нация является юридическим лицом. Это понятие, отторгнутое от общества, заселяющего территорию конкретного государства-страны».

Создание понятия «нация» наряду с понятием «народ» послужило причиной для того, чтобы в Конституции Франции 1791 года появилось разъяснение, гласящее: «Суверенитет принадлежит нации: он един, неделим, неотчуждаем и неотъемлем. Ни одна часть народа, никакое лицо не может присвоить себе его осуществление» [6].

---

[5] *Ашури, Дариуш*. Политическая энциклопедия. С. 129.

[6] *Кази, Абуль Фазл.* Публичное право и политические институты. С. 194—197.

Второй момент, который должен быть учтен для точного восприятия понятия «суверенитет нации», относится к применению этого термина в различных правовых областях. Термин «суверенитет нации» используется в основном в двух областях: публичное международное право (Public International Law) и конституционное (или государственное) право (Constitutional Law) — и, следовательно, имеет различные значения, которые иногда становятся причиной возникновения ошибок.

Суверенитет в словарях по международному праву — «высшая и неразделимая власть государства в принятии своих законов относительно всех лиц, имуществ и событий, происходящих на территории этого государства» [7].

Понятие суверенитета в этом смысле равносильно политической независимости государства в каждой стране и отрицанию протектората чужих стран. Однако тот же самый термин в публичном праве означает компетенцию индивида в каждом обществе по принятию решений относительно своей социальной судьбы. Теория суверенитета нации в этой области противостоит другим взглядам, согласно которым отдельная личность или отдельный класс наделены природным превосходством над другими, и за ними признается право принимать решения за других людей и определять их обязанности. Суверенитет нации пока принимается во внимание как основа для настоящей статьи, а в дальнейшем будут рассмотрены его источники и изменения, происходившие в его определении.

[7] *Бледсу, Роберт*. Словарь по международному праву. С. 82. Кроме того, см.: *Chandra, Prakash*. International Law. P. 1391—1392.

2. Рамки и основы возникновения теории народовластия

Ни один разумный человек не сомневается в необходимости наличия власти в жизни общества. Тем не менее признание этой реальности не только не решает проблем общества, но даже способствует возникновению множества вопросов, тех, которые в течение длительных столетий привлекали к себе пытливый ум и критическую мысль человечества и способствовали формированию философии, политики и права.

Первый и самый основной вопрос после признания необходимости наличия власти заключается в том, кто является правителем и каким образом он должен править. Ищущая избавления и склонная к превосходству природа человечества, хоть и ощущает себя обреченной на признание ограничений и следование законам «правителя», но постоянно задает себе вопросы:

— кто и на каких основаниях ограничивает свободу людей и путем утверждения законов и установления необходимости их соблюдения сужает круг желаний и выбора граждан?

— на каких основаниях чья-то законодательная и исполнительная воля должна править волей и свободой индивидов?

— каков источник этой власти и какова природа подобного превосходства?

Подобные вопросы при рассмотрении в области законодательства порождают тему для бесед об «источниках права» (Sources of Law), а в области политики и философии власти влекут за собой дискуссии об «источниках легитимности» (Source Legitimacy). Не случайно

дискуссии по этим предметам имеют такую же длинную историю, как и порождающий их человеческий разум.

В ответ на вопрос о том, кто и на каких основаниях имеет право власти над человеческим обществом, примитивная память и природная догадка человека подтолкнули его к высшей силе, и он подсознательно пришел к выводу, что основа его творения и его бытия связана с этой силой.

Следовательно, самое древнее поверье об источнике власти имело метафизическую первопричину, на основе которой могущество правителей происходит от Творца всего бытия: бразды правления вручаются отдельному лицу, группе людей или какому-либо сословию по его воле. Эта теория известна как теория «теократической власти».

С течением времени и в результате предосудительных действий правителей, которые злоупотребляли подобными воззрениями, данная теория потеряла приоритет. Люди стали задумываться о роли сверхъестественного в вопросах власти, справедливо замечая, что религия слишком часто служила оправданием гнусных деяний и предосудительных намерений лживых правителей.

Лишение власти ореола святости открывало простор для критики. Мыслители и философы, особенно на Западе, где религиозные основы были более шаткими и где людям под давлением так называемой «власти от Бога» пришлось испытать больше невзгод и лишений, для поиска ответа на вопрос, кто и на каких основаниях имеет право управлять человеческим обществом, воспользовались иной отправной точкой. Начальным пунктом их мысли стало пренебрежительное

отношение к роли религии во власти и в политике. И тогда они спросили снова: кто и почему вправе властвовать? [8]

В ответ были выдвинуты три фундаментальные теории:

1. Одни мыслители, следуя прежним идейным традициям, стремились к поиску личности, которая по своей природе превосходит других и вправе командовать всеми; никакого контроля над властью такого человека не существует. В этом способе правления, называемом автократией, «правитель может прийти к власти согласно общественным традициям или насильственным путем. В первом случае легитимная автократия достигнута путем унаследования власти или с согласия подчиненных, а во втором является диктатурой» [9].

2. Другие мыслители видели свою цель в поисках сословия, превосходящего прочие, то есть в поисках лучшей, нежели все иные, группы людей. В данном случае речь идет о диктатуре аристократии. Аристократическая власть — это правление элиты, превосходство которой установлено наследственно или по крови (происхождению).

[8] «В результате этого анализа выясняется, что деятельность церкви во многом способствовала формированию новой политической философии и вытеснению религии из арены общественной практики. Конечно, как было отмечено, в данном процессе нельзя отрицать влияния роли халифов и мусульманских правителей, действия которых стали причиной отделения религии от политики (секуляризм) в исламских обществах. Как нам известно, с самого начала возникновения этого процесса мусульмане, особенно верующая интеллигенция, также были ярыми сторонниками секуляризма. Почему? Фактически эти мусульмане страдали от другого течения, основанного на том, что в суннитском мире власть халифов и султанов считали властью от Бога, а подчинение им — религиозной обязанностью. Связь религии и политики стремительно прогрессировала в сторону подчинения религии политике. Ратующие за отделение религии от политики фактически стремились к тому, чтобы османский халиф или египетский правитель считались светскими властителями, но не религиозными предводителями… Часть арабских мусульман, из числа сторонников отделения религии от политики, не желали отрицать положение о том, что вмешательство народа в вопросы политики — его религиозная обязанность. Тем самым они стремились отрицать религиозный авторитет политических органов. Зависимость религии от политики в смысле признания святости статуса правителя присуща суннитскому исламу. В шиизме подобного понятия никогда не существовало» (см.: *Мотаххари, Мортаза.* Исламские движения за последние два столетия. С. 27—29).

[9] *Ашури, Дариуш.* Политическая энциклопедия. С. 330.

Поэтому подобную власть можно охарактеризовать и как правление наследственной элиты. Конечно, установить мерило превосходства (кроме наследственного) очень трудно, и на практике попытки установления подобного общего и общепринятого мерила предпринимались довольно редко. Традиционно аристократической формой правления называют такую, при которой государственная власть полностью принадлежит элитарному сословию, получающему бразды правления наследным путем и с использованием классовых привилегий; при этом другие сословия к власти не допускаются [10].

3. И, наконец, третья группа мыслителей предлагала народовластие или демократию. Они не видели причины в том, чтобы над людьми властвовали отдельные личности или же группы лиц.

Источником определения легитимности власти и ее передачи конкретным руководителям сторонники народовластия считали народ и были уверены, что волеизъявление народа — единственный такой источник. При этом желание народа полагалось самым важным мерилом, а народное согласие и доверие народа к власти декларировались как цель и заветная мечта руководителей.

3. Компоненты национального суверенитета в теории народовластия

Многочисленные разногласия в изложении сущности, форм и степеней народовластия [11], научные и критические рассуждения о нем

[10] *Ашури, Дариуш.* Политическая энциклопедия. С. 19.

[11] См.: *Шахша, Ахмад*. Третья волна демократии в конце XX столетия. С. 10—14; *'Алам, 'Абд ар-рахман*. Основы политологии. С. 296—311; *Месбах Йезди, Мохаммад Таки.* Политическая теория ислама. Т. 2. С. 198—200.

не противоречат достижению единодушия о необходимости демократии в целом. Вопреки всем спорам, сегодня как с точки зрения понятийных основ, так и с позиции оценочных показателей можно констатировать много бесспорных моментов. Эти бесспорные моменты, получившие правовой характер на основе международных документов, могут стать основой для исследования содержания Конституции Исламской Республики Иран, которая воспринимается как письменное и официальное изложение основ теории шиитского фикха.

В общих чертах с точки зрения понятийных основ «всеобщее право участия в принятии решений по жизненно важным для общества вопросам» можно считать окончательным продуктом теории народовластия. Данное право включает в себе принятие решений о принципах выборов, создание особого рода политической системы и придание ей легитимности и властных полномочий, утверждение желаемых законов и положений, а также выбор руководителей и исполнителей.

В качестве показателей народовластия на современном этапе можно называть такие моменты, как всеобщее избирательное право, наличие свобод, политический плюрализм, власть большинства и уважение к меньшинству, равенство людей и рациональное распределение властных полномочий [12].

Как известно, не обязательно, чтобы участие народа в принятии решений относительно своей судьбы, а также по поводу руководителей осуществлялось в прямой и непосредственной форме [13]. Этот способ,

[12] *Кази, Абуль Фазл.* Публичное право и политические институты. С. 758—771.

[13] Directive Democracy — «прямая демократия». Данная форма правления возникла в V в. до н. э. в Афинах. При этом правлении в принятии законодательных и иных решений

приемлемый в классических и малочисленных по составу обществах, на современном этапе представляется практически невозможным. Ныне демократия осуществляется непрямым или представительским (Representive Democracy) методом.

Во всяком случае, такие аспекты теории народовластия, как свобода граждан при выборах формы правления и исполнительных органов и их участия в общественной жизни, официально отражены в авторитетных международных источниках.

Самым фундаментальным текстом в этом плане следует считать Всеобщую декларацию прав человека (The Universal Declaration of Human Rights), принятую Генеральной Ассамблеей Организации Объединенных Наций 10 декабря 1948 г. В преамбуле этого документа говорится:

> Генеральная Ассамблея *провозглашает* настоящую Всеобщую декларацию прав человека в качестве задачи, к выполнению которой должны стремиться все народы и государства с тем, чтобы каждый человек и каждый орган общества, постоянно имея в виду настоящую Декларацию, стремились путем просвещения и образования содействовать уважению этих прав и свобод и обеспечению путем национальных и международных прогрессивных мероприятий всеобщего и эффективного признания и осуществления их как среди народов государств-членов организации, так и среди народов территорий, находящихся под их юрисдикцией.

Согласно статье 21 этой Декларации:

путем прямого голосования принимал участие весь народ (кроме женщин и рабов). Римляне также были знакомы с некоторыми аспектами демократии, и метод представительской власти впервые был применен именно ими. Но с возникновением Римской империи все демократические аспекты канули в лету. В современном мире в пределах «государства-нации» популярна представительская или непрямая демократия.

1. Каждый человек имеет право принимать участие в управлении своей страной непосредственно или через посредство свободно избранных представителей.

2. Каждый человек имеет право равного доступа к государственной службе в своей стране.

3. Воля народа должна быть основой власти правительства; эта воля должна находить себе выражение в периодических и нефальсифицированных выборах, которые должны проводиться при всеобщем и равном избирательном праве путем тайного голосования или же посредством других равнозначных форм, обеспечивающих свободу голосования.

Аналогичное выражение содержится и в Международной конвенции гражданских и политических прав (International Convent on Civil and Political Rights), одобренной Генеральной Ассамблеей ООН 16 декабря 1966 г. [14]

Однако Исламская декларация прав человека по некоторым из этих вопросов занимает иную позицию. В статье 23 этой декларации, принятой 5 августа 1990 г. на заседании министров иностранных дел Организации исламской конференции (в Каире), говорится:

а) Власть — это отданная на хранение ценность, злоупотребление которой категорически запрещается, ибо основное право регулируется через нее;

[14] Статья 25: «Каждый гражданин должен иметь без какой бы то ни было дискриминации, упоминаемой в статье 2, и без необоснованных ограничений право и возможность:

a) принимать участие в ведении государственных дел как непосредственно, так и через посредство свободно выбранных представителей;

b) голосовать и быть избранным на подлинных периодических выборах, производимых на основе всеобщего равного избирательного права при тайном голосовании и обеспечивающих свободное волеизъявление избирателей;

c) допускаться в своей стране на общих условиях равенства к государственной службе».

б) Каждый человек вправе непосредственно или опосредованно участвовать в общем управлении своей страной. Он также вправе занимать общие посты согласно предписаниям шариата.

Пункт б) этой статьи не противоречит установкам Всеобщей декларации прав человека и Международной конвенции гражданских и политических прав. Но известно, что в пункте а) со ссылкой использована совершенно иная литература. Особенности этих различий нами будут рассмотрены далее.

На основе сказанного выше могут быть выделены теоретический и практический компоненты национального суверенитета:

а) Принципиально воля и предписания Господа никакого отношения к общественной жизни не имеют. Все существующее в этой области есть результат воли людей — как в области законодательства, так и на поприще исполнения и исполнителей. Следовательно, именно волеизъявление людей определяет правящий закон и законных правителей, наделяя их легитимностью. Одним словом, «воля народа [15] должна быть основой власти правительства» [16];

б) Народ может и должен внести свою лепту в управление страной. Люди являются не только источником справедливости и легитимности законов и правящих систем, они должны периодически участвовать в

[15] Подобный вывод из данного пункта не может быть полным и безупречным. Во всяком случае, для продолжения дискуссии с теми, кто считает «источник власти» «источником легитимности», а также для конкретности наших рассуждений мы предпочли избегать споров вокруг данного вопроса. Власть правительства, как известно, отличается от легитимности правительства, хотя сама власть воплощается согласно «воле народа». Конечно, необходимо отметить, что в оригинале текста при этом использовано слово «authority», что в политических словарях толкуется как «могущество», а не «власть» («power»). Об отличиях можно рассуждать долго, и в данном случае более целесообразно использовать выражение «легитимная власть», хотя перевод будет выглядеть не точным. Во всяком случае, пункт 3 статьи 21 Всеобщей декларации прав человека выглядит таким образом: «The will of shall be the basis the authority of government».

[16] Всеобщая декларация прав человека (статья 21, пункт 3).

выборах и путем избрания угодных им руководителей и исполнителей совершенствовать свое участие в политической и социальной структуре жизни страны. Поэтому «каждый человек имеет право принимать участие в управлении своей страной непосредственно или через посредство свободно избранных представителей» [17].

Эти два момента выражают теоретические аспекты возникновения демократии, а также отражают ее практические результаты. При первом моменте в центре внимания находилось мировоззрение, которое практически повлекло за собой народовластие, а при втором — практическое направление, порожденное убеждением в необходимости отрицания роли религии в делах общества.

Вторая часть данной статьи показывает, что с позиции сторонников «религиозного народовластия» можно будет провести разделительную линию между упомянутым мировоззрением и указанным способом действия и что возможно соединение способа народовластия с монотеистическим мировоззрением.

Часть вторая

[17] Всеобщая декларация прав человека (статья 21, пункт 1).

Принцип национального суверенитета и теория религиозного народовластия в Конституции ИРИ

1. Выдвижение теории Исламской Республики и соотношение с принципом национального суверенитета

С того времени, когда великий лидер Исламской революции имам Хомейни назвал желанную систему для управления обществом после распада шахского режима «Исламской Республикой» [18], роль народа в этой системе и ее соответствие вере в Божественное правление и правление факиха (*велайате факих*) стала важнейшим объектом интереса мирового сообщества.

Твердая вера имама в исламское правление не была новой темой. Особенно с учетом того, что в период изгнания из страны и пребывания в Священном Наджафе у него было достаточно времени для разработки теории «правления факиха» и ее выдвижения в «Книге договора» («Китаб ал-бай'») в качестве важного вопроса фикха. Тем не менее объявление названия «Исламская Республика» в дальнейшем породило множество вопросов.

С одной стороны, имам заявлял, что объявленная им исламская республика — эта «та же самая республика, аналоги которой

[18] *Имам Хомейни*. Страница света. Т. 2. С. 36.

существуют везде в мире» [19], а с другой — уточнял, что «такие формы правления, как абсолютистская республика, демократическая республика или исламская демократическая республика, являются ошибочными» [20] и «для нас приемлема лишь только исламская республика, ни одним словом больше и ни одним меньше» [21]. Следовательно, принцип национального суверенитета (как сущности демократической республики) в политической системе основывается на Божественных предписаниях и правлении факиха. Особенно с учетом уточнения имама, что «исламская республика» в зарубежном мире аналогов не имеет [22].

Имам Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) в ответ на многочисленные вопросы иностранных журналистов приступил к подробным исследованиям данной проблематики. В одном из исторических анализов в его ответах можно обнаружить две формы комментирования, которые, действительно, выступают дополнением и толкованием одной и той же теории. Первое из толкований по времени заявления содержится в ответе, данном им корреспонденту французской газеты «Le Monde». Журналист обратился к нему с вопросом: «Ваше Превосходительство, Вы заявляете, что в Иране должна быть установлена исламская республика. Нам, французам, это не очень понятно, поскольку республика может существовать и без религиозной опоры. Ваша позиция основана на социализме, конституционализме или на принципе выборности? Она демократическая? Какова она?» В ответ имам заявил: «Республика.

[19] Там же. Т. 2. С. 351.
[20] Там же. Т. 5. С. 168.
[21] Там же. Т. 5. С. 122.
[22] Там же. Т. 4. С. 213.

Такая же республика, как и везде. Мы называем ее исламской республикой потому, что как выбранные условия, так и установленные здесь предписания основаны на исламе, однако выбор принадлежит народу» [23].

В других толкованиях, в частности в ответ на высказывание корреспондента английской газеты «The Financial Times» о том, что «западный мир не очень хорошо знаком с вашим исламским правлением», имам пояснил: «Мы желаем исламскую республику. Форма правление основана на республике, а „исламская“ означает содержание этой формы, состоящей из Божественного закона» [24].

Эти ответы являются показателем признания имамом Хомейни республики в качестве формы и способа управления обществом. Он воспринимал народовластие как приемлемый способ осуществления правления — без признания теоретических основ зарождения теории национального суверенитета и народовластия, т. е. отделение религии от политики и отрицание вмешательства религии в область управления обществом.

Но разве подобное разделение возможно? Можно ли принцип национального суверенитета ограничить соблюдением особых правил и предписаний или сделать его зависимым от каких-то обязательств, таких как соблюдение исламских норм, и разве это не отрицание сущности понятия национального суверенитета? Другими словами, разве такие выражения, как «исламская республика» или «религиозное народовластие», внутренне не противоречат друг другу или как минимум не сомнительно ли подобное сочетание слов?

[23] *Имам Хомейни*. Страница света. Т. 2. С. 351.
[24] Там же. Т. 4. С. 157.

Это были образцы вопросов, которые продолжали задавать и после смерти основоположника Исламской Республики Иран; особенно остро они выдвигались в научных и политических кругах в период проведения референдума по поводу установления формы правления, а затем и во время составления текста Конституции.

В итоге решили, что нет необходимости представлять принцип национального суверенитета без ограничения внутри теоретических рамок: подобное представление нереально и неосуществимо в принципе.

Среди всех мнений по этому поводу два представляют наибольший интерес. Так, аятолла Мортаза Мотаххари (1919—1979), ближайший сподвижник имама Хомейни, в ответ на амбициозные заявления некоторых лиц относительно мнимости понятия «исламская республика» говорит:

> Слово «республика» конкретизирует форму предлагаемого правления, а слово «исламская» — его содержание. Ошибка тех, кто говорит о сомнительности данного понятия, заключается в том, что они право на национальный суверенитет считают равнозначным отсутствию убеждений, идеологии и необходимости определенной цепочки идейных и научных воззрений на мир и жизнь. Они думают, что если кто-то привержен какой-либо партии, направлению, цели или религии и желает соблюдать их принципы и нормы, то он не свободен и не является демократом. И, значит, если страна исламская, т. е. если люди в этой стране являются приверженцами ислама и безоговорочно выполняют религиозные предписания и соблюдают исламские нормы, то демократия здесь непременно подвергается опасности.
>
> Как мною было заявлено, вопрос о республике связан с формой правления, нуждающегося в конкретной форме демократии, т. е. люди

имеют право сами определять свою судьбу. А это не значит, что они должны воздерживаться от приверженности какому-либо учению, или какой-либо идеологии, или от следования учению конкретной школы. Разве смысл демократии заключается в том, чтобы каждый индивид имел собственную школу, или в том, чтобы никто не имел никакой школы, не был привержен учению определенной школы или же не признавал никакого учения вообще? Следует у этих господ спросить: разве приверженность какой-либо системе научных, логических или философских принципов и безоговорочное знание этих принципов находится в противоречии с демократией? Или, может быть, недемократичным является то обстоятельство, когда человек, не веря в принципы, которым привержено все общество, и ставя их под сомнение, вместе с тем не позволяет другим сомневаться в правдивости своих убеждений? Следовательно, то обстоятельство, что данная республика является исламской, никоим образом не противоречит национальному суверенитету или демократическим принципам в целом. Демократические принципы никогда не призывали к отсутствию правящего идейного направления или правящей идеологии в обществе. И мы видим на деле, что, как правило, партии объявляют свою зависимость от конкретной идеологии и не только не считают эту зависимость недемократичной, а напротив — гордятся ею [25].

Другое мнение относительно отсутствия противоречий между национальным суверенитетом и исламским характером политического строя принадлежит доктору Насеру Катузийану. В своей статье, опубликованной в первые дни после победы Исламской революции, он отмечает, что «республика — это форма правления, а исламская — это ее содержание», т. е. «в исламском обществе совещательный характер

[25] *Мотаххари, Мортаза.* Об Исламской революции. С. 79—83.

правления, как правило, реализуется через посредство республиканского правления или создание собрания Национального совета (парламента) и отделения его функций от задач исполнительных органов. Но при этом в данной республике члены парламента в своих консультациях и законодательной деятельности не пользуются полной свободой, так как не могут принимать решений вопреки исламским принципам».

В ответ на вопрос «означает ли данное ограничение отрицание национального суверенитета?» Катузийан замечает следующее: корни идеи, что при демократическом правлении государство имеет абсолютное право на власть, которую никто не в состоянии ограничивать, растут из учения философа-просветителя Ж.-Ж. Руссо, убежденного в природном свободолюбии человека. Свободного человека не может связать никакой другой фактор, кроме его собственной воли. Следовательно, основа государства зиждется на согласии всех членов общества, а его могущество зависит от договора, принятого членами общества ради организации общественной жизни. Все могущество принадлежит этой коллективной духовной личности, т. е. всем членам общества. Бразды правления находятся у него в руках, и никто не имеет права нарушить принятые им законы. Подобное коллективное могущество Руссо называет «национальным суверенитетом», который невозможно изъять или раздать. Никто не может лишить нацию этого могущества и передать его какому-либо правителю. Однако следует учитывать и то обстоятельство, что предоставление «национального суверенитета» в распоряжение правительства также опасно. Никакому правительству (и правителю), будь то деспотичный падишах, демократическое или социалистическое

правительство, нельзя доверять до такой степени, чтобы отдать в его полное распоряжение всю нацию. Должны существовать надежные принципы, которые в необходимых случаях смогут предотвратить корыстолюбие и эгоизм.

Те, кто считал, что название «национальный суверенитет» для сохранения влияния законодательного собрания эффективно, попытались предотвратить законодательные нападки на необходимые минимальные права и свободы людей и не оставить все дела компетенции действующего правительства. Такими попытками стали принятие во всемирном масштабе законодательных норм под названием «права человека» и обязанность государств по их соблюдению, а также статьи под названием «права народа» или «публичные права и свободы», которые в той или иной степени встречаются в конституциях всех стран. Включение в Конституцию подобных моментов означает, что государство по собственной инициативе не имеет права выдвигать противоречащих им нормативных актов.

Теперь настало время рассмотреть вопрос о том, почему внесение в Конституцию запрещения государственной агрессии против принципов прав человека или даже марксизма-ленинизма не противоречит основам республиканского правления и национального суверенитета, но когда речь идет об исламских принципах, противоречия до того оживляют и накаляются, что понятия «республика» и «исламская» кажутся несовместимыми. [26]

[26] *Катузийан, Насер*. Основы публичного права. С. 116—119.

3. Краткая история и способ разъяснения понятия национального суверенитета в статье 56 Конституции ИРИ

Научные дискуссии касательно права на национальный суверенитет и способов его реализации в исламской системе стали вестись более серьезно после внесения в повестку дня включения в текст Конституции официального и кодифицированного толкования теории «религиозного народовластия» и «исламской республики».

В некоторых местах «Протокола дискуссий по окончательному рассмотрению Конституции ИРИ» можно встретить прения по данному вопросу. Однако самые серьезные дискуссии следует искать в прениях относительно составления и утверждения статьи 56 Конституции. Это единственная статья, в которой было предложено использовать выражение «национальный суверенитет». Несмотря на то что в окончательную редакцию статьи оно не вошло, понятие о нем все же нашло отражение в статье.

Для лучшего понимания связи принципа национального суверенитета и идеи Божественного правления следует прояснить моменты, важные с точки зрения составителей текста Конституции: а) анализ и история обсуждения принципа национального суверенитета; б) необходимость постановки вопроса о данном принципе и его связь с Божественным правлением и правлением факиха.

а) *Анализ и история обсуждения*

В статье 15 проекта Конституции было предложено под заголовком «Право на национальный суверенитет и власть, основанная на нем» утвердить нижеследующий текст:

«Право на национальный суверенитет принадлежит всему народу и должно использоваться в интересах всего народа, никто и никакая группа лиц не может поставить это всеобщее Божественное право на службу своих собственных или групповых интересов».

А в статье 16 говорилось: «Органы власти, основанные на осуществлении права на национальный суверенитет, состоят из законодательной власти, судебной власти и исполнительной власти» [27].

Предложенный выше текст после предварительного обсуждения в группах Совета по окончательному рассмотрению Конституции ИРИ претерпел некоторые изменения и был одобрен в нижеследующем виде: «Право на национальный суверенитет, который является правом на определение общественной судьбы, это всеобщее право, данное Богом всему народу, чтобы оно осуществилось путем назначения и прямого избрания достойных лиц и с полным соблюдением законов. Никто не может отобрать у человека это Божественное право либо поставить его на службу интересов какого-то человека или группы лиц» [28].

О спорах и аргументации членов группы по рассмотрению пятнадцатой статьи мы никакими сведениями не располагаем. Тем не менее вследствие них были сделаны изменения, а именно:

1) определение и толкование понятия «национальный суверенитет», которое означает «право на определение общественной судьбы»;

[27] Протоколы дискуссий по окончательному рассмотрению текста Конституции ИРИ. Т. 1. С. 7.
[28] Там же. Т. 1. С. 510.

2) несмотря на наличие в первоначальном варианте текста указания на «Божественность» этого права, во второй редакции текста в более отчетливой форме было заявлено, что это право, «данное Богом всему народу»;

3) способы реализации права национального суверенитета конкретизированы в новой редакции текста с указанием на то, что эти права могут быть осуществлены путем назначения и прямого избрания достойных лиц. Безусловно, такие люди должны отвечать необходимым требованиям, а их избрание должно осуществляться «с полным соблюдением законов».

Тем не менее предложенный текст не был полностью одобрен депутатами парламента; после продолжительных и эффективных прений его приняли в форме статьи 56 нынешней Конституции ИРИ:

«Абсолютная власть над миром и человеком принадлежит Богу, который дал человеку власть над своей общественной жизнью. Никто не может отобрать у человека это Божественное право либо поставить его на службу интересов какого-то человека или группы людей. Народ осуществляет это право, данное Богом, так, как это указано в следующих статьях».

Данный текст и был принят депутатами Меджлиса: за — 51 голос, против — 6 голосов, воздержавшихся — 9 [29].

б) *Необходимость постановки вопроса о данном принципе*

[29] Там же. Т. 1. С. 536.

Некоторые лица, работавшие над текстом Конституции, были против внесения туда принципа национального суверенитета. Конечно, для подобного несогласия было много причин, важнейшие из которых две: наличие противоречий с религиозными установками и повторы в содержании Конституции.

Несогласные с текстом Конституции, аргументируя свое несогласие, заявляли: «Право на национальный суверенитет является иностранным понятием, есть ли ему место в системе исламского права? Какие существуют айаты и хадисы в пользу его присутствия в Основном законе? Если опираетесь на иностранное право, то скажите, кому принадлежит данное право: всему народу, каждому человеку или, по вашим словам, каждому представителю нации? Согласно айату „Воистину, решение — от Бога“ [30], власть принадлежит одному лишь Господу. Тогда чем обоснованы ваши претензии на власть?» [31]

Один из депутатов выступил против этой статьи ввиду того, что она не имеет «даже малейшего отношения к правлению факиха», а также в связи со смысловыми неясностями текста («неизвестно, не станет ли она через двадцать лет объектом злоупотреблений» [32]).

Другие депутаты также высказывались против упоминания принципа национального суверенитета, но не из-за противоречий с религиозными установлениями, а в связи с тем, что объявление национального суверенитета с их точки зрения было равно утверждению зависимости всех сторон жизни страны от всеобщего

[30] Коран, 12: 67.
[31] Протоколы дискуссий по окончательному рассмотрению текста Конституции. Т. 1. С. 544.
[32] Там же. С. 518—519.

волеизъявления. Следовательно, «нет никакой необходимости в повторении этого принципа» [33] в Конституции.

Представители упомянутой группы депутатов подчеркивали, что «вписание и предложение этого принципа являются результатом шантажа со стороны некоторых лиц, старающихся показать данный вопрос значительным» [34] . Это высказывание было связано с многократными вопросами двух депутатов о правах народа в связи с объявлением правления факиха.

Однако большинство депутатов были убеждены, что национальный суверенитет вовсе не противоречит Божественной власти и правлению факиха [35] и правильное разъяснение принципа национального суверенитета не является повторением принципа о всенародном волеизъявлении, ибо этот принцип «демонстрирует вопрос о связях, т. е. посмотрим, каковы связи национального суверенитета и Богом данных свобод человека с Божественным правом на власть, относящимся к области предписаний» [36].

С другой стороны, данные принципы полностью отражены в первом разделе Конституции. «Первый раздел включает в себя общие принципы, в последующих разделах из него выводятся некоторые новые положения, в начале или внутри каждого последующего раздела встречается повторение одного из общих принципов в новой форме» [37]. Поэтому принцип национального суверенитета в более подробном варианте нашел отражение в начале раздела об органах власти.

---

[33] Там же. С. 517.
[34] Там же. С. 513.
[35] Там же. С. 512.
[36] Протоколы дискуссий по окончательному рассмотрению текста Конституции. Т. 1. С. 517.
[37] Там же. С. 517.

На вопрос о том, «почему мы воспользовались понятием „национальный суверенитет“, которое было заимствовано из чужих культур», на наш взгляд, следует ответить так: «в связи с совершенством нашей религии, нашей культуры и традиций мы должны быть в состоянии дать соответствующие ответы на вызовы мировой культуры. И если национальный суверенитет в нашей культуре в указанной форме не отражен (что является предметом отдельной дискуссии), с учетом популярности этой терминологии в современном мире мы должны отразить его в нашей Конституции. Мы должны заявить, что вопросы, существующие в мировой культуре, будут представлены с нашей позиции — с конкретным содержанием, с соответствующими началом и концом» [38].

За исключением незначительного количества лиц, которые считали постановку вопроса о «национальном суверенитете» противоречащей принципам «Божественного правления» и «правления факиха», большинство составителей текста Конституции отрицали существование подобных противоречий, опираясь на «право выбора».

Поскольку право на власть принадлежит Богу и факихи правят обществом от Его имени, наличие права выбора может быть признано в качестве права на национальный суверенитет. «Мы все люди, а люди выбирают то, чего желают, даже религию… Т. е. тот самый факих, о котором говорилось в статье 5, избран народом большинством голосов. Следовательно, право национального суверенитета принадлежит всему народу, а не отдельно взятой группе людей… На этой основе именно

[38] Там же. С. 518.

принцип национального суверенитета является решающим в выборе факиха, т. е. даже статья 5 не осталась вне влияния народа» [39].

Нет никаких сомнений в том, что право на власть принадлежит Богу, но ведь Господь даровал это право людям. Они это Богом данное право назвали правом на национальный суверенитет, комментируя его как право управлять собственной жизнью. По их мнению, данное право не противоречит Божественному правлению и правлению факиха. Ибо, во-первых, в процессе Божественного правления оно существует акциденциально (несущественно и формально), а не субстанционально, т. е. является частью квинтэссенции (сущности) этого процесса. Во-вторых, «в период Сокрытия Его светлости ожидаемого имама (да ускорит Господь его пришествие!)» управление всеми делами общества возлагается на справедливого, праведного, сведущего, смелого, прозорливого и умелого факиха. Однако данная обязанность возлагается на него «на основе статьи 107 Конституции» [40], согласно которой «назначение лидера возложено на избранных народом экспертов». Наличие права выбора является показателем того, что народ в рамках исламских предписаний обладает Божественным правом распоряжаться собственной судьбой.

В связи с этим, а также ввиду многочисленных теоретических дебатов, происходивших в процессе составления текста статьи 56, из Основного закона были изъяты сначала выражение «национальная ответственность» [41], а затем и «национальный суверенитет» [42]. Предпочтение было отдано фразе «абсолютная власть над миром и

[39] Там же. С. 512, 523.
[40] Статья 107 Конституции в 1989 г. была пересмотрена.
[41] Протоколы дискуссий по окончательному рассмотрению текста Конституции ИРИ. Т. 1. С. 522.
[42] Там же. С. 535.

человеком принадлежит Богу», но только с указанием эквивалента предыдущей фразы, т. е. «права определения своей общественной жизни». Одновременно, вопреки предыдущим предложенным текстам, в Конституцию было внесено изменение в форме нынешней статьи 56, в которой было указано, что «народ осуществляет это право, данное Богом, так, как это указано в следующих статьях». Т. е. все три ветви власти функционируют под контролем абсолютного правления имама.

Заместитель председателя Меджлиса в конце прений по поводу этой статьи отметил, что «последующие статьи проливают свет на содержание этой статьи, смысл и пределы этого правления» [43]. В свою очередь данная статья проливает свет на смысл и содержание предыдущих статей Основного закона.

Как станет видно из дальнейшего, «последующая статья», которая конкретизирует принципы реализации национального суверенитета, основана на признании народовластия как способа управления делами общества, а ее отрицание равносильно следованию совершенно иному мировоззрению.

4. Сочетание способа народовластия и монотеистического мировоззрения

А теперь пора возвращаться к первоначальному вопросу: каково положение принципа национального суверенитета в системе религиозного народовластия на основе Конституции Исламской Республики Иран?

[43] Там же. С. 530.

Текст Конституции дает все основания сделать принципиальный вывод: *народовластие как способ управления государственными и общественными делами* не только не противоречит взглядам шиитского политического богословия, но напротив — становится объектом его явного признания и подтверждения. Однако *народовластие как конкретное мировоззрение*, которое естественным образом оставляет след в поведении людей, не может быть признано шиитским богословием.

При обращении к авторитетным исламским текстам данный вопрос становится столь ясным и прозрачным, что получает в Исламской декларации прав человека одобрение всех мусульманских стран. Вместо содержащегося во Всеобщей декларации прав человека утверждения: «основой и источником власти государства является воля народа», — в пункте «а» статьи 23 Исламской декларации акцентируется компонент «правления (согласно религиозным канонам. — *М. М.*)» и указывается, что власть — это отданная на хранение Божественная ценность, поэтому она не должна стать объектом злоупотребления. Разделение этих двух позиций может стать средством предотвращения и ликвидации многих практических разногласий, ложных выводов [44] и иногда даже прямой демагогии.

[44] К сожалению, ложные выводы встречаются не только в политической сфере страны. Например, аятолла Месбах Йезди замечает: «основа западной демократии в области законодательства состоит из утверждения, что вне желаний народа никакой реальности не существует, чтобы на ее основе можно было отличить нужное от ненужного». Или: «признание ислама в качестве совокупности приоритетных в обществе правил и законов ни в коем случае никогда не соответствует признанию демократии в области законодательства». При этом аятолла уточняет, что «если демократия в области законодательства означает признание подлинности волеизъявления людей и даже если эти законы не противоречат Божественным установкам, то все равно подобная демократия с позиции ислама и мусульман неприемлема. Но бывает демократия с иным значением, когда люди, стремясь к защите основ, принципов и ценностей ислама, могут через посредство своих представителей вмешиваться в законодательную и социальную

Признание народовластия в качестве метода управления обществом

Согласно Конституции, «в Исламской Республике Иран управление делами страны осуществляется с опорой на общественное мнение путем выборов Президента, депутатов Меджлиса исламского совета, членов советов и т. д. либо путем референдумов, которые проводятся по вопросам, определенным в других статьях этой Конституции» (статья 6).

«Иранцы, относящиеся к любому этносу или племени, обладают равными правами; цвет кожи, раса, язык и т. п. не ставят никого в привилегированное положение» (статья 19). Таким образом, немусульмане и последователи различных официально признанных религий страны обладают равными с мусульманами правами, могут быть представленными в Меджлисе исламского совета через своих депутатов и влиять на общественную жизнь (статья 64). Они могут свободно осуществлять свои религиозные обряды в рамках закона и поступать в гражданских делах и в сфере религиозного воспитания согласно своему учению (статья 13). Кроме того, правительство обязано использовать все зависящие от него возможности для «устранения

жизнь общества. Путем назначения своих представителей они могут принять особые законы относительно специальных пространственно-временны⎓х условий; данное обстоятельство встречается и в нашей стране, т. е. народ выбирает депутатов Меджлиса, которые устраивают дискуссии и совещания по отдельным законодательным проектам и одобряют их. Однако престиж решений Меджлиса обусловлен тем, что они не противоречат исламским предписаниям. Во всяком случае, то, что люди для определения изменяющихся правил и положений в особых пространственно-временны⎓х ситуациях назначают своих представителей, в нашей стране встречается, и имам своей подписью заверил необходимость наличия этого положения. Данное направление закреплено и в нашей Конституции. Если демократия в области законодательства воспринимается именно в этом смысле, то следует сказать, что подобная демократия существует, и никто не противостоит ей» (см.: *Месбах Йезди, Мохаммад Таки*. Политическая теория ислама. С. 165, 181).

неоправданной дискриминации и создания справедливых условий для всех и во всех материальных и духовных сферах» (статья 3, пункт 9), создать условия для «обеспечения участия всего народа в политическом, экономическом, социальном и культурном самоопределении» (статья 3, пункт 8), «обеспечения политических и социальных свобод в рамках закона» (статья 3, пункт 7), а также «устранения всяческого деспотизма, авторитаризма и монополизма» (статья 3, пункт 6). Руководители должны осуществлять планирование экономики страны таким образом, чтобы форма и содержание, а также время работы позволяли человеку не только прилагать усилия в сфере занятости, но также давали возможность заниматься духовным, политическим и социальным самосовершенствованием и самообразованием, активно участвовать в управлении делами страны, а также повышать уровень своих умений и проявлять инициативу (статья 43, пункт 3).

Плюс к тому: «в Исламской Республике Иран призыв к добру, проповедь одобряемого и запрещение неодобряемого является всеобщей обязанностью, которую люди несут по отношению к друг другу, государство — по отношению к народу и народ — по отношению к государству» (статья 8). Таким образом, люди не только участвуют в выборе руководителей и управлении делами страны, но и пользуются «правом всеобщего контроля» над деятельностью управляющих органов, считая это не столько правом, сколько обязанностью. Поэтому никто не имеет права под предлогом защиты независимости и территориальной целостности страны ущемлять законные свободы, даже путем издания законов и иных нормативных актов (статья 9).

«Запрещается проверка взглядов человека» (статья 23), «пресса свободна в публикации материалов» (статья 24), разрешено создание партий, политических и профессиональных обществ и организаций, исламских обществ и обществ признанных религиозных меньшинств (статья 26), обеспечивается «свобода собраний и демонстраций» (статья 27) без оружия и нарушения основ ислама.

Согласно Конституции, «законодательная власть осуществляется Меджлисом исламского совета, образуемым из избранных народом депутатов» (статья 58). Более того, «при решении важнейших экономических, политических, социальных и культурных проблем законодательная власть может осуществляться с помощью референдума путем прямого обращения к воле народа» (статья 59). Народ даже в сельских местностях посредством создаваемых им советов осуществляет контроль над быстрым выполнением социальных, экономических, культурных, образовательных и иных программ, а также планов по благоустройству и здравоохранению (статья 100). Губернаторы провинций, городов, уездов и другие местные правители, назначаемые правительством, в сфере полномочий советов обязаны соблюдать их решения (статья 103). Все государственные органы назначаются посредством волеизъявления народа, некоторые из них — «прямым голосованием», такие как Президент (статья 114) и депутаты Меджлиса (статья 62), а другие — «непрямым голосованием». И даже сам лидер страны назначается посредством избранных народом экспертов (статья 107), которые контролируют его деятельность, и в необходимых случаях он «смещается со своего поста» (статья 111).

Отрицание народовластия в качестве мировоззрения

Конституция Исламской Республики Иран, основанная на исламе и фикхе, не признает народовластия особым мировоззрением. Важнейшую роль в общественной жизни людей Конституция признает за религией, в тоже время оставляя за народом право выбора политической системы [45], управления делами страны и избрания всех должностных лиц. В этом смысле «волеизъявление народа является основным мерилом» в Исламской Республике Иран. Эта декларация вовсе не означает игнорирования Божественных предписаний, но отражает тот важный факт, что определяющая роль волеизъявления народа сама по себе является религиозной нормой и Божественным предписанием. По этой причине и народ и его представители обязаны при реализации своих неотъемлемых прав соблюдать Божественные установления. Например, «лидер назначается всенародно выбранными экспертами» (статья 107), но при этом они должны действовать «согласно требованиям, указанным в статьях 5 и 109» (та же статья), которые основываются на установках фикха. Аналогично «Меджлис исламского совета не может принимать законы, противоречащие принципам и установлениям официальной религии страны» (статья 72). Также «все гражданские, уголовные, финансовые, экономические, административные, культурные, военные, политические и другие законы и установления должны быть основаны на исламских нормах» (статья 4). И даже Президент, который «выбирается прямым голосованием

[45] Статья 1 Конституции гласит: «Система правления в Иране — Исламская Республика, которую народ Ирана… выбрал большинством голосов».

народа» (статья 114), без утверждения со стороны лидера не может считаться легитимным ни с точки зрения религии, ни с точки зрения закона [46]. Ибо, согласно религиозным нормам, «избранный экспертами лидер страны является предводителем мусульман и несет на себе всю связанную с этим ответственность» (статья 107).

Признание народовластия в качестве метода и его отрицание в качестве мировоззрения проистекают из предложенного нами анализа эволюционирования западной мысли в сторону демократии. Мы убедились, что идеи народовластия на Западе формировались одновременно с отрицанием роли религии в области правления и политики. Западные мыслители, предполагая отсутствие влияния Бога и Божественных установлений на социальную жизнь людей, пришли к выводу, что лучшей философией и способом управления делами в обществе может служить опора на волеизъявление народа. Нельзя отрицать верное замечание, что «основное отличие между исламским и демократическим воззрениями сводится к одному вопросу: кому принадлежит подлинная власть? Демократы утверждают, что она принадлежит самим людям, а ислам настаивает на том, что реальная власть принадлежит Господу. Демократия говорит, что никто, даже Сам Бог, не имеет права властвовать над людьми и распоряжаться ими, не говоря уже о Пророке, непорочном имаме и правящем факихе. Над

[46] Имам Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) отметил: «Если Президент не утвержден факихом, то его власть не может быть легитимной. А если власть не легитимна, то она — от дьявола, и подчинение этой власти равносильно подчинению дьяволу» (Страница света. Т. 9. С. 251). На основе этого убеждения и согласно пункту 9 статьи 110, подписав указ об утверждении на высший исполнительный пост первого президента страны, имам Хомейни заявил: «Этим указом я подтверждаю волеизъявление народа и одобряю президента страны. Но мое одобрение и положительное голосование мусульманского народа Ирана остаются в силе при соблюдении им священных предписаний и подчинении его исламской Конституции» (Там же. Т. 12. С. 139). Данное положение было соблюдено и при подписании указов об утверждении полномочий последующих президентов.

человеком, кроме него самого, может властвовать лишь тот, кому сам человек доверил подобное право. Никто не имеет права власти над людьми без их ведома и согласия, ни Бог, ни Пророк, ни имамы, ни правящий факих и никто иной» [47].

Естественно, что данная позиция неприемлема для тех, кто на основе рациональных и религиозных аргументаций пришел к твердому убеждению, что никто, кроме Всевышнего Господа, не наделен естественным правом власти над людьми [48], даже пророки и Его посланники [49]. Именно на основе подобного убеждения всякая власть обязана своей легитимностью Божественным законам, и правила, которыми руководствуется человеческое общество, основываются на «Божественном откровении», хотя при молчании и бездействии знатока шариата приоритетным становятся желания людей и их представителей.

Конституция, основанная на подобных воззрениях, не может принудительно признать за народной волей право абсолютной власти.

Согласно статьи 2 Конституции, «исламская республика — это система правления, основанная на вере:

1) в единого Бога, в то, что Он устанавливает законы шариата и что человек должен покоряться Его воле;

2) Божественные откровения и их основополагающую роль в толковании законов;

3) Страшный суд и его конструктивную роль в человеческом совершенствовании на пути к Богу;

---

[47] *Месбах Йезди, Мохаммад Таки*. Политическая теория ислама. С. 134.

[48] «Не следовало человеку, которому Бог даровал Писание, мудрость и пророчество, предлагать людям: „Будьте рабами мне, а не Богу“» (Коран, 3: 79).

[49] *Садр, Сейед Мухмад Бакер*. Ислам — правило жизни. С. 19.

4) Божественную справедливость в создании и установлении законов шариата;

5) преемственность имамов (*имамат*) и их опеку над обществом и основополагающую роль этого принципа в продолжении исламской революции;

6) благородство и высшую ценность человека, его свободу и его ответственность перед Богом…».

В статье 56, в которой говорится о праве на национальный суверенитет, прежде всего подчеркивается, что «абсолютная власть над миром и человеком принадлежит Богу, который дал человеку власть над своей общественной жизнью».

Литература

Ашури, Дариуш. Политическая энциклопедия (Данешнамейе сийаси). Тегеран: «Морварид», 1378 с. х. Т. 5.

Бледсу, Роберт-Бусчек. Словарь международного права (Фарханге хокуке байн ул-милали) / Пер. Бахмана Агайи). Тегеран: «Гандже данеш», 1375 с. х.

Хорасани, Мохаммад Казем. Достаточные принципы (Кифайат ал-усул). Кум, 1415 с. х. Т. 3.

Шахса, Ахмад. Третья волна демократии в конце XX столетия (Моудже саавому демокроси дар пайане садайе бистом). Тегеран: «Роузане», 1381 с. х. Т. 3.

Имам Хомейни. Страница света (Сахифейе нур). Тегеран: Министерство культуры и исламской ориентации, 1374 с. х. Т. 2.

Садр, Сейед Мохаммад Бакер. Ислам — правило жизни. Тегеран: «ал-Хода», 1421 с. х.

‘Алам, ‘Абд ар-рахман. Основы политологии (Бунйадхае ‘илме сийасат). Тегаран: «Ней», 1380 с. х. Т. 7.

Кази, Абуль Фазл. Основное право и политические институты (Хокуке асаси ва нихадхайе сийаси). Тегеран: Изд-во Тегеранского университета, 1375 с. х. Т. 6.

Катузийан, Насер. Основы публичного права (Мабанийе хокуке омуми). Тегеран: «Дадгостар», 1377 с. х.

Моджтехид Шабестари, Мохаммад. Критика официального толкования религии (Накде бар кера’ате расми аз дин). Тегеран: «Тархе ноу», 1379 с. х.

Месбах Йезди, Мохаммад Таки. Политическая теория ислама (Назарийее сийасии ислам). Тегеран: Педагогический центр им. имама Хомейни, 1380 с. х.

Мотаххари, Мортаза. Об Исламской революции (Пирамуне инкилабе ислами). Тегеран: «Садра», 1377 с. х.

Мотаххари, Мортаза. Исламские движения за последнее столетие (Нахзатхайе ислами дар садсалейе ахер). Тегеран: «Садра», 1378 с. х.

Chandra, Prakash. International Law? Vikas publishing House. New Delhi, 1994.

КОМПОНЕНТЫ И ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО НАРОДОВЛАСТИЯ

(Поворотный пункт в религиозном народовластии)

‘Абд ал-хамид Акучекийан [1]

> Абсолютная власть над миром и человеком принадлежит Богу, Который дал человеку власть над своей общественной жизнью. Никто не может отобрать у человека это Божественное право либо использовать его в интересах какого-то человека или группы людей. Народ осуществляет это право, данное Богом, так, как это указано в следующих статьях.
>
> (*Статья 56 Конституции Исламской Республики Иран*)

Введение

В современном мире осень патриархата уже давно позади, и мы находимся на стадии преодоления последних зимних дней этого общественного строя. Демократия, как минимум в теоретическом плане, признана лучшей системой правления и основой связи народа с

[1] Исследователь и преподаватель Тегеранского университета.

правителями, и даже деспотические режимы в различных точках земного шара стремятся разными способами (путем пропаганды и в демонстративной форме) показать себя ее приверженцами, но верное общественное представление о демократии, особенно в развивающихся странах, пока еще не выработано.

С другой стороны, современная политическая мысль в исламском мире находится под влиянием тенденций, которые стремятся обосновать свою политическую доктрину на соотношении ислама и демократии. Возникновение народовластия в качестве приоритетного направления современных политических систем и его превращение в преобладающую ценность популярных политических теоретизирований естественным образом бросают вызов религиозным политическим теориям. Эти теоретические направления призваны показать, почему политические системы, основанные на военной демократии, нежелательны и неприемлемы. При подобных условиях превращение соотношения ислама и демократии в одно из важнейших направлений современной политической мысли исламского мира вполне объяснимо.

Несомненно, установление системы исламской республики в Иране, которая в Конституции страны характеризуется как национальный суверенитет, придает вопросу о религиозном народовластии особую значимость и призывает мусульманских и даже немусульманских мыслителей отнестись к этой новой политической теории более серьезно, исследуя различные ее компоненты.

Разнообразие и содержательность политических дискуссий, с одной стороны, и круговорот внутри различных политических традиций — с другой сталкивают субъектов политических дискуссий с реальностью, основанной на том, что вместо толкований значения термина

«демократия» надо больше интересоваться «оценкой и толкованием различных его форм». При таком подходе первым шагом при оценке «религиозного народовластия» станет поиск ответа на вопрос: какое именно представление о религиозной демократии является главным объектом дискуссий? Для этого необходимо выяснить, какие аспекты ислама и элементы религиозного учения вносят свою лепту в общественное поприще и регулирование социальных и политических отношений, какие существуют представления о религиозном обществе, каково определение этого общества? Совершенно ясно, что однозначного и общепринятого ответа на этот вопрос не существует. С теоретической точки зрения и с позиций политологии можно выдвинуть различные толкования функции религии в обществе и в политике, а также разного рода интерпретации религиозного правления, в результате которых мы можем столкнуться с разным пониманием религиозного народовластия.

Отсутствие общего и единого представления о народовластии и возможность выдвижения разнообразных моделей демократической системы заставляют внимательнее исследовать понятие религиозного народовластия. Важно, что любая попытка объяснения понятия религиозного народовластия должна завершиться четким разъяснением роли религии в регулировании общественных отношений и в формировании религиозного общества, а также разъяснением роли и положения народа в формировании политической власти и в процессе принятия решений. Подобный понятийный анализ может не дать однозначного результата и практически может содействовать наличию различных точек зрения по данному предмету, и тем не менее с логической точки зрения он является более

приоритетным, чем все другие популярные дискуссии о религиозном народовластии. К примеру, к этой категории относятся споры относительно беспочвенности и противоречивости настоящей политической теории, а также рассуждения о ее несостоятельности и несоответствии реалиям времени [2].

Всякое предложенное толкование религиозного народовластия невольно столкнется с реальным положением вещей, показывающим, что современный мир более сложен, более обширен, а в области информационных данных более разнообразен, чем в прежние времена. И человек сегодня живет и дышит именно в таком мире.

Необходимо также учитывать, что мы живем в молодом, урбанизированном, высокообразованном и информационном обществе, характеризующемся тем, что в нем быстро набирает силу средний класс, первое требование которого — демократия, народовластие. Наличие подобных условий не позволяет правительствам использовать форму правления, связанную с опорой на силу. Социальная структура нашего общества и наличие могущественного среднего класса (даже когда он не осведомлен о своем могуществе) вынуждают нас в итоге к признанию демократических методов контроля над деятельностью руководителей. Несомненно, что игнорирование этой реальности чревато катастрофическими последствиями.

Культурное, идейное, политическое и социальное развитие конкретно взятого народа всегда обратно пропорционально уровню деспотизма его правителей. Чем больше человек, как член общества,

[2] *Ва'ези, Ахмад.* Новое чтение религиозного народовластия // Хамшахри. 1382 с. х. 19 мая.

будет наделен возможностью широкого развития для познания самого себя и окружающего мира, тем больше он будет осведомлен о своих гражданских правах; эта бóльшая осведомленность способствует тому, что он будет склонен к более правильному, более возвышенному и справедливому отношению к правителям. Действительно, по мере развития самосознания и повышения уровня знаний современный человек неизбежно отходит от патриархального мышления. Соответственно, уровень влияния «возможного» в человеческом обществе столь же неизбежно повышается. Лучшие по своим личностным качествам люди склонны к установлению более совершенного и более приемлемого правительства [3].

В данной статье предпринимается попытка найти соответствующие ответы на определенное количество вопросов относительно компонентов, негативных и позитивных особенностей религиозного народовластия. Предпринята попытка выявить наиболее значимые аспекты религиозного народовластия, определить его центральный компонент, вокруг которого формируются другие компоненты. Статья также призвана продемонстрировать, что основным способом влияния на этот центр тяжести является не разрушение его составляющих посредством недемократических структур, но осознанное и свободное воспитание как самый гуманистический и самый нравственный метод.

Применительно к религиозному народовластию мы сталкиваемся с серьезными вопросами, к которым, в частности, относятся нижеследующие:

[3] Поэтому правителем в эпоху, близкую к концу света, может быть только совершенный человек, Абсолютный Праведник (да ускорит Господь его пришествие!).

Может ли религиозное народовластие иметь зарубежные аналоги? Совместимо ли народовластие с прилагательным «религиозное»? Если да, то каково значение этого прилагательного? Идет ли речь о власти верующих людей? Или это означает, что общество верующих естественным образом нуждается в религиозном правлении? Или мы говорим о том, что религиозное народовластие является народовластием особого рода — с внутрирелигиозным значением? Возможно ли вместо выражения «религиозное народовластие» использовать выражение «народная теократия?». Не приводит ли прилагательное «религиозное» — в связи с переходом структур власти в руки людей, правящих от имени религии, — к нарушению принципа народовластия? Каково положение народа и его роль при этом режиме правления? Разве задача народа заключается в безоговорочном одобрении решений власти и ее защите? Каков центральный компонент в этом выражении? И разве смысл данного выражения заключается в том, что народовластие имеет влияние и заслуживает официального признания лишь до тех пор, пока оно обеспечено религиозной поддержкой? Какой религиозной поддержкой оно должно пользоваться, каким пониманием религии? Разве религиозным пониманием правящих кругов? Или пониманием близких к властям религиозных институтов? Какова при этом роль неофициальных и самостоятельных организаций и неправительственных учреждений? Должны ли мы предоставить народу возможность выбрать часть толкователей религии?

Цель данной статьи — поиск ответов на часть из вышеприведенных вопросов. Во всяком случае, независимо от признания любого толкования народовластия мировое сообщество единодушно в мнении,

что это — вариант наиболее приемлемого способа общественного устройства.

В этой статье использованы как сравнительно-критический, так и описательно-рекомендательный методы. Для начала предпринята попытка критического подведения итогов применительно к популярным в области социологии мнениям, а затем — разработка позиции на основе религиозной мысли и особенно выбранных имамом Хомейни основ теории религиозного правления. Затем речь идет о «религиозном развитии и совершенствовании» в контексте имеющихся общественных реалий; эта часть носит описательно-рекомендательный характер.

Раздел первый

ОСНОВНАЯ МЫСЛЬ
В АНАЛИЗЕ РЕЛИГИОЗНОГО НАРОДОВЛАСТИЯ

1. Современный человек

Философия сотворения человека и вопрос о нем в религиозной мысли начинается с таинственного и символического сказания о естестве человека. Утверждение религиозной литературы о том, что человек является преемником Бога на земле, несмотря на всю свою глубину, возвышенность и поучительность, не стало в новом мире значимым объектом изучения политической философии, да и в пред-

ставлениях некоторых верующих фигурирует в недостаточной степени (но это — предмет иного разговора [4]).

Быть преемником Бога на земле означает важную миссию человечества и свидетельствует об общности природы всего человечества, являющегося частью Божественной Истины и формирующего истины земные. Именно поэтому «ислам не считает человека ничтожным перед Богом, ибо тот сотрудничает с Богом, является Его другом, хранителем Его реликвии и близким Ему. Он воспитан Богом и является объектом поклонения всех ангелов» [5].

С другой стороны, формирование научного направления антропологии в области религиозных исследований является решающим шагом в процессе поиска религиозных решений для насущных проблем современного человека. Человек не является свободным и изолированным от общества, от социальных, культурных и экономических условий, в которых он живет. К тому же, человек непрерывно развивается, чему свидетельство — великие преобразования в науке, технологии и других сторонах жизни общества. Конечно, в области идеологии взгляды человека на себя, общество, природу и историю не остались неизменными: люди подошли к освоению научных истин более высокого уровня. Если признать данное положение как квинтэссенцию модернизма, то понятийный анализ роли пространства и времени относительно социально-правовых вопросов можно будет завершить более эффектно.

---

[4] Поэтому замечаем, что навязанное исламу такое трагическое явление, как рабовладение, сохранилось до прошлого столетия. Этому явлению была даже посвящена значительная часть религиозных предписаний.

[5] *Шари'ати, 'Али.* Человек. С. 15—16.

В ретроспективе более отчетливо видно соотношение традиции и модернизма. С этой позиции современный человек сильно отличается от своих предшественников. Это проявляется как в его мировоззрении, так и в практическом смысле и образе жизни, т. е. взгляд на мир, потребности и поведение человека перетерпели резкие изменения, и хотя внешне мир кажется таким, каким он был при наших предках, тем не менее его внутренняя природа стала объектом коренных изменений и пробрела новый смысл. Сегодня не имеют прежнего смысла ни экономика, ни нравственность, ни государство, ни деньги. Как будто все емкости, предназначенные для этих понятий, были опрокинуты, а затем наполнены новым веществом.

Современный человек чувствует себя ненасытным и все больше овладевает новыми идеями и понятиями, тогда как человек прежних времен чувствовал себя приглашенным на трапезу гостем в новопостроенном доме. Мир считался временным обиталищем, в котором человек жил на правах гостя, и, следовательно, был лишен права и возможности высказать какой-либо протест против владельца дома. Человек был доволен своим уделом. Однако по мере возникновения и развития науки и в силу формирования нового мировоззрения подобное представление постепенно было забыто и уступило место потребительскому мышлению, не знающему удовлетворения. Новый человек всеми правдами и неправдами укрепился во мнении, что он должен перестроить мир на свой лад, и нет никакой нужды в том, чтобы принять этот мир уже в построенном до него состоянии. Для нового человека ничто в мире не является вполне и до конца приемлемым. И потому в политике люди также ищут реалистические начала, отвергая прежнюю метафизику.

В современном мире общество, мораль и политика являются продуктом человеческого вмешательства. Не осталось ничего, что могло быть принято новым человеком без изменения и переделки. Кроме того, в новейшей действительности ему все больше по душе разговоры о правах человека, ибо мы живем в такое время, когда люди более склонны к отстаиванию своих прав, нежели к осознанию и признанию своих обязанностей. Вопрос о правах человека ныне пользуется особым уважением и популярностью, и, несмотря на злоупотребления вокруг него, с теоретической и нравственной точек зрения остается объектом особого внимания и обдумывания.

В современном мире вопрос о правах человека миновал как минимум два этапа. Сначала речь шла о правах в смысле *возможностей* и полномочий. Теперь же данный вопрос приобрел новый смысл и новое содержание и представляет собой набор *требований* [6].

Новый мир в своей эволюции основывается на правовых началах. Человечество познает себя больше и лучше, становится все более осведомленным о собственных естественных правах, его восприятие мира также совершенствуется и развивается.

Новые знания, запросы и ожидания заставляют людей по-новому рассматривать старые вопросы и проблемы, что и является основой всякой перестройки. Сказанное обусловливает необходимость дополнительных исследований в исламском праве. При этом важным предварительным условием понимания и осуществления религиозного народовластия является признание права человека на обустройство своей жизни, исходя из того, что он — человек.

[6] См.: *Соруш, ‘Абд ал-карим*. Учтивость и администрирование. С. 417—433.

2. Изменение в антропологических и схоластических основах

Народовластие обладает общими компонентами и основами, которые на всех многочисленных пространствах имеют общий смысл и сходные определения. Добавление к термину таких прилагательных, как «религиозное», не может служить причиной для искажения его исходного смысла.

Диалог о религиозном народовластии, являясь по своей сути внерелигиозным, формируется и осуществляется в атмосфере гипотез. Принятые нами гипотезы, прежде чем войти в состав второстепенных компонентов религии, формируют наши ожидания от нее. Это гипотезы о человеке, обществе, власти и религии.

Следовательно, вопрос о религиозном народовластии, прежде всего связан с областью *калама* (исламской схоластики), затем относится к области ведения *фикха* (исламского права и юриспруденции) и наконец входит в компетенцию *факихов* (знатоков фикха) или философов. Изменения в гипотезах по каламу — в особенности гипотезах о человеке, религии, власти, позднее о рационализме, законе, договорах, о сегодняшнем человеке как социальной единице, о взгляде на реализацию общественного физического лица, об исследованиях относительно подлинности индивида и общества — вызывают изменения в представлениях о религиозном народовластии. Эти изменения вольно или невольно оказывают воздействие, прежде всего — на религиозную интеллигенцию.

3. Власть, политика и легитимность религиозного правления

В исследованиях о религиозном народовластии, несомненно, важным является обдумывание вопроса о процессе формирования корпуса сочинений, популяризующих народовластие. Классификация этой литературы ведет начало от Исламской революции в связи с выводами имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) относительно республики.

В высказываниях имама (да будет с ним милость Аллаха!) была сформулирована доктрина религиозной демократии (теодемократии). Данная теория для легитимности власти признает наличие двух сторон: Божественной и народной. Выбирая правителя, обладающего качествами лидера, народ своим выбором придает ему легитимность, точнее говоря, совершенствует его легитимность [7].

Имам Хомейни соединил фактор Божественной легитимности с народовластием и создал теорию, которая совместила элементы демократических систем и важные религиозные положения. По ней право правления принадлежит народу, что нашло четкое отражение в статье 56 Конституции ИРИ, где Божественное и народное правления определены как взаимозависимые и взаимосвязанные факторы.

Данная теория — несомненный шаг вперед по сравнению с отдельно взятыми Божественным правлением (сверху вниз) и правлением народа (снизу вверх), ибо Божественное правление противостоит сатанинской, а не народной власти и власть сатаны

[7] Больше см.: *Кадрдан Карамалеки, Мохаммад Хасан*. Легитимность исламского правления с позиции Шахида Мотаххари. С. 205.

является антиподом Божественной власти. Согласие Бога объясняется согласием народа, и именно на этой основе имам требует, чтобы представители религиозных властей действовали так, чтобы народ был ими доволен и чтобы в делах они заручались народной поддержкой. Ибо когда правители пользуются народной поддержкой, то и Бог ими будет доволен, и они будут способны сохранить власть, а народ, в свою очередь, всячески будет их поддерживать [8].

Однако, если мы будем считать, что власть принадлежит только Богу, любое лицо или группа религиозных лиц могут монополизировать власть в свою пользу. Подобное положение чревато опасностью возникновения диктатуры и попранием гражданских прав. Авторы текста Конституции ИРИ, предвидели возникновение подобной опасности и предотвратили ее точной формулировкой статьи 56, из которой следует, что единственным выходом, направленным на обеспечение прав народа, чтобы он был властителем своей общественной жизни, является установление национального суверенитета.

Право на национальный суверенитет находит отражение в народных выборах депутатов законодательного собрания и главы исполнительной власти. Однако самим убедительным примером в этом плане выступают выборы лидера страны как символа и выразителя национального суверенитета. Иными словами, в Исламской Республике Иран на основе Конституции, одобренной также Его Светлостью имамом Хомейни, легитимность власти правящего факиха прямым образом связана с исламским республиканским строем.

[8] *Имам Хомейни*. Страница света. Т. 7. С. 512.

Важнейшие вопросы в политической мысли имама Хомейни — необходимость определения судьбы народа посредством его активного участия во всех общественных делах, а равно выступление народа в качестве главной опоры власти: «Согласно Всеобщей декларации прав человека каждый народ вправе определять свою судьбу; теперь и наш народ волен определять свою судьбу» [9].

Его Светлость считал определение народом своей судьбы рациональным вопросом: «Власть должна принадлежать народу; это разумный вопрос; любой разумный человек признает необходимость того, что судьба каждого человека должна быть в его собственных руках» [10].

Имам полагал, что народ, будучи свободным, выбирает наилучшего человека и в своем выборе не ошибется: «Наша программа заключается в проведении всеобщих выборов с опорой на волю народа. Народ избирает в качестве Президента одного человека. Мы тоже открыто предлагаем народу кандидатуру одного лица: мол, мы предлагаем на этот пост такого-то господина, желаете ли вы голосовать за него? Если не желаете, то воля ваша. Когда народ свободен, он выбирает на данный пост праведного человека, а всеобщая воля не может допустить ошибку» [11].

Грубым случаем, когда допускаются факты нарушения гражданских прав и люди лишаются возможности распоряжаться собственной судьбой, является постоянность состава руководителей общества и их превращение в устойчивую и неизменную силу. Между тем народ имеет право смещать руководителей с занимаемых ими

[9] *Имам Хомейни*. Страница света. Т. 3. С. 503.
[10] Там же. Т. 2. С. 494.
[11] Там же. Т. 5. С. 322.

постов (и может применять данное право по отношению к руководящим чиновникам, не способствовавшим гарантированию прав и свобод граждан), или в последующие периоды не голосовать за них. Правители должны принимать во внимание, что если народ не доволен их действиями, он может избрать на их места новых людей. В таком случае правители без всякого сопротивления должны подчиниться воле народа.

Его Светлость имам (да будет с ним милость Аллаха!) настаивает на признании легитимности волеизъявления народа. Высказываясь о народных советах, организация которых является одним из главных условий укрепления национального суверенитета в Иране и одним из важных требований системы исламской республики, он распорядился незамедлительно приступить к составлению их устава на всех уровнях, после чего утвержденный устав предоставить в распоряжение правительства, чтобы оно, согласно этому документу, приняло необходимые меры и способствовало реализации намеченных целей [12].

Его Светлость еще в первые годы своей борьбы называл будущую политическую систему «исламским правлением». С началом народного восстания в речах имама появилось выражение «исламская республика»: «В результате исламского восстания нации шах уходит, и будут установлены демократическое правительство и исламская республика. В этой республике управление делами страны будет возложено на народный парламент, состоящий из действительно избранных народом представителей» [13].

[12] Там же. Т. 8. С. 168.
[13] *Имам Хомейни*. Страница света. Т. 4. С. 244.

Интересно, что имам (да будет с ним милость Аллаха!) даже на пике своей популярности, когда все признали его лидером революции, никогда не навязывал народу свою точку зрения: «Определение политической системы осуществляется согласно волеизъявлению народа. Мы поставим вопрос об исламской республике на всенародное голосование» [14].

Подобное движение мысли имама (да будет с ним милость Аллаха!) являло отчетливую демонстрацию всенародно признанной легитимности исламской системы, ибо в определении республиканской системы говорилось: «Основой республиканского проявления является принцип, согласно которому в стране бразды управления всеми делами находятся в руках народа» [15].

На взгляд Его Светлости, в Иране правит волеизъявление народа. Именно народ распоряжается государством. Никому и особенно государственным чиновникам не позволено игнорировать предписания народа [16]. Сам имам высказался со всей ясностью, что подчиняется воле народа [17], право выбора принадлежит народу [18] и народ в исламской республике должен контролировать все дела [19]. Угроза власти чиновников, возникающая ввиду контроля над их деятельностью, является подходящей гарантией для защиты сущности республики и, следовательно, устойчивости народной власти. Поэтому необходимо принять надлежащие меры, способствующие укоренению среди граждан традиций критики, которая была бы способна

[14] Там же.
[15] *Мансурнежад, Мохаммад.* Республика с позиции имама Хомейни. С. 652.
[16] *Имам Хомейни.* Страница света. Т. 14. С. 165.
[17] Там же. Т. 11. С. 34.
[18] Там же. Т. 4. С. 489.
[19] Там же. Т. 13. С. 193.

вытряхивать пыл гордыни из голов государственных чиновников и заставляла бы их чувствовать ответственность перед народом [20]. Имам заявил: «Каждый представитель нации имеет право непосредственно и всенародно обратиться с вопросами к исламскому чиновнику и критиковать его; а тот должен дать удовлетворяющие ответы; в случае, если тот поступил несообразно своим исламским обязанностям, он автоматически освобождается от занимаемой должности» [21]. Или: «Конечно, мы не должны думать, что все, что мы делаем или говорим, не подлежит никакой критике с чьей-либо стороны» [22]. Или: «Мы не намерены навязывать что-либо нашему народу, ислам не позволяет нам установить диктатуру. Мы подчиняемся воле народа. Мы подчиняемся любым решениям народа… Всевышний Господь, Пророк ислама не дали нам прав навязывать что-либо нашему народу. Да, возможно, мы иногда обращаемся к нашему народу с просьбой, покорной просьбой, с которой обращается к своему народу его служитель» [23].

Экономические, социальные и культурные отношения постоянно подвергаются изменениям, в результате они иногда находятся в противоречии с политическими отношениями. Когда изменения и преобразования сталкиваются со стагнацией, то отношения принимают характер насильственной связи в веберовском [24] понимании, т. е. состоят из навязывания другим воли обладателя силы. Порожденный подобной системой человек, как правило, бывает безвольным, ничтожным, озлобленным и выжидающим. И наоборот: когда люди в

[20] *Касеми, Мехди*. Анализ легитимности исламского правления. С. 323.
[21] *Имам Хомейни.* Страница света. Т. 5. С. 409.
[22] Там же. Т. 20. С. 451.
[23] Там же. Т. 11. С. 34.
[24] Макс Вебер (1864—1920) — немецкий социолог, историк и экономист.

обществе играют созидательную роль, рождается свободный, самостоятельный, гордый, независимый и ответственный человек [25].

В любом случае истинное значение любой власти с течением времени зависит от значимости лиц, образующих государственный аппарат. Любая власть, нацеленная на подавление личностных качеств сотрудников своего аппарата (чтобы иметь в распоряжении покорных исполнителей — пусть даже для осуществления полезных целей!), всегда приходит к осознанию той горькой правды, что с ничтожными и безвольными людьми невозможно вершить великие дела. Покорный государственный аппарат, для создания которого власти пожертвовали многим, в итоге будет не слишком жизнеспособным [26].

Сильное правительство может сформироваться и выстоять только в сильном и крепком обществе. Источником сильной власти является опора на сильное общество.

Таким образом, дискуссии относительно источников легитимности исламского правления как по причине новизны этого вопроса в современных пространственно-временны⩀х условиях, так и в связи с обширностью, а иногда и противоречивостью сферы идей по данному вопросу приводят к укреплению исламского правления, его постоянному и устремленному вперед исправлению и регулированию.

Сегодняшняя наша государственная структура и наше будущее не могут быть налажены без серьезной и основательной критики прошлого. При помощи критического разбора и путем учета замечаний мы можем добиться исправления наших государственных структур и способствовать улучшению их политической деятельности.

---

[25] *Ахаван Занджани, Дариуш*. Сборник статьей: республика и Исламская революция. С. 99.

[26] *Милль, Джон Стюарт*. Трактат о свободе. С. 22.

Раздел второй

НЕОБХОДИМЫЕ УСЛОВИЯ НАРОДОВЛАСТИЯ

С точки зрения теоретических основ политической философии признание права народа на власть над своей общественной жизнью, но не в разовом порядке, а на постоянной основе является основным составляющим элементом народовластия. Собственно, этимологическое и первичное значение термина «народовластие» предполагает прямое участие народа в законодательном процессе и принятии политических решений — без всякого делегирования политической власти особому меньшинству или элите. В современных же демократических системах народ делегирует это право своим представителям.

Демократию следует считать властью большинства (majority rule) и соблюдением законов большинства. Безоговорочное соблюдение законов и признание власти большинства во всех областях политики и управления завершается демократией в чистом виде (pure democracy). Согласно определению, чистой и неограниченной демократией считается такая политическая система, в которой все вопросы и политические проблемы без всякого ограничения решаются посредством большинства голосов и воля и желание большинства имеют существенную ценность, преобладая над другими основополагающими ценностями.

В связи с многочисленными дефектами, присущими этой форме демократии, ее место занимает ограниченная демократия (limited democracy). Ибо если не обуздывать и не контролировать волю большинства посредством Конституции, являющейся защитницей и

гарантом гражданских ценностей, основ и принципов, то мы неизбежно столкнемся с реальностью под названием «тирания большинства». При этом всем гражданам нельзя гарантировать гражданские свободы и есть опасность игнорирования большинством прав меньшинства.

Идея ограниченной демократии основывается на том, что многие основополагающие права, ценности, философские и нравственные принципы обладают определенной степенью влияния и законной силы независимо от воли и желания большинства. Поскольку они не обязаны своей легитимностью волеизъявлению большинства, достоверны и авторитетны независимо от этого волеизъявления, то они могут выступать в роли факторов для обуздания и регулирования демократического процесса принятия решений, основанного на воле большинства. Основной вопрос народовластия заключается в том, что если народовластие в его чистой и неограниченной форме нежелательно, если его необходимо ограничить законными рамками, какие основополагающие принципы и ценности вправе выступить в качестве ограничительных рамок для волеизъявления большинства?

Либерализм сумел выстроить такую модель политической системы, которая, наряду с пиететом по отношению к преимуществам народовластия, ограничена и контролируема рамками либеральных принципов и ценностей (уважение к частной собственности, свободный капиталистический рынок, личные права и свободы и т. д.). Однако на деле либеральная демократия не является единственной формой ограниченной демократии; вполне допустимо, чтобы народовластие осуществлялось в рамках других ценностей. Этот

принцип следует считать отправной точкой религиозного народовластия [27].

Важное значение имеет принцип прозрачности демократии. Если под народовластием понимать местный перевод слова «демократия», тогда мы с учетом местных условий общества верующих должны признать реальность всех основных требований демократии: территориальной и всенародной легитимности власти, участия граждан в управлении делами общества (в политике, экономике и духовной жизни), разграничения функций и независимости государственных органов, периодического и систематического изменения состава народных избранников для управления обществом. К данным требованиям также относятся уважение к законам и их соблюдение, ответственность государства перед народом и возможность мирной и законной замены властных структур согласно желанию народа.

С учетом сказанного возникает впечатление, что добавление к понятию «народовластие» таких прилагательных, как «религиозное», «нерелигиозное», «пролетарское» и «буржуазное», — пустое занятие. Кроме того, подобные определения приводят к неясностям и играют на руку противникам демократии, ибо правовая легитимность политической системы при демократии является земной и всенародной, однако при религиозном народовластии прилагательное «религиозное» ставит данную легитимность под сомнение.

Понятие «государство» предполагает политическую структуру и политический строй общества и не может допустить дискриминации на этнической, религиозной, половой и классовой основе. А значит,

[27] *Ва'ези, Ахмад.* Новое чтение религиозного народовластия // Хамшахри. 1382 с. х. 19 мая.

государство в модернистском понимании должно иметь нейтральную и устойчивую природу и играть структурную и долговечную роль.

Власть (правительство) по результатам народного голосования берет на себя роль политического администратора и периодически действующего организатора.

Государство использует стратегию народовластия, имеющую по идее нейтральную сущность, а власть этого государства, согласно периодическому волеизъявлению народа, занимается в установленные сроки решением его жизненных вопросов. Хотя правление имеет светский характер и основывается на волеизъявлении народа, но именно оно может привести к власти религиозные силы.

Республика и народовластие имеют общую ценность, которая, в свою очередь, наделена несколькими особенностями. Одна из них заключается в наличии для всех граждан (именно в связи с тем, что они являются гражданами) общего порядка, в котором они равноправны и в который они могут вмешиваться на равных правах. Люди сами могут выбрать для себя общую судьбу, а также соответствующие их интересам формы правления и заключить с правителями договоры об услугах и подчинении.

Однако действительность такова, что с точки зрения социологии существующие демократии ни в коем случае не представляют собой идеального общества. Западные общества превозносят существующие демократии, подчас абсолютизируя их и преподнося противоречащие им принципы как ошибочные или деспотические. Между тем либерал-демократия чревата особой формой скрытой олигархии и узаконенного тайного тоталитаризма, которые стали объектом внимания многих крупных мыслителей мирового масштаба. Однако эти скрытые

олигархии среди отечественной интеллигенции особого интереса не вызывают. Наши мыслители сосредоточили свое внимание преимущественно на вопросе о верности или неверности сочетания религии и народовластия, т. е. той части демократической теории, которая хоть как-то влияет на их социальный статус. Данное положение связано с тем, что общественная совесть людей волей или неволей испытывает тяжелый груз унаследованной тоталитарной морали.

Демократия на уровне академических дискуссий как с точки зрения идейных и философских основ, так и с позиции мировых разработок стала объектом глубоких и эффективных исследований, но эти идейные основы и научные разработки стали предметом изучения и рассмотрения иранских исследователей в небольшой степени. Несмотря на интерес к проблематике сочетания религии с демократией, обусловленной политическими целями, вопрос о сочетании демократии с любыми другими понятиями (такими как тоталитаризм, международная агрессия и расизм) для них остался непривлекательным. Нежелание вникать в глубокие международные преобразования, незнание идей современных мировых мыслителей постепенно сформировали зону отчуждения между иранскими учеными и западным научным сообществом, результатом чего стало признание или полное отрицание данного способа правления, и то на основе внутренних политических целей. Именно поэтому повторный взгляд на сущностные особенности демократии, которые привели ко многим трагедиям, таким как агрессия одних стран против других, может оказаться для многих наших ученых весьма полезным, тем более что наша интеллигенция смотрит на демократию как на лучший

опыт человечества в области правления в прошлом, настоящем и будущем. К слову сказать, данный способ управления имеет множество форм осуществления, и нет никакого обязательного правила, на основе которого наилучшей в мире формой демократии можно было бы считать ее западный вариант. И хотя народовластие преподносится как самый лучший способ, фактически он далеко не идеален.

Одна из проблем, с которыми сталкивается демократия, состоит в том, что всенародный выбор правителей связан с такими сложностями и средствами, что порой влияние народа на выбор правителей не кажется очевидным. В качестве одного из подобных средств выступают партии. Вынужденные выборы правителей из числа тех, кто прошел многократную партийную фильтрацию, — один из самых существенных изъянов демократического способа правления, однако наличие даже вынужденных выборов много лучше, чем их полное отсутствие.

Власть закона прикрывает изъяны демократии. Его господство помогает в формировании правительств даже больше, чем всенародное голосование, так как всенародное голосование само по себе не в состоянии обуздать хаос или предотвратить возникновение деспотизма. И хотя нельзя однозначно утверждать, что в демократических правительствах закон — результат всенародного голосования, тем не менее для предотвращения нестабильности все общества нуждаются в постоянных правительствах. При деспотии (и при конституционной монархии) постоянным властителем является шах (король), тогда как в западных демократических режимах, несмотря на временный характер власти отдельных личностей, роль

постоянного властителя берет на себя закон. При этом три ветви власти совместно с возглавляющими их лицами и все другие институты власти подчиняются данному постоянному властителю. Он, в отличие от людей, не впадает в пучину честолюбия и карьеризма, а следовательно — его правление менее ущербно, чем власть индивида. С одной стороны, путь спасения человечества от гнета и тирании и достижение благополучия и улучшения жизненных условий проходят через закон, а с другой — закон вносит ограничения во все три пространственные координаты правления.

Ограничение сроков правления приводит к сокращению продолжительности власти правителей, территориальные ограничения правления — к уменьшению ее широты, а нахождение правителей в положении ниже харизматического вызывает определенное ограничение по высоте. Закон является главной и верной причиной устойчивости и внутренней стабильности западных демократических государств, однако корни этого положения — не в наличии права народа на выборы, но в историческом обеспечении этого права, ибо ныне правят законы, которые народ принял в прошлом.

Наличие многочисленных теоретических и практических проблем в процессе формирования новой демократии привело к тому, что социализм с его акцентированием необходимости защиты личных свобод (ограниченный либерализм) и власти большинства (ограниченный тоталитаризм) уступил свое место демократии в сегодняшней ее форме. В демократии наличествует столько же тоталитарной сущности, сколько и либеральной природы. Полной и безоговорочной победе тоталитаризма над демократией препятствует как раз господство закона, который действует не как спутник и

помощник принципа личной свободы или власти большинства, но как страж и контролер этих принципов, ибо в случае превосходства какого-либо из них над законом демократические правления автоматически скатываются к анархии или тоталитаризму.

Можно утверждать, что господство закона навязывается, с одной стороны, для спасения демократических правлений от хаоса, а с другой — для спасения либерально-демократических систем от тирании. Поэтому основная задача закона заключается в защите национальных интересов, таких как безопасность, благоденствие, различные формы развития общества; следовательно, он не будет иметь никаких обязательств по отношению к интересам других народов, не входящих в сферу его господства. В этом и заключается основной недостаток демократических систем. Ибо закон, несмотря на защиту интересов значительной части обществ, из-за своего равнодушного отношения к мировым интересам способствует превращению демократических государств в международном масштабе в тиранические и расистские режимы. И всякий раз в случае несовпадения интересов этих режимов с интересами других стран они безо всякого уважения к общечеловеческим ценностям угрожают безопасности народов, прибегая к прямой внешней агрессии. Для примера: в результате таких агрессивных мер в Алжире в течение 8 лет погибло более миллиона людей, а в Японии уже несколько поколений людей испытывают смертоносное воздействие ядерного оружия, которое в 1945 году применили против народа этой страны Соединенные Штаты Америки. С поддержкой демократических стран были осуществлены многочисленные государственные перевороты в

странах Южной Америки, Африки и Азии, направленные на защиту диктаторских режимов.

Таким образом, основным мерилом демократических правительств являются интересы народов их стран, однако, когда речь идет о приверженности мировым интересам, законы, обеспечивающие интересы одного народа, должны вдохновляться общечеловеческими ценностями. Если государства будут привержены этим принципам, то при столкновении интересов разных стран мы станем свидетелями торжества справедливости. Если их законы будут основаны на мировых интересах и общечеловеческих ценностях, то, несмотря на стремление государств к защите интересов своих народов, воля одного народа не будет преобладать над другими.

Защищенность мира от агрессии демократических сил, с одной стороны, и осуществление демократии как самого логически выверенного опыта человеческого правления — с другой зависят от новых преобразований, в процессе которых содержание законов демократических обществ, основанное сугубо на национальных интересах, изменится с учетом общемировых интересов.

Для получения подобного результата, так же как в случае с личными свободами, которые в целях недопущения хаоса были подчинены общественным свободам, следует принять надлежащие меры и относительно соотношения национальных и общемировых интересов.

Как и в случае с демократией, господствующей во многих обществах, и с законом, который господствует над народовластием, в качестве следующего шага для достижения совершенного правления

следует ждать господства нравственности над общемировыми законами [28].

Оценка человека с позиции народовластия нуждается во взгляде, выходящем за государственные, этнические и расовые границы. Государства — это искусственные, созданные народами структуры. Даже понятие патриотизма является шагом вперед по сравнению с территориально ограниченным национализмом, шагом в сторону гуманистической идеологии, в которой государственные границы не могут быть преградой на пути симпатии и любви к человеку. Для примера можно сказать, что дети всего мира будут считаться нашими общими детьми.

Раздел третий

ПОВОРОТНЫЙ ПУНКТ В РЕЛИГИОЗНОМ НАРОДОВЛАСТИИ

При дискуссиях о религиозном народовластии в первую очередь следует обратить внимание на следующее: с точки зрения и сторонников и противников, в теории оно подчас сильно отличается от внешне преподносимой реальной формы бытования.

С позиции внешней реальности и с точки зрения социологии религиозное правление преподносится посредством изложения искаженных компонентов теоретического учения о нем. Во многих случаях эти две позиции смешиваются.

[28] *Аргани, Мехди.* Мировая диктатура // Джаме Джам. 1382 с. х. 21 марта.

Помимо того, вызывает удивление тот факт, что из трех исследовательских направлений, а именно описательного, методологического и рекомендательного, наиболее активно второе, что говорит о наличии в данной области социологических дефектов.

Далее следует отметить, что религиозному народовластию, по мнению некоторых исследователей [29], присущи известная неопределенность теоретических построений и логические противоречия в них. Ибо как с точки зрения рационализма, так и согласно учению Корана демократия или народовластие (без всякого дополнительного определения) может стать самой желаемой политической системой, вполне соответствующей нашей религии, а следовательно — нет никакой нужды в понятии «религиозное народовластие».

Кроме того, если в ином понимании «религиозное народовластие» эквивалентно «отсутствию народовластия», то это составное выражение («религиозное народовластие») выглядит крайне противоречиво.

Между тем идея религиозного народовластия основывается на убеждении, что религия может стать рамкой для регулирования и направления мнения большинства или как минимум внесет существенный вклад в создание подобной ограничительной рамки. Различные суждения о роли религии или об участии отдельных частей религиозного учения в создании этой рамки — основная причина наличия различных же толкований религиозного народовластия.

[29] См.: *Дарвиш, Мохаммад Реза*. Религиозное народовластие или народовластие верующих. 1382 с. х.

Преобладающим подходом среди мусульманских религиозных мыслителей, стремящихся к установлению перемирия между религиозным правлением и народовластием, является признание модели религиозного народовластия, основанной на фикхе, согласно чему необходима прочная Конституция с особым акцентом на достоинство и положение Божественных законов и исламского богословия, которые признаются гарантом для урегулирования изменений и возможных агрессивных устремлений, проистекающих от воли правящего меньшинства. Подобный закон является оплотом желаемой политической модели религиозного общества, в котором наряду с уважением к исламу и религиозной культуре мусульман граждане одновременно пользуются привилегиями демократии, такими как участие в принятии политических решений, разграничение функций политической власти и контроль над действиями руководителей. Толкование понятия религиозного народовластия, на котором и основана исламская республика, опирается на предположение, что социальное учение ислама в целом и социальное богословие (фикх) в частности не ограничиваются специальными пространственно-временны⌨ми измерениями и могут быть приспособлены к любым экономическим, бытовым и жизненным условиям. Другими словами, миссия, связанная с применением законов шариата в личных и общественных отношениях, а равно необходимость урегулирования общественных связей на основе исламских законов не ограничиваются традиционным обществом, каким оно было в период досточтимого Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!). Мусульмане обязаны строить свое общество согласно религиозному учению, а исламский фикх даже в современных индустриальных условиях и с

учетом нынешних сложных экономических отношений в состоянии играть серьезную роль в урегулировании социальной системы и формировании желаемых структур общества.

В толковании религиозного народовластия, основанного на фикхе, религия, не ограничиваясь фикхом и шариатом, претендует на влияние в области нравственности, духовности, основополагающих идей и ценностей. На основе этой модели религиозное правление обязано не только четко соблюдать законы шариата, но и в любых масштабных решениях, касающихся политики, культуры и экономики, учитывать религиозные цели, а также исламские моральные принципы и духовные основы. При этом урегулирование вопросов общественной жизни, правовой системы и социальных задач (структуры исламского общества) должно осуществляться таким образом, чтобы этим процессом были охвачены все указанные исламом ценности и основополагающие принципы. Акцентирование богословско-правовых основ данного толкования религиозного народовластия объясняется необходимостью демонстрации ясных, выдающихся и конкретных аспектов вмешательства религии в общественную жизнь.

Заслуживающим внимания моментом является определение компонентов народовластия в подобной политической системе. Несомненно, либеральное понимание демократии не может быть тождественным предложенному выше пониманию религиозного народовластия. Следовательно, возникает интересный вопрос: какие основные показатели существующих демократических систем и гарантирующие их реализацию демократические институты могут быть применимы в системе религиозного народовластия?

Общеизвестно, что основными компонентами системы народовластия являются такие моменты, как участие народа в распределении политических властных полномочий посредством выборов, вмешательство в процесс принятия политических решений посредством представительской системы, ответственность руководителей перед народом и контроль народа над политической властью. Согласно фикху никаких преград на пути реализации этих моментов в системе религиозного народовластия не существует.

Мерило успеха в данном случае зависит от способа формирования и усиления институтов и организаций, без которых познание современных демократий невозможно. Обычно в демократических институтах и организациях принятие политических решений возложено, согласно Конституции, на тех, кто тем или иным способом избран в качестве народных представителей. В них регулярно проводятся свободные (elected officials) и справедливые выборы, действует принцип свободы слова, люди имеют свободный доступ к средствам массовой информации и принято правило инклюзивного гражданства (inclusive citizenship) [30].

Известно иное толкование, в ходе которого прилагается усилие для установления перемирия между религиозным правлением и либеральным взглядом на права человека. При этом стремятся так сформулировать религиозный аспект прав человека, чтобы он не вступил в противоречие с западной трактовкой Всеобщей декларации прав человека. С такой точки зрения, исламский фикх в связи с неполным его соответствием данной трактовке не может стать основой

[30] *Ва'ези, Ахмад*. Новое чтение религиозного народовластия // Хамшахри. 1382 с. х. 19 мая.

для создания демократического религиозного правления, а значит — определение религиозного общества не может быть выдвинуто на основе роли религии в налаживании дел и урегулировании экономических, социальных и политических отношений. Ибо существует немало обществ (особенно современных), в которых фикх осуществлять руководство не в состоянии. Религиозное же общество понимается как общество, претендующее на религиозность и стремящееся при помощи религиозных учений к достижению гармонии.

Однако если признать все существующие в современных демократических обществах права и ценности, если крупные политические и социальные решения будут обоснованы исключительно рационально, с опорой на практические знания, а фикх и шариат при этом не будут играть важной роли, то подобное правление вряд ли можно будет назвать религиозным и роль религии здесь совершенно не ясна. Между тем модель религиозного народовластия, основанная на фикхе, дает ясное представление о функциях религии в области политики и в деле управления обществом. Но для рассматриваемой позиции это не так важно, как важен демократический аспект религиозного народовластия и призыв солидаризироваться с распространенными на Западе демократическими системами, не настаивая на выдвижении новых форм демократического правления.

Есть еще несколько мнений по вопросу соотношения религиозного и демократического компонентов в системе религиозного народовластия; в них содержатся критические замечания по обеим теориям. Одна из них вызывает вопросы по причине неполного

восприятия религии и недостаточной ее актуализации, а другая — в связи с чрезмерно мирской (земной) ее ориентированностью.

По совокупности популярных политических мыслей можно догадаться, что существующая Конституция страны удовлетворяет требованиям каждой из двух крупных трактовок религиозного народовластия. При таких условиях теперь дело за общественными силами, которые в будущем будут избирательно реализовывать одну из этих трактовок. И эта избранная трактовка из-за наличия огромной поддержки в обществе неминуемо будет реализована, а ее носителем станет средний класс, действующий через своих представителей.

С другой стороны, кажется, что демократия и народовластие не представляют собой самостоятельной, отличной от ислама школы, но являются единым направлением контроля над правителями и гарантом мирной и естественной смены власти. И это направление может быть использовано и либеральной и исламской мыслью.

Среди исламских богословско-правовых школ сравнительно большими умениями и возможностями для осуществления религиозного народовластия располагают шииты и мутазилиты [31]. Шиитские толкования двух категорий (справедливости и рациональности) подготовили подходящую почву для реализации религиозного народовластия.

[31] М у т а з и л и т ы (от *араб.* «обособившиеся») — представители первого крупного направления в *каламе* (мусульманской схоластике). Получили свое название в связи с «обособлением» Василя ибн Ата (ум. 748) и Амра ибн Убайда (ум. 762) от кружка Хасана Басри (ум. 728). Мутазилиты были известны как «поборники справедливости и единобожия». Их учение основывалось на пяти принципах: Божественная справедливость; строгое единобожие; вера в неизбежность воздаяния; убеждение, основанное на том, что грешники находятся в промежуточном состоянии между верующими и неверующими; убежденность в том, что мусульманин обязан способствовать торжеству добра и искоренению зла. Признавали превосходство знания (главенство разума), отрицали слепое следование религиозным авторитетам.

Если мы попытаемся смоделировать устройство власти при различных способах правления, выяснится следующее.

Устройство власти в обыкновенных моделях напоминает пирамиду, тогда как модель системы религиозного народовластия представляет собой параболоид небольшой высоты. В отличие от пирамидальной модели в верхушке параболоида наблюдается отсутствие скопления власти, а в середине — вакуума посреднических институтов власти, относимых к числу дефектов, связанных с несправедливым распределением властных полномочий.

В первой схеме (при тоталитарных режимах):

1) количество стражей режима постоянно увеличивается;

2) ближе к верхушке площадь сечения пирамиды становится все у⎓же; наблюдается тенденция к разделению граждан по категориям;

3) расстояние от верхушки пирамиды до ее основания неизменно увеличивается (высота власти);

4) солидарность между верхушкой и основанием является показной, пропагандистской, поверхностной и основана на угодничестве;

5) отсутствие верноподданного отношения каждого индивида основания (низов общества) к верхушке вызвано социальными и политическими лишениями;

6) волевое управление — распространенное явление.

Подобная пирамида в связи со своей неустойчивой формой обладает высокой вероятностью разрушения и расположена к социальным и политическим кризисам. Последние обычно устраняются путем применения методов подавления — силами военных и правопорядка.

Если правители пребывают в заблуждении, полагая, что увеличение количества стражей может способствовать укреплению их могущества и обеспечивать устойчивость режима, они подвергаются опасности потерять власть и лишиться легитимности.

В странах, подвергнутых тирании, политические преграды появились тогда, когда часть элиты приписала себе особые права. Действительно, когда право на господство служит интересам отдельного лица, то все станут упрекать его; а если это право служит интересам особой группы людей, то большинство, оставшееся вне этой группы, начнет стремиться к ликвидации подобного положения; при этом растет социальная дифференциация между различными стратами [32].

История показывает, что тиранические режимы располагали возможностями сохранить себя, но своевременно ими не воспользовались и затем были вынуждены идти на уступки и многочисленные компромиссы. Подобное пренебрежение временем основано на «отсутствии политической ответственности», связанной с двумя несуразностями:

первая — должностные лица, чувствующие ответственность не перед народом, но перед сильной идеологией; эта идеология, конечно, является не религией, а учением, согласно которому не идут на компромиссы и действуют по принципу «или все, или ничего»;

вторая — должностные лица, не являющиеся политиками; чем меньше у них политических обязательств, тем дольше они держатся на своих должностях; это покорные работники государственного

[32] *Хаджариан, Саид*. Республика: снятие чар власти. С. 253.

аппарата — чиновники, которые по должности находятся ниже главных ответственных лиц.

И если на высшем уровне наблюдается «отсутствие гибкости», то на нижнем уровне это чревато «отсутствием инициативы».

Указанные трудности суть своеобразная чума тоталитарных режимов. Поэтому они, при «отсутствии политической ответственности», не могут воспользоваться благоприятными возможностями и в результате становятся жертвой «политического паралича»[33].

Пирамида власти имеет слабую середину, в которой понятие «гражданин» девальвируется до «подданного». Подданный — безликий и неопределенный человек, который вместо принятия решений в лучшем случае занимается поддержкой решений, принятых правителями. Это мелкий винтик, беззащитный элемент: попав в руки самого мощного общественного института — «государства», он не имеет иного выхода, нежели безропотное подчинение и смирение. Власти присуща тенденция к централизации, а значит — она стремится к подавлению личностного начала во всех людях, чтобы придать себе больше значимости, она желает заполнить собой все стороны жизни общества, превращая его в безликую толпу. Лучшей преградой на пути деградации власти и превращения ее в тоталитарный режим, наряду с богобоязненностью и праведностью руководителей, является организованное самосознание всех членов общества, что не только не противоречит нравственным и религиозным принципам, но является условием возвышения людей и процветания их талантов. Естественно,

[33] *Садри, Ахмад*. Мы лишись благоприятных возможностей // Йасе ноу. 1382 с. х. 30 мая.

что человек, будучи мусульманином, не может отрицать роль веры и праведности в человеческом обществе и особенно у государственных должностных лиц, — веры, которая бы предохраняла их от абсолютизации власти, однако это не должно исключать необходимости сознательности и организованности людей [34], ибо для контроля над властью мы нуждаемся в активном общественном надзоре.

Государство и политические институты порождены нами, людьми, и являются результатом наших выводов и решений, и Сам Бог пожелал, чтобы люди имели власть над своей общественной жизнью. Слабой нашей точкой, как и у всех, является то, что иногда под воздействием воображения мы считаем это рождение естественным процессом. При этом происходит превращение власти в идола и распространяется ее стремление под различными надуманными предлогами популяризовать себя [35].

Тоталитарный режим стремится властвовать над всеми сторонами жизни граждан, стремится диктовать им, как жить, чем заниматься, как любить и даже как молиться, как будто это не люди создали государство, как будто бы оно — идол, требующий поклонения и определяющий их судьбу. При этом власть берет на себя роль покровителя всей политической жизни общества [36].

Мы должны знать и помнить, что молодая Исламская Республика Иран держит исторический и судьбоносный экзамен. Мы не должны делать практических шагов, позволяющих считать, что практика средневекового религиозного правления и нынешняя практика

[34] *Хаджариан, Саид*. Республика: снятие чар власти. С. 392—393.
[35] Там же. С. 395.
[36] Там же. С. 740.

религиозного народовластия имеют общие черты и что государственные чиновники только ради сохранения своих постов должны сочетать религиозные посты со светским мышлением и считать любые средства — моральные и аморальные — позволительными. Подобная практика отдалена от высших и Божественных воспитательных принципов религиозного правления на астрономические расстояния [37].

При религиозном народовластии:

1) институты, стоящие на страже режима, заметно ослабели;

2) склоны параболоида власти стали более обширными;

3) расстояние от верхушки до основания параболоида власти уменьшилось;

4) солидарность верхушки и основания стала настоящей, глубокой и искренней;

5) верность элементов основания к верхушке — явление естественное и добровольное;

6) выбор наилучших лиц для управления обществом стал традиционным явлением.

Подобная модель власти в связи с ее устойчивостью имеет высокий уровень долговечности: политические и даже экономические кризисы не приведут к социальным взрывам и восстаниям, так как решение проблем начнется своевременно, на среднем уровне государственных органов.

Народ, который выбирает власть на основе заявленных целей и во имя служения людям, должен достигнуть такого уровня зрелости, чтобы из числа имеющихся вариантов выбрать наилучшее. Поэтому

[37] *Хаджариан, Саид*. Республика: снятие чар власти. С. 740.

ожидается, что власть, совершенствуя достигнутый политический уровень развития, популяризируя способы участия народа в решении жизненно важных вопросов и укрепляя основы народовластия и органы народного надзора, будет укреплять основы своего правления с опорой на поддержку всего народа. С подобной монолитностью народа и правителей можно обезопасить себя, свою страну и свой народ от посягательств внешних сил и корыстных устремлений врагов и международных противников, создать все условия для защиты чести и достоинства своего народа в мире, для воспитания патриотического чувства и сплоченности граждан независимо от этнической и расовой принадлежности.

Политические условия являются важным аспектом задач любого государства. Власть, стремящаяся к укреплению основ народовластия, способствует расширению возможностей народа в области надзора над деятельностью государственных структур и тем самым фактически способствует усилению своего могущества и легитимности. Подобная власть, порожденная народом, будет пользоваться в своих делах всенародной же поддержкой.

Любая власть в борьбе против внешней агрессии добьется успеха лишь при наличии тесных связей со своим народом. Это правило вынуждает нас постоянно держать в поле зрения отношения правительства и общества, чтобы мы, исправляя допущенные ошибки и смело признавая свои промахи, могли уменьшить до минимума дистанцию между властью и народом.

В модели народовластии имеется мощная средняя зона, образованная понятием «гражданин» = «свободный и одновременно ответственный человек». Гражданские институты также формируются

обществом граждан. Политические партии, профсоюзы, свободная пресса, общественные и даже конфессиональные организации, а также соборные мечети также относятся к институтам, расположенным в середине упомянутой модели.

Мы можем пользоваться благами свободы и народовластия — по мере учреждения действующих и сильных институтов гражданского общества, без которых стихийные требования масс, что не направлялись и должным образом не изучались, могут, подобно лавине, смести любой политический строй.

Здесь возникает важный вопрос: если мы стремимся на деле соблюдать Божественные законы и требования нашей Конституции, то как можно и должно регулировать этот процесс? При наличии подходящей Конституции каким образом можно обязать власть действовать согласно ее положениям? Ответ прост: для этого нет иного пути кроме постоянного контроля со стороны народа, который выступает и регулятором и контролером.

В условиях народовластия создается атмосфера, благодаря которой власть лишена «своих причуд». При наличии подобных условий общественная погода становится более ясной и люди воочию видят, что действительно нанимают на службу своего служителя. Они видят и ощущают результаты собственного голосования, а значит — государство перестает быть идолом, и следовательно — осуществляется конкретный вид прямого народовластия.

С другой стороны, ослабление народовластия создает возможность для возврата к монархическому режиму в религиозном одеянии. Неуважение к народу и его правам может постепенно проникнуть в

умы и утвердиться в них, что может способствовать возрождению дореволюционных режимов в новых формах.

В конкретно взятой системе религиозного народовластия в Исламской Республике Иран единственным путем достижения высших государственных постов является умение влиять на народ. При этом единственно правильным и нравственно верным способом считается осознанное и свободное воспитание и просвещение народа.

Формирование религиозного правления, как это было на заре ислама, а также после победы Исламской революции в Иране, следует начинать с основания пирамиды власти, т. е. с народа, путем обучения и воспитания, путем просвещения в широком понимании этого слова, так чтобы народ понимал свои обязанности по поддержке и защите религиозного правления.

Основным центром тяжести любого развитого общества является его элита. В этом плане основную часть сил следует направить не только на экстенсивное развитие технологий и капитала, но на воспитание членов общества, развитие их культуры и духовности. Следует с особой прозорливостью, инициативой, любовью и искренностью взять на себя выполнение этой важной задачи. Общеизвестно, что во всех развитых обществах данный процесс имеет высокий приоритет: организовано широкое интеллектуальное, логическое, социальное и культурное воспитание людей. Такие люди создают внутренние основы развития и прогресса [38].

Айат «Нет принуждения в Вере» [39], означающий «свободу религии», в высшей степени привлекателен. Исламская революция в

[38] Подробнее см.: *Сари' ул-Калам, Махмуд*. Разум и прогресс. С. 78.
[39] Коран, 2: 256.

Иране также является подтверждением той истины, что иранский мусульманин сегодня поднялся на высокую ступень интеллектуальной и политической зрелости. В этом плане основоположник Исламской Республики Иран заявляет: «Я, замечая у моего дорогого народа пробуждение, бдительность, ответственность, самопожертвование, дух сопротивления и непреклонность на пути Истины; — и надеясь, что по милости Всевышнего Господа эти человеческие качества будут переданы будущим поколениям и приумножены ими; — со спокойным сердцем, с уверенностью и радостью в душе и с внутренней надеждой покину по Божией милости моих дорогих сестер и братьев и отправлюсь к месту вечной стоянки».

Следовательно, если термин «народ» включает понятие «весь народ» и если мы признаем тезис о свободе религии, единственным путем для развития религиозного народовластия и утверждения его в обществе может быть преобразование и возвышение народа в области культуры, знаний, сознательности, любви и благодеяния.

Факты свидетельствуют о том, что мы в этой области, особенно по части государственных дел и управления, действовали не слишком успешно. Просвещение и воспитание (образование) — дело слишком возвышенное и почетное, чтобы его можно было налаживать формально. Это призыв к жизни, а не размещение в памяти целого поколения определенного объема информации (даже религиозной), которая после выхода из аудитории будет быстро позабыта.

Управление образованием, которое является ахиллесовой пятой процесса осуществления целей культурной революции, находится на низком уровне, что подчас фактически равнозначно его разрушению. Эта стратегически важная область в связи с недостаточным

выделением на нее необходимых людских и материальных ресурсов и, что особенно важно, современных носителей информации, а также ввиду отсутствия стремления к освоению исследовательского подхода к окружающему миру, в частности вере и религиозности, практически не смогла содействовать осуществлению желаемых культурных и стратегических девизов.

Таким образом, из трех компонентов («религиозное», «народ» и «власть») главным признается человеческий фактор, т. е. народ. По этой причине данный компонент рассматривается как центральная точка влияния, идет ли дело о социальных изменениях и преобразованиях, или же о прогрессе идей. По той же причине власть и властители будут считаться вторичным компонентом, не случайно мы говорим о них как о служителях (народа. — *М. М.*).

На выверенный взгляд имама Хомейни, «если рассматривать понятия власти, народа, прав народа по отношению к власти и прав власти по отношению к народу согласно воззрениям ислама и если народ будет действовать согласно этим воззрениям, тогда все будут жить в благоденствии. Народ не будет бояться власти. Ибо власть не является деспотической, чтобы ее боялись; и все будут поддерживать ее. Тогда и власть не будет действовать исключительно командными методами. Вопрос заключается в том, чтобы власть была служителем народа, а не командовала им» [40]. Или: «Этот принцип [Единобожие] обучает нас тому, что человек должен быть покорным только Всевышнему; и не подобает, чтобы он подчинялся кому-либо из людей, разве при случае, когда такое подчинение угодно Богу. И поэтому ни один из людей не имеет права заставить другого подчи-

[40] *Имам Хомейни.* Страница света. Т. 10. С. 463.

ниться ему. Этот религиозный принцип для нас является примером осознания принципа свободы человека». Или: «Представьте себе, что называть меня „служителем“ гораздо лучше, чем „лидером“. Приемлем не „лидер“, а „служитель“» [41].

Такие слова не политическая любезность, но свидетельство выбора оптимальных отношений между лидером и народом — с политической и социальной точек зрения. Ведь сам имам был замечательный служитель! Многим из нас, которые любят и почитают его, сердца которых он покорил и увел с собой, верить данному положению неимоверно трудно. Однако с точки зрения политики ислама, в целях защиты чести, достоинства и прав граждан, во имя блага всех мусульман — как велел Его Светлость имам — иного выхода у нас нет.

Это слезы разлуки, которые говорят: «Каким был он великим лидером, великим служителем Бога и любимым всеми нами!»

Литература

Ахаван Занджани, Дариуш. Сборник статьей: республика и Исламская революция (Маджму'айе макалат: джомхури ва Энкелабе ислами). Тегеран, 1377 с. х.

Аргани, Мехди. Мировые диктатуры. Власть народа над народом. Взгляд отечественной интеллигенции. Мировые реальности. (Диктатурийе джахани. Хокумате мардом бар мардом. Негахе роушанфекране дахели. Ваке'ийатхае джахани) // Джаме Джам. Тегеран, 1382 с. х. 11 мая 2003 г.

Ва'ези, Ахмад. Новое чтение религиозного народовластия (Базханийе мардомсаларийе дини) // Хамшахри. 1382 с. х. № 3132 от 19 мая.

[41] Там же. Т. 12. С. 465.

Дарвиш, Мохаммад Реза. Религиозное народовластие или народовластие верующих (Мардосаларийе дини йа мардомсларийе диндаран) // Базтабе андеше дар матбу'ат. 1372 с. х. № 37.

Кадрдан Карамалеки, Мохаммад Хан. Легитимность исламского правления с позиции Шахида Мотаххари (Машру'ийате хокумате ислами аз манзаре Шахид Мотаххари) // Научный журнал университета Мофед. 1378 с. х. № 1.

Касеми, Мехди. Анализ легитимности исламского правления (Баррасийе машру'ийате хокумате эслами) // Сборник статьей Конгресса имама Хомейни. Тегеран, 1383с. х.

Мансурнежад, Мохаммад. Республика с позиции имама Хомейни (Джомхурийат аз дидгахе имам Хомейни) // Сборник статьей «Республика и исламская революция». Тегеран, 1377 с. х.

Милль, Джон Стюарт. Трактат о свободе (Ресале дар барайе азади) / Пер. Джавада Шейх ал-ислами. Т. 4. Тегеран, 1375 с. х.

Садри, Ахмад. Мы лишись благоприятных возможностей (Форсатхайе тиллайира аз даст дадем) // Йасе ноу. 1382 с. х. 30 мая.

Сари' ул-калам, Махмуд. Разум и прогресс ('Акл ва тоуси'айафтаги). Тегеран, 1372 с. х.

Соруш, 'Абд ал-карим. Учтивость и администрирование (Модара ва модерийат). Тегеран, 1376 с. х.

Хаджариан, Саид. Республика: снятие чар власти (Джмхорийат: афсунзодайе аз кодрат). Т. 2. Тегеран, 1379 с. х.

Шари'ати, 'Али. Человек (Энсан). Т. 2. Тегеран, 1366 с. х.

СРАВНЕНИЕ ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ОСНОВ РЕЛИГИОЗНОГО НАРОДОВЛАСТИЯ И ЗАПАДНОЙ ДЕМОКРАТИИ

Доктор *Мухаммад Таки Имани* [1]

Введение

До того как пользоваться для рассмотрения разного рода явлений или оценки социальных понятий научными методами, ученые в этих вопросах опирались исключительно на философскую тематику, в рамках социальной или политической философии рассматривающую исключительно сущность явлений, и с ее позиции можно оценить также вопросы, касающиеся онтологии, эпистемологии и других явлений.

Анализ и оценка явлений социальной реальности или социального направления являются из числа требований общественной системы, поэтому для практического анализа действительности следует переходить от философии к познаниям, близким к реальности. Данная форма познаний является действительно истинным познанием, поэтому философское познание для входа в реальный мир нуждается в

[1] Доцент кафедры социологии и руководитель Центра обществоведения Ширазского университета.

переходе через научное. Сущность последнего основана на философском познании, и связь между этими двумя формами познания возможна посредством конкретной логической модели под названием *парадигма.* На этой основе реалистичный и достоверный анализ явления опирается на познавательную иерархию, которая по сути своей исключительно научное познание. Всякое научное познание возникает и распространяется на основе особой парадигмы, в свою очередь опирающейся на конкретную философию.

Выдвижение и распространение научных теорий привело к глубоким преобразованиям в способах и методах приобретения знаний. Формирование научных теорий оказало эффективное воздействие на развитие новой цивилизации и способствовало максимальному использованию человеческих умений и талантов. В течение последних лет научные познания человека, согласно различным парадигмам, были эффективно направлены на осуществление анализов и теоретических оценок явлений, основанных на различных научных теориях. На этой основе гуманитарные науки лишились своей былой простоты и устремились к познанию существующих явлений и сложных проблем в социальной практике человека в целях описания, распознания или точного определения различных явлений. Степень достоверности познания этих явлений может быть показателем приемлемости теории, которая, в свою очередь, находится под воздействием парадигмы, господствующей над теориями и методами исследования, используемыми для получения данных познаний.

Парадигма как нечто среднее между философией и наукой есть логическая модель, в которой научные гипотезы представляются в

качестве выдвигаемых философией предложений. В целом парадигма — это логические высказывания, в результате интеллектуальных связей между мыслителями признанные научными сообществами в качестве путеводителя для научных исследований. В парадигмах предлагается философская инфраструктура научных исследований, относящихся к областям онтологии и эпистемологии. Основные парадигмы гуманитарных наук, выдвинутых научными сообществами в 60-х и 70-х гг. XX в., состоят из доказательной парадигмы (Positivism), интерпретационной парадигмы (interpretive) и критической парадигмы (critically). Они отличаются друг от друга своими элементами и содержащимися в них гипотезами. Элементы, играющие основную роль в определении сущности и изложении идей парадигм, состоят из сущности реалий, сущности человека, сущности науки и цели научного исследования.

Позитивизм, претендующий на применение методов естественных наук в гуманитарных дисциплинах, обладает различными ответвлениями, такими как логический эмпиризм (Logical Empiricism), натурализм (Naturalism) и бихевиоризм (метод, основанный на поведенческих принципах — Behaviorism); каждое из них в философии и среди ученых известно давно.

С точки зрения доказательств, т. е. эмпиризма, существует только одна научная логика — логика естественных наук [2]. Гуманитарные науки тоже подчиняются этой логике, разница между естественными и гуманитарными науками в этом плане объясняется исключительно молодостью гуманитарных наук и связанной с ними тематикой. Доказательные (позитивные) гуманитарные науки представляют собой

[2] *Keat, R. and Urry, J.* Social Theory as Science. P. 25.

«организованную совокупность направлений, стремящихся к формированию сравнительной логики с использованием точных экспериментальных наблюдений за индивидуальным поведением людей; их целью является открытие и подтверждение закономерностей для установления общих тенденций поведения людей»[3]. Позитивизм выдвигал свои теории в различных направлениях науки. Например, в социологии мы стали свидетелями формирования и распространения теории функционализма (Functionalism), структурного функционализма (Exchange) и обмена (Reality), тогда когда в психологии сталкиваемся с теорией, основанной на поведенческих принципах (Behaviorism). В политологии важное место среди теорий, выдвинутых парадигмой позитивизма, занимает либерализм, в качестве одной из понятийных моделей которого выступает находящаяся под его влиянием демократия. Господство и большее распространение парадигмы позитивизма по сравнению с интерпретационными и критическими парадигмами привело к тому, что мы нынче в различных направлениях гуманитарных, в том числе политических, наук, становимся свидетелями выдвижения различных теорий этой парадигмы относительно управления политическими системами.

Именно поэтому демократия, находящаяся под влиянием парадигмы позитивизма (под названием «западная демократия»), ныне становится предметом теоретических диспутов ученых и лиц, разрабатывающих стратегию общественных систем. Всякие заявления о демократии или народовластии, не подчиняющиеся позитивизму, фактически находятся под влиянием гипотез других парадигм.

[3] *Neuman, W. L.* Social Research Methods. P. 46.

Религиозная демократия (с прилагательным, основанным на слове «религия») в смысле образца участия народа в общественной жизни также подчинена иной гипотезе, отличающейся от парадигмы позитивизма. Для точного определения западной демократии и религиозного народовластия необходимо рассмотрение парадигмальных элементов этих двух образцов участия народа в управлении общественной системой.

Парадигмальные элементы западной демократии

Сущность и наличие демократии, дословно означающей «власть народа», в среде социальной реальности (Social Reality) анализируется в рамках отдельно взятого идейного предположения. Есть различные позитивистские предположения, в рамках которых все социальные явления поддаются теоретическому анализу. С этой позиции социальная реальность определяется как нечто доступное нашим ощущениям. Она существует независимо от сознания человека, является объективной и упорядоченной и не может быть управляема посредством законов природы. Люди могут распознавать реальность и дать ее сравнительное по аналогии друг к другу определение на основе опыта. Одинаковое распознавание реальности является результатом ее одинакового понимания со стороны людей.

Наличие упорядоченности в естественной и социальной реальности помогает мыслителям открыть реальность и прогнозировать события. Это означает, что раз реальность поддается управлению согласно всеобщим законам, основанным на связях, то открытие этих связей равнозначно распознанию реальности и прогнозированию событий.

Следовательно, над социальной системой господствует всеобщий закон из числа совокупности многих случайных связей, который распознается и представляется учеными. Всякая взаимосвязь человека и социальной системы, подчиняющаяся этому закону, может привести к человеческому счастью в рамках развития этой социальной системы. Поэтому отношения между людьми, с одной стороны, и отношения человека с окружающей средой — с другой также могут быть оценены в этих рамках.

Демократия, которая занимается своего рода определением способа присутствия народа в социальной системе, является формой исполнительной модели теории либеральной демократии, находящейся под влиянием парадигмы позитивизма. Для распознания этой модели необходимо рассмотреть вопрос о сущности человека с точки зрения позитивизма. В парадигме позитивизма человек обладает тремя особенностями, именуемыми корыстолюбием, сластолюбием и логичностью [4]. Для теоретического и практического понимания этих особенностей следует обратить внимание на парадигмальное предположение, согласно которому человек действует на основе внешних причин, и при этом одинаковые причины оказывают на него схожее воздействие. В этом плане желания человека серьезного влияния на события не оказывают, и все события ему кажутся следствием законов природы. Поэтому самостоятельность или свобода человека считается, скорее всего, сказкой, чем признаваемой реальностью. Конечно, общие законы также сопряжены с долей вероятности, и, соответственно, их действенность зависит от степени их достоверности при связях с большинством народа. На этой основе

[4] *Neuman, W. L.* Social Research Methods. P. 64.

вопрос о позиции большинства народа относительно распоряжения своей судьбой является одним из столпов западной демократии.

Позитивная парадигма в области открытия всеобщих законов реальности, о которых говорят как о традиции социальной системы, затрагивает вопрос, касающийся научных подходов. С точки зрения этого идейного учения между наукой и ненаучным познанием существует явное расхождение. Наука — это познание, которое достигается организованным путем в сообществе ученых. Она способна войти в реальность и изменить ее с наименьшими погрешностями. Ненаучное познание означает всякое обывательское познание, которое опирается на обывательское сознание (Common Sense) и по своей значимости стоит ниже науки. Ненаучное познание отличается неорганизованностью и логическими противоречиями. Оно является ненадежным для принятия решений (примерами подобного познания служат легенды, религии, гадания, личный опыт). Подобное познание производится народными массами, и если при помощи научных познаний его не обуздать, то оно может привести к кризисам в общественной жизни этих масс. Именно поэтому в общественной жизни следует воспользоваться ясной и систематизированной научной речью, а не далеким от науки, неясным и неточным языком [5]. Таким образом, научное познание производится не простым народом, а исключительно экспертами, исследователями и интеллектуальной элитой общества. В этом отношении рекомендация парадигмы позитивизма направлена на информированность исследователей о недопустимости использования обывательского сознания для

[5] *Blakie, N.* Approaches to Social. P. 199—206.

разъяснения социальных реальностей [6] . Согласно этому парадигмальному компоненту, мы становимся свидетелями подлинности элиты (Elite) по отношению к народным массам в процессе формирования социальных решений. Поэтому демократия не подразумевает формирование народными массами решения о структурных предпочтениях общественной системы и создании ее традиций. На этой основе привлечение участия народных масс в русло, заранее открытое элитой и учеными из числа последователей позитивизма, считается очередной парадигмой западной демократии.

Либерализм претендует на особую свободу, способную вызвать движение, основанное на воле народа в пределах конкретной среды. На этой основе демократия приобретает способность к осуществлению путем организованного участия народа в определении власти над своей общественной жизнью в установленном социальном русле. Одним из путей привлечения к участию в политической жизни выступает членство людей в политических партиях, приверженных функциональной стратегии, и следование всяким политическим реформам посредством этих партий. Бесспорно, участие в выборах политических руководителей путем голосования считается очередным уровнем политического участия и выступает в качестве подтверждения другого практического показателя демократии в политической системе.

В области экономики можно упоминать об участии народа в негосударственных экономических организациях в рамках частного сектора, усиление мощи которых означает ослабление опеки со стороны государства и воспринимается как стремление к

[6] *Gilbert, M*. On social Facts. P. 4.

освобождению социальной атмосферы, способствующей участию народа в формировании экономических решений, направленных на дальнейшее развитие общественной системы. В социальной области можно упоминать о роли и функциях негосударственных организаций (Non-Governmental Organizations / NGO). Негосударственные организации, образованные в европейских странах в 80-х и 90-х гг. прошедшего века и находившие в социальной области поддержку со стороны приверженных позитивизму мыслителей, были направлены на повышение активности народа, особенно беспомощных лиц и групп, с целью обеспечения их участия в определении своей судьбы. Стратегия этих организаций также состояла в усилении политической позиции либеральной демократии в этих странах с использованием плюралистического стимула. Основная их ориентация пропагандируется под названием «подход с ориентацией на народ» (People-Oriented Approach). Данная ориентация преподносится под лозунгами стратегического планирования (Strategic), логически выверенного руководства (Logical Management) и эволюционной оценки (Evolution) и включает в области официального признания естественных прав людей социальную интеграцию негосударственных организаций с государством, осуществляясь с участием самого народа [7]. Следовательно, проектирование с опорой на достоверные связи с мыслящей элитой, которая занималась бы привлечением народа к участию в общественной жизни — с учетом свободы его выбора, является одним из парадигмальных элементов западной демократии.

[7] *Carlie, M. & Gartell, J.* Managing Sustainable Development. P. 14.

Западная демократия на основе парадигмы позитивизма играет свою роль при упорядоченной и выверенной реальности [8]. Упорядоченность и подлинность системы при реальности, в том числе при социальной реальности, считается одним из основных предположений позитивизма, ибо без него прогнозирование событий не представляется возможным. Господствующий над реальностью порядок познается исключительно через науку, а именно через позитивистскую науку. Последняя основывается на наблюдениях, чтобы путем признания подлинности сходств вместо тождественности приступить к открытию господствующего над реальностью порядка, обладающего объективными и количественными показателями. На этой основе, а также согласно реальности и с учетом социального русла позитивизма она приступает к проектированию демократии, все социальные действия в которой мотивируются подлинностью порядка. А это означает, что посредством западной демократии невозможно добиться изменения социальной структуры и коренных преобразований в обществе. Следовательно, соблюдение принципа подлинности порядка и сбалансированности в общественных действиях может быть рассмотрено в качестве одного из парадигмальных компонентов западной демократии.

Позитивизм при конструировании политического русла в обществе указывает на наличие весьма важного парадигмального компонента, посредством которого выясняются роль и положение политической и социальной морали в обществе. В этом плане позитивизм выдвигает вопрос о «науке, свободной от ценности» (Value — Free Science) или подлинность объективности; предлагаются два значения

[8] *Neuman, W. L.* Social Research Methods. P. 64.

объективности: а) наблюдатели должны прийти к общему соглашению относительно того, что наблюдают, б) наука не основана на ценностях, взглядах, тенденциях или убеждениях [9]. В этом направлении наука представляет собой познание, которое возникает и распространяется в обществе независимо от личных, политических и религиозных ценностей [10]. Наука занята логическим мышлением и систематическими наблюдениями, им совершенно чужды личные пристрастия, необоснованные выводы и ценности. Мыслители в процессе специальных исследований становятся приверженцами чисто профессиональных ценностей и методов, чтобы под единой сильной системой, основанной на избегании всяких предвзятостей и пристрастий, заниматься открытием общих закономерностей или созданием новых теорий. На этой основе демократия не может быть связана с нравственными рассуждениями, ибо они рассматриваются в качестве личных убеждений [11]. С этой позиции одним из парадигмальных компонентов западной демократии можно считать неприемлемость применения личных и групповых тенденций и пристрастий при моделировании форм участия народа в создании и укреплении демократии в обществе.

Западная демократия в качестве социального явления, формировавшегося в западном общественном русле и на почве позитивистского взгляда, может, как и все другие социальные явления, быть объектом изучения. Изучение этого явления с позиции объективизма и эмпиризма нуждается в точном экспериментальном

[9] *Derksen, L. & Gartell, J.* Scientific explanation. P. 1715.
[10] *Brown, R. H.* Social Science as Civic Discourse. P. 37.
[11] Ibid.

разъяснении [12]. Следовательно, демократия является поддающейся проверке категорией и посредством экспериментальных показателей можно оценить ее качественные и количественные особенности в различных обществах [13]. Экспериментальный анализ демократии в совокупности систематических анализов проблем западной демократии в различных странах пользуется особой важностью. Поэтому экспериментальная оценка западной демократии в качестве одного из парадигмальных компонентов этого явления стала предметом пристального внимания мыслителей.

Парадигмальные компоненты в религиозном (исламском) народовластии

Как уже было сказано, парадигма представляет собой теоретическую рамку, в которой с опорой на философию выдвигаются научные гипотезы. В области религиозной философии, хотя бы судя по данной статье, исламское философское мышление располагает богатым материалом, но, к сожалению, организованная деятельность научных сообществ по выявлению парадигмальных компонентов ислама оставляет желать лучшего. Религиозное народовластие в реальности влечет за собой конкретный теоретический вопрос, который может быть исследован с применением научных методов. Безусловно, можно на основе теоретических разработок приступить к предложению образца или исполнительной модели религиозного народовластия, отвечающей социальным, экономическим и

[12] *Derksen, L. & Gartell, J.* Scientific explanation. P. 1714.
[13] *Bollen, K. A. et al.* Macrocomparative research methods. P. 1215.

политическим требованиям различных обществ. Отсутствие предъявленной религиозной парадигмы открывает путь для вхождения философии в реальность. Но с учетом того, что философия не в состоянии прямым путем войти в реальность, на уровне научного познания используются совокупность личных и групповых экспериментов или опыт авторов исполнительных моделей религиозного народовластия, которые, будучи основанными не на науке, а на обывательском сознании, достаточным авторитетом не пользуются. Предложенные подобным путем социальной системе модели и образцы религиозного народовластия могут подтолкнуть общество в пучину хаоса и кризисов. Наличие данного затруднения в религиозной парадигме считается основным препятствием на пути теоретического и практического проектирования религиозного народовластия в религиозной социальной системе. Конечно, это не означает, что религия не в состоянии предлагать образцы или модели народовластия. Скорее всего, данная проблема имеет отношение к религиозным мыслителям, которые не смогли путем создания сообщества религиозных ученых и со ссылкой на отдельные фрагменты религиозной философии сформировать самостоятельную парадигму, способную решать проблемы в новом русле. Подобная парадигма могла бы, с одной стороны, найти свое место в мировой науке и составить конкуренцию другим парадигмам, а с другой — для поднятия своего престижа в мире выступить с имеющими религиозный характер научно-познавательными предположениями, отражающими и объясняющими социальную реальность. Религиозная парадигма в состоянии с использованием своих научно-познавательных возможностей выступить с теоретическими предложениями по

различным социальным вопросам, в частности относительно участия народа в процессе формирования решений общественной системы под названием «религиозное народовластие», а также с помощью соответствующих моделей рекомендовать их различным обществам. Именно поэтому данная парадигма становится объектом экспериментальной оценки, в ходе которой выясняется степень ее готовности в конкуренции с другими парадигмами вынести на обсуждение вопрос о религиозном обществе, в котором религиозные идеалы осуществляются на благо каждого и всего человеческого сообщества. Это общество, которому не свойственны ошибки, присущие обществам, построенным на основе других парадигм, т. е. в данном случае наряду с сохранением положительных сторон существующих парадигм присущие им недостатки устраняются. Хотя основной изъян вопроса о компонентах религиозной (исламской) парадигмы заключается в отсутствии подобной парадигмы, тем не менее на основе совокупности несистематизированных теоретических высказываний исламских ученых выясняется, что между компонентами западной и религиозной парадигм народовластия могут существовать явные различия. Следовательно, всякие поспешные и необдуманные ссылки на западную демократию могут означать отсутствие всякого соответствия между ней и религиозным народовластием.

Одним из компонентов религиозной парадигмы является метафизический. В западном народовластии с присущим ему объективизмом и эмпиризмом излагается социальная система, в которой всякая человеческая деятельность имеет посюстороннюю (мирскую, дольную) особенность и поддается рассмотрению и оценке

с применением количественных подходов. А при религиозном подходе с учетом его метафизической основы невозможно определять реальность исключительно с применением методов объективизма и эмпиризма. С этой позиции присутствие необъективных измерений в области реальности, в том числе социальной (и особенно в человеке), служит причиной применения качественного подхода к оценке социальных явлений, в частности и религиозного народовластия. Присутствие метафизического фактора в формировании парадигмы достигло такого уровня, что человек, как творец социального поведения, считается представителем метафизического начала (Бога). Доктор Шари'ати убежден, что «Бог начал и решил создать Себе на земле наместника и… затем вдохнул в нем Свой дух, и был сотворен человек» [14] . Мотаххари также заявляет, что «человек является наместником Аллаха… и как явствует из айатов, человек без веры и вне Бога не может быть человеком» [15]. На этой основе над реальностью господствует единая Божественная (метафизическая) воля, которая действует в общественном бытии [16]. В этом смысле, согласно Корану, всеобщий и господствующий в системе бытия закон с метафизическим потенциалом и объективно-субъективной чертой может быть познаваем и применен в общественной жизни посредством разума. Следовательно, вера в Божественную волю может в качестве общего закона считаться одним из парадигмальных компонентов религиозного (исламского) народовластия.

Концентрация внимания на общие законы, опирающиеся на Божественную волю, может как-то объяснить реальность вне человека

[14] *Шари'ати, 'Али*. Философия человека. С. 9.
[15] *Мотаххари, Мортаза*. Человек и вера. С. 15.
[16] *Ahmad, K.* Islam and democracy. P. 4.

в том плане, что человек с учетом присущих ему возможностей, в частности рационализма, стремится к использованию этого рационального начала в своей общественной жизни. Следовательно, он находится в заранее установленной реальности и не сотворен без всякого замысла и какой-либо цели. Особенно примечательным является то, что эти законы не поддаются коренному изменению. В данном случае под неизменностью понимается устойчивость этих законов в сравнении с факторами случайности или всякого вынужденного движения. Шари'ати убежден, что «общество располагает естественными законами, установленными Богом. Ни Сам Бог, ни случайность и не люди не изменяют эти законы. Эти законы существуют в природе общества, мы должны открывать упомянутые законы и регулировать свой образ жизни и свою деятельность в соответствии с ними» [17].

Одним из парадигмальных компонентов религиозного (исламского) народовластия является нахождение сути реальности вне человека, что само по себе свидетельствует о присутствии особого рода принуждения, но так как человек берет на себя ответственность открытия законов реальности и под тенью этих законов идет к своему спасению, то возможность свободы за ним сохраняется. Следовательно, судьба человека зависит от принуждения общих законов и его собственной свободы (воли) в открытии этих законов. С этой точки зрения подлинность принуждения и свободы можно считать очередным компонентом парадигмы религиозного народовластия. В этом отношении Мотаххари говорит, что «человек по отношению к своей судьбе является свободным фактором, т. е. это

[17] *Шари'ати, 'Али.* Философия человека. С. 78—79.

фактор, который при наличии всех естественных условий свободен в выборе действий и в отказе от действий. Свобода человека не означает его независимости от закона причинности (детерминизма. — *М. М.*). Быть свободным (независимым) от закона причинности (в силу природы этого закона) трудно. Подобная свобода по своему значению эквивалентна свободе (самостоятельности) выбора. Когда мы говорим, что человечество свободно и самостоятельно, то подразумеваем, что его знания берут начало из его же согласия и из санкции его распознавательного потенциала»[18]. Базарган под влиянием исламской философии был убежден: «Свобода существует, и эта свобода принудительная, но не на сто процентов. Ибо, действительно, данная свобода является принудительной, поскольку суть требованием природы. Во-вторых, природа, связывая его (человека) множественными очень крепкими путами, ведет его туда, куда сама пожелает. В-третьих, среда и личностные особенности самого человека, а также общество, в котором он живет, представляют собой весьма мощные вторичные естества, которые каждое мгновение противопоставляют человеку тысячи не зависящих от него сил и факторов. И таким образом, можно сказать, что человек размещен в клетке с прутьями принуждения, в которой он пользуется незначительной свободой»[19].

Научное познание опирается на религиозную (исламскую) парадигму, основанную на объективизме и субъективизме. С одной стороны, на основе подлинности общих законов в бытии и объективного способа открытия этих законов в целях разъяснения и

[18] *Мотаххари, Мортаза*. Человек и судьба. С. 72.
[19] *Базарган, Мехди*. Собрание сочинений. Т. 7. С. 190—191.

прогнозирования событий можно догадаться и о наличии принципа объективности при анализе событий. С другой стороны, на основе вопроса о подлинности человека и представления о наличии принципа свободы наряду с необходимостью, а также с учетом духовного возвышения человека в процессе развития и прогресса можно сосредоточить внимание и на подлинность субъективного начала (субъективизм) в процессе разъяснения событий в жизни человека. Шари'ати указывает на важность признания подлинности наблюдения при определении точных наук: «Наука, т. е. точные науки, — это логика, основанная на наблюдениях и опытах над естественной реальностью, или это совокупность знаний, достигнутых посредством рациональной логики и через опыты, наблюдения и сравнения в сфере реального и объективного мира» [20]. Мотаххари также до определенной степени затрагивает вопрос о наличии метода накопления в научных знаниях, основанного на наличии принципа объективности в науке, и заявляет: «Широкий и содержательный взгляд человека на мир является совокупностью результатов коллективных действий человечества, накопленных и совершенствованных в течение столетий и эпох. Этот взгляд, оказавшись под воздействием особых правил и законов, стал называться наукой» [21]. Несмотря на приемлемость компонента доказательного (позитивистского) характера науки в религиозной (исламской) парадигме, для более полного познания социального бытия человека необходима еще недоказательная (непозитивистская) наука, в которой подлинным может считаться и человеческое поведение. Другими словами, подлинными могут быть

[20] *Шари'ати, 'Али.* Особенности нового века. С. 200.
[21] *Мотаххари, Мортаза*. Человек и судьба. С. 16.

еще и непозитивистские (не основанные на подлинности доказательств) и не необъективистские познания, значение которых в процессе развития и духовного возвышения человека очень велико. На взгляд Мотаххари, хотя наука придает человеку прозорливость и могущество и служит ему в создании необходимых орудий для снижения мирских издержек, но и непозитивистский компонент, называемый верой, способен служить человеку в целях любви, надежды, душевной теплоты и целеустремленности [22]. Следовательно, как объективизм, так и субъективизм в качестве очередных компонентов религиозной (исламской) парадигмы заслуживают углубленного изучения.

В качестве одного из компонентов парадигмы западной демократии, учтенного в парадигме позитивизма, выступает принцип подлинности свободы от ценностей (Value-Free), находивший применение при анализе событий в жизни человека. Этот принцип стойко рекомендуется исследователям в качестве конкретного морального принципа, на основе которого они призываются при разъяснении и анализе событий отклониться от всякого индивидуального участия, основанного на ценностях, идеалах, пристрастиях, тенденциях и интересах. Здесь мы сталкиваемся с принципом разобщенности исследователя и исследовательского русла, т. е. исследователь выступает в качестве эксперта, который несет ответственность только за применение определенного количества конкретных орудий с меньшей погрешностью и с целью описания социальной реальности.

[22] *Матаххари, Мортаза*. Человек и вера. С. 23.

В религиозной (исламской) парадигме, признающей ответственность перед Богом каждого члена общества и особенно тех, кто владеют большими знаниями, невозможно быть приверженным принципу свободы от ценностей.

Мотаххари убежден: «В истории и в целом в гуманитарных науках именно человек изучает деяния другого человека, вопреки естественным наукам, в которых познающий и предмет познания представляют собой две раздельные явления. Здесь, так как именно человек желает изучать и исследовать деяния другого такого же человека, в качестве мерила выступает сама личность изучающего, в данном случае историка… т. е. при рассуждениях об истории важное значение имеют личность ученого, его положение и его дух, которые оставляют свой отпечаток в его научных, философских, психологических, исторических и социологических суждениях» [23].

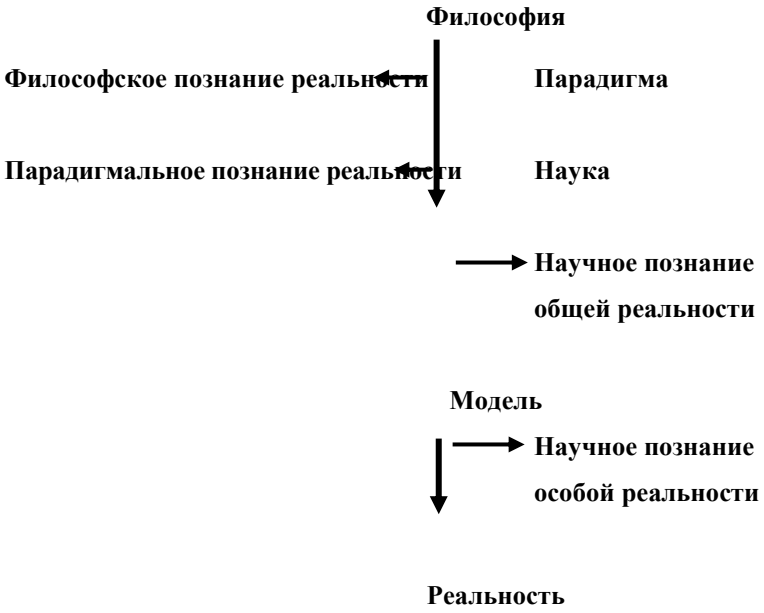
Поэтому вмешательство политических и социальных ценностей и рассуждений может быть другим компонентом религиозной парадигмы при выдвижении модели религиозного народовластия.

Выводы

Анализ и разъяснение социальной реальности производится на основе гносеологической иерархии. В этой иерархии, начинающейся с философии и завершающейся моделью под названием «оптимальное познание реальности», мы становимся свидетелями философского, парадигмального, научного и модельного анализа реальности (схема 1).

[23] *Мотаххари, Мортаза.* Общество и история. С. 195.

Схема 1. *Гносеологическая иерархия в разъяснении реальности*



Данная схема говорит о четырех формах познания реальности: философское познание реальности, парадигмальное познание реальности, научное познание общей реальности и, наконец, научное познание особой реальности. В гносеологической иерархии познания реальности нижеследующие моменты нуждаются в глубоком размышлении:

1. Уровень философии и уровень парадигмы уведомляют о необходимости философского и парадигмального понимания реальности, которая обладает значительной изолированностью.

2. Философия и парадигма для анализа реальности, когда необходимо войти в эту реальность и приступить к ее изменению на основе философских и парадигмальных идеалов, нуждаются в переходе через науку и, наконец, через модели. Следовательно, прямой вход из фило-

софии и парадигмы в реальность в целях экспериментального ее разъяснения невозможен.

3. Согласно гносеологической иерархии, философское познание служит основой для парадигмального познания, научное познание основано на парадигме и, наконец, модель основана на науке. Философия предпринимает меры по предложению и определению компонентов парадигмы. Парадигмальные компоненты служат в качестве гипотез научного познания, а наука, представляющая собой всеобщие законы для познания реальности, поступает в распоряжение модели для разъяснения конкретной реальности (общества А). Наличие и действие этой гносеологической иерархии может завершиться организованным осознанием реальности и целенаправленным ее разъяснением. Если теоретический (научный) и практический (модель) анализ и разъяснение реальности не будут опираться на гносеологическую иерархию, то они не смогут пользоваться необходимой надежностью. Всякий философский или парадигмальный анализ реальности, если он поднимается выше своего собственного уровня и не войдет в мир реалий путем научного познания, то на параллельной к научному познанию плоскости будет пользоваться обывательским сознанием, которое состоит из пристрастий, фанатизма и наклонностей объясняющего лица, и войдет в реальный мир со многими ошибками. Подобный вход в реальный мир может через выдвижение спекулятивных идеалов и отсутствие надежного практического направления для изменения реальности завершиться возникновением кризисов. Подобное возникновение кризисов приводит к социальным потрясениям и готовности общества к принятию организованных на мировом уровне ярлыков научных познаний.

4. А теперь несколько слов о промежуточной между наукой и философией парадигме, которая является связующим мостом для науки и философии. Все существующие научные подходы обладают явным парадигмальным источником, основывающемся на особом философском познании. Все имеющиеся в мире научные отношения основаны на трех парадигмах: позитивистской, интерпретационной и критической, — они, в свою очередь, конструированы на основе позитивистской, интерпретационной и критической философии. Каждая из этих парадигм претендует на создание особого рода социальной системы, теоретическое объяснение которой на уровне научного познания опирается на парадигму, а практический пример для этих социальных систем находится на уровне модели. Конкуренция между парадигмами осуществляется на уровне научного познания и модели, а сами парадигмы среди своих приверженцев пользуются большим доверием. Философское воззрение до тех пор, пока ему не удалось сконструировать парадигму, способную на уровне научного познания и модели конкурировать с другими существующими парадигмами, не может претендовать на создание особой социальной системы. Несомненно, выдвижение новых парадигм зависит от использования новых гипотез с собственной философией, которые были бы в состоянии по-новому противостоять кризисам и натиску социальных проблем и найти пути выхода из них. Многие запутанные проблемы, с которыми сталкиваются другие парадигмы, могут быть разрешимы нетрадиционными методами и с новым подходом к определению человека, реальности и науки.

5. Парадигма — это организованное, урегулированное и логически выверенное идейное воззрение, единодушно признаваемое

коллективом мыслителей. Парадигма интерпретирует сущность идеологии, используя конкретную философию и выдвигая приемлемые для себя научные гипотезы; предлагает определение своих составляющих (определение сущности человека, сущности реальности, взаимосвязи науки общества, сущности социального разъяснения, значимости информации и, наконец, наличия политических и социальных ценностей в науке). Следовательно, в любом научном высказывании взглядов необходимо ясное изложение существующих компонентов парадигмы, и важно, чтобы это научное высказывание отличалось слаженностью и целенаправленностью разъяснения реальности и ее толкования на основе философских идеалов.

Напрашивается вывод об активном присутствии философских иерархий при разъяснении и анализе социальной реальности. В связи с тем, что социальная реальность состоит из социальных процессов, отвлеченно представляемых под названием общественных организаций, имеющих социальное (общественное) значение, познание социальной реальности путем познания социальных процессов представляется вполне возможным. Всякий анализ социальных событий и процессов нуждается в применении особой научной (теоретической) позиции, благодаря которой можно путем конструирования соответствующей модели приступить к оценке конкретной социальной реальности. Научный анализ и толкование социальных процессов не могут быть осуществлены вне рамок существующих парадигм. Анализ реальности, не способный быть четко представленным в рамках одной из существующих парадигм, особой надежностью и популярностью не пользуется. Надежность в данном случае зависит от степени четкости отражения данным анализом обсуждаемой реальности. Важно

отметить еще и то, что, возможно, какое-либо познание, обладая богатой философской основой, по причине отсутствия организованной деятельности приверженных ему ученых не может достигнуть уровня парадигмы. Но это не означает, что в мире существуют только три вышеперечисленные парадигмы, и новые парадигмы не имеют право на существование, или философское воззрение, а не в состоянии развиваться и совершенствоваться до уровня парадигмы и науки. Важным является сосредоточение внимания над тем, чтобы толкования и теоретический анализ каждого процесса и события основывались на конкретном и ясном научном познании, на почве которого можно было заложить основы новой парадигмы.

Теоретическое и практическое разъяснение западной демократии, религиозного народовластия или любого другого политического, социального и экономического явления нуждается в четкой научно-познавательной подоплеке, основанной на конкретной парадигме. Западная демократия как общественная структура, зародившаяся в конкретном общественном русле, объяснима в рамках теоретических позиций, находившихся под влиянием позитивистской парадигмы. Ясный и убедительный теоретический и практический анализ (моделирование) этого явления представляется возможным при использовании таких воззрений, как прагматизм, структурный функционализм и эмпиризм. Пока конкретная социальная система, полностью приверженная философии и парадигме позитивизма, с применением теоретических взглядов этой парадигмы не вступит в стадию практического моделирования своей деятельности, она не может стать свидетелем формирования и распространения западной демократии, тем более в ее либерально-демократической форме. В

этом плане теоретическая приверженность компонентам позитивистской парадигмы, разъяснительная характеристика которых была дана в данной статье, представляется нужной и необходимой. На основе этих компонентов можно путем использования научных познаний позитивизма приступить к конструированию конкретной социальной системы, которая сама по себе является основой для зарождения и воспроизводства либеральной демократии. Схема этой социальной системы с учетом социально-экономических и политических условий различных обществ может быть представлена в качестве примера для моделирования.

Конечно, любая реализуемая модель не должна уклоняться от теоретических принципов и гипотез позитивистской парадигмы. На этой основе научное определение всех либерально-демократических понятий, таких как свобода, равенство, социальная справедливость, социальное участие и т. д., дается соответственно позитивистской теоретической позиции. Без опоры на нее осуществление этих понятий в какой-либо общественной системе будет лишено всяких гарантий. Теоретические определения понятий либеральной демократии, предложенные согласно принципам позитивистской парадигмы (натурализм, детерминизм, объективизм, непризнание подлинности ценностей и т. д.) могут привести к практическому и исполнительскому проектированию модели позитивизма.

Проект религиозного народовластия как социальная структура в конкретной исламской социальной системе не может быть представлено без четкого и правильного представления исламской философии и основанной на ней исламской парадигмы, на которой зиждется исламское научное познание, направленное на теоретическое

и практическое обоснование этой социальной структуры в мировой социальной арене. Хотя ислам и обладает богатыми, авторитетными и основательными философскими традициями, но пока сообщество видных исламских мыслителей, приверженных этим философским традициям, не будет единодушно стремиться к формированию единой парадигмы на основе этих философских воззрений, данные научные традиции будут далеки от социальных реалий. Это означает, что по мере реализации спонтанных философских наставлений в обществе урегулированные и организованные преобразования в пользу философских идеалов в социальной реальности становятся все более блеклыми. Правда, интерес мусульман и исламских обществ к научным познаниям основан на исламской философии. Но, к сожалению, из-за отсутствия организованных устремлений для создания исламской парадигмы мы становимся свидетелями наличия отдельных парадигмальных компонентов, основанных на исламской философии, которые, не находя поддержки со стороны определенного сообщества исламских ученых, лишены возможности теоретического и практического проектирования, а вслед за ним и моделирования. Рассуждения об исламской экономике, исламской социологии, исламской психологии и т. д. могут быть значимы лишь тогда, когда будет спроектирована и предъявлена соответствующая исламская парадигма. А при отсутствии исламской парадигмы предъявляется множество рассуждений с философским оттенком, которые не способны войти в мир реалий и вызвать какие-либо преобразования. Следовательно, на основе личного или группового опыта исламских ученых предпринимаются попытки предъявлять специфические теоретические шаблоны ислама, которые, будучи лишены едино-

душного признания, во-первых, в результате действий своих противников в рамках исламского познания ослабляются, во-вторых, при входе в реальность пользуются личными желаниями, пристрастиями и индивидуальным опытом, что приводит к снижению их популярности. В рассуждениях исламских мыслителей в области социальной и политической философии можно обнаружить и некоторые парадигмальные компоненты (такие как объективизм, субъективизм, детерминизм, метафизика, подлинность закона и т. д.). Но пока эти компоненты не будут на основе единой организованной позиции исламских мыслителей предъявлены в рамках конкретной парадигмы, при проектировании социальной системы они будут лишены исполнительной гарантии. Отсутствие конкретной исламской парадигмы, как основы для предъявления теорий, привело к тому, что отдельные лица или группы из числа исламских мыслителей на основе своих пристрастий к установлению социальной системы приступили к проектированию способов управления общественной системой и при этом невольно стали ссылаться на популярные образцы западной демократии. Но в связи с наличием коренных противоречий между компонентами позитивистской парадигмы и религиозным народовластием подобный способ разработки социальных теорий не может привести к общественной стабильности, основанной на главных компонентах религии.

Литература

Базарган, Мехди. Собрание сочинений. Т. 7. Тегеран: «Энтешар», 1379 с. х.

Шари'ати, 'Али. Человек (Инсан). Тегеран: «Илхам», 1378 с. х.

Шари'ати, 'Али. Человек и ислам (Энсан ва эслам). Тегерен: «Энтешер», 1359 с. х.

Шари'ати, 'Али. Философия человека (Фалсафейе энсан). Тегеран: «Эршад», 1359 с. х.

Шари'ати, 'Али. Особенности новых веков (Вижегихайе коруне джадид). Тегеран, 1367 с. х.

Мотаххари, Мортаза. Человек и вера (Энсае ва иман). Тегеран: «Садра», 1378 с. х.

Мотаххари, Мортаза. Человек и судьба (Энсан ва сарневишт). Тегеран: «Садра», 1378 с. х.

Мотаххари, Мортаза. Человек и Коран (Энсан ва Кор'ан). Тегеран: «Садра», 1378 с. х.

Мотаххари, Мортаза. Общество и история (Джаме'а ва та'рих). Тегеран: «Садра», 1378 с. х.

Мотаххари, Мортаза. Философия и мораль (Фалсафе ва ахлак). Тегеран: «Садра», 1378 с. х.

Ahmad, K. «Islam and democracy». Some conceptual and contemporary dimensions // Muslim world. 2000. Vol. XC. P. 1—12.

Blakie, N. Approaches to Social. Enguiru. Cambridge: Politu Press, 1993.

Bollen, K. A., Entwisle. B, and Anderson, A. Macrocomparative research methods // Annual Review of sociology. 1993. Vol. 19. P. 321—351.

Brown, R. N. Social Science as Civic Discourse. Chicago: University of Chicago Press. 1989.

Carlie M. & Christie, J. Managing Sustainable Development. London: Earthscan, 1992.

Derksen, L. & Gartell, J. Scientific explanation // Encyclopedia of sociology. Vol. 4 / Ed. by Edgar and Marie Borgatta. P. 1711—1720. New York, 1992.

Gilbert, M. On social Facts. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Keat, R. & Urry, J. Social Theory as Science. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.

Neuman, W. L. Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approaches. London: Allyn & Bacon, 1996.

РЕЛИГИОЗНОЕ НАРОДОВЛАСТИЕ: СТРЕМЛЕНИЕ К ДОМИНИРУЮЩЕЙ ПАРАДИГМЕ

Доктор *Мухаммад Реза Таджик* [1]

Введение

Отношение между народовластием и религией не является новшеством и не представляет собой ничего из ряда вон выходящего, но по своей сущности этот вопрос в большей степени связан с некоторыми амбициями современного человека. Вероятнее всего, можно утверждать, что сопоставление религии и демократии является из числа вопросов, связанных с взаимоотношениями традиционализма и модернизма. Несмотря на то что вопрос о религиозной демократии или религиозном народовластии фигурирует в политической литературе мусульман вот уже несколько десятилетий, согласия в нем до сих пор нет: многие исламские мыслители относятся к этому вопросу с подозрением.

Одни считают данное составное определение результатом спутанных и искаженных учений религиозной интеллигенции, другие

[1] Член Научного совета Университета им. Шахида Бехешти.

уподобляют его западной либерально-демократической парадигме; одна часть людей относит религиозное народовластие к числу необходимых особенностей религиозных модернистских обществ, а другая отождествляет его с самой религией. Некоторые ищут в религиозном народовластии невидимое влияние особой и преднамеренной интерпретации религии, другие, ставят знак равенства между религиозным народовластием и религиозной теократией, изложили свою парадигму относительно единого понимания этих двух определений и, наконец, кое-кто предполагает, что «религиозное народовластие» — понятие мнимое и парадоксальное.

Означает ли наличие разнообразия вариантов этих пониманий возможность изложения единой государственной парадигмы относительно религиозного народовластия или это говорит о невозможности наличия подобной парадигмы? Можно ли установить между парадигмой народовластия и религией динамичную и эффективную связь? В случае возможности установления этой связи будет она существовать внутри или вне этой парадигмы? Одним словом, каким образом можно теоретически обосновать возможность и эффективность определенной системы религиозного народовластия и представлять ее в качестве парадигмы, доминирующей в современном обществе?

Три парадигмы религиозного народовластия

В Иране после Исламской революции относительно этого понятия сформировались три парадигмы. В русле первой из них между народовластием и религией установилась внутренняя (внутри самой

парадигмы) связь, и в результате религиозное народовластие определялось как новое название для старого содержания. Другими словами, создатели этой парадигмы пришли к убеждению, что связь между этими двумя понятиями («религия» и «народовластие») не только возможна и желательна, но вдобавок является совершенно внутрипарадигменной и существенной; религия — суть народовластия, а народовластие — суть религии. Иначе говоря, религиозное народовластие — это естественный продукт объекта (религии), а не результат благосклонности субъекта (последователей религии).

В рамках этой парадигмы заслуживают внимания определенные тенденции и малые парадигмы. Согласно одной из малых парадигм, религиозное народовластие означает ту же исламскую республику, принципы которой заложены в Конституции страны. С этой позиции религиозное народовластие представляет собой гегемонистскую парадигму, согласно которой в религиозных (законных) рамках народ обладает не только правом самоуправления и контроля за деятельностью государства, но и необходимыми для этого способностями и достоинством. Понятие «гегемонистская парадигма» в данном случае означает наличие парадигмы, претендующей на верховенство, руководство и созидательную роль в области общественно-политической практики.

Вторая тенденция (малая парадигма) акцентирует необходимость тесной связи между религиозным народовластием и религиозным обществом. С этой точки зрения последнее выступает основой и источником религиозной политики и наличие демократического и

религиозного правления без наличия религиозного общества или на основе нерелигиозного общества представляется невозможным [2].

Сознательная и добровольная религиозность является важнейшим свойством религиозного общества. Вера в религиозные ценности ни в коем случае не противоречит свободе и самостоятельному выбору. Религиозное познание заслуживает критического подхода ровно настолько, насколько и научное. Необходимое условие демократии — терпимость по отношению к инакомыслящим, а не отказ от собственных убеждений, терпимое отношение к приверженцам различных воззрений, а не к самим воззрениям. Мудрая цель суфиев заключается в игнорировании всяких разногласий и в толерантности, которая означает игнорирование незрелости, а не отказ от воззрений. Результатом миссии пророков была добровольная и искренняя вера, а не устрашающие повеления и предписания; религиозное общество строится на основе свободы веры и разнообразных ее пониманий; совершенство религии заключается в высокой степени ее привлекательности, а не в способности устрашения. Общество, основанное на вере, скорее всего, подобно природному лесу, чем саду с ухоженными насаждениями; религиозное общество по своей природе полиморфно и отличается плюрализмом; вера в сотни раз разнообразнее, чем безверие.

Религиозное общество по мере повышения своей религиозности признает внутреннее разнообразие выше поверхностного и кажущегося единства; религия и демократия — взаимно обусловливающие и необходимые друг другу понятия; призыв к демократии равнозначен призыву к проекту религиозного

[2] *Соруш, 'Абд ал-карим.* Модара ва модирийат. С. 302.

рационализма. Религиозное правление **(**не в его богословском (фикхском) понимании**)** — побуждение свободной веры людей, и его цель состоит в защите свободы их убеждения.

Третья малая парадигма формировалась на основе понимания Божественной и гражданской легитимности. При этом подходе, с признанием отличия между политической практикой и определяющими конкретные действия политическими факторами, элементы политической власти делятся на две основные части, а наблюдательные (контролирующие) и исполнительные институты власти отделяются друг от друга. При этом наблюдательный институт несет ответственность за мощный контроль над целесообразностью правления и его соответствие принимаемым политическим решениям (которые основаны на учении и предписаниях шариата). Но исполнительный институт, избранный народом, реализует права народа на конкретные шаги и принятие политических решений согласно утвержденному политическому направлению.

Правление праведного ученого-богослова (*велайате факих*) — это институт власти, который несет ответственность за определение политики и наделен правом высшего контроля над процессом политической практики; а правительство (государство) от имени большинства народа несет ответственность за принятие решений и осуществление надлежащих мер в русле этой политики. Поэтому в подобной системе политическая власть с самого начала подразделяется на несколько частей. В таком обществе институт государства (правительство), который формируется прямым волеизъявлением народа и реализует права народа в течение всего срока своих полномочий, несмотря на некоторые отличия, связанные с характером

предпринимаемых действий, по своей сути от других правительств (государств) в демократических обществах не отличается, т. е. правительство обладает необходимой легитимностью. При этом религиозному обществу могут быть свойственны те же самые проблемы, с которыми сталкиваются государства в других обществах: необходимость предотвращения противостояния власти и народа как раз и вынудила мыслителей прибегнуть к идее гражданского общества, зародившейся одновременно с национальным государством и появившейся в национальном обществе. С этим вопросом связана также и необходимость политического плюрализма в религиозном обществе.

В русле второй парадигмы было установлено наличие внешних связей между этими двумя понятиями, и религиозное народовластие предполагалось в качестве названия для искусственно созданной связи между ними. С этой позиции народовластие по своей природе непосредственного отношения к религии не имеет. В этой теоретической рамке одни авторы отношение между религией и демократией считали чем-то несовместимым и эклектичным, а другие объявили религиозное народовластие предметом науки о *каламе* (схоластике), а отношение и связи между двумя составляющими его понятиями — предметом экзегетики, аллегорических и сравнительных интерпретаций.

Независимо от того, считаем ли мы демократию успешным методом для ограничения власти, достижения справедливости и обеспечения прав человека или заключающей их в себе ценностью, в любом случае религиозное представление должно соответствовать демократии, а не демократия религиозным представлениям. Ибо

справедливость не может быть религиозной, а религия справедливой быть должна. Таким же образом, методы, пути достижения целей не вытекают из религии, наоборот, религия пользуется методами.

Следовательно, независимо от форм демократии данный спор должен предшествовать суждениям о религии и религиозной приверженности и служить прологом для ее понимания. Аналогичным образом можно рассуждать о правах человека, а также о соотношении свободы и необходимости, которое является схоластическим и философским вопросом, выходящим из религиозных рамок и служащим эффективным средством для понимания и восприятия религиозных познаний [3]. Следовательно, неразрывная связь между народовластием и религией по сути своей тождественна взаимосвязи науки и религии: «Объединение религии и демократии является нерелигиозной мерой и как минимум имеет гносеологические и нерелигиозные корни; поэтому опереться при этом на предписания фикха, довольствование ими и концентрация внимания только на богословских аргументациях в пределах религии, а также необдуманное и шаткое одобрение или отрицание демократической религиозности представляют собой шаткое здание без фундамента» [4].

«В религиозном обществе религия никогда не выступает в качестве третейского суда. Таковым всегда выступает религиозное понимание. А религиозное понимание всегда является своевременным, рациональным и соответствует не зависимым от религии реалиям, настроениям и условиям» [5].

---

[3] *Соруш, 'Абд ал-карим.* Модара ва модирийат. С. 301—302.
[4] Там же. С. 301.
[5] Там же. С. 302.

Согласно другой тенденции в атмосфере парадигм, между народовластием и религией существует неразрывная функциональная и методическая связь (народовластие выступает в качестве метода и способа для ограничения власти и рационализации политики). Поэтому народовластие не является объектом канонического (религиозного) одобрения или запрещения. Гражданские институты в канонических аргументациях не нуждаются, другими словами, народовластие как рациональный метод правления, а не как философия или идеология может быть вполне объяснимо и в религиозной интерпретации. С этой точки зрения можно утверждать, что народовластие является предметом науки о *каламе* (схоластике), а эта наука посредством разума и повествования выступает в защиту религии.

Третья тенденция считает народовластие вступительным этапом достойного одобрения (*ваджеби ма'руф*). Имам Хомейни в своей книге «Тахрир ал-васила» («Изложение способов») критерием одобрения (*ма'руф*) и порицания (*мункар*) считает в первую очередь разум, а затем шариат (с учетом неразрывной связи между разумом и шариатом), т. е. все, что оценивается разумом положительно, относится к одобряемому, а все отвергаемое разумом порицаемо [6].

Еще одна тенденция основывается на принципе дозволенности вещей с позиции религии, т. е. на принципе концентрации внимания на новых вопросах: их функциях и задачах — и определении позиции религии по отношению к этим вопросам. Логическую аргументацию этой концепции можно подытожить следующим образом.

Первое вступление: народовластие является в современных условиях эффективным способом правления.

[6] *Имам Хомейни.* Тахрир ал-васила. С. 462.

Второе вступление: исламом одобряется всякое полезное начинание, подготавливающее почву для совершенствования общества и политического развития и не противоречащее шариату.

Вывод: народовластие как эффективная и не противоречащая шариату система правления исламом одобряется и признается.

Аргументации относительно эффективности доводов фикха об «учреждении по наблюдению за соблюдением предписаний шариата» (*идарейе хасбийа»*) в рамках этой тенденции могут быть применимы и относительно народовластия. *Хасбийа* («подсчет» или «надзор») в фикхе подразумевает начинания, которые, несмотря на трудности и препятствия, реализуются наилучшим образом на основе духовной мотивации в целях распространения добродетели в обществе и ради довольствия Господа. В целом к *хасбийа* относятся все одобряемые Священным Законодателем (Богом) деяния.

Следовательно, система народовластия может быть результатом формирования по установлению (когда институты народовластия устанавливаются каким-либо лицом или группой законодателей) или по мере совершенствования (когда народовластие формируется постепенно в ходе истории ислама).

В русле третьей парадигмы составной термин «религиозное народовластие» является полностью поддельным и ошибочным. Связь между двумя составляющими словами этого термина невозможна и нежелательна. Другими словами, связь между народовластием и религией нереальна. В пространстве этой парадигмы существуют две доминирующие и отличающиеся друг от друга тенденции, а именно: тенденция с религиозной отправной точкой и тенденция с нерелигиозной природой.

Первая тенденция основывается на интерпретации согласно теории необходимости назначения абсолютного правления факиха. В обществе с правлением факиха мы сталкиваемся с централизованной и монолитной властью. При этом факих является центром и ядром этой власти, а все другие ее компоненты своей легитимностью и существованием обязаны именно ему. Подобное общество, несмотря на наличие у него некоторых объективных и субъективных возможностей для объединения с демократическим обществом, все же сталкивается с определенными теоретическими препятствиями.

Теоретически всенародное участие подразумевает право народа на правление и присутствие во властных структурах. Но подобные правовые положения в теории назначения не конкретизированы. Согласно ей, народ полноправный участник процесса формирования и функционирования власти и с самого начала может ее не признать; кроме того, в рамках этой теории допускается возможность обсуждения приемлемости и степени привлекательности политической системы, при этом правительство может предоставить народу возможность участия во властных структурах, т. е. с учетом возникшей необходимости и целесообразности может уступить народу часть своих полномочий. Следовательно, в теории назначения участие народа в политике имеет побочную форму и лишено необходимой гарантии.

Наряду с вышеупомянутыми доводами сторонники данной теории убеждены, что демократическое правление как таковое не в состоянии объяснить сущность человека и мироздания, не признает приоритетность конкретно взятого воззрения и конкретной доктрины или верховенства какой-либо философии, тогда как религия обладает

достаточно совершенным, целенаправленным и ценностным методом объяснения сущности человека и мира. Народовластие подразумевает равноправие всех людей, а для религии подобное воззрение неприемлемо; демократия подразумевает приоритетность народной воли над всеми другими решениями, а для религии приоритетными являются воля Бога и предписания шариата. Приверженность религии истине и ее мировое значение находятся в противоречии с демократией. Принуждение в выборе религии и издержки, связанные с выходом из нее, не совместимы с демократией. Предписания, связанные с неприемлемостью иноверцев, противоречат демократии. Демократия — плод человеческого мышления, тогда как религия (ислам) — это Божественное откровение. При демократии правление основано на народовластии, а в религии (в исламе) — на верховенстве шариата. При демократии источником власти является народ, а в религии (в исламе) подобным источником выступает шариат. Судебная система при демократии гражданская, а в религии (в исламе) каноническая (основанная на предписаниях шариата). При демократии восстание против правителей и неподчинение им дозволены, а в религии (в исламе) данное положение допустимо лишь только при нарушении халифом (правителем) Божественных установлений.

Вторая тенденция основывается на убежденности, будто религия в силу своих особенностей не в состоянии реализовать общественный потенциал, связанный с плюрализмом и демократией. В этой связи охарактеризуем три исламские особенности народовластия:

1. Наличие всеохватывающей и содержательной конкуренции между индивидами и организованными социальными группами (особенно политическими партиями) внутри структуры политической

власти для занятия большего количества ключевых должностей в государственных органах. Подобная конкуренция должна осуществляться в определенные временны⌨е интервалы, периодически и без применения силы и принуждения.

2. Широкое участие народа в определении руководящего состава и политической стратегии, которое осуществляется посредством справедливых выборов и без игнорирования каких-либо социальных групп.

3. Определенный уровень социальных и политических свобод, такие как свобода слова, печати, членство в общественных организациях и т. д. Уровень этих свобод должен гарантировать уверенность в здоровой конкуренции и участие народных масс в политической жизни общества. Нельзя надеяться на осуществление этих свобод только в рамках религиозного учения.

С этой позиции народовластие и религия являются вспомогательными доводами (Signifiers) для двух конкретных смысловых выводов (Signifieds). Парадигмы, изложенные на основе этих двух понятий, обладают устойчивыми и прозрачными моментами (moments), элементами (element) и сущностными границами. Следовательно, невозможно текст каждого из них заново определить или воссоздать в контексте другого. Эти две парадигмы по своим сущностным характеристикам не сопоставимы и не совместимы. В конечном итоге одна из них должна освободить сцену в пользу другой, ибо религия сковывает демократию. Демократия в случае ее соединения с религией как минимум ослабевает. В конфликте между религией и демократией побеждает одна из сторон, их объединение невозможно. Побеждает или религия, которая обесценивает

демократию, или демократия, после триумфа которой религия вынуждена покинуть общественную сцену. С точки зрения сторонников несовместимости этих двух понятий, религиозная демократия возможна лишь при условии демократичности как аргумента вмешательства, так и самого присутствия религии в политике, что само по себе нереально, ибо аргументы вмешательства религии в политику в целом имеют религиозный, а не демократический характер [7].

Религиозное народовластие: к доминирующей парадигме

Допустим, что в современных условиях для доминирования конкретной парадигмы необходимо: во-первых, определить его источники и компоненты; во-вторых, придать этой парадигме большей степени доступности и прагматичности; в-третьих, принять меры для обеспечения его постоянной легитимности и приемлемости. Тогда мы должны согласиться с тем, что укрепление религиозного народовластия возможно и осуществимо лишь при условии наличия прагматического и декларированного определения и всеохватывающей теории. Другими словами, в условиях, когда различные теории, разнообразные словесные баталии и малые парадигмы оказали свое влияние на гуманистические, социальные и гносеологические мысли общества, надеяться на проникновение, влияние и доминирование какой-либо парадигмы можно только тогда, когда она не только

[7] См.: Диспут между доктором Баширийа и доктором Сорушом // «Джами'а» («Общество»). Ордибехешт 1377 с. х. (апрель 1998 г.).

теоретически, но практически окажется наиболее легитимной, приемлемой и эффективной. Разумеется, религиозное народовластие, его носители и распространители в процессе утверждения и укрепления данной парадигмы пользуются в обществе высоким положением и определяющим влиянием. Носители данной парадигмы могут быть признаны в качестве самого эффективного фактора в процессе определения, изложения и укрепления своей позиции, соблюдая следующие условия:

1) имеют четкое представление о самом религиозном народовластии;

2) обладают умением претворять ее в жизнь;

3) направляют свою осознанную волю на четкое обеспечение ее гегемонии;

4) сами выступают в качестве воплощения и реального проявления реализации особенностей и качеств религиозного народовластия;

5) не допустят, чтобы изысканные формы парадигмы религиозного народовластия были запятнаны вульгарными политико-фракционными примесями.

Для четкого определения путей размышления о религиозном народовластии предлагаю теоретически принять нижеследующие положения:

1. Религиозное народовластие в качестве парадигмы представляет собой совокупность устных договоренностей, которые в рамках системы религиозной веры предлагают основанные на народовластии отношения и социально-гуманитарные соображения.

2. «Народовластие» и «религия» — два довода с глубоким смысловым содержанием, способные, повторяясь в русле

разнообразных парадигм, порождать различные аргументированные выводы. Исходя из невозможности установления на основе этих двух доводов (народовластия и религии) единственного, наилучшего и универсального для всего мира аргументированного вывода, следует отметить, что связь между религией и народовластием конкретизируется в зависимости от манипулирования этими выводами.

3. Связь между доводами и аргументированными выводами имеет не естественный, а договоренный характер. С учетом этого принципа невозможно воспрепятствовать сочетанию или взаимной заменимости этих двух понятий.

4. Парадигмы народовластия и религии, как и любые другие пары парадигм, не могут назвать существующие в них связи внешними, не могут определить свою сущность путем противопоставления, а равно не могут гордиться своей совершенно прозрачной сущностью. Они имеют общую географию, и каждая из них приобретает смысловое содержание и конкретную сущность, имея в себе содержание другой — по логике: «не та, не другая; и та и другая».

5. Понятия приобретают определенный смысл, находясь во взаимосвязи на основе обоюдного сочетания, обоюдной заменимости, единовременности и существования в определенных временны▭х интервалах. Данное положение применимо и по отношению к смыслу и сущности словосочетания «религиозное народовластие». Но процесс реализации каждой из форм связей между этими двумя понятиями по сути своей многообразен.

6. Но, согласно логическому строению, религиозное народовластие может быть продуктом отдельно взятой стратегии интерпретации

текста с внутренней исходной позицией, внутренней панорамой и закваской.

7. Логика повторяемости (interability) нам диктует, что понятия способны, отделяясь от конкретно взятого текста, повториться в другом тексте, а люди не могут препятствовать этому процессу. Следовательно, следы парадигмы народовластия можно обнаружить как в гносеологических владениях религии, так и в иных пределах.

8. Подобно конкретному тексту, представляющему собой совокупность разнообразных сущностей, и подобно языку, состоящему из множества различных лингвистических игр, общество также представляет собой множество разнообразных менталитетов и результатов комбинаций многочисленных компонентов. Религиозное общество, как любой другой социум, не является исключением из этих правил. Оно по своей природе должно быть плюралистическим.

При этом должны быть учтены нижеследующие принципы:

а) выходя из уровня предмета сущностных и неизменных дискуссий (допуская, что подобный уровень в основном существует), приступим к дискуссиям по вопросам, которые поддаются пониманию с позиции различных чтений, интерпретаций и с позиции познания второго уровня (т. е. познания качеств рассматриваемого предмета);

б) установим исходную познавательную точку в общей географической точке между парадигмами, не признавая при этом за какой-либо парадигмой прозрачную и твердо установленную сущность и неприступные границы;

в) не рекомендуем воспринять о какую-либо составную и смешанную парадигму в качестве новой лингвистической игры;

г) сущность какой-либо парадигмы не будем рассматривать посредством искажения, опровержения и отрицания другой парадигмы (по словам Фуко, не будем стремиться к пропасти в конфронтации между парадигмами);

д) никакое определение не принимается нами в качестве особой и единственной парадигмальной и познавательной основы, а составление и разъяснение подобной основы не считается неизменной монополией отдельно взятых лиц;

е) считаем установление связей между народовластием и религией (с позиции интерпретации этих понятий) возможным и естественным.

На втором уровне, т. е. когда связь между народовластием и религией предполагается и внимание концентрируется на качества этих связей, вполне возможно:

а) объявить несостоятельной точку зрения о том, что якобы ислам с присущими ему особенностями не может быть носителем каких-либо отношений на основе народовластия [8];

б) подвергать серьезным сомнениям теорию, основанную на том, что демократическая система, будучи иноземным порождением, не в состоянии пустить корни на нашей земле;

в) опровергать (как слабое и поверхностное) теорию о том, что без вмешательства в систему смыслов и выводов относительно народовластия и религии можно установить связи между этими понятиями;

[8] Имам Хомейни констатирует: «Ислам — в реальном понимании этих слов религия прогрессивная и демократическая; таковым является и режим, который мы стремимся установить; он отличается от существующих ныне режимов. Исламские предписания очень прогрессивны, они являются гарантом свободы, прогресса и всех других аспектов демократии. Ислам содержит все то, что в современном мире именуется демократией. В исламе содержатся все эти реалии, за которые боролся наш народ» (см.: «Исламе наб дар каламе имам Хомейни» («Истинный ислам со слов имама Хомейни»). Организация по выпуску и распространению трудов имама Хомейни. Тегеран, 1371 с. х. С. 18).

г) воспрепятствовать монополии религиозного народовластия некоторыми представителями религиозной интеллигенции и теократической псевдодемократии;

е) в рамках системы, основанной на религиозной вере (truth rejime), дать определение конкретной системы народовластия, соответствующей велениям времени и духу религии.

На третьем уровне анализа, т. е. когда рассматривается система народовластия в рамках системы религиозной веры, согласимся:

а) господство, руководство, устойчивость и динамика конкретной системы религиозного народовластия зависят от волеизъявления большинства народа;

б) отношения, основанные на демократии и народовластии, являются результатом опыта всего человечества и, следовательно, не должны быть ограничены или популярны только в рамках принятой нами системы значений и парадигм [9];

в) религия в области подобных отношений играет моральную, конъюнктурную, зачастую поощрительную, разъяснительную (при реализации принципа религиозной дозволенности), а иногда и устрашающую (когда демократия переступает религиозные ценностно-конъюнктурные черты) роль;

г) власть — явление традиционное и мирское, а не священное, а религиозное правление не означает распространение религии во все без исключения области общественной жизни и ее влияния на все жизненные ситуации.

[9] Хасан Йусуфи Ашкури отмечает, что в связи с демократией и выборами важными являются две категории: первая — «воззрение», а вторая — «метод».

А в научной области предлагаю: по истечении более двух десятилетий после победы Исламской революции необходимо призвать (или обязать) комитет в составе представителей Совета экспертов, Меджлиса исламского совета, Совета по целесообразности системы правления, Кумского научного семинария, исследовательских центров, университетских кругов, исполнительной и законодательной власти, а также отечественных и зарубежных мыслителей к пересмотру различных теоретических и практических аспектов системы религиозного народовластия. Для реализации этой меры необходимо:

1) чтобы она была осуществлена в конкретные и ограниченные (например, шестимесячные) сроки;

2) господствующей атмосферой стали реалии времени, внутренние и внешние государственные соображения;

3) доминирующей тенденцией служила возможность действенного и практического представления системы народовластия;

4) результатом этой меры стало принятие исполнительской и правовой хартии для осуществления всех аспектов системы религиозного народовластия.

Принципиальное решение проблемы двоевластия и многовластия

Предполагая, что, во-первых, корни многих общественных кризисов и катаклизмов связаны с верхушкой социальной пирамиды (областью политики и занятия политикой); во-вторых, в сегодняшней политической системе наблюдается несуразное проявление двоевластия между выборными (демократическими) и назначаемыми

(теократическими) институтами власти; в-третьих, дальнейшее продолжение этой ситуации снижает уровень добровольного подчинения властям, сталкивает власть с социально-политическим бойкотом и в конечном итоге угрожает устоям общественной системы, предлагаю следующее:

а) команда в составе представителей Меджлиса исламского совета и Совета по целесообразности системы правления, ощутив правовые, законодательные, политические, исполнительные и иные причины и факторы этого явления, должна предлагать для его решения (на законных основаниях) конкретные меры;

б) как и в других странах, распределение властных полномочий не должно интерпретироваться как равнозначность ветвей власти. В любой системе исполнительная власть признается как самая важная ветвь власти, а другие властные структуры призваны регулировать свою внутреннюю и внешнюю деятельность сообразно основным аспектам ее позиции;

в) необходимо путем разумного распределения властных полномочий и расширения роли общества способствовать уменьшению влияния властных и государственных структур на все области и аспекты общественной жизни (власть и государственное правление были источником многих недостатков в установленной после Исламской революции политической системе);

г) урегулировать поведение и действия элитарных кругов общества с тем, чтобы в их воззрениях и действиях не проявлялась несогласованность. (Несоответствие между воззрением и действиями социальной элиты стало почти обычным и естественным явлением, а доверие людей к различным ситуациям общественной жизни

напрямую зависит именно от степени соответствия воззрений и дел руководителей.)

ОЦЕНКА СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И ДЕМОКРАТИИ

Сейед Садек Хакикат [1]

Оценка соотношения религии и демократии — непростое и нелегкое дело. Причина этого — наличие множества трактовок религии и разнообразие преднамеренно установленных определений демократии. С точки зрения логики для оценки соотношения между двумя понятиями необходимо определение их значения в прямом или хотя бы в целевом (сущностном) смысле. При прямом определении (Definition) заранее принимается во внимание предположение о том, что можно опознавать компоненты конкретного слова и представлять их другим. Наоборот, при целевом значении (Assaying) автор, предполагая, что предложить конкретное определение невозможно, предлагает для данного слова какое-либо целевое значение. Эссенциалисты [2] (Essentialists) постоянно стремятся к определению тех или иных слов, ибо они заранее убеждены, что каждое слово наделено внутренней природой, сущностью. Номиналисты (сторонники

[1] Член Ученого совета Кумского университета Мофед.

[2] Э с с е н ц и а л и с т ы (от лат. *essential* — «сущность») — сторонники сущностного, атрибутивного определения явлений и процессов.

подлинности имен), не будучи приверженцами эссенций, никогда не пытаются искать сущностные основы (рода и частей) понятий.

Во всяком случае, при оценке соотношения религии и демократии образуется основанная на трактовке этих понятий матрица, согласно которой ответить на вопрос относительно соотношения религии и демократии невозможно. Кажется, что люди, голосующие за единение религии и демократии, в своих гносеологических позициях признают своего рода сочетание разума и Божественного откровения.

Целью данной задачи является ответ на вопрос о существующем соотношении между религией и демократией. При этом под словом «религия» подразумевается ислам (в его шиитской трактовке). А предлагаемая нами трактовка демократии будет изложена в тексте данной статьи. В ответ на основной вопрос последует предположение, основанное на том, что демократия обладает различными значениями и показателями, согласно которым можно будет рассмотреть любую религиозную теорию на предмет ее соответствия или несоответствия демократическим нормам и стандартам. Для внесения ясности в данное утверждение вначале предлагаем несколько соображений касательно определения демократии и религии, после чего приступим к рассуждениям об оценке соотношений между этими двумя понятиями.

А) О демократии

Прежде чем приступить к изложению наших соображений касающихся отношения между религией и демократией, напоминаем об отдельных моментах, которые в последующем тем или иным образом будут способствовать нашему приближению к выдвинутому в

данной статье предположению. На этой основе вначале предлагаем примечания относительно значения демократии, ее частей и цели.

Первое примечание. Демократия не обладает внутренней сущностью (*зат*)[3]. Прежние мыслители считали, что все сущее, в том числе и слова, обладают внутренней сущностью. Именно на этой основе исламские мудрецы, также как и греческие философы, давали определение каждого слова на основе его категории и согласно его компонентам. И, наоборот, номиналисты убеждены, что названия, относящие к тем или иным вещам, не обладают сущностью, они предназначены только для осознания разницы между различными вещами. Одна из проблем, стоящих перед эссенциалистами, заключалась в поиске конкретных норм и критериев для нахождения сущностных основ вещей.

Полное изложение всех основ и гипотез, связанных с демократией, в задачу данной статьи не входит. Ограничимся указанием того, что демократия не обладает сущностью (эссенцией), породой и разделениями. Она предназначена только для обозначения внешних реальностей.

Кажется, что непризнание за религией обладания ею эссенцией (внутренней природой, сущностью) означает отрицание в ней чего-то устойчивого и твердо установленного, и на подобный шаг мало кто отважится.

Второе примечание. Демократия имеет различные значения и определения. Наличие многочисленных определений демократии связано с отсутствием у нее эссенции (сущности). Одни считают, что основное

[3] *Соруш, ʻАбд ал-карим*. Мы не должны позволить, чтобы пламя связи ислама и демократии погасло // «Йасе ноу». 1382 с. х. 29 июня.

содержание демократии определяется превращением мнений и суждений народа в закон [4], другие считают ее теорией, а иные — методом. Например, определение Соруша имеет некоторое влияние на его же суждение о совместимости религии и демократии: «Демократия — это способ организации общества, через которого общество принимает все необходимые преобразования без применения силовых методов. Демократия представляет собой совокупность социальных институтов для доведения до минимума ошибок при управлении обществом посредством максимального увеличения участия народа и уменьшения участия индивида в принятии решений» [5].

В третьей части статьи, в которой речь пойдет об отношениях религии и демократии, наша трактовка касательно этих понятий будет путеводной.

Третье примечание. Демократия проявляется в различных формах. Действительно, нам известна не одна-единственная форма демократии, ибо мы сталкиваемся с различными ее видами. Дэвид Хелд в своей книге «Модели демократии» называет 9 видов этой социальной системы [6]. Хусейн Баширийа упоминает о наличии таких ее форм, как прямая демократия, социальная демократия, индустриальная демократия, христианская демократия, демократии, основанные на принципе представительства интересов и социальных групп [7]. Различные формы демократии объединяются под одним названием не по своим сущностным или природным общностям, но, как замечено, по семейному сходству этих форм. Демократия формы А может быть

[4] *Малекийан, Мостафа*. Методология политических наук.
[5] *Соруш, ʻАбд ал-карим.* Упитаннее идеологии. С. 269.
[6] См.: *Хелд, Д.* Модели демократии.
[7] *Баширийа, Хусейн*. Введение в политическую социологию Ирана. С. 175—190.

наделена компонентами, часть из которых относится также и к демократии формы В. При этом общность демократий форм В и Г может быть основана на других компонентах. То же самое можно сказать об общностях демократии формы Г с другими формами. А все формы демократии объединяются своим семейным сходством, точно так же как отец, мать, брат и сестра, которые, не обладая общими чертами, тем не менее являются членами одной и той же семьи.

Сходство некоторых форм демократии с другими ее формами чисто поверхностное. С учетом рассуждений, которые будут выдвинуты в третьей части статьи, упомянем здесь о наличии еще двух форм демократии: формальная, или фасадная (показная), демократия (Facade democracy) и квазидемократия (кажущаяся демократия) (Quasi democracy): «Под фасадной демократией понимается особая форма олигархического строя, который наделен некоторыми показными или формальными демократическими институтами. При фасадных демократиях традиционные олигархии в целом действуют под покровом формальных организаций и показных форм демократии, которые служат для прикрытия могущества этих олигархий. Но когда упомянутые организации и формы приобретают более значимые сущностные особенности, осуществляется движение в сторону квазидемократии. Порядок и способы перехода от фасадных демократий к квазидемократиям, как правило, следует искать в раздорах внутри самой фасадной демократии и в возможностях усиления демократических форм и институтов посредством воздействия оппозиционных фракций»[8].

[8] *Баширийа, Хусейн*. Введение в политическую социологию Ирана. С. 51—57.

Созревают глобальные факторы, способствующие переходу от фасадной демократии к квазидемократии (ограниченной внутри социальной системы). К примеру, такие как расширение социальной основы средних классов, которые не имеют общего идеологического происхождения с правящей олигархией; расширение сети образования, влияющего на усиление активности средних классов; распространение влияния модернистской городской культуры, противоречащей идеологическим особенностям правящей системы; возникновение бреши внутри самой олигархии; расширяющиеся процессы глобализации; возникновение демократических и основанных на плюрализме толкований религии и, наконец, возникновение кризисов легитимности, всенародного участия, господства и эффективности олигархических систем [9].

Четвертое примечание. Демократические правления поддаются классификации. Наличие или отсутствие некоторых явлений и процессов вызывает сомнение. Например, наличие отца или матери не является каким-либо рангом, степенью или достоинством. Наоборот, благообразие или праведность считаются естественным достоинством. Вещи в определенной степени являются благообразными, а люди — в разной степени благочестивыми или богобоязненными. Каждое общество обладает разной степенью демократичности. Следовательно, никакое общество не является абсолютно демократичным. Значит, вместо демократичности или недемократичности общества или какой-либо теории лучше рассуждать о степени их демократичности. По мнению Шабестари, «в каждом обществе наличествуют или

[9] Там же. С. 61—64.

демократия, или диктатура, а промежуточное состояние между демократией и диктатурой не представляемо» [10].

Дэвид Битхэм и Кэвин Бойл (David Beetham and Kevin Boyle) в предложенном для ЮНЕСКО определении указывают на относительность понятия демократии: «Наличие демократии обусловливается двумя общими принципами: широкий контроль над общими решениями и равное право на осуществление подобного контроля. Степень демократичности общества прямо пропорциональна степени осуществления этих двух принципов принятия решений социальными сословиями» [11].

Конечно, степени наличия демократии здесь представлены с некоторой долей толерантности, ибо в данном случае проблема связана с наличием второстепенной сущности (природы), тогда как мы отметили, что демократия не обладает сущностью. Мерилом трудности (проблематичности) конкретного понятия выступает возможность превращения его противоречивых сторон в общепринятые. Значит, в данном случае следует признать, что способы правления могут обладать разной степенью демократичности. Другими словами, демократические правления могут быть классифицированы согласно степени наличия в них народовластия.

Наличие различных степеней демократии не противоречит тому, чтобы, согласно политическим традициям, какая-либо страна и конкретный руководитель были признаны недемократичными. В любой науке, в частности и в политологии, для облегчения их изучения пользуются классификацией. Когда в политологии системы правления

[10] *Моджтахед Шабестари, Махмуд*. Критика официальной трактовки религии. С. 124.

[11] См.: *Битхэм, Д. и Бойл, К.* Что такое демократия?

подразделяются на демократические и недемократические, то это не означает, что одна из них не обладает какими-либо особенностями другой системы. Следовательно, возможность признания какого-либо правления недемократическим способом не противоречит нашей теме.

Пятое примечание. Демократия обладает определенными показателями. Даже при отрицании эссенциализма можно учитывать наличие определенных показателей демократии. Ибо показатель — это своего рода признак или характеризующая особенность, которая не означает наличие сущностных основ у представляемого объекта. В самом деле, конкретный показатель для какого-либо понятия устанавливается с целью лучшего его представления. Баширийа в качестве показателей демократии рассматривает такие особенности, как гражданское право, принцип представительства, разграничение функций органов власти, парламентаризм и ответственность. Власть (властные полномочия) в любом обществе зарождается, а затем тоталитарным или иным способом распределяется. Власть при стремлении к распределению не тоталитарным способом обладает восьмью показателями, а именно: приверженность закону, принцип выборности руководителей, принцип голосования, принцип наличия и независимости трех ветвей власти, принцип свободы, сила гражданского общества, подотчетность и избегание принципа освящения руководящего состава» [12].

Шестое примечание. Модернистская и классическая демократии отличаются друг от друга как две формы демократии. В Древней Греции демократия основывалась на особой трактовке понятия

[12] *Хакикат, Сейед Садек*. Разграничение функций властных структур в политической мысли шиизма. С. 163—170.

гражданства. Поле действия демократии не включало в себя таких социальных групп, как женщины, рабы и неафинских по происхождению людей. Кроме того, Платон считал, что при демократии невежественные люди любим способом, в частности путем всяких выступлений и обращений к гражданам, могут насаждать в обществе свою волю. С психологической точки зрения он никак не мог позабыть неудачный опыт афинской демократии и казнь Сократа. Модернистская демократия в течение новых веков в целях предотвращения угрозы насилия и противостоянии деспотизму формировалась преимущественно в русле либерализма. Понятие гражданства в новом мире коренным образом отличается от его классической формы и, кроме того, характерная для Древней Греции ненависть ныне вовсе не существует. По мнению Адама Купера и Джессики Купер, изложенного в «Энциклопедии общественных наук», классическая демократия, прежде чем сосредоточить свое внимание на формах правления, думала об источнике власти [13]. Иными словами, в связи с тем, что в классическом мышлении вопрос «Кто должен править?» был определяющим, то и демократия в принципе взирала на форму правления, а не на способы его осуществления. В те времена правителями могли быть одно или несколько лиц или все граждане, тогда как при модернистской демократии внимание сосредоточивается на способах и методах правления.

Во всяком случае, следует помнить, что демократия представляет собой модернистское и чуждое традициям понятие. Данное положение не препятствует оценке возможностей традиции как противовеса показателям демократии.

[13] *Kuper, A. et Kuper, J.* The Social Science Encyclopedia. P. 172.

Примечание седьмое. Демократия — желаемое явление. Данное положение нельзя воспринимать как освящение этого термина в историческом процессе. Как указывает Энтони Арбластер, ранее демократия считалась предосудительным понятием, и все более или менее влиятельные люди знали, что демократия в истинном ее понимании, т. е. власть народа или власть на основе воли большинства, — явление злостное, представляющее смертельную опасность для личных свобод и всех прекрасных сторон цивилизованной жизни. Демократия в основном означала власть невежественной и шумной толпы (The Mob) [14].

Во всяком случае, сегодня мало кто может голословно нападать на демократию. Не учитывая аксиоматические положения, относящиеся ко всем эпохам, следует отметить, что многие суждения достоверны лишь применительно определенным периодам. Отдельные научные положения, такие как неподвижность Земли, для некоторых людей были аксиомой, но время показало иное. Наоборот, такие понятия, как демократия и права человека, несколько веков тому назад не казались очевидными. Но сегодня даже тоталитарные режимы (как бывший Советский Союз) и диктаторы (такие как Саддам Хусейн) называют себя демократичными. Многие из религиозных мыслителей стремятся к примирению религии и демократии, они опасаются слиться с недемократичными или антидемократичными. Причину подобного явления следует искать в рациональности показателей демократии и в ее противоречии с деспотизмом. Если какое-либо лицо или конкретная теория недемократичны, то они волей или неволей будут считаться защитниками деспотизма и диктатуры.

[14] *Арбластер, Э.* Взлет и падение западного либерализма. С. 113.

Идея или теория религиозного народовластия и стремления к совместимости религии и демократии из числа тех вопросов, корни которых находятся в области противостояния традиции и модернизма. Если бы не было модернизма и такие ценности, как демократия и права человека, не завоевали гегемонию над парадигмой, то возникновение условий для демонстрации их полезности было бы сомнительным. С психологической точки зрения, когда ценности одной парадигмы покорят ценности другой, то общей тенденцией в обществе (особенно среди ученых) становится не противостояние этим ценностям, а демонстрация того, что они были присущи данному обществу с прежних времен. Взглянув на некоторые образцы религиозной мысли в Иране и в арабском мире за последнее столетие, мы можем заметить разнообразные и порой противоречивые стремления религиозных мыслителей к объединению религии и демократии. Многие сравнительно забытые понятия в этом процессе вновь станут актуальными, значение некоторых понятий демонстрируется в явно преувеличенной форме, а другие канут в Лету.

Примечание восьмое. Приемлемость демократии в современном мире вовсе не означает отсутствие в ней теоретических проблем. Демократия имеет различные теоретические основы, и по этой же причине в ней встречаются также всякого рода теоретические неопределенности. Демократия Жана Жака Руссо (1712—1778) явно отличается от демократии в понимании Джона Локка (1632—1704) и Томаса Гоббса (1588—1679). Поэтому критические замечания в адрес демократии Руссо (такие как неопределенность понятия всеобщей воли) обязательным образом не распространяются на другие формы демократии. Конечно, кажется, что проблема, связанная с подчинением

меньшинства большинству, присуща всем формам демократии, хотя каждый отвечает на нее по-своему. Критика демократии с истечением времени претерпела определенные изменения. По утверждению Платона, демократия в конечном итоге приводит к демагогии. С позиции Макиавелли (1469—1527) система, основанная на народовластии, также неустойчива. Критика демократии достигла своего апогея после Французской революции в консервативном уме Эдмунда Бёрка (1729—1797). Гегель и Хайдеггер также по-своему рассмотрели понятие демократии. С позиции критики народовластия выступали и другие сторонники элитарной власти [15].

Примечание девятое. Хотя демократия развивалась в русле либерализма, но с логической точки зрения ему неэквивалентна. Джон Локк, вопреки утверждениям Эмиля Ласка (1875—1915), видит между демократией и либерализмом обусловливающие друг друга связи. Иногда в словарях по политологии и международным отношениям встречается определение демократии через либерализм: «Демократия — это убеждение, связанное с либеральными ценностями, такими как личные свободы, равенство, честь и достоинства человека, братство, правление избранного меньшинства, власть закона и процесс демократической политики» [16].

Доходит до того, что всякая попытка, направленная на установление демократии без наличия либерализма, считается обреченной на провал [17]. Фактически речь идет не об установлении баланса или сходства между демократией и либерализмом, но о защите либеральных убеждений.

---

[15] *Баширийа, Хусейн*. Введение в политическую социологию Ирана. С. 195—204.
[16] *Plano, J. C. et Olton, R.* The international Relations Dictionary. P. 67.
[17] *Битхэм, Д. и Бойл, К.* Что такое демократия? С. 36.

В западном мире либерализм и демократия признаются эквивалентными, некоторые ученые подчас даже смешивают эти понятия. И хотя демократия понимается как государственная система и система управления, а либерализм понимается как идейное течение [18], периодически предпринимаются попытки охарактеризовать либерализм как основу и источник демократии: «Либеральная идеология в смысле свободы граждан под эгидой ограниченной законами власти считается основой демократии. Основная цель идеологии либерализма с самого начала его возникновения состояла в борьбе против абсолютистской, тоталитарной и своевольной власти» [19].

В том, что одной из главных целей либерализма являлась демократия и противостояние деспотии, сомневаться не следует. Но это вовсе не означает, что демократия действительно служит основой для либерализма. Демократия в смысле участия народа и власти народа над народом впервые зародилась в Древней Греции, а позднее, в XIX в., сконцентрировалась на понятии приверженности закону, и даже фашизм и марксизм, являясь приверженцами своих законов, заявили о себе как о демократических режимах. Хотя сегодня свобода является ядром демократии и демократия развивается в русле либерализма, но все-таки, с логической точки зрения демократия может существовать без всякого либерализма. Пример тому — сочетание демократии и социализма в социал-демократических системах. По свидетельству Норберто Боббио (1909—2004), между либерализмом и демократией существуют сложные отношения, ибо

[18] *Баширийа, Хусейн*. История политической мысли. Т. 2. С. 22.
[19] *Баширийа, Хусейн.* Уроки демократии для всех. С. 20.

они ни в коем случае не тождественны. Не всякое демократическое правление в обязательном порядке должно быть либеральным, и не всякое либеральное правление — демократическим [20].

Энтони Арбластер также приходит к выводу об отделении демократии от либерализма. По его убеждению, свобода означает отсутствие препятствий, которые могли бы ограничить человека при его действиях, тогда как демократия является способом выбора властных структур. Между этими двумя вопросами никаких необходимых связей нет. Либерализму противостоит тоталитаризм, а демократии — своекорыстие. Следовательно, существует возможность того, чтобы демократическое правление было тоталитарным, а какой-либо унитарный режим, основанный на силовом давлении, был построен на основе принципов либерализма. Выборность власти по своей природе не препятствует тому, чтобы свободы народа были ограничены [21].

По мнению Соруша, признание единства демократии и либерализма исходит от незнания либерализма и считается насилием по отношению к демократии. Либерально-демократическое общество зиждется на многих основах, каждая из которых, будучи не очень-то необходимой, вместе с тем не является лишней; логически разделение этих основ представляется реальным.

Б) О религии

Относительно религии ограничимся здесь лишь одним примечанием.

[20] *Боббио, Н.* Либерализм и демократия. С. 15.
[21] *Арбластер, Э.* Взлет и падение западного либерализма. С. 115.

Примечание десятое. Религия имеет различные толкования. Наряду с таким толкованием, как мистическое, одна часть религиозных толкований обладает философским, а другая часть — богословским аспектом. Эти аспекты в области политики проявляются в форме политической философии и политического богословия (фикха). Существуют различные толкования и внутри самого политического богословия (фикха), которые можно подразделить на две группы: теории непосредственной Божественной легитимности и теории опосредованной или Божественно-народной легитимности.

Легитимность, согласно теориям первой группы, обеспечивается только со стороны Господа, хотя каждое правительство в стадии реализации этой легитимности нуждается в волеизъявлении или согласии своего народа. И, наоборот, теории второй группы в целом представляют собой структуру, состоящую из Божественной и народной легитимности, и даже в этом состоянии данные теории нуждаются в волеизъявлении народа. Главными теориями первой группы в области шиитского фикха являются теория легитимной (или конституционной) монархии; теория правления лица, назначенного широкой массой факихов; теория правления лица, назначенного советом факихов, ставшими примером для подражания, и теория абсолютного назначения факихами. Теории Божественно-народной легитимности, в свою очередь, также включают в себе теорию конституционного правления, теорию власти народа под надзором ставших примером для подражания факихов, теорию ограниченного правления факиха и теорию избираемого исламского государства [22].

[22] См.: *Кадивар, Мохсен*. Теории о государстве в шиитском фикхе // Хакикат, Сейед Садек. Разграничение функций властных структур в политической мысли шиизма. С. 254—311.

Когда мы говорим о религии, мы должны конкретно определить уровень своего анализа относительно этого явления. Различные толкования одной и той же религии относятся (условно. — *М. М.*) к «религии во втором ее понимании». В данном случае к «религии в первом ее понимании» относятся те же самые основанные на Божественном откровении тексты, которые истолковываются в качестве единого текста. «Религия в третьем ее понимании» включает в себе поведения и действия верующих, описание которых выходит за рамки темы данной статьи. «Религия в первом ее понимании» в реальном мире представляет собой единое явление, наделенное святостью, тогда как относящиеся к ней комментарии и толкования, объединенные нами в рамках «религии во втором ее понимании», многочисленны и необязательно, чтобы они подлежали освящению [23]. Если мы согласимся с предположением о возможности различных толкований и пониманий одного и того же текста, то мы невольно должны отказаться от признания их святости и достоверности; ибо с точки зрения логики два или несколько противоречивых высказываний не могут быть однозначно признаны достоверными и подходящими. В данном случае различные трактовки шиитского политического фикха и политической философии будут рассмотрены в рамках «ислама во втором его понимании».

[23] См.: *Малекийан, Мостафа.* Методология политических наук.

B) Об отношении религии и демократии

Теперь, после упоминания о некоторых необходимых вопросах относительно содержания религии и демократии, приступим к рассмотрению отдельных моментов оценки отношения между ними.

Примечание одиннадцатое. С учетом того, что демократия не обладает сущностной основой, при оценке ее отношения с религией мы не должны затрагивать вопрос о ее сущности. Следовательно, невозможно судить о соответствии или несоответствии сущности демократии и религии. Признание номинализма (примечание первое) и семейного сходства различных форм демократии (примечание третье) приведет нас к выводу о том, что при оценках, рассматриваемых в данной статье, мы должны в целом отказаться от анализа сущности (природы) вещей.

Примечание двенадцатое. Оценка возможностей религии вполне реальна при ее сравнении с показателями демократии. Хотя религия принадлежит к категории традиции и на первый взгляд никакого отношения к демократии периода модернизма не имеет, но это положение не мешает нам оценить ее возможности в сравнении с показателями (примечание пятое) демократии. Во всяком случае, религия, точнее говоря трактовка религии (примечание десятое), может каким-то образом показать (или не показать) некоторые показатели демократии. Данное положение демонстрирует различные трактовки религии в сравнительно более четкой форме. Например, теория представительства может отражать показатели демократии больше, чем теория выборности, которая, в свою очередь, является

сравнительно лучшим отражением этих показателей, чем теория назначения [24].

Примечание тринадцатое. Между религией и демократией существует не единственное отношение. Если примечания второе, третье и десятое принять за основу, то на вопрос об отношении религии и демократии нельзя ожидать единственного ответа. Ибо демократия обладает различными значениями и формами, и, соответственно, существуют различные толкования религии, следовательно, мы можем составлять матрицу, отражающую особенности этих двух явлений, согласно которой можно приступить к подробной оценке отношения между ними. А это означает, что вместо пространного вопроса об отношениях этих двух явлений нам следует в более четкой форме определить искомое значение демократии и обсуждаемое толкование религии. Некоторые придерживаются мнения, основанного на несоответствии между мистической, богословской и идеологической интерпретацией религии и демократии; а культурная интерпретация религии в зависимости от формы правления, на их взгляд, не востребована [25].

Примечание четырнадцатое. Демократия, хотя бы согласно некоторым определениям, характеризуется посредством прилагательного «религиозная». На этой основе выражение «религиозная демократия» ошибочным или парадоксальным не считается. Джавади Амели считает демократическую систему языческой и убежден, что когда язычество проникнет в область мировых законов и прав человека, тогда весь мир погрязнет в

[24] См.: *Хакикат, Сейед Садек*. Разграничение функций властных структур в политической мысли шиизма.

[25] *Слехпур, Джахангир*. Демократическая религия власти. С. 76.

язычестве [26]. По мнению Баширийа, демократия наделена сложным и многогранным содержанием, и многие правительства используют в своей практике некоторые аспекты демократии и частично особенности недемократических режимов (таких как олигархические, аристократические режимы и даже религиозные диктатуры). Кроме того, к названию демократии они присоединили различные прилагательные, такие как «ориентированная» и «религиозная». Анти-либеральные демократии, такие как революционные, народные или якобинские считают равенство превыше свободы [27].

Соруш также убежден, что религия и демократия совместимы: «Общество религиозной демократии основано на логическом разделении демократии и либерализма. Противники религиозной демократии думают о сравнении, согласно которому демократия эквивалентна либерализму или является его необходимым условием и поэтому приверженность религии не совместима с демократией. Но подобное сравнение с самого начала неверно и беспочвенно» [28]. По его убеждению, религиозное правление не может быть недемократичным [29]. Естественно, в данном случае автор подразумевает заветное религиозное правление, а не религиозное правление с социологическим взглядом.

Примечание пятнадцатое. Религиозное правление также может быть совместимо с демократией. Правда, на основе определения демократии как «превращение волеизъявления в закон посредством народа» (см.: примечание второе) демократия и религиозное правление

[26] *Джавади Амели, ‘Абдаллах.* Философия прав человека. С. 116—117.
[27] *Баширийа*, Хусейн. История политической мысли в XX веке. С. 22—23.
[28] *Соруш, ‘Абд ал-карим*. Терпимость и правление. С. 321.
[29] Там же. С. 322.

(даже правление непорочных имамов (мир им!)) ни в коем случае не могут быть совместимыми. Но мы должны учитывать и то обстоятельство, что кроме упомянутого узкого определения существуют другие определения демократии. Хайери также считает сочетание правления факиха с республикой не возможным [30]. Мы будем иметь возможность убедиться в том, что демократия с понятийной точки зрения сталкивается с неопределенностью и предусмотреть для нее единое определение не представляется возможным. Если мы согласимся с тем, что демократия имеет различные значения и что, согласно одному из значений, она может быть охарактеризована при помощи прилагательного «религиозное», а на основе другого значения эти понятия несовместимы, тогда мы получаем два вывода. Во-первых, нельзя категорическим образом настаивать на абсолютной несовместимости этих двух понятий, ибо, согласно некоторым другим определениям, они могут быть совместимыми. Во-вторых, следует задуматься над степенью пригодности (эффективности) этих двух вариантов. И если есть возможность для проведения двух классификаций, то будет логичнее выбрать наиболее пригодную (эффективную) из них. Согласно варианту совместимости демократии и религии, можно будет не только сравнить различные толкования религии (с учетом показателей демократии), но еще и установить, что не все исламские правления относятся к одной и той же группе. Согласно подобной классификации, правление имама ‘Али (мир ему!) относится к группе демократических правлений, тогда как на основе утверждения о несовместимости религии и религиозного правления власть Его

[30] *Соруш, ‘Абд ал-карим*. Терпимость и правление. С. 334.

Светлости, так же как все авторитарные исламские правления, находится в составе одной и той же группы. По словам Соруша, исламские общества постоянно стремятся в той или иной степени вписаться в интерьер демократии. Следовательно, стремления как доброжелателей, так и недоброжелателей направленные на доказательство несовместимости религии и демократии, чреваты потерями [31].

Примечание шестнадцатое. С учетом наличия различных степеней демократии (примечание четвертое) вместо рассуждения об абсолютной совместимости или несовместимости религии и демократии кажется более логичным поразмыслить о степени их совместимости или несовместимости. Исходя из того, что в большинстве случаев религия в определенной степени может быть совместима с демократией, следует в явной форме рассуждать о формах и степени достоверности религиозных толкований демократии.

Примечание семнадцатое. Согласно пятому примечанию, демократия наделена показателями. Если данное утверждение добавить к предыдущему примечанию, то напрашивается вывод о том, что в процессе оценки отношения религии и демократии образуется матрица из двух столбцов. На одном из них будут расположены различные религиозные теории, а на другом — различные модели и значения демократии.

Примечание восемнадцатое. При рассуждениях о совместимости религии и демократии (на той основе, что они, действительно, совместимы) в качестве самого главного вопроса выступает

[31] *Соруш, ‘Абд ал-карим.* Мы не должны позволить, чтобы пламя связи ислама и демократии погасло // «Йасе ноу». 1382 с. х. 29 июня.

приоритетность или запоздалость соответствующих аргументов. Относительно аргументаций внутри и вне религии обнаруживаются три основные направления: приоритетность аргументаций внутри религии; приоритетность аргументаций вне религии; сумма этих двух видов аргументаций. Сторонники первого направления, как правило, ссылаются на недостаточность и ограниченность человеческих аргументаций, с одной стороны, и необходимость следования религиозным предписаниям и Божественному откровению — с другой [32]. Сторонники второго направления указывают на важность того, что демократия и права человека являются внерелигиозными вопросами, которые должны основываться на рациональных нерелигиозных аргументациях. Соруш при этом также признает приоритетность внерелигиозных аргументаций. По его мнению, религиозное правление, чтобы быть религиозным, должно иметь внутрирелигиозные амбиции, а для своей демократичности обладать внерелигиозными амбициями. При этом вопрос о внерелигиозном начале должен считаться приоритетным [33].

Шабестари, хотя и признает возможность сочетания религии и демократии, тем не менее считает, что зависимость демократического общества от внутрирелигиозных решений с позиции аргументов *идж-тихада* является неясной [34]. Как уже было сказано, в этом плане существует и третья позиция, основанная на признании совместимости внутри- и внерелигиозных аргументаций. Этот вопрос достаточно

[32] *Джавади Амели, ʻАбдаллах*. Философия прав человека. С. 89—113.
[33] *Соруш, ʻАбд ал-карим.* Упитаннее идеологии. С. 282.
[34] *Моджтахед Шабестари, Махмуд*. Критика официальной трактовки религии. С. 488.

подробно освещен в другой литературе, рекомендуемой нами уважаемому читателю [35].

Примечание девятнадцатое. Некоторые религиозные толкования и правления являются недемократичными. Хотя было отмечено, что демократия наделена показателями и каждое правление в той или иной степени им соответствует, это не противоречит тому, чтобы отдельные религиозные толкования и правления были охарактеризованы как недемократичные. Причину данного положения следует искать в том, что для облегчения процесса обучения мы вынуждены приступить к классификации. На этой основе ученые, рассмотревшие вопросы политики, такие как Платон и Аристотель, начали изучать этот вопрос еще две тысячи лет тому назад. Правление, не основанное на народовластии — это такое правление, которое не соответствует большинству показателей демократии (часть из них — более принципиальные). Хотя невозможно найти такой способ правления, который можно было бы охарактеризовать как абсолютно недемократический.

В политическом фикхе и политической философии шиизма можно найти теории правления с явными тенденциями народовластия. Большинство из этих теорий с демократией не сочетаются и не соответствуют многим ее показателям. Хотя было отмечено, что сегодня демократия приветствуется, но вместе с тем есть и такие люди, считающие свою религиозную теорию явно недемократичной и ни в коем случае не стремящиеся к демонстрации ее соответствия принципам народовластия. Значит, подобно тем, которые под

[35] *Хакикат, Сейед Садек*. Теоретические основы прав человека: оценка отношений внутри- и внерелигиозных аргументов // Второй конгресс по народовластию. Кум, 1382 с. х.

предлогом противоречия между религией и демократией отвергают религию или религиозные толкования, они настаивают на необходимости отступления от демократии.

Следовательно, в случае несоответствия какой-либо религиозной трактовки демократическим принципам применение по отношению к ней термина «религиозная демократия» будет напрасной попыткой. Теория насилия не может быть совместима ни с одной трактовкой демократии, даже если мы назовем ее религиозной демократией. По одной версии, демократия вполне совместима с религией. Это в том случае, если мы признаем наличие разнообразных форм демократии. Согласно одной из версий, в среде религиозных ценностей существует своего рода рамка, внутри которой людям предоставлено право выбора. При этом между демократией и религией никакой разницы не существует, и народовластие действует в своем истинном смысле. Термин «религиозная» служит своего рода ограничением для учения о народовластии, он стал словом, общим для смысла и различных (а иногда противоречивых) целей этого учения, и без четкого определения понятий религии и демократии никакому конкретному анализу не поддается.

Из числа теорий политической философии следует обратить внимание на теорию представительства Мехди Хайери, в значительной степени соответствующую принципам народовластия. Конечно, к этой группе можно отнести и теорию политического фикха с учетом того, насколько она способствует зависимости волеизъявления народа от политической легитимности (точно так же как и теория выбора и контроля)[36].

[36] *Хакикат, Сейед Садек*. Теоретические основы прав человека.

Примечание двадцатое. Некоторые из религиозных правлений больше похожи на фасадную демократию и квазидемократию, чем на настоящую. Согласно третьему примечанию, демократические системы могут существовать также в показной (фасадной) форме и при этом господствовать под эгидой неформальных олигархических структур. Если в течение длительного времени демократические институты продолжают укрепляться в рамках показной демократии, то фасадная демократия постепенно уступит свое место квазидемократии. Необходимо учесть, что институты в подобных политических системах располагают потенциалом превращения в демократические институты, но в нынешней ситуации эти системы располагают неоднородными институтами. Может быть, причину подобной ситуации следует искать в том, что эти системы опираются как на традиции, так на модернизм и модернистские правительства и, следовательно, не могут пренебрегать ни традициями и ни требованиями модернистского правительства. Понятия, которые без учета основных парадигмальных особенностей переносятся от одной парадигмы к другой, по всей вероятности, сталкиваются с некоторыми искажениями (Distortion).

По мнению Баширийа, Исламская Республика Иран, с одной стороны, располагает идеологическими особенностями и структурой централизованного государства, а с другой — некоторыми потенциальными особенностями демократии, хотя понятие демократии может в большей степени, чем любое другое понятие, охватить понятийные компоненты этой системы при определении дальнейшего ее исторического развития [37].

[37] *Баширийа, Хусейн.* Введение в политическую социологию Ирана. С. 51—53.

Литература

Арбластер, Энтони. Взлет и падение западного либерализма / Пер. на фарси Аббаса Мохбера. Тегеран: «Марказ», 1368 с. х.

Бастенигар, Мохаммад. Права человека с позиции мыслителей (Хокуке башар аз манзере андишемандан). Тегеран: «Энтишар», 1380 с. х.

Баширийа, Хусейн. История политических мыслей в XX веке (Та'рихе андешехайе сийаси дар карне бистом). Тегеран: «Ней», 1378 с. х.

Баширийа, Хусейн. Введение в политическую социологию Ирана: период Исламской республики (Дибачейе бар джаме'ешинасийе сийасийе Иран: доурейе Джомхурийе эсдами). Тегеран: «Нигахе му'асер», 1381 с. х.

Боббио, Норберто. Либерализм и демократия (Либерализм ва демокраси). Тегеран: «Чашме», 1376 с. х.

Битхэм, Дэвид и Бойл, Кэвин. Что такое демократия? (Демокраси чист?), Тегеран: «Какнус», 1376 с. х.

Джавад Амели, 'Абдаллах. Философия прав человека (Фалсафейе хокуке башар). Кум: «Асра'», 1381 с. х.

Хакикат, Сейед Садек. Разграничение функций властных структур в политической мысли шиизма (Тоузе'е Кодрат дар андешейе сийасийе ши'а). Тегеран: «Хастинема», 1381 с. х.

Хакикат, Сейед Садек. Познание (Шинахте) // Второй конгресс по правам человека. Ком, 1382 с. х.

Соруш, 'Абд ал-карим. Упитаннее идеологии (Фарбехтар аз идеоложи). Тегеран: «Сират», 1372 с. х.

Соруш, 'Абд ал-карим. Терпимость и правление (Модара ва модерийат). Тегеран: «Сират», 1376 с. х.

Соруш, 'Абда ал-карим. Мы не должны позволить, чтобы пламя связи ислама и демократии погасла (Нагзарим, шо'лейе пейванде эслам ва демокраси бмирад) // «Йасе ноу». 1382 с. х. 29 июня.

Салехпур, Джахангир. Государственная демократическая религия (Дине демократике хокумати) // «Кийан». 1373 с. х. № 20.

Кадивар, Мохсен. Теории о государстве в шиитском фикхе (Назарийехае доулат дар фикхе ши'е). Тегеран: «Ней», 1376 с. х.

Моджтахид Шабестари, Мохаммад. Критика официальной трактовки религии (Накде бар кира'ате расми аз дин). Тегеран: «Тархн ноу», 1376 с. х.

Малекийан, Мостафа. Методология политических наук // «Олуме сийаси» («Политические науки»). № 22.

Хелд, Дэвид. Модели демократии (Моделхайе демокраси) / Пер. на фарси Аббаса Мохбера. Тегеран: «Роушангаран», 1369 с. х.

Kuper, A. et Kuper, J. The Social Science Encyclopedia. London: Routledge, 1996.

Plano, J. C. et Olton, R. The international Relations Dictionary. 4th ed. Santa Barbara, Calif.: ABS-Clio, 1988.

РЕЛИГИОЗНОЕ НАРОДОВЛАСТИЕ: ДЕМОКРАТИЯ ДОБРОДЕТЕЛЬНЫХ

Доктор *Мухаммад Бакер Хоррамшад* [1]

Что такое религиозное народовластие? Это, может быть, первый вопрос, который невольно возникает при первом знакомстве (визуально или на слух) с эти термином. Цель данной статьи заключается в поиске ответа именно на этот основополагающий вопрос, на который могут быть различные ответы.

Для окончательного ответа на вышеизложенный вопрос кажется целесообразным вначале ответить на ряд косвенных вопросов. К ним относятся, в частности, такие вопросы, как: означает ли религиозное народовластие наличие народовластия именно в исламе или это относится ко всем религиям? Можно ли говорить в целом о народовластиях или существует только одна форма народовластия или демократии? Почему мы говорим «религиозное народовластие», а не «религиозная демократия»? Есть ли разница между этими двумя (внешне схожими) выражениями? Разве выражение «религиозное народовластие» является искусственным и неестественным, в котором две его составные части трудно сочетаемы, или, вопреки определениям

[1] Член Ученого совета Университета им. ‘Аллама Табатабаи.

религии и демократии, это самостоятельные понятия, и их сочетание приводит к образованию нового выражения с новым понятием? (При этом имеется в виду подлинное понятие с новым содержанием.)

В связи с тем, что религиозное народовластие впервые было выдвинуто правящими в Иране исламистами, оно, действительно, означает религиозное народовластие именно в исламе, а не в какой-либо другой религии. Следовательно, все, что здесь говорится, может и не соответствовать народовластию в других религиях, например в христианстве или иудаизме. Таким образом, в данном тексте речь идет исключительно об исламском религиозном народовластии.

Обратившись к современной политической литературе, можно убедиться, что слово «демократия», как латинский эквивалент слова «народовластие», в сочетание с другими словами, такими как «либерал-», «социал-» и т. д., приводит к образованию новых сложных терминов с особой смысловой нагрузкой. Для примера можно назвать такой термин, как «социал-демократия» [2], являющийся ответвлением социализма, его приверженцы, «признавая народовластие как способ общественных преобразований, убеждены в необходимости реформ, а не революций» [3]. Другим примером может служить «либерал-демократия» [4] как форма «демократического представительства» [5]. О соответствии (или несоответствии) ее исламу красноречиво говорит американский исследователь Бернард Льюис [6]. В итоге представляется, что различные идейные и политические школы в той или иной форме

[2] *Robertson, D.* The Penguin Dictionary of Politics. 1985. С. 302—303.
[3] *Ашури, Дарийуш*. Политическая энциклопедия. С. 208—209.
[4] *Robertson, D.* The Penguin Dictionary of Politics. 1985. С. 186—187.
[5] Ibid.
[6] *Lewis, B.* Islam and Liberal Democracy // The Atlantic Monthly. 1993. Vol. 271. № 2. P. 89—98. См. также: *Lewis, B.* Islam and the West.

рассматривали демократию в качестве своего «внутреннего вопроса», результатом чего стало формирование вышеназванных сложных терминов.

То, что иранские исламисты вместо сложных терминов «исламское народовластие» или «исламская демократия» предпочли воспользоваться близким персидскому языку выражением «религиозное народовластие» (*мардомсаларийе дини*), с разных сторон нуждается в анализе и выяснении. В частности, это одно из проявлений патриотических и свободолюбивых особенностей иранцев, которые вместо латинских и иных чужеродных слов стремятся пользоваться исконно персидской терминологией или в свойственном им народовластии видят особенности, отличающиеся от компонентов западной демократии. В результате они решили при помощи этого изменения в названии с самого начала как-то продемонстрировать эти отличия [7], хотя в итоге перевод термина «религиозное народовластие» на западные языки осуществляется как «религиозная демократия» (Theo Democracy).

Две многочисленные группы лиц считают религиозное народовластие неподлинным, нетрадиционным, некорректным и невозможным — это теоретические противники религиозного народовластия. К первой группе относятся люди, кто уверен, что сочетание демократии и религии невозможно. Согласно их позиции, между определениями и толкованиями демократии и религии не может быть никакого соответствия и сочетания, следовательно, эти понятия несовместимы. Другая группа состоит из приверженцев религии, на их

[7] *Коми, Мохсен*. Вестник Первого международного конгресса по религиозному народовластию. С. 13—14.

взгляд религия не может быть совместима с демократией и эти понятия имеют разное происхождение. Согласно трактовке религии и демократии со стороны этих верующих лиц или этих приверженцев религии, религиозное народовластие объявляется искусственным, насажденным и неосуществимым понятием [8].

Сторонники религиозного народовластия также составляют две довольно многочисленные группы. Первая состоит из тех, кто считает религиозное народовластие частью политической теории ислама о государстве. Согласно их позиции, народовластие является подлинным компонентом политической теории ислама и неотъемлемой частью теории исламского правления. А вторую группу представляют лица, утверждающие, что народовластие, скорее всего, представляет собой способ правления, который не противоречит исламским предписаниям и в качестве успешного и положительного опыта способен в рамках подлинного учения об исламе быть приемлемым, удобным и применимым. Согласно этой позиции, исламское правление может быть осуществимо различными способами, одним из которых является народовластие, ранее уже зарекомендовавшее себя на практике в качестве полезного и эффективного опыта. Следовательно, оно может быть востребовано исламской политической мыслью и путем его освоения можно вести речь уже об исламском народовластии [9].

У идейных противников религиозного народовластия имеются предположения, согласно которым выражение «религиозное народовластие» якобы содержит в себе внутренние противоречия или парадоксы:

---

[8] См.: Еженедельник «Афтаб». 1981—1982. № 21—24.

[9] *Таджик, Ахмад.* Статья в «Вестнике Первого международного конгресса по религиозному народовластию». 1382 с. х.

а) народовластие — это школа со своими идейными основами, не соответствующими идейным основам исламского правления;

б) правление в исламе, главным образом, основано на личности, что не сочетается с понятием власти народа, присущей подлинному народовластию;

в) в качестве источника власти в исламе выступает Божественная легитимность, тогда как в системе народовластия — народ. Следовательно, основой для легитимности власти служит народ, а не кто-либо другой или что-либо другое.

Судя по вышеприведенным предположениям, религиозное народовластие (или религиозная демократия) не только с теоретической точки зрения столкнулось с парадоксом, но и практически «оказалось лицом к лицу с противоречивыми и парализующими действиями и раздувает являющиеся его близнецами радикализм и фундаментализм» [10].

А теперь посмотрим, что такое демократия. Что собой представляет народовластие? Каково (или каковы) определение (или определения) религии? Какие определения народовластия и религии соответствуют друг другу, а какие — нет? Каково определение религиозного народовластия и его компонентов? Почему и каким образом религиозное народовластие можно назвать демократией добродетельных людей? И, наконец, что подразумевается под определением демократии добродетельных людей?

[10] *Тусли, Голамаббас*. Статья в «Вестнике Первого международного конгресса по религиозному народовластию». 1382 с. х.

А) Демократия

Слово «демократия» с точки зрения лексикологии состоит из двух составных греческих слов: *demos*, т. е. «народ», и *kratia* — «власть», что дословно означает «власть народа» [11]. При этом «значение демократии в ходе ее истории менялось от самого узкого до самого широкого смысла»; до настоящего времени «общего определения демократии не представлено» [12].

С учетом распространенности и большого количества существующих определений демократии некоторые исследователи подразделяют их на две группы: а) определения, связанные с опытом; б) определения, связанные с идеалами, принципами и ценностями, или заветные определения [13]. Другие подразделяли эти определения на две большие группы: идеалистические и реалистические [14]. С другой стороны, все определения демократии можно объединить в две довольно многочисленные группы: максималистские и минималистские. Последняя классификация и будет использована в данной статье.

Из более ранних минималистских определений можно выделить определение английского философа Джона Стюарта Милля (1806—1873), который для осуществления демократии признает наличие трех условий: общее право голосования, свободные выборы и тайное голосование. Основная польза демократии заключается в том, что она способствует ликвидации политической коррупции. С позиции Милля «зрелой демократией считается власть, которая, с одной стороны,

[11] *Ашури, Дарийуш.* Политическая энциклопедия. С. 87.
[12] Там же. С. 90.
[13] *Hermet, Giy, et. al.* Dictionnaire de la Science Politique et des institutions. P. 75.
[14] *Баширийа, Хусейн*. Уроки демократии для всех. С. 19.

основывается на воле и видении большинства граждан и их представителей, а с другой — в законодательстве и управлении делами пользуется советами и компетенцией „образованного меньшинства“» [15]. Другой сторонник минимализма, Йозеф Шумпетер (1853—1950), еще в первой половине XX в. предлагал следующее определение: «Демократический метод — это организованный порядок для достижения политических решений, при котором индивиды достигают власти и ответственного положения на основе конкурентных выборов и волеизъявления народа» [16]. Известно мнение о демократии как форме правления, которая «позволяет элите организовываться и устроить между собой организованную конкуренцию для достижения власти» [17]. Карл Коэн считает демократию коллективным правлением, «при котором по многим параметрам члены общества прямым или опосредованным методом принимают или могут принимать участие в процессе принятия решений, имеющих непосредственное отношение к их жизни». Группа преподавателей Южно-Калифорнийского университета по этому поводу также высказала свое коллективное мнение: «Демократия — это правление, при котором власть окончательно принадлежит народу или большинству народа, который принимает решения по всем важным вопросам национальной политики. В этой форме власти максимальные свободы личности находятся в сочетании с безопасностью, стабильностью и социальным благополучием общества, всем членам общества предоставлены самые широкие возможности и таким образом, что все люди достигают (с учетом их природных способностей) максимально возможной свободы.

[15] Там же. С. 67.
[16] *Schumpeter, Joseph*. Capitalism, Socialism and Democracy. P. 269.
[17] *Hermet, Giy, et. al*. Dictionnaire de la Science Politique et des institutions. P. 77.

Самая совершенная форма воспитания личности людей и участие максимально возможного количества граждан в государственных делах являются из числа особенностей демократии» [18]. Сэмюэл Хантингтон (1927—2008) в своей книге «Третья волна демократии в конце XX века» говорит: «Данное исследование считает демократичными только те политические системы XX века, в которых руководители, принимающие решения, избираются свободными людьми, имеющими право голосования и возможность участия в свободных и конкурентных выборах. При данном определении демократия включает в себе два компонента: конкуренция и участие» [19]. ЮНЕСКО со ссылкой на книгу Дэвида Битхэма и Кэвина Бойла «Что такое демократия?» отмечает, что демократия представляет принятие коллективных решений, а принятие коллективных решений противостоит другой форме принятия решений, т. е. индивидуальной, при которой отдельные лица принимают решения за всех остальных. Далее, по мнению этих авторов, «понятие демократии является выразителем идеала, основанного на том, что решения, имеющие влияние на жизнь общества, должны приниматься с учетом мнения большинства членов данного общества, которые, в свою очередь, должны быть наделены равными правами на участие в принятии подобных решений. Другими словами, наличие демократии обусловливается двумя общими принципами: всеобщий контроль над принимаемыми общими решениями и равное право всех членов общества на подобный контроль. Общество считается

[18] *Карлтон Клаймер, Руди и др*. Знакомство с политологией. С. 109.
[19] *Хантингтон, С*. Третья волна демократии в конце XX века. С. 9—10.

демократическим в зависимости от степени осуществления этих двух принципов в процессе принятия решений»[20].

Таким образом, то, что ныне в рамках государств-наций признается в качестве демократии, — это непрямые или представительские демократии, т. е. выборы представителей, которые на законодательных собраниях (в парламентах) осуществляют волю большинства народа. Мерилами наличия подобной демократии являются нижеследующие моменты:

а) постоянно проводимые периодические выборы, в которых имеют право участвовать совершеннолетние граждане и свободно и на конкурентной основе могут быть представлены кандидаты и партии, как сторонники власти, так и ее противники;

б) подобные выборы создают эффективные избирательные возможности таким образом, чтобы выборы не ограничились участием кандидатов от одной партии, и если действующие власти не находят поддержки у большинства избирателей, то бразды правления должны быть отданы в другие руки;

в) состав представителей, называемый парламентом, конгрессом, национальным собранием, меджлисом или еще каким-либо другим именем, наделен законодательным правом, а также правом определения размеров, порядка выплаты налогов и правом контроля над бюджетом (большинством голосов). Кроме того, состав представителей должен иметь возможность свободно высказывать свои соображения относительно решений правительства или

[20] *Битхэм, Д. и Бойл, К.* Что такое демократия? С. 17.

воспрепятствовать его решениям, при этом никто из его членов не должен подвергаться угрозам, пыткам или аресту [21].

Из числа максималистских определений XVII и XVIII вв. следует отметить определение Джона Локка, в котором автор отмечает важность подлинных элементов демократии. Он охарактеризует их как «естественная свобода и равенство людей, их права на жизнь и на имущество, ограниченная законами и волеизъявлением народа власть, религиозная толерантность, разграничение функций органов власти, приоритет общества над государством и право протеста против своекорыстных правителей» [22] . Все сказанное здесь Локком фактически представляет основные институты либеральной демократии. Это тот самый либерализм, в определении которого сказано: «Теория или политика, направленная на защиту свободы от господства и управления государства или любого другого учреждения, угрожающего свободе человека. Движение, которое убеждено, что люди не являются подданными своекорыстного государства и закон должен защищать их личные права; и в общих вопросах народ должен контролировать деятельность государства посредством парламента, выбранного свободным голосованием. Философия, согласно которой никто не должен покушаться на здоровье, жизнь, свободу и имущества других. Убеждение, признающее огромную значимость личности и готовое выступить в борьбу против любого коллективного образования, включая государство или группу людей. С позиции экономической мысли либерализм означает сопротивление против господства государства над экономической жизнью и особенно

[21] *Ашури, Дариуш*. Политическая энциклопедия. С. 107—108.
[22] *Баширийа, Хусейн.* Уроки демократии для всех. С. 55.

сопротивление против ограничения бизнеса посредством налогов на импорт, против всякой монополии, а также ненужного и вредного вмешательства государства в процесс производства и распределение материальных благ»[23].

В максималистском определении демократия практически равнозначна либерализму, для которого наряду с такими принципами, как индивидуализм, рационализм, утилитаризм (стремление к извлечению выгоды. — *М. М.*) и свобода, в качестве одного из принципов предусматривается и некоторая доля демократии[24]. Хотя некоторые исследователи называли предположение относительно естественной связи между либерализмом и демократией большим заблуждением, так как «классический либерализм, как правило, отличается от либеральной демократии», и особенно «после излишеств, допущенных представительской демократией во время Французской революции 1789 г., либералы, особенно во Франции, стали испытывать к полной демократии некоторое доверие». Во всяком случае, можно утверждать, что постоянно присутствовал некоторый аспект либеральной традиции, «которая выступала за совершенствование и распространение права на голосование как исконное право граждан»[25]. Среди либералов особенно Джон Стюарт Милль, определение демократии которого мы приводили среди минималистских определений выше, является самым оптимистично настроенным теоретиком демократии. Ненависть классических либералов к демократии продолжалась вплоть до XX в., а «подозрительное отношение к роли демократии и к ее пригодности

[23] *Ашури, Дариуш*. Политическая культура. С. 148—149.
[24] *Винсент, Э.* Модернистские политические идеологии. С. 54, 73.
[25] Там же. С. 72.

среди классических либералов существует и поныне», ибо для некоторых из них «проблема с демократией связана с заботой о том, чтобы демократия привела к необходимости зарождения либеральной политики» [26]. В числе таких либералов можно назвать автора Декларации независимости, третьего президента США Томаса Джефферсона (1743—1826) и выдающегося экономиста и социального философа Фридриха Хайека (1899—1992). Еще в XVIII в. Джефферсон пришел к выводу, что либерализм в своих отношениях с демократией нуждается во вспомогательной предосторожности. В свою очередь Хайек в XX в. заметил, что «демократия и свобода имеют разные цели, которые могут быть сочетаемы друг с другом. Может быть, ограниченная демократия является защитником демократии, но существуют и некоторые опасности» [27].

По мнению французского политолога Жана Блонделя (Jean Blondel), либерализм и демократия — два различных понятия, между которыми нет никакой обязательной взаимной обусловленности. По его убеждению, «демократия и либерализм представляют собой два самостоятельных аналитических понятия, объединенные на Западе по причине европейских преобразований XIX в. Но если какая-либо политическая система, предоставляя народу право участия в общественной жизни, одновременно не разрешает распространение заметной конкуренции, то она, возможно, будет считаться, скорее всего, демократической, чем либеральной» [28]. Хотя, наоборот, некоторые другие исследователи убеждены, что «в либеральной перспективе никакой другой демократии, кроме той, которая будет

[26] *Винсент, Э.* Модернистские политические идеологии. С. 72.
[27] *Блондель, Ж.* Сравнительное правление. С. 73.
[28] Там же. С. 57.

основана на принципах либерализма, не существует» [29]. В этом подходе «демократия считается правительственной, которая подытоживает, дополняет и реализует потребности либеральной мысли» [30]. Это то самое максималистское определение демократии, в котором она уподобляется либерализму или либеральной демократии. И хотя данное утверждение основано на календарном соображении, согласно которому первичность либерализма по отношению к демократии становится очевидной, тот же самый календарный и исторический подход к процессу эволюции демократии в мире показывает, что в определенные исторические моменты «правители, убежденные в достаточности возможностей либеральной демократии для решения всех вопросов, принудительно направили все политические распри на лечение чисто политической демократии. И результаты этих лечений нам хорошо известны. Жертвы этих распрей с соображениями о возможной неудаче либеральной демократии надеялись на другую трактовку демократии, т. е. на социальную демократию, поэтому либеральная демократия им казалась одним из этапов на пути достижения истинной свободы» [31].

Таким образом, наблюдается варьирование понятия демократии между двумя группами: минималистской и максималистской. В этом процессе самым распространенным и популярным из определений демократии все же считается минималистское, для выяснения наличия или отсутствия которого в обществе выдвигаются несколько показателей. К ним относятся как отмеченные в определении

[29] Там же. С. 58.
[30] Там же. С. 59.
[31] *Блондель, Ж.* Сравнительное правление. С. 61.

С. Хантингтона [32], так и другие, в частности отмеченные в книге ЮНЕСКО показатели, такие как всеобщее и равное право участия в принятии жизненно важных для общества вопросов, определяющая роль народа в процессе принятия политических решений, право всеобщего контроля над коллективными решениями и равноправие при осуществлении подобного контроля.

Действительно, демократия — это форма правления, противостоящая единоличному правлению. По словам Хантингтона, «в других обществах отдельные лица достигают руководящего положения по праву рождения, за счет везения, богатства, силы и агрессии, выбора между собой, мудрости, назначения или конкурса. При демократии, как правило, выбор руководителей осуществляется на основе волеизъявления народа через посредство свободных и конкурентных выборов [33]. Следовательно, при демократии власть народа приходит на смену деспотическим, диктаторским и тоталитарным режимам. Средством, путем и способом установления власти народа выступают обеспечение его организованного, урегулированного, непрерывного и систематического участия во власти и его причастность к власти посредством выборов, контроля над действиями и решениями его избранников или выбранных им руководителей, ибо «во всех формах политической и социальной демократии общей чертой выступает участие народа представительским способом и обращение к волеизъявлению народа; так как только таким способом народ какого-либо большого или малого общества может властвовать над собой» [34].

[32] Имеются в виду показатели, отмеченные в определении Хантингтона, т. е. конкуренция и участие.

[33] *Хантингтон, С.* Третья волна демократии в конце XX века. С. 8.

[34] *Саххафийан, ‘Аббас ‘Али.* Знакомство с демократией. С. 5.

Сегодня объективно бросается в глаза то, что в качестве демократии или власти народа выступает не прямое правление народа, а его власть представительским путем. Другими словами, если вначале известное высказывание Авраама Линкольна «власть народа, через народ и для народа» означало прямую демократию, при которой народ решает все жизненно важные вопросы путем участия в выборах, то сегодня объективное проявление демократии, кажущееся единственным путем ее осуществления, наблюдается в форме непрямой или представительной демократии (Representative Democracy). Иначе говоря, самая чистая форма демократии, т. е. ее прямой способ, практически неосуществима, и поэтому уже много лет человечество пользуется непрямой, выборной или представительской ее формой.

Возникает вопрос: в состоянии ли система, основанная на выборах, обеспечить осуществление начальных ожиданий от демократии и действительно быть демократической? Жан Жак Руссо некогда ответил на этот вопрос отрицательно. Он аргументировал свой ответ тем, что «в парламентских системах люди пользуются плодами свободы раз в несколько лет, только во время выборов, после чего они опять возвращаются в свое прежнее зависимое положение и продолжают следовать законам, что ничем не лучше обыкновенного рабства» [35]. В связи с этим представители правого толка замечают, что «парламентский строй — самая лучшая система, которая до сих пор придумана для осуществления контроля над государством в условиях, когда численность населения страны достигла многих миллионов, а люди лишены возможности посвятить все свое время политическим

[35] *Битхэм, Д. и Бойл, К.* Что такое демократия? С. 24.

вопросам. Согласно этой теории, в данной системе народ, выбирая глав правительства (президента или премьер-министра) и назначая членов судебной ветви власти, тем самым может установить контроль над правительством. Ибо парламент, используя свою власть для утверждения или опровержения новых законов или способов установления налогов, будет в состоянии осуществить постоянный контроль над деятельностью правительства со стороны народа. Конечно, этот контроль со стороны народа имеет смысл лишь тогда, когда выборы отличаются своей „свободой и прозрачностью“ и государство также является прозрачным, а парламент практически располагает достаточной компетентностью и возможностью для осуществления четкого контроля над деятельностью всех государственных органов» [36].

Таким образом, демократия, оказавшись в тисках условий своих изначальных лексических и идиоматических трактовок, подверглась некоторым теоретическим и практическим ограничениям. Первым условием выступило ограничение посредством представительства и то, что демократия была основана на выборах. Выборы, даже когда речь идет о выборе представителей, не могут охватить все стороны общественной жизни человека, и, кроме того, они создают некоторые дополнительные ограничения для избирателей и избираемых. Это те ограничения, которые явно встречаются практически во всех избирательных системах и партийных структурах. К ним относятся такие факторы, как способ подсчета голосов, возрастные цензы для избирателей и избираемых, уровень их образования, их членство (или отсутствие членства) в партиях, способ обеспечения средств на

[36] Там же. С. 25.

проведение выборов, влияние избыточной информации или информационного империализма на волеизъявление избирателей и т. п. При этом для избираемых установлено больше ограничительных условий, чем для избирателей. Не все желающие могут быть включены в состав избираемых лиц. При наличии этих условностей круг действий демократии постепенно и все больше сужается. Практически остается не очень-то широкое поле, внутри которого демократия проявляется и получает возможность осуществляться. Представляется, что ранняя (изначальная) демократия неизбежно должна была столкнуться с условностями и ограничениями, т. е. та необходимая, абсолютная и первичная связь между демократией и свободой на практике оказалась небезупречной, особенно когда речь идет о свободе избирателей и избираемых. Для полного представления относительно данного утверждения достаточно вспомнить, что больше шансов быть кандидатом или оказаться в списке избираемых представителей имеют те, у кого лучше имущественное, социальное, политическое и иное положение.

А теперь для продолжения рассуждений на данную тему следует рассмотреть такой вопрос: что подразумевается под народовластием или демократией в религиозном народовластии с учетом упомянутых объективных и испытанных на практике реальностей в определении демократии? Прежде чем ответить на предложенный вопрос, необходимо дать четкое и прозрачное определение религии как компонента религиозного народовластия.

В) Религия

С учетом имеющейся литературы и существующих реальностей можно рассмотреть трактовку и определение религии в составе двух больших групп минималистских и максималистских определений [37].

Сторонники-минималисты считают подобное определение своего рода убеждением и исключительно частным (личным) делом, которое сводится к отношениям между человеком и Богом. Это отношения, пробуждающие в человеке веру и убежденность в Судный день, воздаяние, наказание (за грехи) [38], диктуют необходимость наличия у людей особых индивидуальных поведенческих и нравственных норм. По этому определению религия, вера и поверья считаются личным делом, согласно которому каждый человек занимается регулированием своих личных отношений с источником бытия (Господам); религия представляет собой программу поведения раба Божия [39], она окутана тайной и вызывает удивление [40].

Определение религии лишено социальной сущности и социальной миссии, следовательно, на нее нельзя возлагать какие-либо политические надежды, ибо все будет напрасно. Главным уроком, который можно извлечь из этого определения, является «программа поведения раба Божия» [41] . В этой трактовке религия представляет собой «манифест, который объясняет нам то, что мы не являемся богами. Если человек считает себя богом, то его поведение и его политика

[37] *Scruton, R.* A Dictionary of Political Thought. P. 399.
[38] *'Амид, Хасан*. Словарь 'Амида. С. 994.
[39] *Соруш, 'Абд ал-карим*. Упитаннее идеологии. С. 124.
[40] Там же. С. 126.
[41] Там же. С. 371.

будут рабскими, а не Божественными, его власть и его поведение являются властью и поведением раба, а не богов»[42].

Подобное толкование определение религии приводит в современном мире к процессу секуляризации[43]. В этом процессе, который практикуется на Западе уже много лет, на основе особого (минималистского) определения религии для нее предполагаются совершенно нематериальные и далеко не универсальные функции. И в итоге все, что каким-то образом имеет отношение к материальной, общественной и физической жизни человека, считается вне религии, и, следовательно, понятия, цели и миссия религии в обществе вовсе игнорируются. В результате подобного подхода религия, будучи отстраненной от общественной и материальной жизни человека, ограничивается рамками интеллектуальной и личной жизни людей. Одна из важнейших общественных или материальных сфер жизни человека, откуда религия устраняется и куда она совершенно не имеет доступа, — это сфера политики или политических аспектов жизни общества. Таким образом, в этом подходе с самого начала в области политики для религии никакой роли не предназначалось. И ее вмешательство в эту область даже характеризовалось как неожиданное, коррупционное и вредное явление.

Максималистское определение религии, особенно ислама, являющееся темой настоящей статьи, отличается своей большой обширностью и содержательностью. Согласно данному определению, «ислам является ясным и обозримым путем, ведущим к жизни и совершенству. Данное вероучение представляет собой убеждение и

[42] Там же. С. 373.
[43] *Hermet, Giy, et. al*. Dictionnaire de la Science Politique et des institutions. P. 259.

программу. Это — убеждение, знакомящее с реальным миром, определяющее положение человека в широких мировых просторах и разъясняющее цель его творения. Это — программа, разъясняющая суть всех основанных на ней жизненно важных организаций и учреждений и ясно представляющая исламский образ мышления в жизни человечества как нравственные корни. Цель данной программы заключается в укреплении моральных устоев общества и сил, стоящих на страже их; политических образований и способов правления; общественной системы и всего, что способствует ее защите; экономической и философской систем, призванных к ее защите, а также международного права и мировой солидарности»[44].

На основе данного определения и упомянутой трактовки «ислам предлагает обширное и универсальное толкование, являющееся фундаментом жизненной системы людей. Ислам со своей совершенной программой, основанной на единобожии, направляет людей от невежества к набожности и, считая воздержанность своим правилом для духовного очищения людей, таким же образом считает свои предписания и законы программой устройства их жизни»[45].

По словам Хасана ал-Банна, «с учетом того, что ислам включает в себя все аспекты жизни в этом мире и в Судном дне, его можно назвать школой набожности, патриотизма, культуры, религии, власти, морали, действия, школой Корана и меча»[46]. Члены «Ихван ал-муслимин» (организация «Братьев-мусульман») на вопрос об исламе и политике отвечают: «Что такое ислам, если не религия политики, социальных и

[44] *Сейед Котб*. Будущее в исламских владениях. С. 17.
[45] Там же. С. 38.
[46] *Муса ал-Хусейн, Мохсен*. Вестник Первого международного конгресса по религиозному народовластию. С. 114.

экономических вопросов, закона и культуры? Разве ислам состоит только из поклонений, коленопреклонений, молитв и мистерий?» Затем они добавляют: «Разве не странно, что коммунизм обладает властью, защищающей его и распространяющей его воззвания; все политические течения и нации обладают властью, ведущей борьбу на их пути, а исламской власти, которая работала бы на ислам и защищала бы его, вовсе не существует? Тем более что это ислам, обладающий привилегиями всех школ и свободный от их недостатков; ислам, объявляющий народам планеты мировую систему и предлагающий пути лечения всех их духовных и материальных недугов и считающий удовлетворение нужд других людей долгом для мусульман; ислам, призывающий людей к ответственности друг перед другом и создавший для нужд человеческого сообщества самые передовые системы; ислам, который следует Корану, где говорится: [47] „Встречаются среди созданных Нами людей такие, которые ведут прочих путем прямым, озаряемые Светом Истины и благодаря ей поступают справедливо» [48].

Здесь отношения ислама как религии и политики до того очевидны, что даже признаются противниками наличия подобных отношений между религией и политикой. Качества и причины этих отношений были обсуждены также в ходе специальных диспутов под названием «Ислам и политика» [49]. Хамид Инайат различными аргументациями пришел к выводу о том, что «в сердцах и во внутреннем мире мусульман скрыта тяга к политике, которая напрямую питается

[47] Коран: 7: 181.
[48] *Муса ал-Хусейн, Мохсен.* Вестник Первого международного конгресса. С. 115.
[49] *Hermet, Giy, et. al.* Dictionnaire de la Science Politique et des institutions. P. 138—139.

источником исламского учения» [50]. При аргументациях относительно связей между религией и политикой в исламской культуре он отмечает, что «если искусство жить и работать с другими является душой и сердцем политики, то четыре от общего количества пяти столпов ислама (намаз, пост, закат [51], хадж и два освидетельствования [52]) соответствуют подъему духа сотрудничества и сплоченности между его последователями». При другом своем доказательстве он говорит: «Если, согласно другой позиции, душой и сердцем политики считать стремление к достижению власти, то и в данном случае трудно найти более политизированное мировоззрение, чем ислам. Ислам, постоянно познающий природу человека в зависимости от его физических и духовных потребностей, никогда не соглашается с игнорированием идеалов и мечтаний человека и, наоборот, постоянно стремится к поиску средств осуществления этих идеалов и мечтаний, а власть является одним из средств достижения этой цели. Коран требует у верующих постоянного следования выдающимся качествам досточтимого Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) [53]. С учетом того, что одним из принципиальных успехов досточтимого Пророка было создание государства на основе учения ислама, мусульмане также в этом плане обязаны следовать его примеру [54]. По мнению Инайата, «есть и другая причина взаимосвязи ислама и политики в качестве искусства правления, а именно, выполнение некоторых коллективных и подлежащих

[50] *Инайат, Хамид*. Политическая мысль в современном исламе. С. 17.
[51] З а к а т — налог с имущества в пользу нуждающихся мусульман.
[52] Д в а о с в и д е т е л ь с т в о в а н и я — свидетельство о том, что: а) Аллах Единый и Всевышний Творец и б) Мухаммад — его посланник.
[53] Коран, 33: 21.
[54] *Инайат. Хамид.* Политическая мысль в современном исламе. С. 18.

обязательному исполнению задач мусульман; и важнейшими среди этих задач являются проповедь одобряемого и запрещение неодобряемого, а также необходимость защиты страны ислама (*дар ул-ислам*), осуществимые только под покровительством правительства, которое, даже если не вполне предано исламу, то, во всяком случае, проявляет определенную симпатию к его целям». Подытоживая свои аргументации по данному вопросу, Инайат заявляет: «Каждый мусульманин, живущий под властью преданного или симпатизирующего исламу режима, должен активно стремиться к его укреплению. И, наоборот, каждый мусульманин, живущий при враждебно настроенном к исламу режиме, в любом удобном случае должен бороться за его ниспровержение». И, наконец, Инайат, акцентирует вопрос о политичности ислама при рассмотрении еще одного определения политики: «В итоге, если вопрос о том, кто должен править и почему мы должны подчиняться правителю, является основой политики, то никакой мыслящий мусульманин не может изучать свою историю, даже при беглом ее чтении, без чувства нужды в обсуждении соответствующих вопросов со своими единоверцами. Подобная нужда особенно обостряется тогда, когда мусульмане находятся под чужой властью, как это было со многими из них за четыре последних века» [55].

Таким образом, согласно максималистскому определению религии, особенно ислама, ислам не может не быть социальным, культурным, экономическим и политическим учением. Политический ислам зародился, существовал и продолжает существовать поныне. Ожидание того, что ислам является неполитичным, является

[55] *Инайат. Хамид.* Политическая мысль в современном исламе. С. 18.

нереальной и необъективной затеей. Поэтому ислам стремится к поиску наилучшего варианта правления в современном мире, и в процессе этого поиска во внутренней среде современной исламской политической мысли выдвигается теория религиозного народовластия.

B) Религиозное народовластие

Теперь с учетом вышеизложенных мнений о религии и народовластии можно приступить к рассмотрению сущности и природы религиозного народовластия.

На основе минималистских и максималистских определений демократии и религии вопрос о религиозном народовластии можно обсуждать с четырех теоретических позиций:

1. Религиозное народовластие с позиции минималистского определения понятий религии и народовластия (демократии).
2. Религиозное народовластие с позиции максималистского определения религии и народовластия (демократии).
3. Религиозное народовластие с позиции максималистского определения демократии и минималистского определения религии.
4. Религиозное народовластие с позиции минималистского определения демократии и максималистского определения религии.

С позиции минималистского определения религии и народовластия религиозное народовластие будет выглядеть безликим. Ибо при минималистском определении в основном для религии никакого общего и социального пространства, внутри которого можно было бы питать какие-то политические надежды, не предусматривается, что говорит о невозможности определить и приспособить в рамках

религии какие-либо теории относительно власти. Конечно, это минималистское определение религии может быть выдвинуто как с религиозным подходом или с религиозной точки отсчета, так и с демократическим подходом или с демократической точки отсчета. В любом случае практическим результатом будет признание популярного явления секуляризации, при которой попытка отведения для религии какой-либо роли в общественных делах (независимо от внутрирелигиозного или основанного на исламе подхода или внерелигиозного или демократического воззрения) представляется немыслимой. В целом при подобном подходе эти два понятия (ислам и народовластие) несовместимы.

В случае максималистского определения религии и такого же определения демократии религиозное народовластие также неосуществимо, так как при максималистском определении демократии практическим основанием и теоретическим фундаментом выступает либерализм, а религия как в минималистском, так и в максималистском ее определении с либерализмом несовместима. Точками отсчета религии являются Бог и приспосабливание человека к Божественным установкам или как минимум обеспечение участия Божественных законов и предписаний в общественной или хотя бы личной жизни человека, тогда как в либерализме под лозунгами гуманизма и индивидуализма всякое вмешательство или навязывание, исходящие из внешней среды человека и со стороны Бога или именем Бога, является неприемлемым. Следовательно, выводы религии и либерализма, подобно двум параллельным линиям, никогда не пересекаются.

При третьей позиции, когда речь идет о максималистском определении демократии и минималистском определении религии, также как и в первой позиции, невозможно найти какой-либо огласовки для религиозного народовластия, ибо сущность либерализма такова, что он как при минималистском, так и при максималистском определении не может быть совместим с религией. В любом случае религия представляет собой совокупность кодексов и правил, основанных на заранее установленной программе, и определенных установках, принимаемых верующим человеком безоговорочно. Это отправная точка, по сути своей находящаяся в противоречии с отправной точкой либерализма, согласно которой человек не должен признавать никаких внешних ограничительных условий. Конечно, можно утверждать, что когда человек принимает религию соответственно своим личным интересам, то подобное признание ограничительных условий в рамках либерализма вполне приемлемо. В этом случае, даже игнорируя многие возможные вопросы и проблемы, можно сказать, что религия признается исключительно в ее минималистском определении. Но подобное признание сопряжено с наличием проблем, приписываемых религии и объясняемых тем, что религия даже в своем минималистском определении не может быть совместима со многими другими основными факторами либерализма. В результате парадокс, связанный с религией в ее минималистском определении и демократией в ее максималистском понимании, навсегда остается неразрешенным.

Таким образом, представляется, что религиозное народовластие может быть объяснимо и осуществимо только при одной позиции — максималистском определении религии и минималистском

определении демократии или народовластия. При этом с учетом определения для религии соответствующей общей, социальной и демократической среды включение религии в политику и выдвижение необходимых для этого воззрений и методов кажутся допустимыми и иногда даже необходимыми. А согласно минималистскому определению демократии, она (демократия) при этом представляется в качестве одного из способов правления. Можно представить, что данный способ правления, получив новое определение внутри религиозных теорий о политике и власти, был ими освоен, приспособлен и признан.

Следовательно, религиозное народовластие — это теория, основанная на максималистском определении религии и минималистском понимании демократии или народовластия. Как мы уже наблюдали, эти два варианта определения являются самыми распространенными в современном мире и даже самыми объективными из числа существующих определений относительно религии (как минимум ислама) и демократии или народовластия. Мало можно встретить людей, которые могли бы охарактеризовать ислам в качестве минималистской религии, ограниченной рамками личной жизни мусульманина. Вероятно, можно чисто теоретически говорить о какой-то религии, являющейся минималистской, и порой даже привести аргументы о том, что эта религия более эффективна и более полезна для жизни людей. Но при рассуждениях об исламе мы не говорим об отвлеченных понятиях. Ислам — религия с 1400-летней историей со всеми его особенностями и качествами, которые прошли длительное историческое испытание. Научные рассуждения об этом реальном явлении эквивалентны объективным суждениям о нем. Одним

взглядом мы можем удостовериться, что ислам — социальная и политическая религия. Мусульманин несет столько же социальной и политической, сколько и личной ответственности, и в течение полной взлетов и падений истории ислама его приверженцы жили таким образом и представлялись такими же личностями.

Относительно демократии также самым объективным определением, оптимально соответствующим природе этого понятия и прошедшим испытания многовековой человеческой истории и особенно истории западного общества, является именно его минималистский вариант, т. е. определение, согласно которому демократия, или власть народа, практически осуществляется через свободные и справедливые выборы, на основе которых народные представители, действуя от имени народа и используя специальные правовые механизмы, определяют государственные структуры и осуществляют контроль над их деятельностью. Один из этих механизмов — собрание представителей (парламента или законодательной власти), через которое осуществляется власть народа; посредством его реализуется и контроль над действиями исполнительной власти; кроме того, руководство исполнительной власти также выбирается народом, как прямым (всенародным волеизъявлением), так и непрямым путем (через избранных представителей народа в парламенте).

Как представители, так и руководство исполнительной власти выбираются на определенные сроки. Механизм контроля парламента над исполнительной властью определяется законом, кроме того, порядок действий этих двух ветвей власти также определяется на основе законов. В большинстве стран мира на основе конституций

руководитель исполнительной власти, согласно закону, имеет право даже распустить избранный народом парламент с тем, чтобы в ходе других выборов и при иных условиях были избраны другие представители народа. Право выбора является всеобщим, но лица, возраст которых не достиг установленного минимума или которые не являются гражданами определенной страны, даже, будучи вполне здоровыми и являясь жителями данной страны, лишены права участия в голосовании. Право быть избранным предоставлено всем, но и здесь введены некоторые ограничения, связанные с возрастом, уровнем образования, сроком проживания в соответствующем регионе и с гражданством. В качестве других ограничивающих механизмов при выборах выступают партийная система страны, а также особенности ее избирательной системы.

С учетом вышесказанного ожидание от модели или теории религиозного народовластия, естественно, должно соответствовать минималистскому определению демократии. Известно, что либералистские ожидания от народовластия в его религиозной форме неуместны, то же самое можно сказать об ожидании идеальности от религиозного народовластия, которое, скорее всего, является утопическим ожиданием. В этом случае религиозное народовластие по причине особого внимания к фактору народовластия имеет заметные общие черты с другими формами народовластия или демократии, такими как либералистическое, социалистическое или социал-демократическое народовластие. И лишь с той разницей, что оно стремится к осуществлению реальной, а не искусственной власти народа более приемлемым путем. Это — претензия, которая была причиной постоянных конфликтов между западным капиталистическим

либерализмом во главе с Соединенными Штатами Америки и восточным марксистским социализмом под предводительством Советского Союза. Одна сторона пыталась определить народовластие в открытой капиталистической системе, а другая считала подобное народовластие чистым обманом, ибо, на ее взгляд, в капиталистическом народовластии практически можно встретить только власть капитала, а не правление нации и народа, так как реальную возможность быть избранным имел только тот, кто с опорой на капитал мог обмануть народ, и многие достойные лица, лишенные подобной опоры, не могли стать даже кандидатами, не говоря уже о возможности быть избранными. Или практически партийные махинации заметным образом сужали сферу выборов и возможностей народа в качестве избирателей и потенциальных избираемых. Левые считали свою демократию более реальной, ибо народ выдвигал свои кандидатуры и голосовал при условиях, когда из-за наличия экономического равенства, основанного на ликвидации частной собственности, все располагали равными возможностями, и результатом подобных выборов могла быть только реальная демократия. Но, конечно, другая сторона считала подобные выборы недемократичными, а закрытыми и односторонними, ибо практически люди голосовали только за кандидатов коммунистической партии, а не за выдвиженцев различных партий, наличие которых является необходимым условием демократии.

Во всяком случае, религиозное народовластие как модель, признавая частную собственность, вместе с тем настаивает на утверждение социальной справедливости и, будучи привержена социальной справедливости и религиозному идеализму, основана не на

однопартийной системе. Она (эта модель народовластия) стремится к практическому достижению формулы, согласно которой осуществилась бы реальная власть народа, а не власть капитала, не власть какой-либо партии и не власть группы олигархов. Может быть, причины некоторых примеров недостаточной политической твердости религиозного народовластия в Исламской Республике Иран вытекают именно из подобного подхода.

В любом случае в религиозном народовластии можно найти, скорее всего, средний показатель народовластия, встречающийся и в минималистских определениях демократии, а не идеалистические его особенности, которые до сих пор никогда и нигде не реализовывались.

Следовательно, в религиозном народовластии, так же как и в других формах народовластия, вопрос «Как быть с религиозным правлением (или религиозным строем), если народ не желает его?» не является основным. Ибо это стереотипный вопрос, с которым сталкивается любая теория о власти. И особенно это относится к властям, претендующим на народовластие, или даже к тем властям, у которых притязания на демократию отсутствуют. Ответ на этот вопрос также прост и понятен. Известно, что правление (или власть) не является абстрактным понятием и включает в себя две значительные стороны, т. е. правящие и управляемые (или народ). И без согласия управляемых не могут быть созданы или продолжать свое существование после установления ни одна власть и ни одно государство, включая и религиозную форму правления (или власти).

Ответы сторонников различных форм правления на этот вопрос схожи. Основной вопрос, на который в зависимости от разновидности теорий предлагаются различные ответы и который может стать

главным вопросом нашей темы, заключается в том, каково место народа в системе религиозного народовластия после ее установления и признания со стороны народа. Другими словами, каково будет или должно быть место и положение народа во властных структурах и управлении делами общества после того, как подобная система на основе волеизъявления и желания народа будет установлена. На этот вопрос формы народовластия, в частности религиозное народовластие, дают различные ответы.

Религиозное народовластие в том виде, в каком оно отражено в Конституции ИРИ, означает: «В Исламской Республике Иран управление делами страны осуществляется с опорой на общественное мнение путем выборов Президента, депутатов Меджлиса исламского совета, членов советов и т. д. либо путем референдума, который проводится по вопросам, определенным в других статьях этой Конституции» (статья 6 Конституции ИРИ).

В теории религиозного народовластия, «согласно повелению Священного Корана («заповедал им держать совет» [56] и «советуйся с ними о деле» [57]), следующие советы: Меджлис исламского совета, советы провинции, области, города, района, уезда, села и т. д. являются основными органами принятия решений и управления страной» (статья 7 Конституции ИРИ). В данной теории «призыв к добру, проповедь одобряемого и запрещение неодобряемого являются всеобщей обязанностью, которую люди несут по отношению друг к другу, государство — по отношению к народу и народ — по отношению к государству» (статья 8 Конституции ИРИ). Следовательно,

[56] Коран, 42: 38.
[57] Коран, 3: 159.

государство и народ имеют по отношению друг к другу взаимные права и обязанности; государство пользуется законной силой для осуществления власти, но, равным образом, и народ пользуется законными и религиозными правами для реализации своей власти. Подобные права предоставлены народу на основе веры, идейных и религиозных основ религиозного народовластия. Ибо, согласно данной теории, «абсолютная власть над миром и человеком принадлежит Богу, Который дал человеку власть над своей общественной жизнью. Никто не может отобрать у человека это Божественное право либо использовать его в интересах какого-то человека или группы людей. Народ осуществляет это право, данное Богом, как это указано в следующих статьях» (статья 56 Конституция ИРИ).

Т. е. в системе религиозного народовластия народ посредством главы правительства (Президента) и членов законодательной власти осуществляет контроль над властью [58] . Парламент в системе религиозного народовластия в Иране обладает такой компетенцией, что никто не имеет права на его роспуск, а решения по жизненно важным вопросам принимаются избранными народом органами, такими как советы, Меджлис исламского совета, Совет экспертов и лично Президент, который также выбирается народом [59].

Г) Демократия добродетельных

Основное отличие религиозного народовластия от других форм демократии объясняется его содержанием, которое отражается в его целях относительно власти. Эти цели в данной статье упоминаются

[58] См.: Что такое демократия. Издание ЮНЕСКО. С. 25.
[59] Там же. С. 26.

под названием «демократия добродетельных» или «народовластие добродетельных».

В теории религиозного народовластия «целью правления является рост человеческой личности в направлении Божественного строя». Для достижения этой цели власть должна способствовать «раскрытию и расцвету способностей человека, показывающих его богоподобность («и к Аллаху наше возвращение» [60])» [61]. В модели религиозного народовластия достижение этих возвышенных целей «зависит от активного и широкого участия всех общественных сил в процессе переустройства общества» [62], а Конституция «создает основу для участия всех представителей общества в принятии политических и судьбоносных решений на всех этапах, дабы каждый нес ответственность за общество на пути человеческого развития» [63]. Основной закон гарантирует ликвидацию всякого духовного и социального гнета и экономического монополизма, пытается покончить с деспотической системой и передает судьбу народа в его собственные руки» [64].

В системе религиозного народовластия, во-первых, праведные, добродетельные лица «становятся ответственными деятелями системы правления и управления делами государства» [65]. Ибо, согласно предсказаниям Корана, это блестящее будущее человечества: «Достанется земля в наследство рабам Моим праведным» [66]. Во-вторых, законодательство, которое выступает в качестве определителя

[60] Коран, 24: 42.
[61] Преамбула Конституции ИРИ — Способ правления в исламе.
[62] Там же.
[63] Там же.
[64] Там же.
[65] Преамбула Конституции ИРИ — Способ правления в исламе.
[66] Коран, 21: 105.

принципов социального управления, осуществляемого на основе Корана и сунны, для достойного решения которого «необходим серьезный и пристальный контроль со стороны справедливых, праведных и преданных исламских богословов» [67].

Таким образом, религиозное народовластие — это форма политического строя, который противостоит любому тираническому строю, выступает регулятором передачи судьбы народа в его собственные руки и считает своей обязанностью создать условия для активного и широкого участия народа на всех этапах принятия политических и судьбоносных решений в своем обществе. Выбор и волеизъявление народа являются окончательным способом определения лиц или группы лиц, кому следует передать бразды правления. Качество или главные условия этого политического участия народа в определении собственной судьбы, другими словами, этого народовластия при исламском правлении, определяют несколько айатов Корана, связанные с вопросами правления. В своей совокупности они отражают рамку и содержание системы религиозного (исламского) народовластия, а также особенности этой политической системы.

В айате 128 суры «Ограды» говорится: «Сказал Муса народу своему: „Просите помощи у Бога и терпите. Воистину, принадлежит Ему земля, дарует Он ее в наследие тому из рабов Своих, кому пожелает, а будущее принадлежит богобоязненным“» [68].

В айате 5 суры «Рассказ» наследники на земле представляются в другой форме: «Но было угодно Нам оказать милость тем, кто унижен

[67] Преамбула Конституции ИРИ — Способ правления в исламе.
[68] Коран, 7: 128.

был на земле [египетской], сделать их предводителями и наследниками [богатств Фир'ауна]»[69]. Здесь Коран предсказывает, что будущее мира принадлежит тем, кто был унижен, как это случилось во времена Фараона[70]. На основе этого айата воля Господа основана на том, чтобы угнетенные стали наследниками и предводителями на земле.

Всевышний Господь в айате 55 суры «Свет» известил о другом Своем обещании в этом направлении: «Тем из вас [т. е. из язычников бывших], кто уверовал и творил деяния добрые, обещал Всевышний, что непременно сделает Он вас наследниками [язычников] на земле, подобно тому, как оставил Он [сынов Исра'ила] наследниками [людей-великанов, живших в стране аш-Шам]. И [обещал Господь,] что укрепит Он веру их, которую и избрал для них, и что вселит в них спокойствие, после того как испытали они страх; [Обещал Он это тем, кто] поклоняется Мне и не признает наряду со мной других богов. А если станет кто неверным после этого, то грешник он»[71]. В этом айате обещано, что уверовавшие и праведники станут на земле наследниками, ислам станет всеобщей религией, а верующие приобретут полный покой, т. е. здесь упомянутые Господом будущее земли и наследование правления означает необходимое и примерное правление, которое представлено под именем правления добродетельных. Данный вопрос упомянут и в айате 105 суры «Пророки» Священного Корана: «Уже предначертали Мы в Псалтири, после того как изрекли [людям] заветы прежние, что достанется земля

[69] Коран, 28: 5.

[70] Ф и р ' а у н (Фараон) — легендарный правитель Египта, проявивший особые жестокости по отношению к верующим, предводителем которых был пророк Мусса (Моисей). Он был наказан Господом в назидание всем последующим правителям, которые могли допускать насилие и несправедливость по отношению к своим подданным.

[71] Коран, 24: 55.

в наследство рабам моим праведным»[72]. Здесь также Коран говорит о власти праведных на земле как о Божественном завете, в осуществлении которого нет никаких сомнений.

Таким образом, согласно анализам и обещаниям Корана, будущее земли и человечества за исламом, за добродетельными, уверовавшими и богобоязненными людьми. Желанное кораническое правление и наследование означает правление и наследование добродетельных людей, которые будут господствовать на земле.

Следовательно, в религиозном народовластии наряду с другими условиями, основанными на убеждениях и логике, которые люди определяют для избираемых лиц, считается важным еще одно условие — добродетельность этих лиц. На основе этого кораического правила недобродетельные лица недостойны быть кандидатами для избрания на государственные посты. Это такое же ограничительное условие, как, например, возрастные, образовательные, гражданские партийные и другие цензы, без которых человек не может быть выдвинут кандидатом для избрания на высшие государственные должности.

Значит, в религиозном народовластии наряду со всеми условиями, установленными в других демократических системах для избрания на государственные посты, основным и основополагающим является еще условие добродетельности (праведности) кандидатов. Конечно, определение праведности (добродетельности) лиц и, соответственно, установление их компетенции является очень важным и ответственным механизмом, нуждающимся в особом планировании и тщательном обдумывании, ибо в случае невнимательного отношения к

[72] Коран, 21: 105.

этому вопросу налицо серьезная опасность выхода из рамок демократии. Естественно, установление подобного механизма — вполне реальное дело. Во всяком случае, во всех демократических системах, в том числе и при демократии добродетельных, должны быть урегулированы и соблюдены условия свободности и справедливости выборов. На этой основе механизм установления добродетельности избираемых лиц обязательно должен быть справедливым, в котором строго соблюдаются права каждого претендента. В ином случае политическая система, претендующая на правление добродетельных, сама перешагнет пределы добродетельности и справедливости. Но никакое добродетельное лицо или сообщество людей и никакая добродетельная политическая система не могут быть жестокими и несправедливыми.

Таким образом, при демократии добродетельных, как во всех других демократических системах, право голоса всеобщее, а условия, предъявляемые к избирателям, те же, что и в большинстве демократических систем, т. е. цензы, связанные с возрастом, психическим состоянием, гражданством, сроком проживания на соответствующей территории и т. п. В этом плане заслуживающим внимания моментом религиозного народовластия, который может считаться одной из особенностей демократии добродетельных, является то, что вопреки некоторым демократиям, где голосование и участие в выборах по закону принудительное, в религиозной демократии это не законная, а религиозная обязанность, или как минимум не только законная и гражданская, но еще и религиозная обязанность каждого, т. е. в религиозном народовластии избиратели обязаны участвовать в выборах согласно учению ислама и его законов,

одним из которых выступает принцип проповедь одобряемого и порицание неодобряемого. Данная обязанность — внутреннее убеждение и религиозный долг, а не гражданская обязанность, хотя одно не противоречит другому.

Но принцип добродетельности в демократии добродетелей больше относится к избираемым лицам, т. е. недобродетельные лица не обладают достоинством быть кандидатом на выборах. Но это не означает, что данное условие чуждо всем формам демократии. Например, в странах, где избирательная система основана на партийных списках, народ вправе голосовать исключительно за списки кандидатов, выдвигаемых каждой партией. Это означает, что избираемые лица могут участвовать в выборах и стать кандидатами только посредством партий, т. е. именно партия определяет, кто достоин для включения в состав кандидатов, а кто нет. При демократии добродетельных особая инстанция, которая может состоять также из партий или передать им часть своих полномочий, определяет уровень праведности или неправедности и в некоторой степени возможность включения или невключения того или иного кандидата в список избираемых лиц. Разногласия относительно способов и методов определения компетенций соответствующих лиц — вопрос второстепенный.

Вопрос, в который здесь должна быть внесена ясность, заключается в том, достаточна ли при демократии праведных добродетельность правителей, основанная на механизме их самоконтроля или внутреннего контроля, объясняемого их верой, богобоязненностью и праведностью. Или в этой форме демократии также нужны механизмы внешнего контроля, в частности законного, социального и

политического или контроля со стороны общественного мнения, над их деятельностью? Ответом является то, что демократия добродетельных относительно приемлемости осуществления контроля над деятельностью правителей посредством законных, социальных, партийных, политических и других методов схожа со всеми другими формами демократии, т. е. она приемлет все структурные, интеллектуальные, логические законные и религиозные механизмы контроля над действиями правителей. Но, наряду со всеми этими механизмами внешнего контроля, она убеждена в наличии еще одного, более сильного и эффективного, механизма контроля — внутреннего, или как минимум когда в одной политической системе встречаются оба эти механизмы контроля, то данная система будет гораздо лучше и эффективней, чем любая другая, основанная исключительно на внешнем контроле или на доверии без всякого внешнего контроля. Действительно, система религиозного (исламского) народовластия или демократия добродетельных, основанная на условиях праведности избираемых и правителей, акцентируя важность внешнего контроля и всеобщего надзора, вместе с тем способствовала значительному повышению показателя доверия в этой политической системе по сравнению с другими демократиями.

В демократии добродетельных избираемые лица и после своего избрания также должны действовать (особенно при утверждении законов) в пределах определенных рамок, состоящих из шариата и учения ислама, т. е. избранные лица не могут утвердить законы, противоречащие исламским и переступающие границы исламского учения. Конечно, подобные ограничения в общих чертах существуют во всех формах демократии: избранные лица при утверждении законов

ограничены рамками культуры и массовой культуры своих обществ. Например, американский Конгресс никогда не рассматривает и не утверждает закон или распоряжение об объявлении Ноуруза или дня ‘Ашура выходными днями. Почему? Да потому, что эти дни в американской массовой культуре никакого значения не имеют. Или очень даже сомнительно, чтобы Саудовская Аравия объявила рождественские праздники выходными днями, ибо все законодатели ограничиваются пределами культуры собственного общества. А значительная часть культуры любого общества зиждется на религиозной основе. Например, при ликвидации исламского фактора из культуры исламских обществ трудно определить, что остается под названием культуры, ибо в этих обществах культура сильно переплетена с исламом, его принципами убеждениями и вероучением.

В результате в демократии добродетельных или религиозном (исламском) народовластии избранные народом лица обязаны утвердить законы, которые не противоречат исламским установкам. И, как было заявлено, этот момент, кроме религиозных и теоретических условий, сопряжен еще с социологическими, этнографическими и психологическими ограничениями, встречающимися практически во всех демократических системах. Например, во Франции избираемые лица именем Французской революции и принципов секуляризации обязаны при утверждении законов, во всех делах и распоряжениях, касающихся жизни французов, соблюдать нерелигиозные рамки или не допускать вмешательства религии. При демократии добродетельных наблюдается совершенно обратная ситуация. Например, при иранском религиозном народовластии также именем Исламской революции и именем религии (ислама) избираемые лица вынуждены действовать в

религиозных рамках. При утверждении законов они не могут игнорировать исламские предписания и установки, касающиеся всех аспектов общественной жизни мусульман.

Д) Итоги

Из всего вышесказанного вытекают нижеследующие выводы:

1. По мнению американского политолога Остина Рэннея (Austin Ranney), «ни наука и ни логика не могут доказать, что какое-либо понятие демократии (в частности, и рассматриваемые нами в этой статье понятия) является единственно верным, т. е. понятием, по отношению к которому все люди (если они не желают считать себя нелогичными или безнравственными) должны сохранять верность. Правильное понимание демократии, также как и любого другого слова, зависит от степени восприятия и согласия масс» [73].

Во многих определениях демократии она не считается синонимом или эквивалентом либерализма. Демократия может, объединяясь или сочетаясь с либерализмом или любым другим политическим учением, порождать другую форму демократии. В результате демократия подразумевается как определенное направление политического правления, т. е. как «коллективное правление, при котором члены общества в большинстве случаев прямо и опосредованно участвуют (или могут не участвовать) в принятии решений по жизненно важным для общества вопросам» [74], как способ правления, в котором в качестве основного компонента выступает „народ“. По мнению Энтони Арбластера, «всякое уверение в том, что конкретное правление

[73] *Рэнней, О.* Власть: знакомство с политологией. С. 137.
[74] *Коэн, К.* Демократия. С. 126.

(государство или общество) „фактически“ или „в конечном итоге“ является демократическим (каким бы неприемлемым оно ни казалось) должно содержать косвенное объяснение того, что данное правление каким-то способом служит народу или является его представителем, выражает его реальные желания и пользуется его поддержкой, даже когда эта поддержка не выражается в форме традиций и правил, каковыми являются выборы» [75].

На взгляд Арбластера, «согласие и поддержка „народа“ до того стали прогрессирующей формой легитимности государств и режимов, что это практически может привести даже к силовому правлению. Религиозная доктрина или, по утверждению китайцев, „небесная воля“, полностью не устранена, и в исламском мире наблюдается процесс ее возрождения. Но даже и здесь можно наблюдать относительно демократические явления. При этом легитимными могут считаться только те религиозные доктрины, которые пользуются симпатией широких масс населения. Исламские законы в Иране, Пакистане и до определенной степени католические законы в Ирландии свидетельствуют о том, что религия пользуется поддержкой у широких масс населения этих стран. Без этой народной поддержки данные законы могли быть навязаны народу с большими усилиями, если допустить, что подобное навязывание вообще реально» [76]. Таким образом, максималистские определения демократии являются самыми распространенными определениями этого понятия.

2. Несмотря на наличие двух групп определений религии (максималистское и минималистское), ислам с учетом его сущности,

[75] *Арбластер, Э.* Взлет и падение западного либерализма. С. 24—25.
[76] Там же. С. 27.

исторического опыта и содержания является религией объясняемой скорее всего в рамках максималистского, нежели минималистского определения. Это очередное отличие ислама от христианства, которому соответствует минималистское определение. Максималистское определение ислама — свидетельство того, что он является не чисто индивидуальной, а явно социальной и политической религией.

3. Религиозное народовластие как порождение политической сущности ислама представляет собой теорию, которая в рамках исламского учения проповедует особый вид народовластия (демократии). Религиозное народовластие выдвигает образец политической системы, которая в большей степени соответствует минималистскому определению народовластия (демократии) и максималистскому определению религии. При этой модели никакого противоречия между религией и демократией не наблюдается: религия составляет фундамент и содержание правления, в котором основная роль принадлежит народу, коий, наряду с религией, является гарантией легитимности власти.

4. Нельзя ожидать от религиозного народовластия как от модели политической системы безропотного следования учениям и принципам либеральной демократии. Таким же образом нельзя ожидать, что идеальная форма демократии, которая пока еще нигде не могла найти свое воплощение, может осуществиться методом религиозного народовластия. Система религиозного народовластия, как и все другие демократические системы, будет подчинена правилам и ограничениям представительской демократии, хотя эта система как до, так и после выборов предусматривает для избираемых лиц особые условия. На основе этих условий требуется праведность избираемых лиц до

выборов, а также действия и утверждение законов в рамках исламского учения после выборов. Наряду с всеобщим правом голосования для избирателей другим особым условием религиозного народовластия является исламский принцип проповедовать одобряемое и запрещать неодобряемое, который во многом определяет права и обязанности гражданина-мусульманина по отношению к власти и благодаря которому участие в выборах и проведение голосования считаются как гражданским правом, так и религиозной обязанностью.

5. С учетом вышесказанного и с обращением к кораническим откровениям (айатам) можно сказать, что название «демократия добродетельных» является подходящим синонимом для понятия «религиозное народовластие». Это конкретная политическая система, в которой «народ» и «выборы» определяют правителей, законы, способы принятия решений, контроль и проверки с тем условием, чтобы избираемые лица с самого начала были из числа праведных, а их правление осуществлялось в рамках учения ислама.

Литература

Арбластер, Энтони. Демократия (Демокраси) / Пер. на фарси Хасана Мортазави. Тегеран: «Шийан», 1379 с. х.

Ашури, Дариуш. Политическая энциклопедия (Данешнамейе сийаси). Тегеран: «Морварид», 1378 с. х.

Ашури, Дариуш. Политическая культура («Фарханге сийаси). Т. 13. Тегеран: «Морварид», 1362 с. х.

Баширийа, Хусейн. Уроки демократии для всех (Дарсхайе демокраси барайе хаме). Тегеран: Исследовательский центр современного воззрения, 1380 с. х.

Блондель, Жан. Сравнительное правление (Хокумате мокаесайи) / Пер. на фарси ‘Али Моршедизад. Тегеран: Цент революционных документов, 1378 с. х.

Близ, Андре и Масикут, Луис. Избирательные системы (Низамхайе интехабати) / Пер. на фарси ‘Али Акбара ‘Аскари) // «Телвате афкаре ‘омуми». 1379 с. х. № 22.

Битхэм, Дэвид и Бойл, Кэвин. Что такое демократия? (Демокраси чист?) / Пер. на фарси Шахрам Накше Табризи. Т. 2. Тегеран: «Какнус», 1379 с. х.

Таджик, Ахмад. Вестник Первого международного конгресса по народовластию. Тегеран, 1382 с. х.

Тавассоли, Голамаббас. Вестник Первого международного конгресса по народовластию. Тегеран, 1382 с. х.

Рэнней, Остин. Власть: знакомство с политологией (Хокумат: ашнайи бо ‘элме сийасат) / Пер. на фарси Лейла Сазгари. Тегеран: Центр университетского издания, 1374 с. х.

Соруш, ‘Абд ал-карим. Упитаннее идеологии (Фарбехтар аз идиоложи). Тегерен: «Сират», 1378 с. х.

Сейед Котб. Будущее в исламских владениях (Айанде дар каламраве эслам) / Пер. Сейеда ‘Али Хаменеи. Т. 2. Тегеран: «Фарханге эслами», 1369с. х.

Саххафийан, ‘Аббас ‘Али. Знакомство с демократией (Ашнайе ба демокраси). Тегеран: «Мохаккек», 1376 с. х.

‘Амид, Хасн. Словарь Амида (Фарханге ‘Амид). Тегеран: «Амире Кабир», 1363 с. х.

‘Инайат, Хамид. Политическая мысль в современном исламе (Андешейе сийаси дар эсламе мо’асер) / Пер. на фарси Баха’ ад-дина Хоррамшахи. Тегеран: «Хорезми», 1372 с. х.

Коми, Мохсен. Вестник Первого международного конгресса по народовластию. Тегеран, 1382 с. х.

Карлтон Клаймер, Руди и др. Знакомство с политологией (Ашнайе ба ‘элме сийаси) / Пер. на фарси Бахрама Малакути. Тегеран: «Амире Кабир», 1380 с. х.

Муса ал-Хасан, Исхак. Братья-мусульмане — крупнейшее исламское движение современного мира (Ихван ал-муслимин — бозоргтарин джонбеше эсламийе мо’асер) / Пер. на фарси Сейеда Хади Хосроушахи. Тегеран: «Эттила’ат», 1377 с. х.

Винсент, Эндрю. Модернистские политические идеологии (Андешехайе сийасийе модерн) / Пер. на фарси Мортаза Сакебфарра. Терегран: «Какнус», 1378 с. х.

Хантингтон, Самюэль. Третья волна демократии в конце XX столетия (Моудже саввоме демокраси дар пайане садайе бистом) / Пер. на фарси Ахмада Шахса. Тегеран: «Роузане», 1373 с. х.

Hermet, G. et. al. Dictionnnaire de Science Politigue et des institutions Politigues. Dalloz; Paris, 1994.

Lewis, B. Islam and Liberal Democracy // The Atlantic Monthly. 1993. Vol. 271. № 2. P. 89—98.

Lewis, B. Islam and the West. New York: Oxford University Press, 1993.

The Penguin Dictionary of Politics by D. Robertson. Penguin Books, 1985.

Schumpeter, J. Capitalism, Socialism and Democraty. 2th ed. Harper; New York, 1974.

Scruton, R. A Dictionary of Political Thought. London, 1982.

СРАВНЕНИЕ ОСНОВ ЛЕГИТИМНОСТИ ЗАПАДНОЙ ДЕМОКРАТИИ С РЕЛИГИОЗНЫМ НАРОДОВЛАСТИЕМ

Реза Рамазан Наргес [1]

Введение

Человечество во все периоды его истории занимает вопрос, почему ему следует подчиняться властям и кто предоставил им такое право.

Вопрос о легитимности, действительно, возникает правомерно. Кто имеет право властвовать и кем делегировано подобное право? Какое правительство имеет право властвовать? Другими словами, какие формы правления и почему они с точки зрения морали и разума приемлемы? В чьих руках или в руках какого института должен находиться высший орган политической власти? На основе чего должен быть составлен текст Конституции?

На этой основе понятие легитимности включает в себя три совершенно зависимые друг от друга вопроса: а) почему граждане должны следовать власти? б) почему власть имеет право издавать приказы? в) на чем должны быть основаны приказы власти? Ответ на

[1] Исследователь.

эти три основные вопросы направлен на решение вопроса о легитимности. Конечно, всякая система и идейная школа отвечают на эти основные вопросы по-разному, исходя из своих антропологических и онтологических мировоззренческих принципов.

Цель данного краткого изложения состоит из поиска ответа на эти главные вопросы на основе господствующей на Западе политической мысли и согласно шиитской политической мысли. Затем, после рассмотрения и уточнения основ легитимности западной демократии и религиозного народовластия, мы должны определить сильные и слабые точки этих двух политических систем таким образом, чтобы можно было сравнить их друг с другом.

Следовательно, вначале нам необходимо дать определение самого понятия легитимности, а затем коротко перечислить (насколько позволит объем этой небольшой статьи) известные в мире основные и важные политические теории.

Определение легитимности

Слово «легитимность» (legitimus) в переводе с латыни означает «законный» или «узаконенный» [2]. Но идиоматически оно используется в разных значениях и в каждой теоретической системе имеет специфический смысл. Поэтому некоторые ученые считают, что «легитимность» — чисто терминологическая общность [3].

Сторонники секуляризации или гуманизма, считающие человека наивысшей силой бытия и подлинным бытием, везде или отвергают

[2] Философия политики. С. 122.

[3] См.: *Лариджани, Садек*. Легитимность и политическая необходимость в текстах. С. 15.

Бога или если даже не отвергают, то, во всяком случае, в своих высказываниях обходят Его умолчанием. Легитимность характеризуется ими как всеобщее одобрение и материальное или законодательное развитие. А те, кто обладает Божественной мыслью, признают наличие сверхъестественных сил и учитывают цели человеческого творения, характеризуют легитимность как истинность.

Важные моменты в определении легитимности

Разница между легитимностью и приемлемостью. У большинства современных авторов определение легитимности зиждется на понятии приемлемости. Например, одно из определений гласит: «Легитимность — это способность каждой системы к сохранению и созданию убежденности в том, что существующие политические институты для данного общества являются самыми лучшими». Приемлемость и согласие — это еще не легитимность, ибо много было в мире правителей и граждан, которые пришли к соглашению по весьма абсурдным вопросам [4]. К примеру, следует ли власть Гитлера в Германии, пользовавшуюся высокой степенью популярности и приемлемости в обществе, считать легитимной?

Предварительным условием определения легитимности посредством приемлемости является общественный договор, который с упованием на Господа станет предметом наших рассуждений.

Связи легитимности с законностью. Некоторые авторы определяют легитимность как «узаконенность». Хотя терминологически слово «легитимность», действительно, означает

[4] Философия политики. С. 122—123.

«узаконенность», но определение легитимности посредством узаконенности фактически связано с противоречием, ибо сам закон также должен быть легитимным. Тогда чем объяснить легитимность самого закона? И почему граждане должны соблюдать этот закон? Что обязывает граждан к этому? Если свобода человека — характеристика сущностная, то по какому праву закон ограничивает ее? Кроме того, возможно и так, что какое-то правительство приходит к власти путем переворота и, чтобы казаться легитимным, принимает ряд законов [5].

Связь развития с легитимностью. Развитие не всегда чревато легитимностью. Сегодня в некоторых странах мерилом правильности и приемлемости правящих режимов является экономическое развитие и процветание. Другими словами, всякий режим, который может осуществить цели, связанные с экономическим развитием и процветанием, должен считаться легитимным, и в результате многие деспотические правители благодаря экономическому процветанию своих стран смогли постепенно оправдать в глазах общества необходимость наличия своих режимов. Экономическое развитие, процветание и благополучие являются показателями деловитости политического режима, а не его легитимности [6].

Основы легитимности в западной политической мысли

После периода Ренессанса, когда гуманистическая мысль стала одним и центральных вопросов, западные мыслители относительно

[5] Философия политики. С. 124.
[6] Там же. С. 125.

разъяснения легитимности столкнулись с определенными трудностями, для устранения которых вынуждены были предполагать, что легитимность означает социальную приемлемость или авторитет (Authority). В частности, Макс Вебер, известный немецкий социолог, в качестве источников легитимности предлагает нижеследующие критерии [7]:

1. *Теория Вебера*

а) Традиция (Tradition) — вера в легитимность того, что всегда существовало. Здесь семейные связи и наследование более действенны, чем способности и выдающиеся качества личностей. Легитимность, основанная на традиции, выступает в качестве самой примитивной формы легитимности режимов.

б) Симпатия — этот критерий основан на особых физических и духовных качествах, обнаруженных у отдельной личности (харизматическая легитимность). Господство в данном случае основано на индивидуальных качествах и особенно духовных особенностях правителя. Легитимность власти при этом оправдывается ссылками на Божественные предписания.

в) Рациональная убежденность в предельных ценностях режима (естественное право), самое достоверное познание о которых завершается в виде окончательных и абсолютных обязательств (правовая легитимность).

г) Закон, корни которого питаются неличностными, законодательно установленными правилами или договорными установками [8], и

[7] *Вебер, М.* Экономика и общество. С. 42—44.
[8] См.: *Козер, Л.* Жизнь и мысли великих представителей социологии. Т. 6.

поэтому он может считаться легитимным при помощи одного из нижеследующих путей:

Первый — основывается на соглашении между сторонами, известном как общественное соглашение, которое с упованием на Бога мы скоро будем рассматривать.

Второй — основывается на навязывании и подчинении.

Разница между системами, основанными на добровольном соглашении и навязанном режиме, чисто относительная, ибо при отсутствии соглашения между всеобщими социальными институтами их функции внутри группы опираются на склонности лиц, которые вопреки своим разнообразным желаниям подчиняются воле большинства. Подобное происходит неоднократно, и такое положение фактически означает, что данный режим навязывается меньшинству [9].

Рассуждение Вебера о легитимности носит описательный (Descriptive) характер, т. е. автор предлагает подобную классификацию с учетом положения во внешнем мире и существующих в мире государствах. Фактически он перечисляет критерии приемлемости власти, а не ее легитимности. Он в этой теории, ничего не говоря о праве на господство, только излагает свою убежденность в том, что осуществление власти в принудительной форме недолговечно. Для того чтобы сохраниться на постоянной основе (или хотя бы в течение сравнительно продолжительного временно́го интервала), власть должна при помощи одного из упомянутых методов завоевать общественную приемлемость. Именно поэтому некоторые ученые называют легитимность, по Веберу, терминологической общностью.

[9] *Вебер, М.* Экономика и общество. С. 43.

2. *Теория подлинности превосходства силы*

Некоторые западные ученые, такие как Гоббс, Ницше, Макиавелли, критерием легитимности считают принуждение и применение силы без учета прав других людей [10].

3. *Теория общественного договора*

Многие из западных политологов, особенно сторонники естественных прав, основой легитимности власти считают теорию «общественного договора» (Social Contract). Хотя это очень ранняя теория и была затронута еще Платоном, но многие философы из числа либерал-демократов придали ей новую окраску, а корни сегодняшней демократической системы начинаются именно в общественном договоре, согласно которому они трактуют свою легитимность как результат народной воли, проявляемой в форме выборов [11].

На деле данная теория не очень-то приемлема и связана с многими трудностями, а именно:

а) с исторической точки зрения: история не помнит, чтобы люди когда-либо, объединившись, сознательно заключили между собой соглашение в форме общественного договора. А всякий договор, заключенный неосознанно и недобровольно, фактически подлинным не считается. Но если под договором подразумевается не действительное, а его попустительское и аллегорическое значение, то на первое место

[10] Философия политики. С. 125.
[11] *Raphael, D. D.* Problems of Political Philosophy. P. 88.

выдвигается принцип необходимости подчинения властям на основе подобного договора;

б) если какая-либо группа по разным причинам не готова к заключению договора, то, как правило, согласно данной теории она не обязана подчиняться распоряжениям власти. И государство для нее не является легитимным [12];

в) кроме того, согласно общественному договору, демократичность формы правления не является обязательным условием. Наоборот, если народ приводит к власти особого рода диктатуру или правительство, которое игнорирует нравственные принципы, каковыми были, например, режим Гитлера и орды Чингисхана, то все равно, согласно общественному договору, он вынужден будет подчиняться даже таким деспотическим правлениям, тогда как, с точки зрения западных мыслителей, подобные власти однозначно лишены всякой легитимности.

4. *Теория общественного согласия*

В противовес вышеупомянутой теории Джон Локк выдвинул другую теорию — под названием «общественное согласие», в которой он утверждает, что легитимность правительств и необходимость подчинения граждан этим правительствам основывается на согласии народа относительно существования данных правительств и присущих им законов.

Но приверженцы этой теории вопрос о людях, не согласных с существующим правительством, обходят молчанием. При этом вопрос о том, что для лиц, не согласных с существующим правительством, его

[12] Ibid. P. 89—90.

легитимность ничего не значит и они не обязаны подчиняться такому правительству, все же остается открытым. А что если правительство допускает нарушение общеизвестных нравственных правил? Сторонники данной теории выступают за подчинение подобному правительству, тогда как легитимность таких правительств фактически никем не признается. Кроме того, они считают, что согласие вовсе не обязательно, ибо на основе позиции мудрецов и доводов разума необходимыми являются договор и соглашение, а не только согласие народа.

5. Теория всеобщего волеизъявления

Западные мыслители, начиная с Жана Жака Руссо, в целях устранения противоречий в вышеизложенных теориях выдвинули свою теорию легитимности правительств, известную как «теория всеобщего волеизъявления» [13]. Согласно этой теории, легитимным является лишь то правительство, которое пришло к власти в результате волеизъявления большинства [14]. Среди западных сторонников демократии она до того стала популярной, что они иногда между легитимностью и волеизъявлением большинства ставят знак равенства, т. е. они убеждены, что эти два понятия эквивалентны, тогда как здесь паралогизм налицо. И данной теории присущи все относящиеся к теориям «общественного договора» и «общественного согласия» проблемы. С другой стороны, какова необходимость навязывания волеизъявления большинства меньшинству, которое голосовало иначе, и на каких основаниях меньшинство должно выполнять приказы и распоряжения власти большинства? Возможно, что меньшинство

[13] *Хейдарийан, Мохсен*. Народовластие — судьбоносный вопрос для Ирана. С. 27—28.
[14] *Raphael, D. D.* Problems of Political Philosophy. P. 97—98.

подчиняется воли большинства из-за существующей угрозы или принуждения, но это вовсе не способствует легитимности власти. Кроме того, если подобная власть издает безнравственные приказы, то это вовсе не является гарантом выполнения ее приказов даже со стороны тех, кто голосовал за нее. Утверждение о моральной обязанности выполнять безнравственные приказы властей также не имеет логики.

Эти важные и серьезные проблемы присущи многим правительствам западной либеральной демократии. Либерально-демократическая власть может узаконить даже свободу половых отношений, гомосексуализм и свободное действие игорных домов (казино). Но разве соблюдение подобных законов обязательно? В таких ситуациях принцип моральной обязанности относительно соблюдения законов не действует. Эти свободы противоречат нравственным принципам, и их соблюдение вовсе не является обязательным [15].

Сегодня в качестве самой распространенной на Западе форме легитимности и нерелигиозного мышления выступает вера в действенность законов даже независимо от того, приняты они большинством или являются результатом навязывания воли меньшинства. Другими словами, когда в институтах общественной системы наблюдается отсутствие согласованности, то это означает, что данная система навязана меньшинству. При этом весьма распространено и такое явление, когда меньшинство с применением силы или целенаправленных авторитарных методов осуществляет такую систему, которая, будучи вначале нежелательной, постепенно

[15] *Лариджани, Садек.* Легитимность и политическая необходимость в текстах. С. 25—26.

становится легитимной. Пока избирательные урны служат средством законного изменения системы, вполне возможно, что меньшинство станет обладателем официального большинства, а большинство согласится с таким положением.

В таких случаях власть большинства — не более, чем иллюзия. Вера в законность в одной системе, основанной на добровольном согласии, представляет собой сравнительно давнее убеждение [16].

Следовательно, легитимность — явление субъективное и основанное на убеждениях, и различные общества воспринимают ее по-разному. Макс Вебер считает, что самая безупречная легитимность — это результат рационального убеждения, зависящего от ценностей. Он называет подобную легитимность «естественным правом» [17].

Основы легитимности в исламской политической мысли

1. *Теологическая теория*

Идейные расхождения между исламом и Западом по данному вопросу относятся к онтологическим и антропологическим основам. Как уже было отмечено, западные ученые вывели Бога и религиозные убеждения из системы уравнений своих рассуждений, следовательно, они никогда не могли найти верных ответов и, в частности, для поиска ответа на вопрос о легитимности вынуждены были рассмотреть ее с позиции приемлемости. Фактически все ответы западных ученых

[16] *Вебер, М.* Экономика и общество. С. 43—44.
[17] Там же. С. 43.

относительно вопроса о легитимности сводятся к ответу на вопрос о приемлемости системы и к оправданию существующей формы господства. Именно поэтому они не смогли найти подходящего ответа на вопрос, на каких основаниях граждане обязаны соблюдать предписания властей?

Но в исламской религиозной мысли, согласно айату «Неужели полагали вы, что сотворили Мы вас просто так» [18], считается, что ничего в мире не создано без определенного умысла, и человек вовсе не предоставлен самому себе. На основе айата «Несомненно, даровали Мы почет сынам Адама, и по воле Нашей передвигаются они по земле и морю, наделили мы их благами и одарили их превосходством явным над многими из тех, кого сотворили мы» [19], человек, став объектом почета и уважения со стороны Бога, вместе с тем лишен возможности познания добра и зла, своего счастья и несчастья, а также своего освобождения и спасения, кроме того, ему неведомы пути достижения совершенства, ибо предоставленных человеку инструментов для познания всего этого явно недостаточно. Поэтому одним из моментов, многократно упоминаемым Господом, является необходимость наставления человека на путь истины и руководства человеческим обществом. Поэтому Бог сначала сотворил Адама, который был наделен пророчеством, затем Он указал на необходимость руководства человеческим обществом и наставления ему, как на один из важнейших столпов ислама. В Коране содержится указ, обязывающий Пророка проповедовать необходимость имамата (духовного предводительства общества верующих) и объявить своего преемника:

[18] Коран, 23: 115.
[19] Коран, 17: 70.

«О Посланник! Поведай [людям] то, что ниспослано тебе Всевышним. Если не сделаешь ты этого, то [тем самым] не передашь [людям] Послания Его, а ведь оберегает Он тебя от [зла] людского» [20]. Отсутствие подобных действий характеризуется Богом как невыполнение пророческой миссии относительно объявления преемника. А после назначения преемника Всевышний заявляет: «Сегодня завершил Я [ниспослание] вам Веры вашей» [21]. Разве это не упоминание о том, что, во-первых, все люди равны по творению своему и, во-вторых, никто из людей по своей природе не имеет права властвовать над другими? Ибо власть принадлежит только Самому Богу: «Решение выносит только Бог, Который разъясняет [вам] Истину, ибо лучший он из тех, кто судит» [22].

В данном случае «решение» означает как законодательство, так и осуществление законов, с той разницей, что выполнение законов прямим образом возвращается к Богу, т. е. «божьи законы» в обществе должны осуществлять те, кто получил для этого одобрение Самого Бога. В эпохе Присутствия [23] Божественным одобрением были наделены непорочные лица (*ма'сум*), а в эпоху Сокрытия, таковыми считаются лица, отвечающие трем условиям: 1) информированность, знание законов и присущих этим законам духа; 2) умение различать одобряемые и предосудительные качества людей, другими словами, кроме знаний еще обладание «содержания и критериев» религиозных

[20] Коран, 5: 67.
[21] Коран, 5: 3.
[22] Коран, 6: 57.
[23] Имеется в виду период непосредственного присутствия среди своих последователей имама Махди, двенадцатого имама мусульман-шиитов, с 941 г. и поныне сокрытого, очередное пришествие которого ожидается всеми мусульманами.

установок с целью вынесения верных вердиктов в любых ситуациях; 3) обладание высшими нравственными качествами [24].

Следовательно, согласно исламской мысли, легитимным считается лишь та власть, правление которой соответствует Божественным заветам и велениям.

Как было сказано, первым принципом является то, что никто не имеет права властвовать над другими, а господином и руководителем людей является только Сам Бог. Следовательно, правом властвовать над людьми наделен лишь тот, кого Бог назначил быть руководителем. И если лицо, наделенное таким правом, по разным причинам отсутствует, то следует искать назначенного им самим преемника. Данное назначение он осуществляет двумя путями: или назначает своего преемника, каковыми были личные уполномоченные [25] Его Светлости имама Махди (мир ему!), или определяет особые требования для своего преемника. Таким преемником может быть факих, отвечающий этим требованиям.

Одним словом, на основе этой теории легитимность напрямую принадлежит только Богу и осуществляется через Его представителей, т. е. пророков и имама (мир им!), а в период Сокрытия имама — через компетентного факиха, отвечающего трем основным требованиям (быть высокообразованным богословом, прозорливым и справедливым). Необходимость легитимности зависит от Божественных предписаний, а не от чьей-либо воли. Конечно, согласно исламскому учению (и вопреки христианскому учению), все Божественные необходимые условия направлены на обеспечение счастья и блага людей. Другими

[24] *Месбах, Мохаммад Таки.* Политика и право в Коране. С. 193.

[25] Лица, передающие послания имама Махди его последователям в период Малого Сокрытия (874—941 гг.).

словами, соблюдение предписаний шариата зависит от умственных достоинств или пороков людей, а Господь не нуждается в покорном следовании людей Его заветам. А необходимость следования Божественным предписаниям связана с тем, что Ему, как никому другому, известны пути счастья людей, и Он показал пророкам путь к достижению этого счастья.

2. *Теория всеобщего счастья*

Согласно этой теории, источником легитимности конкретно взятой власти (или правительства) являются цели, которые преследует данная власть, когда она следует нравственным ценностям, связанным со счастьем, благоденствием и совершенствованием человека [26].

Данная теория, также как и предыдущая, ставит легитимность власти в зависимость от реальной ситуации, а не от воли большинства, общественного договора или от всеобщего согласия. Легитимной является власть, которая направляет людей к достижению нравственных ценностей, счастья и совершенства [27].

3. *Теория справедливости*

На основе этой теории легитимной является та власть, которая может обеспечить социальную справедливость, т. е. сама не намерена и другим не позволяет угнетать общество и каждому человеку предоставляет положенное ему право [28].

Хотя все люди в мире считают справедливость похвальным явлением, а угнетение предосудительным, единого определения

[26] *Raphael, D. D.* Problems of Political Philosophy. P. 106—107.
[27] *Лариджани, Садек*. Легитимность и политическая необходимость в текстах. С. 27.
[28] *Raphael, D. D*. Problems of Political Philosophy. P. 102—103.

справедливости не существует. Можно лишь утверждать, что общепринятым в мире мерилом справедливости является предотвращение попрания прав личности, то есть соблюдение гражданских прав.

Данная теория в доктрине религиозного народовластия занимает особое место, ибо одним из столпов религиозного народовластия является соблюдение прав граждан и уважительное отношение к их взглядам и волеизъявлению.

Как можно видеть, три последние теории не только совместимы, но и принципиально взаимозависимы. Ибо, согласно религиозным воззрениям, человек не предоставлен самому себе: Бог положил ему пределы, цель которых состоит в обеспечении счастья людей, торжестве справедливости и соблюдении прав каждого гражданина. Другими словами, так как Богу ведомы все достоинства и пороки людей, то Его нравственные предписания направлены на счастье и процветание общества и на обеспечение торжества справедливости. Бог не может предписать людям аморальные поступки, ибо аморальные предписания противоречат Божественному атрибуту абсолютного совершенства. Исходя из этого, Его Светлость Повелитель Правоверных ‘Али (мир ему!) считает осуществление справедливости одной из главных причин приемлемости власти [29].

Кроме того, для объяснения политических необходимостей три последние теории являются более удачными, чем предыдущие: в них не встречаются ранее перечисленные проблемы. Так, теория «волеизъявления большинства» была не в состоянии разъяснить

[29] *Имам ‘Али*. Путь красноречия. Хутба 3.

необходимые нравственные принципы «оппозиционного меньшинства».

Согласно трем последним теориям: 1) необходимые моральные обязанности господствуют над всеми членами общества — как над большинством, так и над меньшинством; 2) человеческое счастье, а также достижение человеческого совершенства и справедливость относятся к важнейшим нравственным принципам; 3) Божественный взгляд на человеческое счастье и определенные Богом обязанности человека одинаково касаются как большинства, так и меньшинства; 4) наконец, самое право на власть, равно как и право на приказание принадлежат Самому Богу, и никто из людей не имеет права отдавать приказы другим людям и заставить их повиноваться, независимо от того, исходит приказ от одного лица (самодержавие), нескольких индивидов (олигархическая власть) или от нескольких избранных народом лиц (демократия).

Здесь возникает вопрос: какова тогда роль народа в исламской политической мысли? Чтобы ответить на него, нам следует вначале оценить положение народа в системе религиозного народовластия.

Роль народа в системе религиозного народовластия

Теперь, когда выяснилась разница между легитимностью и приемлемостью, и было установлено, что легитимность — это, скорее всего, истинность, чем приемлемость, возникает вопрос: какова роль народа в формировании правительства? Каково истинное положение народа и какими правами он пользуется?

В ответ следует сказать, что волеизъявление влияет на эффективность системы, и народ, признавая правление факиха, тем самым заявляет о приемлемости данного правления, но при этом не является создателем легитимности. Приемлемость придает правителю силу власти и право быть исполнителем Божественных предписаний. Правитель, не пользующийся приемлемостью со стороны народа, не может быть в силе осуществить правление и властвовать, даже если его власть легитимна с точки зрения шариата. И, будучи лишенным возможности осуществлять правление, он не может исполнять соответствующие положению правителя обязанности. Имам ‘Али (мир ему!) в течение двадцати пяти лет [30] находился именно в таком положении, в подобном положении находились и все другие непрочные шиитские имамы, тогда как именно они были легитимными властителями. Вражда между омейядскими и аббасидскими халифами и непрочными имамами объясняется именно этой легитимностью. И только из-за отсутствия приемлемости среди народа правление непрочных имамов практически осталось нереализованным.

Так что здесь мы сталкиваемся с другим понятием — под названием «приемлемость». Приемлемость означает признание и внешнее воплощение власти в зависимости от воли и желания народа, но не легитимность правителя и правления, т. е. власть не находит внешнего воплощения до тех пор, пока люди этого не желают и не просят правителя брать бразды правления в свои руки. Его Светлость Повелитель Правоверных ‘Али (мир ему!), ждал конца власти трех халифов, несмотря на то что считал себя законным правителем, ведь

[30] Имеется в виду период правления трех халифов (Абу Бакра, ‘Омара и ‘Османа), которые, несмотря на завещание Пророка, о том, что его наместником должен быть 'Али, правили мусульманским обществом с 632 по 656 г.

сразу после кончины Пророка народ отвернулся от него и у него не было необходимых механизмов для восстановления справедливости. И когда народ призвал его как истинного правителя взять бразды правления исламским обществом в свои руки, Его Светлость тогда сказал: «Да, клянусь Аллахом, они слышали это и поняли, но прелесть этого мира, слава и блеск его пленили сердца их. Но клянусь Тем, Кто заставил семя прорастать и сотворил живую душу, если бы не пришли присутствующие, и [тем самым] не было воздвигнуто доказательство оказания поддержки, и если бы Аллах не взял с ученых договор, что не будут безмолвно стоять перед лицом притеснителей и молча взирать на голод угнетенных, тогда повесил бы я вервь халифата»[31].

Кроме того, Повелитель Правоверных (мир ему!), говоря о состоянии толпы, которая пришла просить его принять пост халифа, изрек: «И ничто не могло удивить меня тогда так, как зрелище людей, устремляющихся ко мне со всех сторон, жаждущих, как гиены жаждут добычи, поставить меня халифом. Они так стремительно набросились на меня, что два Хасана **(**Хасан и Хусейн (мир им!) — сыновья Повелителя Правоверных. — *М. М.*)**)** оказались сбитыми с ног, а моя одежда порвана на плечах».[32] Затем Его Светлость добавляет что «ваша клятва на верность для меня не была неожиданностью»[33].

Следовательно, всякий раз, когда народ этого желает и к этому стремится, власть осуществляется. Но если он отвернется от легитимного правителя, то тот будет лишен возможности организовать правление и, следовательно, не может властвовать. Но это не означает, что любое лицо, к которому народ устремится с просьбой стать его

[31] *Имам ‘Али.* Путь красноречия. Хутба 3.
[32] *Имам ‘Али.* Путь красноречия. Хутба 3.
[33] Там же.

правителем, будет иметь легитимную власть, т. е. волеизъявление народа не является единственным фактором обеспечения легитимности власти. Кроме того, это не означает, что власть того, к кому народ не обращается с просьбой брать бразды правления в свои руки, не является легитимной, ибо много людей, имеющих право на власть, к которым народ не обращается с подобной просьбой. Больше того: народ обязан обратиться к тому, кто имеет право на власть, но если будет по-иному, то лицо, имеющее право на власть, может настаивать на своем праве: «Всякое право следует отстаивать» [34].

Следовательно, желания и волеизъявления народа эффективны только при создании и подготовке социальных основ осуществления власти, а не при подлинной власти. Ибо подлинная власть в обоих ее значениях, «законодательное право» и «исполнительная власть», принадлежат только Богу и тем, которым Он благоволил. Если народ обращается к тому, кто наделен правом власти, то он обязан приступить к организации правительства [35].

А теперь, после выяснения роли и положения народа в системе религиозного народовластия, мы должны приступить к поиску ответов на нескольких вопросов.

Ответы на несколько вопросов

Первый вопрос

Как должны поступить имам или наделенный правом власти факих, если народ не поддержит их? Должны они бороться за установление

[34] Там же. Хутба 104.

[35] *Хаджи Хусейни, Хасан*. Социальная справедливость с позиции Повелителя Правоверных ‘Али. С. 226—227.

исламского правления или, оставив власть, изолироваться от общества? Другими словами, если имам или наделенный правом власти факих придут к власти не путем привлечения симпатии народа (приемлемость), а, например, путем навязывания своей власти народу, то является их власть легитимной или нет? Согласно шариату, имеют ли они право добиваться власти без разъяснения или без согласия народа?

Для ответа на этот вопрос обратимся к жизнеописанию Его Светлости Повелителя Правоверных ‘Али (мир ему!), который после кончины Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!) приложил максимум усилий для того, чтобы взять бразды правления исламским обществом в свои руки. В этом отношении, по свидетельству Ибн Кутайба Динвари, Его Светлость ‘Али (мир ему!) поле смерти Пророка вместе с Фатимой [36], Хасаном и Хусейном [37], подойдя к порогу каждого *мухаджира* [38] и *ансара* [39], просил у них помощи.

Есть еще один хадис, переданный Его Светлостью (мир ему!) от самого Пророка, согласно которому Посланник Аллаха изрек: «„О, ‘Али! Скоро люди восстанут против тебя и будут нарушать данное мне обещание“. Я (‘Али. — *М. М.*) спросил: „О, Посланник Аллаха, как мне поступить в подобном случае?“ Он сказал: „Если найдешь пособников, восстань и борись против них, в ином случае воздержись, береги себя и напрасно не дай проливать твою кровь, тогда будешь соединяться со

[36] Ф а т и м а — супруга ‘Али, дочь Пророка.

[37] Х а с а н и Х у с е й н — сыновья ‘Али от его супруги Фатимы, внуки Пророка.

[38] М у х а д ж и р ы (от араб. *мухаджир* — «переехавший») — первые мусульмане, переселившиеся в 622 г. вместе с Пророком из Мекки в Медину.

[39] А н с а р ы (от араб. *ансар* — «помощники») — жители Медины, поддержавшие Пророка после его переселения из Мекки.

мною в качестве мученика“. Вскоре Посланник Аллаха скончался, и я занялся его похоронами. Затем, взяв с собой супругу и сыновей Хасана и Хусейна, я побывал у порога всех лиц, которые много лет тому назад приняли ислам, прося их о помощи. Но кроме четырех лиц (Салмана, ‘Имара, ал-Микдада и Абу Зара [40]) никто не вызвался оказать мне содействие».

В другом хадисе, рассказанном от имени Его Светлости говорится, что «если бы у меня было хотя бы 40 сторонников, я бы поднял восстание».

Из этих хадисов напрашивается однозначный вывод о том, что признание большинства не может быть воспринято как убедительный довод для организации правительства. Наоборот, если наделенный правом власти факих или имам, зная о возможности успеха малым количеством сторонников, могут, подняв восстание, прийти к власти, несомненно, их власть будет наделена легитимностью, если даже они будут лишены поддержки большинства.

Имам ‘Али в течение 25 лет находился не у дел не потому, что он не пользовался поддержкой большинства, а в связи с тем, что с ним не было даже дееспособного меньшинства, которое могло бы одержать победу над большинством. И он знал, что если начнет восстание, то не только не победит, но и его кровь может быть пролита напрасно. Именно поэтому Пророк посоветовал ему в случае отсутствия необходимого количества подсобников воздержаться от восстания и беречь себя.

На этой основе восстание имама Хомейни началось не из-за поддержки большинства, а в связи с тем, что имам заметил, что у него

[40] Из числа верных сподвижников Пророка.

достаточное количество сторонников, чтобы обеспечить победу в течение длительного времени. Именно поэтому он начал борьбу, которая продлилась 15 лет. Хотя в начале борьбы большинство народа Ирана не знало имама, но постепенно народ стал сплачиваться вокруг него.

Следовательно, если имам или какой-нибудь наделенный властью факих может прийти к власти без поддержки большинства народа (приемлемость), а, например, путем навязывания ему своей власти, то его правление будет легитимным, ибо подобное правление разрешено самим Богом, и этого вполне достаточно. Другими словами, согласно шариату, он имеет право, если есть такая возможность, прийти к власти не путем пропаганды и привлечения большинства сторонников.

Здесь может возникнуть вопрос, что данное обстоятельство относительно непорочного имама вполне приемлемо, но разве факих, соответствующий необходимым требованиям, также наделен подобным правом? Если мы признаем необходимость правления факиха (что вполне будет правильным) и признаем, что имам (мир ему!) в период своего Сокрытия не лишил людей права легитимного правительства, то в ответ на поставленный вопрос должны отметить, что власть правящего факиха также наделена теми же особенностями. Ибо правление факиха означает правление обществом посредством фикха (исламского богословского права и юриспруденции) и религиозной школы. При этом правящий факих также действует под знаменем религии, и его власть с точки зрения вынесения вердиктов и с позиции примера для подражания для своей легитимности в поддержке большинства не нуждается, хотя для осуществления этой

власти народное признание выступает в качестве одного из основных столпов [41].

— А что делать, если уровень народной поддержки правящего факиха низок и вполне вероятно, что он не может победить?

Ответ: В данном случае факих может официально самоустраняться от власти и взять на себя обязанность урегулирования религиозных нужд народа; подобное самоустранение не приведет к искажению основ религии или к уничтожению ислама. Его Светлость Повелитель Правоверных ‘Али, самоустранявшийся от власти на 25 лет, имам Хасан [42] (мир им!) и наши факихи на длительное время поступали именно подобным образом. За все это время шиитские факихи, не будучи носителями официальной власти, на деле руководили обществом своих последователей. Например, после кончины отца известного факиха Наджафи Исфагани Насир ад-дин Шах [43], вознеся хвалу Господу, заявил: «Сегодня Исфаган, наконец-то, стал моим городом» [44]. В это же время факих Корбан ‘Али Занджани, который вел аскетический образ жизни, пользовался бóльшим влиянием, чем наместник шаха в Занджане. Ибо все основные вопросы жизни людей, такие как судейские тяжбы, выдачи различных документов, регистрация имущества, брака, раздел наследства и т. п. решались духовными лицами. И даже правители вынуждены были или

[41] Философия политики. С. 130—131.

[42] Имам Хасан (ал-Хасан ибн ‘Али; 625—669) — второй шиитский имам, старший сын ‘Али и Фатимы. После смерти ‘Али в 661 г. был провозглашен в Ираке халифом как старший член семьи, имевшей большие заслуги перед Пророком и исламом. Но через шесть месяцев после своего избрания вынужден был отречься от халифата в пользу правителя Сирии Муавия, в частности, с тем условием, что поле смерти Муавии пост халифа вновь будет возвращен ему. Был убит в 669 г. по приказу Муавии.

[43] Насир ад-дин Шах (1846—1896) — иранский шах из династии Каджаров.

[44] *Алгар, Хамид*. Роль прогрессивного духовенства в конституционалистском движении Ирана. С. 252.

сотрудничать с духовенством по многим вопросам, или вовсе не вмешиваться в их дела. Например, всякий раз, когда правитель Исфагана посещал аятоллу Сейеда Мохаммада Бакера Шафаки, он вынужден был, как все простые посетители, в знак уважения сидеть перед ним, поджав под себя ноги [45].

Однако дело обретает иной оборот, когда опасность угрожает основам ислама. Имам Хусейн (мир ему!) заявлял, что если даже восстание не завершится установлением исламского правления, то его все равно следует организовать ради защиты исламского учения [46]. Хотя данная статья и не посвящена причинам восстания имама Хусейна [47] (мир ему!), тем не менее можно с уверенностью утверждать, что одной из главных целей этого восстания была защита основ религии. Но подобный поступок характерен не только для пречистых имамов. Например, во время конституционального движения (в начале XX в.), когда было решено утвердить все государственные и социальные предписания народа посредством народных представителей и осуществить в стране секуляристическую и атеистическую программу, шейх Фазаллах Нури, догадавшись о целях этой программы, решительным образом выступил против нее. Зная о том, что его за это казнят, шейх мужественно и самозабвенно шел навстречу смерти, не выказывая ни малейших признаков слабости. По словам другого ученого-богослова той эпохи, Хадж Мирза Абу-л-

[45] Там же. С. 175—180.

[46] *Ибн Нама ал-Хелли*. Советник печали. С. 15.

[47] Имам Хусейн (ал-Хусейн ибн ‘Али) — третий шиитский имам, второй сын ‘Али и Фатимы. После кончины своего старшего брата стал главой шиитской общины. После смерти Муавии (680 г.) был провозглашен шиитским имамом. Его призвали возглавить восстание против омейядского халифа Язида, пообещав широкую поддержку в Куфе. Имам Хусейн с небольшим отрядом выступил из Медины в сторону Куфы. В это время восстание куфинцев было подавлено, и у местечка Кербела все члены отряда имама Хусейна, а также он сам пали смертью великомучеников.

Хасана Хусейни Рафи'и Казвини, «очень удивительно, что шейх Фазлаллах Нури, будучи *мудтжахидом*, не считал нужным скрывать свои намерения (*такийа*)» для сохранения своей жизни [48]. Данное обстоятельство зависело от конкретных пространственно-временны≡х реалий времени шейха, и на его месте любой авторитетный богослов, ставший объектом подражания мусульман, поступил бы именно таким образом. Он, отдав свою жизнь, тем самым доказал народу неоспоримую истину, и именно вследствие его героического поступка представители прозападной интеллигенции не смогли под видом ислама ввести в страну атеистическую систему.

Следовательно, иногда бывает и так, что народное бедствие приводит к протесту и восстанию, к которому, например, прибегнул шейх Фазлаллах. И если подобное восстание достигнет успеха, то оно приведет к формированию власти, бесспорно легитимной и богоугодной. Другими словами, с учетом упомянутых определений легитимности подобная власть будет отвечать всем требованиям, предъявляемым к легитимным властям, если даже и не пользуется всеобщей приемлемостью. И какие могут быть препятствия, если какой-либо факих, отвечающий всем требованиям, предъявляемым к благочестивому правителю, подчинив себе все компоненты пирамиды власти, создает исламское шиитское правительство, например, в стране, населенной суннитами или христианами? Те, кто ищет препятствия в этом деле, однозначно не осведомлены об особенностях исламского правления и думают, что правление правящего факиха ничем не отличается от деспотических правлений, тогда как разница

[48] Со слов аятоллы Хасанзаде, высказанных в ходе одной из его лекций.

между этими формами правления очень существенная, но изложение ее не входит в круг задач данной статьи.

Второй вопрос

Имеет ли право народ в системе религиозного народовластия отозвать вотум доверия власти? Говоря юридическим языком, разве выбор мусульманами своего руководителя равнозначен выбору доверенного лица со стороны доверителя, имеющего право при желании снять с него полномочия?

Согласно учению непорочных имамов (мир им!), такое право за народом не закреплено: люди, присягавшие на верность мусульманскому руководителю и правителю, голосовавшие за него и избравшие его руководителем своего правительства, не имеют права и не могут нарушить данное ими обещание. После закрепления права (на исламскую власть) никто не имеет права посягать на него и не может лишать права на правление того, кому такое право предоставлено. Клятва на верность правителю непоколебима и не должна быть нарушена. Его Светлость ‘Али (мир ему!) говорит, что когда имамат будет установлен на собрании и по воле народа, после этого никто, как из числа присутствовавших и присягавших, как из числа отсутствовавших и не присягавших на том собрании, не может нарушить клятву и пойти против власти [49]. В другом месте Его Светлость в ходе рассуждения о совете (*шура*) излагает эту тему вторично и, обращаясь к Муавии, говорит: «Если, по твоему мнению, правитель назначается по решению народа, то те же самые люди, которые своим решением привели к власти Абу Бакра, ‘Омара и

[49] *Имам Али*. Путь красноречия. Хутба 182.

‘Османа, по договору признали и мою власть. Теперь, когда на основе договора с народом власть установлена, как те, которые присутствовали [на совете] и решили, так и те, которые отсутствовали и не участвовали в принятии решения, не могут отвергать и не признавать эту власть» [50].

Следовательно, за народом не признается такое право, чтобы он после установления истинной власти по различным мотивам противостоял ей и отменял свое решение.

Третий вопрос

Итак, народ не вправе менять свою присягу на верноподданство (договор), но если все-таки по разным причинам он нарушил свою присягу (договор), то каковы будут задачи легитимного правителя? Он должен устраниться от власти или сопротивляться?

Для поиска ответа на этот вопрос мы опять должны углубляться в исламские тексты и обратиться к примерам действий пречистых имамов, особенно к действиям Его Светлости ‘Али (мир ему!).

Согласно историческим фактам, исламское общество того периода присягнуло на верность Повелителю Правоверных ‘Али (мир ему!). Однако по прошествии времени люди нарушили клятву. Его Светлость в одной из своих хутб так говорит об этом: «Когда я взял бразды правления в свои руки, одна группа людей нарушила данное им слово (сторонники Талхи и Зубейра [51]), другая группа отвернулась от

[50] Там же.

[51] Талха и Зубейр — сподвижники Пророка, которые впоследствии выступили против ‘Али.

религии (сторонники хариджитов [52]), а третья группа стала угнетателями (сторонники Муавии)». Они так усложнили дело, что сам ‘Али (мир ему!) в другой хутбе отметил: «О Боже! Они огорчены мною, а я огорчен ими…» [53].

Но как поступил Его Светлость (мир ему!) после стольких нарушений клятв на верноподданство и отказов от сотрудничества с ним? Разве он отказался от халифата и управления делами мусульман? Увидев, что противники никак не идут на соглашение и не намерены подчиняться, разве он поступил с ними с позиции терпимости? Отнюдь, после того как они, нарушив присягу, отвернулись от него, он вначале пытался путем логики и аргументов склонить их к истине. Но, увидев, что здесь логика и аргументы не очень-то действенны, начал применять более жесткие меры и не стал жертвовать интересами мусульман ради конформизма. Один из авторов более позднего периода — Ибн Шаббат ал-Намири рассказывает, что Его Светлость Повелитель Правоверных после нарушения клятвы со стороны Талхи и Зубейра поднялся на *минбар* (трибуну) и изрек: «Клянусь Богом, я не останусь в Медине… Ибо я основательно рассмотрел все стороны этого положения, и здесь ничего, кроме ереси и меча, не видел» [54].

Здесь слова имама (мир ему!) о том, что «ничего, кроме ереси и меча, не видел», могут означать, что оставление власти и конформизм являются ересью и правильным путем решения этого вопроса могут быть только битва и использование меча.

---

[52] Хариджиты (от араб. *хараджа* — «выступать») — группа людей из числа бывших сторонников ‘Али, которые в ходе борьбы за власть между ‘Али и Муавией выступили против него. Впоследствии хариджитами стали называть всех, кто выступал против легитимных правителей.

[53] *Имам Али*. Путь красноречия. Хутба 24.

[54] *Ан-Намири, ‘Омар ибн Шаббат*. История Медины. Т. 4. С. 1257.

Следовательно, в случае нарушения народом (по разным причинам) клятвы на верноподданство правитель с учетом жизнеописания Его Светлости ‘Али (мир ему!) должен сперва попытаться различными мерами культурного характера, с использованием логики и аргументов наставить людей на путь истины. Но если эти меры окажутся безрезультатными, он должен в разумных пределах применить насильственные методы, как поступил, например, Его Светлость (мир ему!) при битве «Джамал», когда нанес поражение Талхе и Зубейру и после этого обошелся с ними по-дружески [55].

Основы легитимности в религиозном народовластии

Теперь настало время рассмотреть основы легитимности в системе религиозного народовластия. Для этого следует обратиться к политической мысли имама Хомейни, ибо идея о религиозном народовластии впервые была выдвинута этим великим мыслителем. Имам изучил все ценные достижения шиитских ученых с начала периода Сокрытия по настоящее время [56]. Результатом восприятия этих достижений стало мощное исторические видение, которое соединило имама Хомейни с историческим наследием шиитов.

В своем выступлении накануне создания исламского правления он заявил: «Строй, который приходит на смену шахскому режиму будет справедливым режимом, подобных которому в западных демократических режимах нет и не будет. Может быть, желаемая нами

[55] *Ахмад ибн Аби Йа’куб.* Йакубова история. Т. 2. С. 183.
[56] *Намдар, Мозаффар*. Основы шиитских школ и политических движений. С. 202.

демократия чем-то схожа с западной демократией, но фактически демократия, которую мы хотим создать, на Западе не существует. Исламская демократия более совершенна, чем западная»[57].

«Подразумеваемая нами Исламская Республика вдохновляется образами действия досточтимого Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) и имама ‘Али (мир ему!), она определяется общим волеизъявлением народа, форма правления в ней также определяется на основе волеизъявления народа, т. е. создание устойчивой Исламской Республики, основанной на исламских нормах и опирающейся на волеизъявлении народа»[58].

«Мы, опираясь на ислам, и с Божьей помощью хотим демонстрировать всему миру ослепительную истину»[59].

«Мы желаем Исламскую Республику, в которой республика будет определять форму правления, а ислам — его содержание»[60].

Ислам в отношениях между государством, руководителем и нацией предусмотрел определенные порядки и установил для них по отношению друг к другу определенные права, при соблюдении которых эти отношения никогда не перерастают в формы господства и подчиненности. В основном управление в исламе является священной обязанностью, и лицо, представляющее власть, наряду с обязанностями, возложенными на каждого мусульманина, должен нести тяжелое бремя дополнительных задач. Власть и руководство для личности или группы лиц вовсе не является средством гордости и превосходства над другими, средством для попрания прав целой нации

[57] *Имам Хомейни.* Страница света. Т. 3. С. 13.
[58] Там же. Т. 3. С. 27.
[59] *Имам Хомейни.* Страница света Т. 4. С. 129.
[60] Там же. С. 157.

в своих личных интересах. Каждый индивид общества вправе непосредственно обратиться к любому мусульманскому руководителю с запросами и критиковать его, а он должен выступить с соответствующими ответами.

Здесь четко вырисовываются контуры инфраструктуры подразумеваемой имамом Хомейни власти. Предложенная имамом Хомейни форма власти основывается как на разуме, так и на шариате. Другими словами, предложенная имамом Хомейни модель правления предназначена для преодоления кризиса ментальности современного мира. На взгляд имама Хомейни власть зиждется на двух основах:

1) на основе шариата для обеспечения легитимности политической системы согласно принятым в обществе религиозным ценностям [61];

2) на основе разума, что равносильно приемлемости и эффективности политической системы. Данная основа установлена для определения судьбы и счастья человека, и на этой основе право и степень разумного вмешательства человека в обеспечении своего счастья должно в упомянутой политической системе занимать достойное место, чтобы тем самым и власть пользовалась большей степенью общественной приемлемости и эффективности.

Структура Исламской Республики Иран, сформированная вследствие великой Исламской революции, основана на двух принципах. Принцип правления факиха фактически выступает осью, вокруг которой образуется разумное сочетание разума и шариата в политической системе. Вывод, к которому пришел имам Хомейни, заключался в том, что устойчивость любой политической системы основана на двух компонентах, а именно приемлемости и

[61] *Намдар, Мозаффар.* Основы шиитских школ и политических движений. С. 215.

легитимности, и отсутствие одного из них может привести к неэффективности другого. И даже в период присутствия пречистых имамов (мир им!) отсутствие соответствия этим компонентам лишило исламское общество «благ власти» имама [62].

Имам Хомейни признает зависимость легитимности политической системы от власти Божественного закона и считает, что подобная зависимость возможна только при наличии правления праведного факиха. В этом плане он пишет: «Правитель и факих первым делом должен знать исламские предписания, а затем он должен быть справедливым. Он должен обладать совершенными религиозными и нравственными качествами. Это требование разума, ибо исламское правление — это власть закона, а не своенравие и не власть одного человека над другими. Если руководитель не знаком с вопросами законодательства, то ему не следует находиться у власти. Ибо если он будет заниматься подражанием, то это подорвет устои власти, а если нет, то он не может быть исполнителем исламских законов. Бесспорно, что „факихи главенствуют над правителями“; если правители являются приверженцами ислама, то они должны подчиняться факихам и спрашивать у них способы вынесения вердиктов. А в таком случае истинными правителями являются сами факихи. Следовательно, власть официально должна принадлежать факихам, а не тем, кто, не зная законов, вынужден подчиняться факихам» [63].

С позиции имама Хомейни приемлемость исламской системы правления достигается путем прямого и непрямого участия народа посредством выбора своих представителей в Меджлисе (парламенте),

[62] Там же. С. 214—216.
[63] *Имам Хомейни*. Страница света. С. 60.

который должен заниматься планированием, а не законодательством. Поэтому имам Хомейни не считает Меджлис законодательным органом, ибо в исламе две ветви власти — законодательная и определение норм шариата — принадлежат Всевышнему Господу. Священный законодатель ислама (Пророк. — *М. М.*) является единственной законодательной властью, и больше никто в области шариата не может быть законодателем, а исполнению подлежат только предписания шариата. И по этой причине вместо законодательной власти, одной из ветвей государственной власти, при исламском правлении существует Меджлис, на основе исламских предписаний занимающийся планированием работы различных министерств; качественное выполнение общих услуг по всей стране определяется именно посредством этого планирования [64].

Конечно, данная идея принадлежит не только имаму Хомейни, до него шейх Фазлаллах Нури [65] и ‘Аллама Найини [66] также в своих политических теориях приводили относительно Меджлиса по планированию соответствующие разъяснения.

Одна из похвальных сторон личности имама Хомейни заключается в том, что он был не только теоретиком и отличался умением аргументировать, но являлся и умелым практиком. Вначале он сформулировал теорию системы исламского правления, а затем осуществил эту теорию, и она успешно прошла практическое испытание.

Поэтому после победы революции он стремился к реализации своих теоретических разработок в структуре Исламской Республики. И

[64] *Намдар, Мозаффар.* Основы шиитских школ и политических движений. С. 53.
[65] *Манзар, ‘Али Абу-л-Хасан.* Недремлющий страж. С. 134.
[66] *Найини, Мохаммад Хусейн*. Назидание уммы и нравственная чистота нации. С. 130.

посредством выбора факихов в состав Совета по охране Конституции для контроля над решениями законодательных органов и над исполнением распоряжений Президента, являющегося главой исполнительной власти, а также посредством выбора главы законодательной власти пытался обеспечить связь и сочетание легитимности политической системы с его приемлемостью, которая зависит от выбора и воли большинства [67]. Сочетание этих двух компонентов особенно четко прослеживается в воззвании имама Хомейни от августа 1979 г., адресованного членам Совета экспертов. В этом воззвании он говорит: «Всем известно, что ислам являлся стимулом и символом победы этой революции. И наш народ по всей стране, начиная от центра и до самых отдаленных городов и селений, самоотверженно и с возгласом „Аллах Акбар!“ («Аллах велик!») выступил за исламскую республику, высказавшись в ее поддержку беспрецедентным большинством голосов. И как исламские, так и не являющиеся исламскими страны мира официально признали государственный режим Ирана в качестве Исламской Республики» [68]. В этом воззвании обращается внимание сначала на легитимность, а затем на приемлемость системы.

Объединяя понятие республики, основанное на волеизъявлении народа, а также на приемлемости и эффективности политической системы, с исламским вероучением, которое отражает легитимность системы согласно шариату, имам Хомейни сумел в одном определении успешно совместить эти два компонента [69].

[67] *Намдар, Мозаффар.* Основы шиитских школ и политических движений. С. 218.
[68] Там же. С. 219.
[69] Там же. С. 220.

Выводы

Выяснилось, что западные мыслители при ответе на вопрос — почему следует подчиняться властям и кто дал им такое право, с учетом свойственных западной культуре антропологических предположений в определении легитимности столкнулись с некоторыми трудностями. И все ответы западных мыслителей на вопрос о легитимности фактически сводятся к ответу на вопрос о приемлемости системы и оправданию существующей формы господства. Поэтому и они не сумели ответить на вопрос, на какой основе граждане обязаны выполнять предписания власти.

Было установлено, что легитимность следует понимать не в смысле приемлемости, общественного договора, развития, законности, всеобщего согласия и всеобщей воли, а в смысле истинности и правдивости. И на этой основе легитимной является та власть, которая следует нравственным целям и ценностям и в целом действует соответственно Божественным предписаниям. В период проявления высокого и благословенного правления имама Эпохи (мир ему!) и в период его Сокрытия, согласно сказанному ранее, факихи, отвечающие всем необходимым требованиям, являются носителями правдивости и истинности.

При сочетании этой легитимности и всеобщей приемлемости напрашивается вывод о том, что религиозное народовластие является единственной моделью правления, при которой возможно сочетание легитимности и приемлемости. Ибо либерально-демократические правления, даже будучи наделенные общественной приемлемостью, все-таки лишены необходимой легитимности. И нет никаких моральных

предпосылок для того, чтобы граждане, не принимавшие участие в голосовании, подчинялись государственным распоряжениям. Кроме того, при либерально-демократической власти определенные свободы, не соответствующие моральным принципам, могут быть введены в форме законов, что ни в коем случае не сочетается с нравственными обязанностями относительно соблюдения законов. Подобные свободы противоречат моральным принципам.

Следовательно, выяснилось, что модель правления имама Хомейни является весьма прогрессивной, способной решить проблемы ментальности в современном мире.

Литература

Священный Коран.

Имам ‘Али. Путь красноречия (Надж ул-балага). М.: «Восточная литература», 1977.

Ибн Кутайба Динвари, Аби Мохаммад ‘Абдаллах ибн Мослим. Имамат и политика (Ал- имама в-ас-сийаса). Исследование ‘Али Шири. Кум: «Шариф Рази», 1413 с. х.

Ибн Нама ал-Хелли. Советник печали (Машир ал-ихзан). Наджаф: «Фарханге Ахле Бейт» («Культура членов семьи»), 1212 с. х.

Ахмад ибн Аби Йа’куб. Йакубова история (Та’рих ал-йа’куби). Кум: «Фарханге Ахле Бейт», 1214 с. х.

Ан-Намири, ‘Омар ибн Шабба. История Медины (Та’рих ал-Мадина). Тегеран: «Дар ал-фикр», 1410 л. х.

Имам Хомейни. Правление факиха (Велайате факих). Тегеран: «Амире Кабир», 1360 с. х.

Имам Хомейни. Страница света (Сахифейе нур). Т. 3, 4. Тегеран: «Амире Кабир», 1376 с. х.

Хаджи Хусейни, Хасн. Социальная справедливость с позиции Повелителя Правоверных ‘Али (‘Адалате иджтима’и аз дидгахе Амир ал-Му’минин ‘Али). Диссертация. Кум: Учебно-воспитательный центр им. имама Хомейни, 1382 с. х.

Хейдарийан, Мохсен. Народовластие — судьбоносный вопрос для Ирана (Мардомсалари, чалеше сарневиштсазе Иран). Тегеран: «Фасле сабз», 1381 с. х.

Дашти, Мохаммад. Примеры поведения имама ‘Али по правовым вопросам (Олгухайе рафтарийе имам ‘Али дар масаеле хокуки). Тегеран: Исследовательское учреждение резервных сил, 1380 с. х.

Табарси, Ахмад ибн ‘Али. Аргументации (ал-Ихтиджадж). Исследование Сейеда Мохаммада Бакера Хорасани. Тегеран, 1381 с. х.

Козер, Льюис. Жизнь и мысли великих представителей социологии. Т. 6. Тегеран: Изд-во научной литературы, 1376 с. х.

Алгар, Ахмад. Роль прогрессивного духовенства в конституционалистском движении Ирана (Накше руханийате пишроу дар джонбеше машрутийате Иран) / Пер. на фарси Абу-л-Касема Сари. Тегеран: «Тус», 1359 с. х.

Лариджани, Садек. Легитимность и политическая необходимость в текстах (Машру’ийат ва илзаме сийасийе невиште) // Бюллетень Университета исламских наук «Разави». 1381 с. х. № 1.

Месбах, Мохаммад Таки. Право и политика в Коране (Хокук ва сийасат да Кор’ан). Кум: Учебно-образовательный центр им. имама Хомейни, 1377 с. х.

Манзар, ‘Али Абу-л-Хусейни. Недремлющий страж (Дидебане бидар). Тегеран: «’Ибрат», 1380 с. х.

Философия политики (Фалсафейе сийасат). Кум: Учебно-образовательный центр им. имама Хомейни, 1377 с. х.

Найини, Мохаммад Хусейн. Назидание уммы и нравственная чистота нации (Танбих ал-‘уммат ва танзийат ул-милла). Т. 9. Тегеран: «Энтешар», 1378 с. х.

Намдар, Мозаффар. Основы шиитских школ и политических движений за последнее столетие (Мабанийе мактабха ва джонбешхайе сийасийе ши’е дар садсалейе ахир). Тегеран: Исследовательский центр по гуманитарным наукам и культуре, 1376 с. х.

Вебер, Макс. Экономика и общество (Эктисад ва джаме’е) / Пер. на фарси Аббаса Манучехри. Тегеран: «Моула», 1374 с. х.

Raphael, D. D. Problems of Political Philosophy. Pall Mall press 1ltd. London, 1970.

РЕЛИГИОЗНОЕ НАРОДОВЛАСТИЕ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ИСЛАМСКОГО ОБЩЕСТВА (*УММА*)

Сейед Ахмад ‘Аллам ал-Хода [1]

Политика зиждется на отношениях между властью и народом. Существуют две формы толкования этого отношения: с позиции властителей — влияние в направлении сверху вниз, и с позиции народа — влияние снизу вверх.

Несостоятельность первого толкования, также как реальность второго, очевидна. Уязвимость политических теорий об отношении народа с властью относится ко второму толкованию. Важность этого вопроса в любой политической системе связана с особыми опасениями личностей относительно правящих течений.

В аристократических и диктаторских режимах это опасение выражено более отчетливо, а в демократических режимах, несмотря на то что народ должен быть уверен в своем участии в процессе принятия решений властями, вопрос об отношениях народа с властью отличается особой чувствительностью. Все лозунги и словоблудия о нахождении судьбы народа в его же собственных руках завершаются приходом к

[1] Член Ученого совета Университета им. имама Садека.

власти по воле большинства членов общества отдельных личностей или группы лиц. После достижения этой цели среди народа наблюдаются два вида опасений:

1) опасения меньшинства, которое с приходом к власти своих противников считает, что его судьба вверена в руки лиц или группы лиц, не обладающих компетенцией для управления судьбами общества;

2) опасения большинства, которое привело к власти данное лицо или группу лиц, по поводу того, могут ли избранные им люди оправдать народные ожидания.

Но подобные тревожные настроения народа в религиозных системах и более обширный научный опыт в этом плане в большей степени встречаются в религиозных системах правления, относящихся к очень древним временам, связанным с правлением Божественных пророков, подробности о которых в современной политической литературе до сих пор не отражались. О прошлом научном опыте религиозного правления политической мысли известны лишь опыт правления церкви на Западе. В течение почти десяти веков она держала власть в своих руках, навязывая народам тоталитарное правление. Этот опыт привел к возникновению секуляризма и отступлению от религии. Народ помнит об этом опыте не как о народном правлении, а как о народном лишении, при котором он невольно выступал только в качестве носителя непроизвольных обязанностей. К сожалению, подобный вывод о западной практике приписывается и исламским обществам.

Одним из действенных факторов в отношениях народа с правительством является положение народа с позиции правительства. На Западе с позиции политической мысли около трех веков тому назад

народ в структуре власти занимал положение раба и даже ниже того — положение животных. В этой статье рассмотрены источники об этом, а также о позиции ислама относительно положения народа по отношению к власти согласно высказываниям Повелителя Правоверных ʻАли, которые оцениваются в сравнении с прошлыми позициями на Западе. За последние три столетия в западной политической мысли относительно положения народа в структуре власти произошли определенные изменения. Предусмотрены три направления участия народа в управлении обществом, и каждому из них присущи свои глубокие проблемы.

Для разъяснения положения народа в структуре власти с точки зрения исламской мысли мы вначале должны рассмотреть понятие «исламское общество», именуемое в Коране словом *умма*. Ибо исламская политическая мысль во всех вопросах, касающихся общественной жизни человечества, направлена на управление коллективной жизнью людей в рамках религиозного общества.

Структурную сущность исламского общества можно объяснить с учетом смысла его названия словом *умма*. В данной статье объясняется социальная структура исламского общества и изложены особенности, отличающие его от гуманистического общества. При этом отношение народа к правительству в социальной структуре исламского общества уподобляется отношению пассажиров корабля к капитану, а также процессу управления кораблем и качеству сервиса в нем. А отношение самого капитана к пассажирам сводится к предоставлению сервиса, состоящего в доставке пассажиров до пункта назначения, обеспечении их здоровья и безопасности.

Конечно, это общая перспектива роли народа во власти в *умме* (исламском обществе), разъяснение которой нуждается в более детальном и доскональном рассмотрении. В данной статье будут проанализированы три основных момента:

1. Первое рассуждение: общая программная цель роли народа во власти заключается в том, что в исламе участие народа в политике считается обязанностью каждого члена общества. Для разъяснения этого утверждения следует обратиться к хадисам и другим исламским текстам, в которых говорится о разнице между правом и обязанностями народа относительно участия в политической жизни общества. Согласно преданиям и хадисам, участие в политике является обязанностью и не должно интерпретироваться как подчинение.

2. Второе рассуждение: место и роль таких компонентов, как воля, *иджтихад* и выбор, объясняется тем, что участие в политике определяется как обязанность каждого гражданина.

3. Третье рассуждение: ислам ведет борьбу против сдерживающих факторов на пути участия народа в политической жизни. С учетом хадисов, преданий и жизнеописаний пречистых имамов (мир им!) выясняется, что моральный пример исламских правителей и специальные требования, предъявляемые исламом к лидерам религиозного общества, а также нравственная позиция самого исламского правителя являются лучшими гарантиями для преодоления сдерживающих факторов на пути участия народа в политической жизни общества.

Политика основывается на отношениях между властью и народом; эти отношения, с точки зрения властителей, комментируются как процесс распространения влияния власти сверху вниз, что означает

навязывание гражданам ценностей и политических целей правящего класса. В свою очередь со стороны народа эти отношения комментируются как влияние народа снизу вверх, чтобы он имел возможность воздействовать на процесс принятия решений правителями, коим должно подчиняться народной воле.

Гегемонистские течения в правительстве навязывают первую стратегию, которую мы не можем считать справедливой, а демократические течения — вторую, однако реализация ее связана с известными проблемами.

Известный французский политолог Жан Блондель пишет: «Когда повсеместно существует возможность для увеличения политического давления сверху, даже при демократическом правлении важно, чтобы власти могли предложить народу адекватные программы и политические линии. За исключением самых агрессивных гегемонистских режимов, в которых все или почти все отношения строятся вертикально сверху вниз, во всех других системах отношения между правителями и управляемыми выступают в форме взаимовлияния — с сочетанием движения сверху вниз и снизу вверх. При этом в либеральных и демократических системах преобладает направленность снизу вверх, тогда как в гегемонистских и навязанных режимах наблюдается обратное»[2].

То, что отношения народа и власти стали объектом пристального внимания различных политических теорий, соответствует второму варианту толкования этих отношений. В принципе значимость этого вопросах в любой политической системе основывается на наличии

[2] *Блондель, Ж.* Сравнительное правление. С. 479.

особого рода опасения людей, основанного на их отношениях с правящей властью.

В аристократических и диктаторских режимах это опасение выявляется более отчетливо, ибо люди при этих режимах замечают безоговорочную зависимость своей судьбы от интересов и наклонностей одного или нескольких могущественных лиц. При этом они чувствуют, что все их человеческие права и достоинства приносятся в жертву ради желаний и вожделений могущественных диктаторов, готовых пожертвовать сотнями людей ради своих ничтожных желаний или программы своего часового отдыха.

В этих обществах люди, проснувшись утром, думают о том, каково будет сегодня мнение власти о них и до какой степени они могут участвовать в определении своей судьбы в соответствии с взглядами правящего режима.

Французский историк Альбер Мале замечает: «Римский император Нерон в ходе одного из национальных праздников составил программу, в коей две группы гладиаторов, каждая из которых насчитывала тысячу рабов, должны были вступить на обширном манеже в кровавую битву пред очи императора и его придворных, а те должны были наслаждаться, как гладиаторы терзают и топят друг друга в крови. До начала битвы гладиаторы строем шли пред императором, скандируя: „О император! Идущие на смерть приветствуют тебя!“» [3]

Господство правителей с подобными взглядами на человека вызывало у подвластных им граждан страх и тревогу. Поэтому выдающиеся умы эпохи искали способы народного воздействия на

[3] См.: *Лебон, Г.* История исламской и западной цивилизаций.

подобные правительства, чтобы в контексте исполнения желаний правителей можно было обеспечить решение некоторых судьбоносных проблем простых людей. Следовательно, в качестве самого важного вопроса при этом выступало отношение народа и власти или положение народа в системе властных структур.

Тревоги народа в демократической системе

В демократических системах правления вопрос об отношениях народа к власти является очень чувствительным и уязвимым. Ибо, хотя эти системы основаны на предположении о том, что народ является хозяином своей судьбы и выбирает на пост главы правительства кого пожелает, данное обстоятельство остается в силе до тех пор, пока конкретное лицо, поддерживаемое народом, не окажется во главе власти. А когда оно с поддержкой народа сосредоточит в своих руках власть и управление народом, у людей по отношению к власти зарождаются два вида опасений и тревог:

1. Опасения меньшинства граждан, которые были против прихода к власти этого лица или определенного течения; когда их политическая судьба находится в руках лица, на их взгляд не обладающего достаточной компетенцией для руководства обществом, в любую минуту возможны проявления подлости, правонарушения и ошибки со стороны правящего течения. Отсюда тревога, что будет с людьми и с их судьбами с учетом позиции правящего течения.

Имеет хождение рассказ о том, что Джон Кеннеди, будучи еще совсем молодым, был представлен Черчиллю в качестве талантливого американского гражданина. Черчилль, пытаясь экзаменовать его, спро-

сил: «Какая форма правления является самой справедливой в мире?» Кеннеди ответил: «Естественно, самой справедливой является демократическая форма правления». Черчилль, смеясь, сказал: «Кстати, демократическое правление относится к числу деспотических правлений. Если 50% избирателей плюс один человек голосуют за какое-либо лицо, оно становится правителем и хозяином судеб всего народа, тогда как половина из этих людей минус один человек вовсе не голосовали за него».

2. Опасения большинства граждан, голосовавших за правление данного течения. Они также пребывают в состоянии тревоги. Их тревога связана с тем, до какой степени течение, пришедшее к власти, останется верным данным обещаниям, насколько оно будет учитывать в своей программе и политике интересы всего народа и судьбу каждого индивида в обществе?

Опасения народа в религиозных системах правления

Практический опыт народа в области религиозных систем правления относится к очень древним временам и связан с правлением Божественных пророков. Но подробности об этой системе правления в политических науках не отражались. Известный политической мысли опыт религиозного правления связан в основном с религиозным правлением периода церковной власти на Западе. Церковь в западных обществах в течение десяти веков держала бразды правления в своих руках и навязывала народу тоталитарные режимы, что послужило

поводом для процветания секуляризма и отступления народов от религии.

Остад [4] Мотаххари говорит: «С точки зрения религиозной психологии одна из причин отступления от религии заключается в создании религиозными лидерами некоторых несоответствий между религией и естественной потребностью людей, и особенно тогда, когда эта потребность выступает на уровне общественного мышления. И именно в тот период, когда гнет и насилие в Европе достигли своего апогея, а люди жаждали завоевать право на власть, церковь выступила с идеей, основанной на том, что народ в области правления наделен не правами, а только обязанностями. Этого было достаточно, чтобы жаждущий свободы, демократии и власти народ выступил не только против церкви, но и в целом против религии и Бога» [5].

С подобным опытом западной политической мысли, связанным с религиозным правлением церкви, всякое религиозное правление с позиции народа означает не народовластие, а, скорее всего, лишение всякой власти. Подобное представление о религиозном правлении привело к зарождению серьезного страха по отношению к этому способу правления во многих политических теориях. И, к сожалению, подобное мнение из западной мысли передалось и исламским обществам. В результате не имеющие достаточного представления об исламе политологи приравнивали исламское правление к категории религиозного правления церкви. И те же суждения западных ученых о религиозном правлении некомпетентные исламские политологи применяли и по отношению к исламскому учению, что стало

[4] О с т а д (от перс. *остад* — «учитель») — почтительное обращение к признанным ученым.

[5] *Мотаххари, Мортаза*. Экскурс в «Нахдж ул-балага». С. 117.

источником уязвимости политических мыслей о связи народа и власти в исламской системе правления.

Одним из действенных факторов в процессе отношений народа и власти является место и положение народа с позиции власти. Остад Мотаххари в этом плане говорит: «Один из моментов, от которых зависит всеобщее согласие, заключается в том, каким взглядом смотрит власть на народ, т. е. с позиции власти люди являются ее рабами и собственностью, а она сама полновластным их владельцем, или, наоборот, люди обладают правами, а власть выступает в качестве их уполномоченного представителя и доверенного лица? В первом случае все услуги, оказываемые властью, подобны услугам, которые оказывает хозяин для своего скота, а во втором — это услуги, которые оказывает добропорядочное доверенное лицо своему доверителю. Признание власти естественных прав народа и воздержание от всех действий, направленных на ограничение или отрицание властных полномочий народа, является первичным условием достижение согласия и доверия народа» [6].

Взгляд на народ с позиции запада с прежних времен по настоящее время

Жан Жак Руссо писал: «Один из греческих александрийских ученых первого века нашей эры рассказывает, что римский император Калигула повторял, что предводитель народа имеет над своими подданными такое же превосходство, как чабан над своими овцами. Он

[6] *Мотаххари, Мортаза*. Экскурс в «Нахдж ул-балага». С. 118.

из этих аргументаций пришел к такому выводу, что предводители народа по своей природе отличаются от своих подданных: они подобны богам, а народ подобен скотине» [7].

Голландский политический деятель и историк Кримус, живший в Париже во времена правления Луи XIII и написавший в 1665 г. книгу под названием «Право на войну и мир», не согласен с тем, что власть предводителей народа предназначена только для обеспечения благополучия подданных. В качестве примера он рассматривает положение рабов и утверждает, что рабы предназначены только для удобства своих хозяев, а не хозяева для удобства рабов. Томас Гоббс (1588—1679) придерживается аналогичных взглядов. По мнению этих двух ученых, человечество состоит из множества стад, и каждое из них имеет своего предводителя, который откармливает их для того, чтобы они были съедены.

Жан-Жак Руссо подобное право называет правом сильного (или правом власти) и отмечает: «Все власти даны Богом. Он послал сильных мира сего, но это не означает, что мы не должны принять меры для устранения сильных. Все болезни — от Бога, но это не помешает нам вызвать врача к больному» [8].

Интересно, что Руссо согласен, что все деспотические и тиранические правительства принадлежат Богу. Гоббс утверждает, что свобода человека совместима с неограниченной властью правителя. Он утверждает, что «не следует считать, что наличие этой свободы (свобода личности защищать себя) устраняет или уменьшает власть правителя над душой и собственностью людей, ибо никакие поступки правителя

[7] *Руссо, Ж. Ж.* Общественный договор. С. 27—28.
[8] Там же. С. 40.

по отношению к народу не могут быть квалифицированы в качестве угнетения, так как правитель является выразителем личности самого народа. Все, что он делает, как будто делается самим народом. Нет такого права, которым бы он не был наделен; а ограничения, наложенные на его власть, связаны с тем, что он также является рабом Божьим и должен относиться к законам природы уважительно. Часто может случиться и так, что правитель погубит кого-то, но нельзя считать это угнетением, сие подобно тому, как Йафтах [9] пожертвовал своей дочерью».

Таковы были западные политические взгляды на положение народа в системе власти (триста и более лет тому назад). Между тем тысячу четыреста лет тому назад, когда европейцы на взгляд своих правительств были подобны скотине, ведомой на убой, священный ислам уже наделил народ правами по отношению к государству.

‘Али (мир ему!) изрек: «Вот, Аллах — Преславен Он — даровал мне право быть над делами вашими попечителем, и у вас на меня есть право такое же, как и у меня на вас. Право — самое широкое из понятий в описании, но самое узкое в справедливом соблюдении. И нет такого обладателя права, у которого не было бы обязанности, и нет носителя обязанностей, у которого не было бы установленных прав» [10].

В течение последних трех столетий политические теории, рассматривающие положение народа в системе власти, непрерывно развивались. Постепенно в мире политики был сформулирован лозунг о народной основе демократических правительств Запада. При этом по

[9] Йафтах был одним из судей древнего Израиля. Во время одной из битв он поклялся, что в случае своей победы предаст огню первого встречного человека, и первым встречным человеком оказалась его собственная дочь, которую он и предал огню.

[10] *Имам ‘Али.* Путь красноречия. Хутба 216.

отношению к роли народа в системе власти были предусмотрены три пути, на каждом из которых встречаются серьезные проблемы, что ставит под сомнение реализуемость самой этой роли.

1. В качестве надежного средства для трансляции властям разных мнений и желаний народа предусмотрено наличие нескольких партий (в странах с однопартийной системой партия навязывает народу единственно верную правительственную политику сверху). В странах, где конкурируют разные партии, средством прямой связи народа и власти выступает та партия, которая охватывает представителей всех или большинства слоев населения; предоставляет трибуну в распоряжение всех своих членов; основные и принципиальные ее решения принимаются на общих форумах. В этом случае можно считать партию рупором народа.

Жан Блондель говорит: «Если партия является крупной, если она близка минимальным требованиям большинства населения и если на ней основана существующая в стране власть, то связи народа с правительством через эту партию можно считать прямыми» [11].

Однако трехсотлетний опыт западной демократии не знает подобной партии ни в одной стране.

2. В некоторых странах, и как минимум на Западе (в нарастающем порядке), наблюдается практика, когда народ может выражать свою позицию непосредственно — путем референдумов, оказывая тем самым прямое влияние на решение отдельных вопросов.

По мнению Жана Блонделя, «следует признать, что референдумы и другие, как прямые, так и непрямые, демократические затеи в большинстве случаев признаются неудачными, и бытует такое мнение,

[11] *Блондель, Жан.* Сравнительное правление. С. 480.

что руководители искажают их результаты» [12]; «по разным причинам, особенно в Британии, а также в других странах референдумы стали объектом острой критики и нападок. Согласно принципам представительской системы, единственным законодательным органом должен быть парламент, и есть опасения, что референдумы могут привести к неадекватным и безответственным решениям» [13].

3. Важным условием связи власти с народом считается наличие общественных организаций и референтных групп квалифицированных специалистов. Жан Блондель замечает по этому поводу: «В современном мире (как минимум в большинстве стран) связь между народом и правительством осуществляется через специализированные группы, количество которых непрерывно растет. В западных обществах существуют тысячи учреждений, занимающихся специальными вопросами, и с каждым днем их становится все больше» [14].

В развивающемся мире эти организации процветают. «Возникновение более разобщенных, но более широких общественных движений (наподобие экологических, пацифистских и феминистических) привело было Запад к мнению, что заинтересованные „ограниченные“ группы находятся в состоянии упадка, однако организации, занимающиеся специальными вопросами или интересами, никакому упадку вовсе не подвержены. Сеть этих „наблюдательных“ организаций расширяется и усложняется с каждым днем. Не только правительства и члены парламентов, но и партии и бюрократические механизмы все больше в своей практике

[12] *Блондель, Жан.* Сравнительное правление. С. 481.
[13] Там же. С. 481.
[14] Там же. С. 482.

сталкиваются с рекомендациями этих организаций, причем более крупные из них зависят от объективных рекомендаций сравнительно более мелких» [15].

Что касается проблем, создаваемых этими группами (организациями) в области политики, то они бывают нижеследующего характера:

Первое. Раздробление общества, ослабление единства и сплоченности народа.

Второе. Власть окажется лицом к лицу с политическими проблемами и противоречиями в общественных запросах.

Третье. Движение в сторону неуправляемости общества. По замечанию Жана Блонделя: «В длительной перспективе в связи с ослаблением центра и предпринимаемыми со стороны периферии нападками возможно движение общества в сторону неуправляемости» [16].

Четвертое. Специализированные группы существуют как выразители чужеземного влияния.

Напрашивается вывод о том, что прямая связь народа с правительством по-прежнему остается нерешенной политической проблемой даже в так называемых развитых обществах, а значит — мы должны обратить взоры на священные просторы Божественного откровения (*вахй*); при этом мы должны убедиться в том, что исламское учение, претендующее на обеспечение человеческого счастья во всех областях жизни, осуществляет определенную программу в области связей человека с властью. В процессе любых политических рассуждений с позиции ислама мы должны первым

[15] Там же. С. 283.
[16] *Блондель, Жан.* Сравнительное правление. С. 285.

делом обратить внимание на социальную структуру исламского общества, а затем исследовать религиозное общество с позиций исламской политической мысли.

Ислам во всех вопросах, относящихся к общественной жизни, стремится к представлению программы управления коллективной жизнью людей в рамках именно и непосредственно религиозного общества, которое в Коране именуется словом «умма». Исходя из смысла этого слова, мы можем характеризовать структурную сущность исламского общества.

Умма (в персидском варианте *уммат*. — *М. М.*) имеет в качестве синонима другое арабское слово — *касада* («устремился»). Следовательно, *умма* — это общество целеустремленных. В таком обществе важны движение и цель, ведь любой целеустремленный человек, во-первых, находится в состоянии движения, а во-вторых, намечает цель, к которой стремится. Когда целеустремленным становится коллектив людей, то все они устремляются в одном направлении. В этом смысле между социальной структурой *уммы* и западным гуманистическим обществом наличествует существенное различие. Гуманистическое общество представляет собой социальную единицу, пребывающую в состоянии покоя. Поскольку гуманизм рассматривает человека как венец бытия и не признает цели, стоящей выше него, к которой можно и должно стремиться, постольку каждый человеческий индивид является сравнительно неподвижным существом, а значит — сообщество таких индивидов также представляет собой совокупность элементов, находящихся в состоянии покоя.

Философия объединения людей в рамках одной социальной единицы означает не более, чем совместное сосуществование, тогда когда *умма* предлагает сопутствие в коллективном движении к общей цели. Следовательно, умма нуждается в руководителе (имаме), т. е. поступательное движение этого общества нуждается в предводителе, который мог бы направлять его по безопасному маршруту к кульминационной точке совершенства [17]. Естественно, что движение в подобном обществе не сводится к одному только управлению совместным существованием людей. Процесс управления обществом *уммы* представляет собой руководство движением, предполагающим обязательную эволюцию человеческого сообщества. Соответственно, планирование работы правительства должно быть организовано таким образом, чтобы оно было в состоянии предоставить *умме* социальные возможности для движения общества к наивысшей точке его совершенствования — наряду с управлением индивидами.

С учетом этой сущностной структуры религиозного общества (*уммы*) отношения народа с властью напоминают отношения пассажиров с капитаном и командой корабля или отношения странников с предводителем каравана и людьми, отвечающими за его безопасность.

Пассажиры внимательно следят за ходом корабля, качеством работы капитана и уровнем сервиса на корабле, а также за направлением встречающихся по пути течений в океане. При этом они не являются посторонними и безразличными наблюдателями и ни при

[17] По преданиям и айатам эта точка — «находи́ться в состоянии, напоминающем положение Бога»; ибо выше человека, согласно учению монотеистических религий, находится один только Бог. Человечество должно стремиться в своей общественной жизни к достижению состояния Богоподобия.

каких обстоятельствах невозможно предотвратить вопросы и замечания со стороны пассажиров и даже их прямое и косвенное вмешательство в работу команды корабля.

Конечно, мы здесь представили общую панораму положения народа в структуре власти в исламском обществе. Для уточнения и детализации мы предлагаем перечень вопросов, о которых ниже будем рассуждать более подробно:

1. Программа участия народа в работе правительства основана на том, что участие в политической жизни общества согласно исламскому учению считается как обязанностью, так и проявлением необходимой ответственности каждого гражданина.

2. Во исполнение этой обязанности народ выступает с позиции воли, свободы и выбора.

3. В исламе устранены все преграды, иными словами, все сдерживающие факторы на пути эффективного обеспечения участия народа в политической жизни общества.

В исламе участие в политической жизни общества является не только правом, но и обязанностью

Вначале просим уважаемых читателей обратить внимание на вопрос о разнице между правом и обязанностью человека участвовать в политической жизни общества. Если участие в политике для людей является только правом, то они могут воспользоваться, а могут и не воспользоваться этим правом, и тогда участие людей в жизни общества необязательно. По замечанию Жана Жака Руссо: «Люди думают, что точно так же, как они нанимают прислугу для уборки дома,

приготовления пищи и стирки, они могут нанять людей для управления своей судьбой и, доверив наемным служителям свою будущность, сами спокойно станут заниматься вопросами повседневной жизни» [18].

Но если участие в политической жизни общества является обязанностью и ответственностью, тогда люди при любых условиях вынуждены присутствовать на политической арене и ни под каким видом не могут отказаться от подобного участия. Среди фактов, свидетельствующих об обязательности участия каждого мусульманина в политической жизни общества, можно вспомнить знаменитое предание о Пророке (да благословит его Аллах и приветствует!), которое прозвучало из уст имама Джа'фара Садика [19] (мир ему!). Согласно этому преданию, Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) изрек: «Тот, кто проведет утро без заботы о делах мусульман, мусульманином не считается» [20].

Согласно хадисам, под делами мусульман подразумеваются общественные вопросы их жизни. «Дела мусульман» означают совокупность всех вопросов, так или иначе связанных с жизненными условиями и всеми сторонами деятельности *уммы*. Многие религиозные ученые, ссылаясь на благословенный айат Священного Корана: «выполняют дела по совету взаимному» [21], — пришли к выводу, что поскольку слово «дело» употреблено в нем во множественном числе, то речь идет о вопросах общественной жизни

[18] См.: *Руссо, Жан Жак*. Общественный договор.
[19] Имам Джа'фар Садик (700—765) — шестой имам мусульман шиитов, основоположник богословско-правовой школы (мазхаба) *джа'фарийа*.
[20] Кафи. Т. 2. С. 163; Бихар ул-анвар. Т. 74. С. 337.
[21] Коран, 42: 38.

мусульман, которые должны решаться на основе совета между мусульманами.

Таким образом, благословенное предание о досточтимом Пророке (да благословит его Аллах и приветствует!) свидетельствует о том, что участие в политической жизни общества для мусульман является священной обязанностью. В этом плане исламское правление регулирует структуру системы власти таким образом, чтобы обеспечить все организационные условия для того, чтобы мусульмане имели возможность выполнять возложенную на них обязанность.

Согласно другому хадису, досточтимый Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) изрек: «Религия — это увещевание». Сподвижники спросили: «Увещевание относительно кого?» Последовал ответ: «Относительно Бога, Корана, Пророка и предводителей мусульман». Это очень важное высказывание: увещевание относительно Бога означает приближение к Нему; увещевание относительно Корана долженствует из самой Божественной книги, а увещевание относительно Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) и имамов (мир им!) означает верное изложение их позиций и наставлений.

Вопрос об обязательности участия народа в политической жизни общества пользуется в исламе особой важностью, и если люди безразличны по отношению к правящему режиму и при этом в процессе правления обществом будут допущены какие-либо отклонения, то они (люди) за это сами ответственны перед Богом и будут наказаны.

Имам Хусейн (мир ему!) перед битвой с войсками Хорра [22], после восхваления Бога, обращаясь к своим сторонникам, изрек: «О люди! Согласно велению Посланника Бога (да благословит его Аллах и приветствует!), каждый, кто, увидев правителя-тирана, не соблюдающего запреты Бога и нарушающего данные Богу обещания, идущего против традиций Посланника Бога и враждебно относящегося с рабами Божьими, не встанет на путь борьбы с этим тираном, то он достоин Божьей кары» [23].

Халид ибн Валид [24] рассказал, что как-то Посланник Бога изрек: «Всякий раз, когда люди замечают угнетателя и не стремятся помешать ему в этом, то всех их настигнет Божья кара».

Участие в политической жизни общества до того является важной обязанностью, что для ее выполнения человек должен идти даже на смерть. Досточтимый Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) изрек: «Мельница ислама все же вертится, и вы вращайтесь постоянно вокруг оси Корана. Скоро в исламском обществе разгорается столкновение и разъединение между правящим течением и Кораном. Скоро вами будут управлять цари, которые издают для вас одни, а для других людей — иные приказы. Если будете следовать им, то собьетесь с пути, а если восстанете против них, то будете казнены». Люди спросили: «О, Посланник Аллаха! Если

[22] Хорр — Хорр ибн Йазид Рийахи, командующий передовым отрядом войска ‘Убейдаллаха Зийада, посланного омейядским халифом Йазидом против немногочисленного отряда имама Хусейна, выступившего из Медины в сторону Куфы для руководства антиомейядским восстанием мусульман. Хорр, посланный Зийадом навстречу имаму Хусейна, после недолгого размышления перешел на его сторону. Но в ходе столкновения с войсками халифа 10 месяца мухаррам 61 г. х. (10 октября 680 г.) имам Хусейн и все его сторонники (в частности, и Хорр) пали смертью великомучеников.

[23] См.: Лама’а мин балагати-л-Хусейн («Блеск Хусейнова совершенства»).

[24] Халид ибн ал-Валид (ум. 642) — один из сподвижников Пророка и прославленный исламский полководец.

мы доживем до того времени, то как нам следует поступить?» На что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует!) ответил: «Будьте как сподвижники Христа, которых распыляли на две части и отправили на виселицы, ибо смерть на пути подчинения Божественным предписаниям лучше греховной жизни» [25].

У Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) спросили: «Какой джихад наиболее приемлем перед Господом?» И он ответил: «Правдивое слово, сказанное с глазу на глаз жестокому правителю» [26].

Таким образом, выяснилось, что упомянутая обязанность в исламском обществе в корне отличается от тех, которые возложили на народ церковные религиозные режимы средневековой Европы, считавшие, что народ обязан государству и должен безоговорочно выполнять все распоряжения власти, ибо обязанность перед властью равносильна обязанности перед Богом. А в исламе обязанность народа участвовать в политической жизни общества является обязанностью перед Богом, а не перед властью, согласно шариату, это обязанность благодаря которой народ будет играть в жизни общества определенную роль и не выступать в роли безоговорочного исполнителя воли власти. Другими словами, эта обязанность обусловливает права народа, и люди, действующие на ее основе, обретают свои права, и властные структуры становятся подотчетными им.

На этой основе великий имам (да будет с ним милость Аллаха!) в процессе победы Исламской революции предлагал исламскую республику в качестве исполнительной формы исламского правления,

[25] Дурр ал-маншур («Раскрытый жемчуг»). Т. 2. С. 31.
[26] *Ахмад ибн Ханбал*. Муснад. Т. 5. С. 251.

так как республика именно та государственная структура, в которой участие народа в политической жизни реализуемо. Но это возможно, конечно, в условиях, когда исламская основа системы закреплена на принципах правления факиха и имамата.

Элементы воли, свободы и выбора в обязанностях относительно участия народа в политической жизни общества

Эти три элемента процесса участия народа в политической жизни общества с его обязательным характером можно наблюдать в двух областях. Одна из них — это область исполнения и управления в системе, которая отчетливо проявляется в ее республиканской форме. Потому что одно из необходимых требований участия народа в политической жизни заключается в том, чтобы каждый индивид практически участвовал во всех исполнительных моментах функционирования системы и в планировании ее деятельности, тогда как реально индивидуальное участие каждого члена общества в исполнительной и плановой деятельности системы практически невозможно. Следовательно, для обеспечения участия народа в политической жизни необходимо, чтобы ответственные за исполнительскую деятельность и планирование работы исламского правления были избраны народом, т. е. чтобы эта религиозная обязанность народа исполнялась его представителями в исполнительных органах и в органах планирования. На этой стадии исполнения обязанности народа отчетливо наблюдаем наличие таких элементов, как воля, свобода и выбор.

Вторая — это область имамата и лидерства в исламской системе правления. С позиции здравого смысла люди при выборе лидера основываются на принципе приверженности к выбору достойного кандидата. Ибо естественное свободолюбивое стремление человека основывается на непризнание любой формы господства и чьих-либо приказов и распоряжений, за исключением случаев, когда господство связано с привилегиями какого-либо лица и они как-то связаны с его судьбой. Например, больной человек признает над собой власть лечащего врача и выступает в качестве исполнителя его распоряжений, даже если это простой врач, а больной — первое лицо страны, так как в данном случае врач наделен привилегией, от которой зависит судьба больного, но больной признает власть и привилегию врача только при диагностике, назначении лекарств и лечебных процедурах.

Если человек по зову своей природы решится принять абсолютную власть какого-либо лица, то таким лицом должен быть не кто иной, но сам Пречистый имам [27] (мир ему!). Поэтому в обыкновенном обществе, если не замечаются какие-либо психологические воздействия или политические приемы и люди живут в естественных условиях, то народ в качестве своего предводителя будет выбирать именно такого человека.

Следовательно, ислам, будучи религией, связанной с внутренней природой человека, однозначно установил необходимость руководства Непорочного имама (мир ему!) и обязал *умму* признать его руководство, которое, естественно, является выбором здоровой природной сущности человека.

[27] Имеется в виду мессия имама Махди, пришествие которого (после великого Сокрытия) ожидается.

Такой руководитель является самым близким к народу, и в последнее время в политике наличие подобного предводителя рассматривается в качестве одного из путей установления тесного отношения народа с властями.

Жан Блондель замечает: «Для устранения этих проблем и достижения общенародного характера политической жизни вот уже много веков способом достижения цели считается появление конкретного и истинно народного руководителя. Действительно, людям легче поддержать одно лицо, чем выступить в поддержку сонма абстрактных ценностей. Людям как минимум легче поддержать ценности, которые сосредоточены в личности одного лица или одного лидера»[28].

Для того чтобы этот процесс природного и сущностного выбора нашел в обществе реальное воплощение, в исламе в качестве политического принципа введен вопрос о присяге на верноподданство (*бай'ат*).

Хотя клятва на верноподданство Непорочному имаму (мир ему!) выбором не является, то, во всяком случае, это коллективное признание. Но сама церемония подобной клятвы служит проявлением искреннего природного выбора и означает, что каждый член общества, согласно зову своей человеческой природы, признает в качестве лидера назначенного самим Богом лица.

[28] *Блондель, Ж.* Сравнительное правление. С. 488.

Элемент воли при выборе и принятии правления факиха

В период Сокрытия Непорочного имама (мир ему!), который является истинным и естественным предводителем мусульман, согласно заявлениям и уведомлениям этого непорочного, живого и сокрытого предводителя, люди обязаны для руководства обращаться к праведному факиху — символу и исполнителю принципов его руководства.

Со стороны Непорочного имама (мир ему!) нет указаний на конкретное лицо, руководство которого народ должен принять безоговорочно. Но Непорочным имамом (мир ему!) определены и объявлены некоторые конкретные отличительные особенности, согласно которым народ определяет отдельное лицо, достойное быть его лидером [29] . С учетом объявленных Непорочным имамом особенностей этот выбор производится согласно принципу определения наилучшего.

Примечательно то, что Непорочный имам (мир ему!) в период своего Отсутствия возложил вопрос о выборе лидера на самих мусульман. Он, действительно, определил важные, на его взгляд, особенности для лидера, а далее сам народ должен определить среди соответствующих лиц истинного носителя этих качеств и выбрать его в качестве своего лидера. В процессе принятия и признания лидерства праведного факиха особо важными считаются такие компоненты, как воля и выбор. Ибо с учетом того, что личность правящего факиха

[29] Так как темой нашей статьи не является доказательство необходимости правления факиха, то здесь мы воздерживаемся от подробной аргументации по данному вопросу. Рекомендуем обращаться к книге имама Хомейни «Исламское правление».

конкретно не установлена, то назначение такого лица, согласно установленным Непорочным имамом (мир ему!) условиям, производится на основе воли и выбора народа. Согласно аргументациям, высказанным относительно правления факиха автором XI в. Ахмадом ибн Исхаком со слов Непорочного имама, переданных через его доверенное лицо Исхака ибн Йа'куба, правление сообществом мусульман в период Сокрытия является привилегией всех праведных факихов. Так на каком основании можно сосредоточить правление в руках одного из этих факихов, а остальных лишить этой привилегии?

Здесь присутствует два интересных момента: первый — опознание и нахождение факиха, отвечающего всем требованиям и обладающего правом на правление; и второй — реальная действенность правления одного конкретного и определенного факиха.

Опознание и нахождение факиха, отвечающего всем требованиям, должен осуществлять справедливый эксперт, так как не все люди являются специалистами в подобного рода делах. Этот вопрос аналогичен другому вопросу, относительно объекта (духовного) подражания, так как определение факиха, достойного подражания, производится исключительно справедливым экспертом. И если им будет установлено, что несколько факихов в равной степени и по всем параметрам достойны подражания, то, естественно, лицо, нуждающееся в соответствующих вердиктах относительно выполнения своих личных действий, может обратиться к любому из них, и это будет считаться действием, соответствующим нормам шариата. Данное лицо по вопросам, входящим в компетенцию факиха, таким как оплата налогов и издержек по шариату, попечительство над

сиротами или поручительство за них, также может обратиться к любому из этих факихов, компетенция которых подтверждена экспертом. Основой для подобной свободы в личном выборе при подражании факиху могут служить те же два довода, которые были приведены при доказательстве необходимости руководства факиха, особенно предание, благословенно рекомендованное Пречистым имамом (мир ему!), согласно которому он изрек: «Все факихи — передатчики хадисов являются представителями имама Эпохи (мир ему!). Следовательно, они обладают правом быть предводителями, и следует обратиться к каждому из них». Но бывают вопросы, по которым обращаться к каждому из них в отдельности не имеет смысла. Например, при необходимости вынесения вердикта о попечительстве над сиротой обращаться ко всем факихам (объектам подражания) в отдельности не имеет смысла, ибо при таком подходе сирота вообще может остаться без попечителя. Поэтому знатоки методологических основ религии (*усул*) говорят, что если какой-либо вердикт имеет всеобщее применение, то при экстренных случаях его можно заменить вердиктом, применимым в частных случаях, т. е. принцип предводительства всех факихов в экстренных случаях можно заменить принципом предводительства одного из них, рекомендации которого исключают необходимость применения рекомендаций остальных факихов. Следовательно, когда один из факихов, соответствующий всем предъявляемым требованиям, выносит вердикт по какому-либо вопросу шариата, то остальные факихи должны воздержаться от вынесения вердиктов по данному вопросу. А факих, который все-таки выносит повторный вердикт по одному и тому же вопросу, делает это при обращении к нему конкретного лица, нуждающегося в данном

вердикте. В таком случае всеобщее применение вердикта принимает частный характер, т. е. тот, кто нуждается в вердикте, волен обратиться по данному вопросу к одному из нескольких факихов, имеющих право быть предводителями. Процедура следования подобным вердиктам в частном порядке очень проста. Но как быть, когда речь идет о вопросах власти и управления, относящихся ко всему обществу? Здесь возникает необходимость рассмотрения второго момента.

Итак, второй момент. Каким образом реализуется принцип свободы (добровольности) обращения мусульман к доводам имама Эпохи (мир ему!) посредством нескольких лиц (факихов) относительно вопроса правления и руководства исламской *уммой*? Этот момент можно представить в нескольких вариантах:

1. Чтобы вопрос о правлении и вынесения вердиктов относительно предводительства *уммы* не стал предметом разногласия между соответствующими всем требованиям факихами, один из них, согласно возложенным на него обязанностям, выносит вердикты. И, конечно, необходимо, чтобы другие подчинялись ему, и при этом руководство других факихов приостанавливается. Так было в период правления имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!).

2. Факихи, отвечающие всем предъявляемым требованиям, собираются на совет и выбирают наиболее компетентного или наиболее сведущего факиха, чтобы он стал выносить вердикты. При этом, естественно, руководство других факихов будет приостановлено.

3. Народ по своему желанию из числа факихов, отвечающих всем предъявляемым требованиям, выбирает самого компетентного. Подобный выбор осуществим в том случае, когда несколько наиболее компетентных и наиболее достойных факихов выдвигаются в качестве

кандидатов со стороны справедливых экспертов, а народ среди них выбирает одного человека. Предводителем *уммы* будет считаться тот из них, за кого проголосовало большее количество избирателей.

Здесь сама приемлемость конкретного лица из числа нескольких кандидатур, с точки зрения мудрецов, выступает если не доказанным предпочтением, то, во всяком случае, как доказательным предпочтением аналога. И если несколько лиц с точки зрения доказанного предпочтения находятся в равных положениях, то, естественно, согласно единодушному мнению мудрецов, считающееся аргументированным и с точки зрения шариата доказательное предпочтение служит фактором приоритетности [30].

Борьба ислама против факторов, сдерживающих участие народа в политической жизни общества

В любой *умме* и народе, включая религиозные и материалистические общества, лицо, которое находится во главе власти или на любой другой общественной должности, даже будучи праведным и совершенным (разумеется, кроме непорочных личностей, т. е. имамов), может оказаться в ситуации, когда непроизвольно между ним и народом образуется брешь. Именно такая дистанция между государственными функционерами и народом приводит к отсутствию

[30] Данный вопрос нуждается в некоторых комментариях. Доказанное предпочтение состоит из привилегии, которой наделен один из этих факихов и благодаря которой фактически признается его преимущество над другими факихами. Но в случае, если никаких реальных доказанных привилегий за ним не числится, только из-за того, что за него голосовало большинство народа, нельзя считать его самым достойным. Данное преимущество называется доказательным предпочтением.

связей народа с властью и создает самые глубокие проблемы на пути участия людей в политической жизни общества. В этом процессе первой проблемой, возникающей на пути участия народа в политике, является использование власти и служебного положения в личных интересах должностным лицом, стремящимся заполучить определенные привилегии. У многих компетентных лиц, находившихся на политических постах, из-за злоупотребления властью наблюдались изменения в жизненных условиях.

Ислам для борьбы против подобных явлений имеет определенный арсенал предписаний. Его Светлость Повелитель Правоверных ‘Али (мир ему!) в своем письме наместнику Азербайджана Аш’асу ибн Кайсу пишет: «Поистине, в деле твоем (в твоей должности. — *М. М.*) нет для тебя лакомого куска, но это — возложенное на твои плечи доверие, на тебе лежит попечение [о людях], от имени стоящих выше тебя» [31].

В своем договоре с наместником Египта Малеком ал-Аштаром Его Светлость говорит: «И пропитай сердце свое милостью ко вверенным на твое попечение, и любовью к ним, и обходительностью в обращении с ними, и не будь с ними подобно жадному хищному зверю, что предпочитает сожрать их, ведь они — двух видов: либо братья твои по вере, либо подобные тебе в творении» [32].

Второй проблемой в отношениях народа с властью могут стать общественные условия и создаваемая вокруг должностного лица обстановка, при которой он будет окружен особой группой своих приближенных и процесс управления обществом будет подчинен их

[31] *Имам ‘Али.* Путь красноречия. Заповедь 12.
[32] *Имам ‘Али.* Путь красноречия. Письмо 53.

интересам. Поэтому Повелитель Правоверных ‘Али (мир ему!) в упомянутом договоре с Малеком ал-Аштаром говорит: «Должное в душе своей Аллаху воздавай, должное людям отдавай, больше, чем самому себе, своим родным и тем приближенным, к которым есть у тебя симпатия, а если не поступишь так, то станешь притеснителем! А кто притесняет рабов Аллаха, тому Аллах становится врагом» [33].

Третья проблема заключается в том, что всякое общество с точки зрения интересов и потребностей подразделяется на зажиточное и обеспеченное меньшинство и на уязвимое большинство со средним или малым достатком. И в большинстве случаев интересы этих двух слоев населения находятся в противоречии. Зажиточное большинство всегда стремится войти в окружение власти с целью, чтобы его интересы и потребности стали определяющей основой деятельности правящего течения при планировании различных мероприятий и в процессе управления обществом. В результате большинство людей в обществе настраивается против правящего режима — власть и народ оказываются на двух противоположных полюсах. Повелитель Правоверных (мир ему!) для решения подобной проблемы в качестве рекомендации Малеку ал-Аштару говорит: «Поистине, столпы религии, сила мусульман, защита от врага — простой народ [нашей] общины. Так да будет стремление твое к ним, и забота твоя [прежде всего] о них» [34]. Далее он говорит: «И да будет предпочтительным для тебя поведением равенство в правах соблюдать, справедливость непредвзятую являть, интересы всех своих подданных соблюдать, ведь всеобщее недовольство сводит на нет довольство избранных, в то

[33] Там же.
[34] Там же.

время как недовольство избранных простительно во имя всеобщего блага»[35].

Четвертая проблема на пути связи народа с властью — организационные церемонии власти и бюрократические методы управления страной, что считается самой серьезной трудностью в этом плане. Поэтому Повелитель Правоверных (мир ему!) в том же письме Малеку ал-Аштару заявляет: «И да не будут злодей и добродетельный в твоих глазах равны. Ведь в этом вопросе заключается для добродетельных людей разубеждение, а для злодеев в их злодеянии — наставление! И знай, что ничто лучше не способствует доброму мнению о правителе своих подданных, чем его добродетельность в отношении них, облегчение их тягот, оставление принуждения их к тому, что они не в силах вынести»[36].

Пятая проблема в этой области — состояние, когда страх перед правителем у людей достигает той формы, что становится причиной зарождения у них таких качеств, как угодничество и лесть, что наряду с унижением народа еще и подпитывает диктатуру. Правитель, которого, несмотря на все его недостатки, окружают льстецы и подхалимы, постепенно сам запутывается в себе, все его деяния кажутся ему правильными, а все мнения — совершенно непоколебимыми, в нем зарождается такой тиранический дух, что он становится безразличным ко всем добрым советам и пожеланиям народа. Поэтому наш господин Повелитель Правоверных ʻАли (мир ему!), обращаясь к народу, говорил: «Не обращайтесь ко мне так, как обращаются к притеснителям, и не избегайте меня, как избегают

[35] Там же.
[36] *Имам ʻАли.* Путь красноречия. Письмо 53.

людей суетных. И не встречайте меня лестью, и не думайте, что я прогневаюсь, если будет мне сказана правда в лицо, или что я надеюсь на ваше восхваление. Ибо для человека, который боится высказанной в лицо правды или представленного пред ним справедливого суждения, будет потом труднее их соблюдать и по ним поступать. И не сторонитесь высказывания правды или советов о справедливости» [37].

Выводы

С учетом вышесказанных рассуждений можно прийти к такому заключению, что обеспокоенность в политических мыслях по поводу роли народа в процессе правления в религиозном обществе зарождалась под влиянием западного политического опыта. И как заявляет остад Мотаххари, «по свидетельству истории политической философии, когда на Западе формировались специальные политические понятия и выдвинулся вопрос о естественном праве человека, особенно о праве на национальный суверенитет, часть людей выступила в поддержку политической тирании. Они не признавали за народными массами права на суверенитет и считали, что у народа есть только обязанности перед правителями. Чтобы найти подоплеку для своих деспотических теорий, эта группа людей стала затрагивать вопрос о Боге и утверждать, что правитель не несет никакой ответственности перед народом, он отвечает только перед Богом, а народ ответственен и несет обязанности перед правителем. Народ не вправе требовать у правителя отчет о его деятельности или поставить перед ним какие-либо задачи. Только Сам Бог может отчитывать

[37] Там же. Хутба 216.

правителя и требовать у него. Правитель ничем не обязан народу, а народ в долгу перед ним и должен воздавать ему должное.

Следовательно, в сознании людей зародились убежденность и искусственные связи между верой в Бога, с одной стороны, и убеждение в необходимости подчиняться правителю и недопустимости вмешательства в делах того, которого Бог избрал в качестве правителя для людей — с другой».

Доктор Махмуд Санаи в своей книге «Свобода личности и государственная власть» пишет: «В Европе вопрос о политическом деспотизме и утверждение о том, что свобода в основном принадлежит государству, а не народу, соединялись с Богом. Люди думали, что, признавая Бога, должны признавать и деспотию абсолютной власти; должны признавать, что личность не имеет никаких прав и правитель не несет никакую ответственность по отношению к народу. Правитель несет ответственность только перед Богом, поэтому человек, признавая Бога, должен терпеть социальные невзгоды; а если он желает пользоваться социальными свободами, то должен отрицать Бога. В итоге люди предпочитали социальную свободу.

С точки зрения исламской социальной философии признание абсолютной власти личности и то, что правитель не несет никакой ответственности за людей, не является результатом веры в Бога, наоборот, именно вера в Бога требует ответственности правителя по отношению к обществу и обязывает людей воспринимать использование своих прав как религиозную обязанность» [38].

Как заявил остад Мотаххари, если отдельное лицо или группа людей путем применения силы или в результате народного выбора

[38] *Санаи, Махмуд.* Причины приверженности материализму. С. 157—159.

сосредоточат в своих руках власть над обществом и будут господствовать в какой-либо стране, не чувствуя ответственности перед Богом, то у них не будет чувства ответственности и перед народом. Ибо народ будет обречен находиться под их властью, и любое его сопротивление или противодействие их программе будет подавлено. Практика западной демократии за последние триста лет знает немало людей, тюрем и аппаратов для пыток, являющихся свидетелями этих подавлений.

Но в религиозной общественной системе правитель считает себя рабом Божьим и чувствует за собой религиозные обязанности; согласно Божественным предписаниям, он является ответственным перед народом. И как явствует из высказываний Повелителя Правоверных ‘Али (мир ему!), подобный правитель, какой бы прочной ни была его власть, никогда не забывает о народе и всегда будет покорно чувствовать ответственность людей.

Конечно, здесь просматривается весьма интересный момент, заключающийся в том, что требования людей к власти на начальном периоде развития исламского общества в связи с ограниченностью численности населения той эпохи были очень простыми. Любой мог непосредственно обращаться со своими вопросами к имаму или кому-либо из представителей власти. Власть также была обязана отвечать на эти вопросы, другими словами, любой человек и в любое время мог обратиться к власти со своими запросами и требовать их удовлетворения. Но сегодня, с учетом огромных масштабов исламского общества и тесных связей исламской *уммы* с другими обществами, данная политика сталкивается с особыми сложностями, и народные запросы к властям должны осуществляться с

использованием особого механизма. В священной системе исламской республики этот механизм осуществляется в порядке ответственности и подотчетности власти перед народом посредством Меджлиса исламского совета, а также ответственности и подотчетности лидера перед народом посредством Совета экспертов.

Второй момент, вытекающий из вышеупомянутых рассуждений, заключается в том, что полное обеспечение роли и влияния народа в системе власти в порядке прямых или опосредованных отношений снизу вверх связано с трудностями. И западная политическая мысль до сих пор полностью с этой задачей не справилась и в рамках предложенных теорий не смогла путем создания партий, проведения референдумов и образования специализированных групп добиться успеха в налаживании четких, эффективных и безупречных связей между народом и властью. Тогда как благословенный ислам со своим нравственным учением и своими установленными для должностных лиц нормами смог в направлении снизу вверх преодолеть все проблемы на пути связи народа с властью.

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ СВОБОДЫ С ПОЗИЦИИ ЗАПАДНОЙ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ И РЕЛИГИОЗНОГО НАРОДОВЛАСТИЯ

Доктор *‘Али Асгар Касеми Сийани* [1]

Введение

«Свобода» — одно из самых основных и вместе с тем спорных понятий политической философии. Кроме того, она выступает в качестве базисного понятия демократических систем при их сравнении с гегемонистскими и деспотическими режимами. Поэтому представляется весьма важным рассмотрение идейных основ и пределов этого понятия в различных системах народовластия, особенно для понимания схожих и отличительных сторон систем либеральной демократии и религиозного народовластия. Значение подобного рассмотрения особенно возрастает с учетом того, что возможность или невозможность осуществления свободы в конкретно взятом обществе

[1] Член Ученого совета Университетского джихада.

имеет тесные связи с социальными, политическими и культурными течениями, существующими в этом обществе. Другими словами, взгляд отечественных исследователей на фундаментальные понятия политической философии, основанные на культурных компонентах и убеждениях отдельно взятого общества, может оказать заметное содействие на правильное формирование в данном обществе этих понятий и основанной на них практической деятельности.

На этой основе можно утверждать, что в таком обществе, как иранское, в котором в системе убеждений народа ислам и его шиитский толк пользуются высоким положением и исторически наблюдаются интерес и стремления со стороны народа и общественной элиты к достижению демократического режима, религиозный взгляд на понятие свободы имеет огромное значение. Особенно после победы Исламской революции, когда с религиозным взглядом на новые понятия был выдвинут на мировом уровне новый общественный проект под названием «религиозная демократия» или «исламская республика», рассмотрение этой темы приобрело большую значимость.

В целом можно сказать, что необходимость рассмотрения вопроса о сравнительной оценке понятия свободы в теориях либеральной демократии и религиозного народовластия вызвана двумя аспектами:

1) наличие некоторых сходных и отличительных черт этих двух теорий может привести к заблуждению, основанному на том, что, согласно исламской шиитской позиции, либерально-демократическая теория о свободе может быть воспринята как в буквальном, так и в противоположном смысле и в основном якобы религиозная мысль противоречит принципу свободы;

2) если мы желаем взглянуть на этот вопрос с методологической позиции, то должны отметить, что мы можем добиться осуществления свободы в качестве заветной социальной мечты лишь в том случае, когда данное понятие будет согласовываться с местной и религиозной культурой народа.

Вопрос, на который мы намерены ответить в данной статье, заключается в том, каково соотношение совместимости понятия свободы согласно воззрению школы либерализма, который является идейной основой либерально-демократической системы, и ислама в качестве идейной основы системы религиозного народовластия. В ответ на этот вопрос выдвигается предположение, основанное на том, что с точки зрения онтологии и антропологии взгляды идейных школ либерализма и ислама на понятие свободы коренным образом отличаются. Но с позиции факторов, ориентирующих на свободу (достижение истины, человеческие сомнения и возможность ошибок с его стороны, необходимость его совершенствования и творческой деятельности), а также с позиции условий, связанных с пятью формами свободы (к которым относятся свобода мысли, свобода мнений, свобода слова, а также социальные и политические свободы), в этих двух школах по одним параметрам наблюдается сходство, а по другим — расхождения.

Общие положения

Относительно форм свободы и ее отношения к священным религиозным текстам имеют место два вида воззрений. Согласно одному из них, наличие разнообразных понятий свободы связано с

достижениями процесса общественных преобразований, известных под названиями «движение просветительства» или «Ренессанса», и с интеллектуальным прогрессом человечества в этом историческом периоде. Это был период, когда человек, исключая Бога из жизненной арены и устанавливая человека на Его место в качестве основы мышления и познания истины, смог добиться определенного процветания. С этого момента начался процесс развития науки и технологий, наблюдалось также огромное развитие политической философии. Появление новых понятий стало одним из свидетельств интеллектуального развития человечества. Приписывание этих достижений в качестве установок *вахйа* (божественного откровения) и их интерпретация в качестве достижений ислама и шиизма не только неуместны, но даже вредны. Ибо подобная интерпретация наносит ущерб престижу религии, и данные понятия также лишаются своего истинного внутреннего содержания и реального смысла.

Второе воззрение, наоборот, основывается на убежденности в том, что хотя такие понятия, как «закон», «свобода» и «гражданское общество», в основном возникли на основе интеллектуальных достижений человечества в течение нескольких последних столетий, и главным образом на почве школы либерализма, но основной закваской этих понятий являются религии и особенно ислам. И если человечеству удалось совершенствовать эти понятия, то только потому, что оно опосредованным образом пользовалось полезными достижениями религий. Поэтому подразумеваемая со стороны западной мысли свобода является не достижением человечества, а Божественным даром, преподнесенным человечеству. На этой основе корни этих понятий следует искать не в гуманизме и Ренессансе, а в

монотеистических религиях, в первую очередь — в исламе. Эта позиция, признавая необходимость свободы для обеспечения прогресса человечества, основана на том, что религиозный взгляд на эти понятия способствует человечеству лучше понять сущность понятия истины.

Без полного принятия или опровержения какого-либо из двух вышеизложенных воззрений мы должны признать, что понятие свободы в общепринятом смысле этого слова является новым понятием в политической мысли, и в основном считается, что оно находится под воздействием нового человеческого мышления в современной эпохе и это новое явление в религиозной литературе. Вместе с тем не следует опровергать и наличие в религиозной мысли некоторых корней подобных понятий, хотя при этом в религиозных текстах в качестве основного аспекта выступают духовные свободы. Обстоятельства, связанные с ознакомлением мусульман с западной мыслью, исторически способствовали тому, чтобы они проявляли больше интереса к данному понятию. Конечно, нельзя забывать и то, что отсутствие увлечения мусульман каким-либо понятием не является свидетельством того, что данного понятия нет в священных текстах, особенно если с точки зрения герменевтики считать, что ислам постоянно стал объектом комментариев экзегетов. На этой основе новые идейные и объективные вопросы могут способствовать возрождению некоторых скрытых понятий и путем предложения новых комментариев относительно этих понятий предлагать достойные ответы на нужды современного человека.

В данной статье предпринимаются рассуждения об основах и компонентах понятия свободы и о пределах этого понятия на основе

теорий либеральной демократии и религиозного народовластия. При этом либерализм рассматривается как идейный источник теории религиозного народовластия. Поскольку в либерал-демократии и исламе наличествуют различные идейные течения, для целей нашей статьи в качестве основных установок ислама избраны доводы шиитской школы и высказывания имама ‘Али из книги «Путь красноречия», тогда как позиция либеральной демократии трактуется на основе английских философов — Джона Стюарта Милля (1806—1873) и Исайи Берлина (1909—1997). А для того чтобы различия мнений и позиций внутри этих двух идейных течений не затемняли основной вопрос статьи, автор попытался сосредоточить свое внимание на ядре обоих течений.

А) Идейные основы: онтологические и антропологические

Школа либерализма в своих взглядах на бытие и человека в основном придерживается посюстороннего (дольнего, земного) взгляда. Понятие о человеке как мере всех вещей, возникшее в эпоху Ренессанса, заметно отличалось от предшествующих воззрений. Древние греки начального периода философии вместо познания человека стремились к познанию мира и истины. Они были убеждены, что судьбой человека управляют боги, а человек, чтобы быть счастливым, должен приносить им жертвы. Теологический централизм той эпохи ставил богов в центр мироздания. Подобное мышление было вытеснено с появлением таких философов, как Сократ, Платон и Аристотель: они стали уделять значительно больше внимания

познанию самого человека. Чтобы показать человеку путь достижения счастья, эти философы пытались ответить на вопросы: что такое человек и в чем смысл его бытия? С точки зрения Сократа, уважение к самому себе, познание самого себя и умение управлять собой считались наивысшей формой религии. Человек должен осознавать свои мысли и разум [2].

В период средневековья человек занимал особое место в понимании церкви (по сравнению со всеми другими творениями), ведь Христос пришел на землю ради спасения людей. Однако в иерархии бытия человек получил место в ряду других творений, поэтому воззрения, рассматривающие его главенство и превосходство, не были востребованы. Церковь, обладающая полнотой власти, считала человека ответственным перед Богом и его земными представителями. И так как церковь считалась представителем Бога в первую очередь, а равно была религиозным центром тяжести, то люди стали нести ответственность и перед нею. В этот период церковь вела пропаганду, согласно которой люди по причине первородного греха, а также с целью защитить себя от дальнейшего грехопадения были вынуждены оплачивать собственную греховность, получая индульгенции и надеясь на то, что, может быть, так им удастся обрести спасение. Можно сказать, что в это время упование на Бога заняло место упования на человека. Последний рассматривался как часть общества, часть естественного мирового и метафизического порядка; для обозначения же всего человечества употреблялось образное выражение «единое тело».

[2] *‘Алам, ‘Абд ар-Рахман*. История западной политической философии с периода зарождения до конца Средневековья. С. 67.

Изображение отношений между материальным телом и его частями является отражением уникального проявления отношений, установленных между обществом и его членами посредством природы или Бога [3]. Смысл этого утверждения заключается в том, что люди в одиночку не станут ущербными или совершенными, они могут совершенствоваться в достаточной степени лишь в процессе отношений с другими членами общества, в процессе связи с Богом и мирозданием.

В качестве ответной реакции на всестороннее господство церкви над всеми идейными, политическими и социальными сторонами жизни людей, а также в связи начинающимся развитием науки и промышленности возникло духовное движение, поставившее целью возвратить человечеству гуманистические ценности классического периода. Это движение началось в Италии в XVI в., а затем распространилось на другие страны Европы. Человек как мера всех вещей — вот основа этого учения, последователи которого высказывались о самоуправлении человеческого общества, а также стремились обеспечить господство человека природой. Руководители и последователи этого движения придерживались мнения, согласно которому человеческий разум обладает Божественной природой, а значит — человек сам может быть наместником Бога в природе. Характерно в этом смысле высказывание Рене Декарта (1596—1650): «Cogito, ergo sum» (*лат.* «Мыслю, следовательно, существую». — *М. М.*), в котором человек выступает исходным пунктом познания себя самого, мира, общества и т. д. С этого начался процесс эволюции гуманистической гносеологии.

[3] См.: *Кадери, Хатам*. История политической мысли в XX веке.

Школа либерализма, развиваясь на основе этого (гуманистического) мышления, отделила людей от природы и друг от друга. Данная школа придерживается мнения, согласно которому индивид волен выбирать любые приглянувшиеся ему самому ценности и может безо всякой церкви заложить нравственный фундамент личности. Либерализм считает разум и желания человека активным движущим фактором человеческого общества. Сущность человека и его деяния основываются на естественной энергии личных желаний и склонностей, которые являются до того могущественными, что заставляют его стремиться ко все более полному их удовлетворению и становятся причиной активности и мобильности в обществе. Поведенческие действия человека естественным образом поощряются его чувствами, которые в основе своей глубоко эгоистичны: в основе мобильности и активности лежит стремление к личному счастью и удовлетворению тех желаний, что служат его источником. С точки зрения либералов, желания одного равны перед обществом желаниям всех других его членов, тем не менее следует принять законы, сдерживающие стремление людей к удовлетворению своих желаний за счет подавления желаний других членов общества и применяющие в случае допущения подобных действий соответствующее наказание. Либералы убеждены, что подобные законы и правила являются не порицанием желаний, а жизненно важными требованиями гражданского общества и основаны на принципе равноправия. Люди знают, чего желают и к чему привязаны, а потому любой взгляд, противоречащий этому принципу, объявляется недемократичным (самые видные представители этого течения либерализма — Томас Гоббс и Дэвид Битхэм).

Представители второго течения либерализма не признают мнения, согласно которому желания пробуждают жизненную энергию человека, а разум стоит у них на службе и выступает своего рода счетчиком. Они убеждены, что как индивидуальную, так и общественную жизнь человека можно устроить на основе мечты и идеала. И тогда разум человечества характеризуется как самое эффективное средство достижения счастья. Защитники этой точки зрения придерживаются позиции, согласно которой разум не является факелом на пути потакания желаниям человека, напротив — разумным может себя считать лишь тот, кто умеет посредством разума освободить себя из тенет желаний и жить согласно общим принципам (видные представители этого течения либерализма — Иммануил Кант и Бенедикт Спиноза).

Приверженцы либерализма по своим взглядам на реальный мир и способам достижения истины подразделяются на две группы: рационалисты (сторонники подлинности разума) и эссенциалисты (сторонники подлинности ощущений), они же эмпиристы (сторонники подлинности практики). Рационалисты придерживаются мнения, согласно которому человеку присуща сила разума и все люди в равной степени пользуются ею, а значит — интеллектуальная деятельность ведет к открытию истины. В ответ эссенциалисты сомневаются во всякой интеллектуальной деятельности, не связанной с анализом и созерцанием объективной реальности. В сомнениях представителей этого течения относительно логики и аргументаций наблюдается даже определенная доля пессимизма по отношению к умозрительным (субъективным) действиям. Френсис Бэкон, как один из представителей эмпиризма, до определенной степени признает

традиционный взгляд относительно ошибочности ощущений и чувств, но вместе с тем он убежден, что ощущения являются единственным источником человеческого познания и они более надежны в этом плане, чем сверхактивный и инициативный разум. Рене Декарт, Бенедикт Спиноза и Готфрид Вильгельм Лейбниц выступали сторонниками рационализма, а Френсис Бэкон, Джон Локк и Дэвид Юм — эмпиризма [4].

Значение, которое придают либералы человеку в познании истины, коренится в их положительном взгляде на человечество. Не отрицая предосудительных людских деяний, они в целом уверены в благородстве и добропорядочности рода человеческого и убеждены, что злодеяние не является преобладающей чертой природы человека и может быть обуздано, пребывая под контролем разума. Они уверены также, что человек, опирающийся на разум, будет контролировать свое поведение, поскольку знает, что злодеяния по отношению к другим могут принести незначительную выгоду, но огромный вред.

Либерализм — с его опорой на гуманизм и признанием приоритетности человеческого разума — приносит людям в дар свободу, ибо человек может пользоваться плодами свободы лишь в том случае, когда имеет возможность жить согласно своему разуму и на свое усмотрение. С точки зрения либералов, свобода — это право всех людей, и значит все они должны пользоваться ее плодами.

Разумность и свобода выступают в качестве двух неотделимых друг от друга компонентов учения либерализма, согласно которому лишение свободы означает лишение разума, а лишение разума равнозначно лишению свободы. Таким образом, личная свобода

[4] *Арбластер, Э.* Взлет и падение западного либерализма. С. 198.

выступает гарантом обеспечения личных и коллективных интересов людей и является необходимым условием для уважения чести и достоинства человека как разумного существа.

Исламская шиитская мысль считает иначе, полагая, что человек и все мироздание являются творением Бога, подвластны Ему и направляемы Им. С этой позиции человек как Божье творение наставляется Богом и стоит наособицу от других творений. Его Светлость ʻАли (мир ему!) в хутбе 1 книги «Путь красноречия», рассуждая о сотворении человека из глины и одухотворении его тела, говорит о двух движущих и мобилизующих факторах, которые также выступают средством достижения истины, а равно средством различения истинного и лживого. Это — ощущения и разум. Здесь наблюдается некоторое сходство в позициях либерализма и шиизма: «После вдохнул в нее [глину] от Своего Духа, и стала она человеком, обладающим помыслами, которыми он оперирует, и идеями, которыми он распоряжается, и членами, которыми он пользуется, и орудиями, которые он двигает, и познанием для различения истинного и ложного, вкусов и запахов, цветов и форм»[5].

Его Светлость ʻАли (мир ему!), признавая роль разума и ощущений в познании истины, все же не считает эти компоненты достаточными и говорит о еще одном важном и необходимом компоненте, а именно — *вахй* (Божественное откровение). Рассказывая о Его Светлости Адаме и его изгнании из рая, он напоминает о том, что Его Светлость Адам, несмотря на обладание разумом и чувствами, был обманут шайтаном и в результате изгнан из того благодатного места: «Потом поселил, Превелик Он, Адама в доме, где сделал жизнь его

[5] *Имам ʻАли.* Путь красноречия. Хутба 1.

безобидной, и пребывание его безопасным, и предостерег его от Иблиса и враждебности его. Но захватил его врасплох враг его, завидуя ему по поводу его местопребывания и его дружбы с праведными. И обратил он уверенность в сомнение, а упорство — в слабость, превратив счастье в страх, а гордость — в стыд. Затем облагодетельствовал его Аллах, Превелик Он, в покаянии его и донес до него слово милости Своей, и обещал Он ему возвращение в (потерянный) рай, и низвел Он его к месту испытания и к размножению потомства» [6].

Его Светлость‘Али (мир ему!), подчеркивая важность *вахй* и пророчеств в наставлении человека на путь истины, выражает убежденность в том, что миссия Пророка направлена на укрепление человеческого разума и увеличение его силы. Другими словами, разум и *вахй* дополняют и обусловливают друг друга: «И избрал Он, Превелик Он, из потомства его пророков, взяв с них клятву за Свое откровение и залог за донесение Своего послания. И воздвиг Он среди них Своих посланников, и поставил к ним Своих пророков, дабы напомнили им о завете, заключенном Господом при сотворении, и напомнили им о забытых ими милостях Его, вдохновив их своим призывом, пробудив глубины разума, показав ясные знамения Его мощи повсюду, от купола [небосвода], над ними воздвигнутого, до подножия земли, под ними распростертого, от всего, что дает им жизнь, и от сроков, что приносят смерть, от болезней, что старят их, и до напастей, сменяющих друг друга против них. И не было так, чтобы аллах, Превелик Он, оставил творение Свое без пророка посланного,

[6] Там же.

или книги ниспосланной, или доказательства неопровержимого, либо довода веского» [7].

Его Светлость ‘Али (мир ему!) считает человека существом свободным и обладающим волей. На вопрос некоего сирийца «Было ли наше выступление на Сирию по Божьему предопределению?» он ответил: «Горе тебе, ты считаешь судьбу неизбежной, а предопределение окончательным! Но если бы так оно и было, в чем тогда смысл воздаяния и наказания, обещания и предостережения? Поистине, Аллах — Превелик Он — повелевал рабам Своим совершать поступки по выбору» [8].

Его Светлость ‘Али (мир ему!) не считал пределы самостоятельности, воли и основанной на ней свободы бесконечными и был убежден, что в некоторых случаях в зависимости от требований Божественной предопределенности человек может лишиться самостоятельности и воли. В своем письме в адрес одного из своих приближенных — ‘Абадаллаха ибн ‘Аббаса, указывая на роль Божественной предопределенности в жизни людей, он говорит: «Вот, не преступить тебе пределов предписанного тебе, не иметь надела в том, что не предназначено тебе, и знай, что жизнь из двух дней состоит: один — за тебя, другой — против тебя. И что мир сей — мир властей [преходящих], и что тебе из него предназначено, придет к тебе и в минуты слабости, а что в нем против тебя назначено, не отвратишь того и в расцвете сил» [9].

Его Светлость полагал вожделение и ярые желания факторами, убивающими разум, и был убежден, что следование свободному

[7] Там же.
[8] *Имам ‘Али.* Путь красноречия. Мудрость 78.
[9] Там же. Письмо 72.

разуму и Божьему Слову контролирует желания и склонности людей, открывая тем самым для них путь к достижению реального счастья: «Восхищение человека самим собой — один из врагов его разума» [10]. В другом месте он изрек: «Телесные желания разорвут покровы разума» [11], а в хутбе 83 велел: «Рабам Божьим дана свобода, чтобы они готовились состязаться в благодеянии, чтобы воспользовались своим разумом и стремились в жизни к познанию Божьего света» [12].

Памятуя дарованные Богом самостоятельность и свободу выбора и руководствуясь разумом, человек должен соблюдать Божьи предписания. Его Светлость ‘Али (мир ему!) в своем письме имаму Хусейну (мир ему!) писал: «Не будь чьим-то рабом (кроме Аллаха), ибо Он сотворил тебя свободным!» [13] (т. е. свобода — Божественный дар).

При разъяснении связей человека с Богом, а также отношений людей между собой, в частности при разъяснении формы отношений, существующих между гражданами и властью, Его Светлость ‘Али (мир ему!) оперировал понятиями «прав и обязанностей». Он считал, что люди имеют обязательства только перед Богом и не пользуются никакими другими правами, кроме необходимо сущих, данных Самим Господом. Эти права почитаемы и действенны благодаря Божественной благодати. «Право, предназначенное богом для Своих рабов, состоит из подчинения Ему».

Его Светлость ‘Али (мир ему!) считал взаимоотношения людей и власти двумя сторонами одной монеты и был убежден, что там, где

[10] Там же. Мудрость 211.
[11] Там же. Хутба 109.
[12] Там же. Хутба 83.
[13] Там же. Письмо 31.

есть права, там присутствуют и обязанности. Люди, будучи разумными, имеют право быть свободными (свобода с позиции права), соответственно, люди, имеющие право быть свободными, должны уважать свободы друг друга (свобода с позиции обязанностей). В хутбе 216 сказано: «Вот, Аллах — Превелик Он — даровал мне право быть над делами вашими попечителем, и у вас на меня есть право такое же, как и у меня на вас. Право — самое широкое из понятий в описании, но самое узкое в справедливом соблюдении. И то, что применяется к человеку, неизбежно против него применяется, и то, что против него применяется, неизбежно и в пользу его применяется, и если и есть право, что только в пользу применяется и никогда против не обращается, то это — исключительно у Аллаха — Превелик Он, — но не у Его созданий, по власти Его над рабами Своими, по справедливости в предписаниях по всем делам, выносимым на Его решение, но Он — Превелик Он — сделал правом Своим на рабов то, чтобы они Ему повиновались, и сделал им за это воздаянием многократное вознаграждение, по Своей милости и щедрости, которой Он во множестве обладает.

Потом Он — Превелик Он — предписал другие права для одних людей над другими, и сделал он эти права друг друга уравнивающими, и друг к другу обязывающими, и некоторые из них неприменимы иначе как вкупе с остальными. И возвеличил Аллах — Превелик Он — над остальными предписанными правами право попечителя над вверенными на его попечение людьми, и право подданных на своего попечителя. Аллах — Превелик Он — обязал всех и каждого и сделал это порядком ради их единения и ради религии» [14].

[14] *Имам ‘Али.* Путь красноречия. Хутба 216.

Таким образом, с точки зрения идейных основ и воззрений на мир и человека между учением либерализма и воззрениями Его Светлости ‘Али (мир ему!), изложенными в книге «Путь красноречия», существуют нижеследующие расхождения:

1. В школе либерализма право рассматривается вне Бога, поэтому свобода воспринимается либералами только в качестве человеческого и естественного, но вовсе не Божественного права, тогда как, с точки зрения Его Светлости ‘Али (мир ему!), свобода является не только правом, но еще и обязанностью, при этом они коренятся в Самом Боге.

2. В школе либерализма разум и желания считаются двумя движущими факторами поведения человека и понятие свободы определяется через них. С точки зрения Его Светлости ‘Али (мир ему!), желания являются фактором, повреждающим человеческий разум, в то время как *вахй* (Божественное откровение) воспринимается как фактор, усиливающий человеческий разум и наставляющий человечество на путь прогресса и совершенствования. Широкое понимание свободы включает такие ограничивающие реальную свободу факторы, как вожделения и предосудительные желания. По этой причине, с точки зрения Его Светлости, совершенный человек, контролируя свои страсти и вожделения, применяет подлинную свободу, ориентированную на разум и *вахй*. Таким образом, кроме отрицательной свободы в ее либеральном понимании, существует еще и положительная свобода, способствующая достижению счастья и совершенства. Подобный подход к понятию свободы открывает новые двери перед человеком и одновременно связывает его новыми оковами.

3. В учении либерализма людям приписывается добродетельная природа, поэтому человеку предоставляется полная и совершенная свобода, чтобы он, двигаясь вокруг оси своего природного благородства, мог достичь счастья и совершенства. Другими словами, признание природной доброты человека способствует тому, чтобы ему была предоставлена абсолютная свобода, которая подвергается некоторым ограничениям только под воздействием социальной необходимости. Однако, с точки зрения Его Светлости ‘Али (мир ему!), природа человека обладает двояким свойством, т. е. в ней присутствуют и доброе и злое начала. По этой причине свобода человека должна быть обусловлена и ограничена — и не только правами и свободами других людей. Здесь также важны условия, способствующие подавлению злых и расцвету добрых начал, ибо добрые начала даруют человеку свободу, а злые — связывают оковами.

4. В учении либерализма человек провозглашен мерой вещей и как индивид наделен подлинностью. Поэтому все накопившиеся материальные и социальные блага находятся в его распоряжении, обеспечивая человеку защиту и процветание. Здесь общий прогресс есть совокупность индивидуальных совершенствований. Однако, с точки зрения Его Светлости ‘Али (мир ему!), индивид и общество наделены подлинностью в равной мере и только вместе, в результате положительной и созидающей эволюции они могут достичь процветания.

Б) Интерпретация свободы

Чем объяснить необходимость наличия свободы? Толкования свободы в учении либерализма и в книге «Путь красноречия» имеют некоторое сходство и ряд отличий.

1. *Достижение истины*

Учение либерализма считает свободу необходимым условием для достижения истины: истина возникает только в том случае, когда приверженцы различных убеждений имеют возможность дискутировать, а различные мнения могут быть приведены к общему знаменателю лишь тогда, когда они высказываются свободно. Когда-то церковь предлагала народу в качестве «вечной истины» убеждения, которые зачастую основывались на суевериях. Либерализм отверг всякую монополию на истину, выступил с воззванием «Имей смелость познавать!» и объявил, что человеческий разум, который не страшится вторгнуться в мир «священных» вопросов, является лучшим орудием для познания истины.

Джон Стюарт Милль декларирует необходимость свободы для достижения истины, замечая, что лица, подавляющие чужие убеждения, действуют невзирая на личности, по доброй воле и с искренней верой в свою правоту. Однако, сами не будучи застрахованы от ошибок, они могут подавлять взгляды, которые характеризуются при помощи одной из трех основных оценок, т. е. являются «достоверными», «ошибочными» или «наполовину достоверными, а на другую половину ошибочными».

В случае с подавлением достоверных взглядов человечество практически лишается возможности достижения истины. Во втором случае подавление также недопустимо, так как в результате соприкосновения противоположных мнений истина проявляется в более живой и отчетливой форме. Любые воззрения, сколь бы убедительными они ни были, становятся косными и рутинными, если не являются объектом спора и анализа. Наконец, в третьем случае, т. е. при соприкосновении мнений, каждое из которых охватывает лишь часть истины, возникает необходимость нового взгляда, который, вычленив и объединив достоверное, сумел бы предоставить в распоряжение человечества новую идею. Джон Стюарт Милль пишет по этому поводу: «Остается сказать об одной из главных причин, почему разница мнений полезна. Мы рассмотрели два варианта: 1) господствующее мнение ложно, а другое — верно, 2) господствующее мнение верно, но конфликт с противоположным необходим, чтобы яснее понять и глубже ощутить истину. Обычно не бывает ни того, ни другого. Правда лежит посреди враждующих доктрин; и нонконформистское мнение дополняет ту часть, которая есть у господствующего. Еретические взгляды обычно и есть эти подавляемые и пренебрегаемые истины. Разорвав свои цепи, они либо ищут примирения с правдой общего мнения, либо выступают как враги, чтобы с такими же крайностями утвердиться в качестве полной истины. Так бывает чаще всего, человеческий разум, как правило, односторонен. Отсюда при революции мнений одна часть истины утверждается, другая гаснет. Даже прогресс, которому следовало бы их соединять, заменяет одну неполную истину другой — улучшение

состоит в том, что новый клочок правды нужнее и более соответствует эпохе, чем заменяемый» [15].

Исайя Берлин, также считая свободу условием достижения истины, убежден, что человек должен постоянно находиться в состоянии поиска истины: «Достижение истины и развитие способностей в этом направлении возможны только в свободной обстановке» [16].

Ислам тоже признает свободу необходимое условием познания истины, полагая, что принятие принципов религии должно быть основано на изучении и аргументировании, а не на слепом подражании. Для ислама, считающего себя наивысшей истиной и самым убедительным доводом, равно важны свобода мышления, столкновение мнений и необходимость обоснования веры рациональными аргументами, поэтому любая другая религия, основанная на иных принципах, считается неприемлемой. Ислам, признающий за индивидом право на свободное изучение и рациональный анализ принципов религии, претендует на то, что запасы рационального мышления в человеке вполне достаточны, дабы по итогам справедливого исследования признать это вероучение наилучшим, а потому отрицает принуждение и основывает свой призыв на мудрости, проповеди и добрых устремлениях. Его Светлость ‘Али (мир ему!) с учетом личных качеств Посланника Бога (да благословит его Аллах и приветствует!) говорит: «Низвел Он его со светом сияющим, с доказательством разъясняющим, путем, прямо [направляющим] и Книгой руководящей. Ниспослал Он его с

[15] *Милль, Джон Стюарт.* Трактат о свободе. С. 140—141.
[16] *Берлин, И.* Четыре статьи о свободе. С. 345.

доказательством удовлетворяющим, и проповедью исцеляющей, и призывом выпрямляющим»[17].

В этой хутбе Его Светлость ‘Али (мир ему!) открыто признает, что миссия досточтимого Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) основана на доказательствах и достаточных разъяснениях. Здесь возникают два важных вопроса:

1) если миссия досточтимого Пророка основывается на призыве к мудрости и добрых устремлениях, как объяснить применение силы в религиозных войнах на заре ислама, направленных на расширение границ исламских владений и привлечение новых верующих в лоно этой религии?

2) поскольку человек не застрахован от ошибок и его разум подвержен некоторым изъянам, разве возможны при принятии принципов религии изменения во взглядах на основе разума — даже с учетом возможности интеллектуального совершенствования человечества, и как при этом быть с ересями и религиозными нововведениями?

Для ответа на первый вопрос следует отметить, что первоначально в исламе под «*джихадом*» или «наступательной войной» подразумевалась битва против язычников или воинствующих неверных, т. е. против тех, кто не являлся приверженцем каких-либо толков ислама, христианства, иудаизма и зороастризма. Согласно исламским предписаниям, идти войной против таких лиц позволительно, даже если они сами не выступают зачинщиками военных столкновений. Поэтому такие битвы называются первоначальным *джихадом*. Примечательно, что, согласно шиитскому

[17] *Имам ‘Али*. Путь красноречия. Хутба 161.

политическому фикху, первоначальный *джихад* возможен только в период присутствия пречистого имама, а в период Сокрытия — не практикуется [18]. Следовательно, обсуждение этого вопроса ныне неактуально, ибо до пришествия имама Эпохи постановка подобного вопроса неуместна. Далее: даже при жизни досточтимого Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) и пречистых имамов первоначальный *джихад* был связан с призывом язычников в лоно ислама и выдвижением необходимых для этого доказательств. На основе шиитского политического фикха война против неверных без призыва их в лоно ислама и выдвижения необходимых аргументов непозволительна. Поэтому, пока неверные движутся по пути разума, против них не воюют. Всевышний Господь в айате 6 суры «Покаяние» велит: «Если язычник какой-либо попросит у тебя, [о Мухаммад,] убежища, то предоставь ему приют, чтобы мог он слышать [от тебя] слова Господа. Затем отведи его в место безопасное, потому что ведь люди они [т. е. язычники] невежественные» [19].

Как выясняется из содержания этого айата, между невежеством и корыстью существует определенная разница. Другими словами, пока религиозные призывы, споры и добрые устремления мусульман не сталкиваются с неприятием со стороны язычников по корыстным мотивам, нет необходимости в первоначальном *джихаде*. Кроме того, согласно исламским преданиям, применительно к призыву людей в лоно ислама существуют важные правила, облегчающие достижение истины и оставляющие мало поводов для начала войны. Во-первых, терпение, благочестие, следование логике и справедливости, избегание

[18] *‘Ишрак, Мухаммад Карим.* История и правила войны в исламе. С. 260—261.
[19] Коран, 9: 6.

демонстрации превосходства, возбуждающей в язычниках подозрение в том, что мусульмане стремятся любой ценой объединить их под своими знаменами; во-вторых, уважение человеческого достоинства и следование положительным моральным принципам; в-третьих, понимания уровня и степени таланта оппонентов, а также использование красноречивых способов убеждения. Но даже если после всего этого оппоненты не начнут следовать исламу, первоначальный *джихад* не начинается. Наоборот, после призыва и отсутствия соответствующих результатов следует период использования других форм воздействия, например, политика изоляции. И только когда все использованные способы окажутся бесперспективными, наступает период легитимности первоначальной войны [20]. Поэтому первоначальный *джихад* не может быть понят как отрицание принципа свободы в познании истины.

Второй вопрос по некоторым параметрам напоминает слова Исайи Берлина, сказанные в связи с трактатом Джона Стюарта Милля. Если предполагаемый государственный строй может в достаточной степени обеспечить счастье людей, не лучше ли — с учетом наложенных на человека неизбежных природных ограничений — довольствоваться достигнутым и не думать об изменениях, которые не приносят других плодов, кроме уменьшения уровня всеобщего счастья?

Этот вопрос направлен не на признание или непризнание возможности изменения взглядов при открытии истины, но на эффективность подобных шагов с учетом существующих ограничений. Исайя Берлин даже на этом уровне считает изменения во взглядах возможными и необходимыми: «Пока мы не вступили на уровень

[20] *'Ишрак, Мухаммад Карим.* История и правила войны в исламе. С. 335.

испытания, не можем знать, что такое и где находится наиболее значительная истина или счастье, и поскольку окончательное достижение этой целы невозможно, все решения следует считать временными и меняющимися»[21].

В исламе вопрос об изменчивости взглядов в процессе открытия истины тесно связан с вероотступничеством. В начальный период распространения ислама, когда некоторые лица использовали изменение мнений как средство нанесения удара по религиозному менталитету и престижу религии, ренегатам угрожали тяжелые наказания и в дольней и в потусторонней жизни. Ныне в исламе категории наказания в дольнем и потустороннем мирах разделены: так, мусульмане, отказавшиеся от своей религии преднамеренно, а не в состоянии гнева, по незнанию или ввиду недостаточной информированности, в загробной жизни обязательно понесут надлежащее наказание. Таким образом, будет приведен в исполнение вердикт по поводу человека, который отказывается от своей религии в обычных условиях, преднамеренно и будучи в здравом уме. И хотя в исламе присутствует дух подвижности мышления при открытии истины, тем не менее здесь предусмотрены и ограничения, одно из них связано с действиями, наносящими ущерб религии.

2. *Приверженность человека сомнениям и его предрасположенность к ошибкам*

[21] *Берлин, И.* Четыре статьи о свободе. С. 316.

Хотя либерализм в процессе познания истины оценивает возможности человеческого разума очень высоко, он тем не менее признает, что люди в силу своей природы могут ошибаться. Признавая возможность ошибок со стороны человека, либеральное учение постулирует, что мир науки и познания постоянно находится в состоянии развития, и утверждает, что многие мнения, считавшиеся в историческом процессе истинными, с течением времени и в процессе эволюции человеческого общества изжили себя. Таким образом либералы выступают в защиту свободы человека, чтобы использовать ее для критики того, что в настоящее время принимается за истину. Джон Стюарт Милль замечал, что те, кто пытаются силой подавить свободные дискуссии, с самого начала утешают себя тем, что сами они полностью застрахованы от всяких ошибок. Но эта деспотическая затея осуждается по той простой причине, что никто не застрахован от ошибок. Однако суждения по поводу того, что человечество не застраховано от ошибок, ограничиваются поверхностным подтверждением, на практике же, как правило, к этой истине относятся недостаточно уважительно.

Далее Джон Стюарт Милль указывает на интересный момент: взгляды, признанные в одном столетии, в последующие века не только становятся непопулярными, но и объявляются несодержательными и пустыми, так что в будущем некоторые широко распространенные ныне убеждения вполне могут подвергнуться ревизии и осуждению.

В целом можно утверждать, что либерализм, признавая склонность человека к ошибкам, уважает разум и признает свободную возможность изменения взглядов на то, что ныне принято называть истиной. Другими словами, с позиции склонности к ошибкам при

открытии истины и с признанием того, что человек не застрахован от ошибок, либерализм ориентирует людей прежде всего на свободу мысли.

Эта позиция имеет с исламской и шиитской мыслью много точек соприкосновения, но также — немало различий. На основе исламского и шиитского взгляда отсутствие застрахованности человека от ошибок даже для тех, кто занимает высокое положение в науке и духовности, служит подходящим мотивом для разъяснения необходимости свободы. Однако принятие свободы рассматривается на более широкой основе, т. е. на основе необходимости и убежденности. Другими словами, допущение возможности отклонения человека от истины, с одной стороны, и возможности представления неверных трактовок религии — с другой, служит подходящим поводом для разъяснения необходимости свободы с учетом изъянов в человеческом разуме в деле познания истины. Но даже в случае достижения безупречной истины и при устранении всяких неясностей и сомнений свобода не ликвидируется, а напротив — используется для защиты достигнутой истины, чтобы она могла служить грядущим поколениям. Его Светлость ʻАли (мир ему!) в хутбе 114 книги «Путь красноречия» достижение безупречной истины и преодоление покровов сомнения и неведения считает вполне возможным: «И веруем в Него верой, проникнувшего в тайное и достигшего обещанного; верой, уничтожающей искренностью своей многобожие и убежденностью своей — сомнение»[22].

Его Светлость ʻАли (мир ему!) в этой хутбе напоминает о пребывании в состоянии искреннего убеждения. Но в теоретическом и

[22] *Имам ʻАли.* Путь красноречия. Хутба 114.

практическом направлениях деятельности Его Светлости никаких противоречий между данным состоянием и оценкой свободы не существует. Иными словами, можно утверждать, что поощрение свободы с позиции Его Светлости не ограничивается только пределами склонности человека к сомнениям и возможностью допущения им ошибок. Наоборот, Его Светлость стремится к подлинности свободы как с позиции сомнений, так и с точки зрения искренней убежденности и воспринимает свободу в качестве необходимого условия для открытия истины, а также обеспечения ее долговечности и совершенствования. В целом можно сказать, что шиитская мысль на уровне человека, не относящегося к когорте пречистых, официально признает свободу в качестве средства для достижения истины в процессе устремлений, ошибок и столкновения мнений. И с этой точки зрения свобода в шиитском понимании имеет общие черты с либеральным ее толкованием. Но на уровне пречистых (имамов), защищенных от ошибок, шиитская мысль (в отличие от либерализма с его порой неясными и противоречивыми взглядами на свободу) основывается на официальном признании свободы в качестве средства для достижения и совершенствования истины. Примечательным является тот факт, что либерализм, признавая с помощью постмодернистских учений наличие различных границ истины, обходит молчанием вопрос, наступит ли когда-нибудь время, когда скрытая правда станет достоянием общественности, а сомнения и ошибки навсегда покинут область мыслей и действий человечества. По словам Исайи Берлина, «на взгляд Милля, всякая мысль, объявленная ложной, может содержать долю правды, ибо абсолютной правды в мире не бывает. Существуют лишь различные пути достижения

истины; подавляя то, что, на наш взгляд, является ложью, мы можем также подавить ростки истины и стать причиной ущерба для всего человечества. Подобный вывод не может служить ответом и для тех, кто верит в существование абсолютной истины» [23].

3. *Совершенствование и творческая деятельность человечества*

Согласно либеральным воззрениям, между свободой человека и его творческой деятельностью существует необходимая связь. Обстановка свободы и толерантности оптимально способствует расцвету науки и искусства, тогда как при любой социальной и политической диктатуре непрочные ростки творческого мышления увядают и гибнут. По словам Альбера Камю (1913—1960), после подавления Венгерского восстания 1956 г. нет свободы и, следовательно, нет и искусства [24].

Джон Стюарт Милль в одной из глав своей книги, затрагивая этот вопрос, отмечает: «Нынче модно опровергать противника, указывая слабости его теории и ошибки практики, но не обосновывая своих истин. Такой негативной критики недостаточно для конечного результата; критика — не слишком ценное средство достичь позитивного знания или убеждения, достойного этого имени. Пока люди снова не станут систематически упражняться в спорах, у нас будет несколько великих учений, но при среднем низком уровне интеллекта во всех областях знания, кроме математики и физики. И если хоть кто-нибудь оспаривает ходячее мнение, возблагодарим его за

[23] *Берлин, И.* Четыре статьи о свободе. С. 324—325.
[24] *Арбластер, Э.* Взлет и падение западного либерализма. С. 88.

это, выслушаем и порадуемся, что он делает для нас то, что иначе пришлось бы с огромным трудом делать самим» [25].

Милль рассматривает свободу критического подхода к идеям и воззрениям в качестве условия процветания творчества и инициативы в различных теоретических и практических областях. И поэтому он считает важной и необходимой защиту свободы мнений — наряду с борьбой народа против произвола правителей. Он убежден, что нельзя допускать, чтобы общество, иначе нежели путем использования гражданского кодекса, навязывало свои традиции и взгляды в качестве образца поведения лицам, не желающим следовать этим образцам. Недопустимо, чтобы общество заключало в оковы любое лицо, не похожее на других, и недопустимо, чтобы оно по своему желанию заставляло всех своих граждан быть одинаковыми [26].

Исайя Берлин в четвертой статье названной выше книги, анализируя исторические факты, приходит к выводу, что взгляд Милля, основанный на том, что свобода есть необходимое условие развития человеческого таланта, не состоятелен. Он убежден, что наука и любовь к истине могут развиваться и в обществах с очень жесткой дисциплиной. Аргументы Берлина являются критикой и одновременно дополнением к теории Милля. Признавая возможность развития творчества, инициативы, науки и искусства в свободных условиях, он вместе с тем считает, что нельзя рассматривать развитие в зависимости исключительно от этих условий. В целом можно сказать, что в либеральном понимании свобода выступает в качестве одного из главных условий проявления творческой деятельности, инициативы

[25] *Милль, Джон Стюарт*. Трактат о свободе. С. 34.
[26] Там же. С. 33—34.

людей и развития науки и искусства, хотя возможно, что эти результаты и плод какого-либо общества с жесткой дисциплиной и твердо установленными порядками. Иными словами, в связи с тем что свобода является необходимым условием развития науки и искусства, то она (свобода) всячески поощряется. Хотя нельзя утверждать однозначно, что наука, искусство и все другие стороны творческой деятельности способны развиваться только в атмосфере полной свободы.

В вопросе о необходимости свободы в учениях либерализма и ислама есть сходство (*c*) и различие (*p*), а именно:

1) ислам и либерализм, признавая наличие чистой истины, отделяет себя от сторонников постмодернистских течений и полагают свободу необходимым условием достижения истины (*c*);

2) ислам и либерализм, признавая необходимость наличия свободы во временны▭х и даже пространственных границах, официально признают и возможность изменения взглядов относительно того, что известно под именем свободы (*c*). Однако ислам считает изменение взглядов, основанных на неповиновении и преднамеренно наносящих удар по престижу религии, запрещенными, а их сторонников — достойными великих наказаний в этом и в потустороннем мирах (*p*);

3) ислам и либерализм официально признают свободу человека, осознавая тем не менее ограниченность человеческого разума в познании истины, склонность к сомнениям и отсутствие страховки (никто не является непорочным) от ошибок (*c*). Однако ислам делает шаг вперед, признавая, что даже в случае несомненного познания истины и в условиях полного устранения покровов сомнений и ошибок принцип свободы все еще нуждается в защите (*p*). Иначе говоря,

достоверное познание истины и полное отсутствие движения в ложном направлении (непорочный имам) не дают личности права посягать на собственную свободу и свободу других людей. Либерализм еще не сформулировал по этому поводу четкой позиции, однако с учетом роли религии в либеральном учении можно предполагать, что свобода считается необходимым условием истины даже после полного ее открытия;

4) либерализм считает свободу необходимым условием достижения прогресса, процветания творческой деятельности и инициативы человечества и на этой основе всячески поощряет ее. Применительно к сказанному, в исламской и шиитской школах невозможно найти какие-либо утверждающие или опровергающие моменты, что может рассматриваться как выражение положительных взглядов и смыслов в данном направлении (*с*).

B) Ограничения свободы

Возможности ограничения свободы выступают важным маркером различий между учением либерализма и исламским вероучением. Все примерно единодушны в том, что свобода должна быть ограничена определенными рамками, и все признают, что абсолютная свобода чревата опасными последствиями. Разногласия касаются форм и размеров ограничения свободы.

Здесь мы попытаемся на основе мерила «заветной свободы» обнаружить сходные и отличительные черты ислама и либерализма. Перед тем как приступить к непосредственному обсуждению этого вопроса, считаем необходимым указать на три момента:

1. Ислам, вдобавок к утверждению свободы на уровне пяти компонентов (мысли, взгляды, слова, социальная жизнь и политика), открыл перед этим понятием новые двери под названием «духовные и нравственные свободы», тогда как либерализм оперирует преимущественно идейными, политическими и социальными свободами, обеспечивая удовлетворение прихотей и желаний человека (с условием отсутствия угрозы интересам других). Ислам признает огромную ценность внутреннего мира человека и важность контроля над плотскими желаниями (но не их полное отрицание) и предлагает человечеству новые и светлые горизонты понимания свободы. Ведь помимо внешнего врага есть враг внутренний, угрозам которого следует уделять больше внимания. Это горизонты, на которых обретут смысл такие понятия, как «самопожертвование» и «преданность», а для них никакие ограничения не предусмотрены.

2. Значимость ограничений, наложенных либерализмом на пять уровней свободы, зависит по преимуществу от социальной необходимости, а не от подлинности, тогда как в исламе значимость этих ограничений основывается и на необходимости и на подлинности. Иными словами, ограничения, предусмотренные либерализмом для свободы, по своей природе нежелательны, а в исламе многие из подобных ограничений весьма желательны и направлены на совершенствование человека и прогресс общества. Исайя Берлин, говоря о нежелательности ограничений, пишет: «Всякое принуждение, так как оно создает препятствия на пути человеческой деятельности, является отрицательным и нежелательным, но иногда оно становится необходимым для предотвращения разложения общества» [27].

[27] *Берлин, И.* Четыре статьи о свободе. С. 246.

3. Так как в философии либерализма свобода несет некоторую отрицательную смысловую нагрузку и сопряжена со смыслом, связанным с освобождением от влияния власти и государства, то меры по ограничению свободы связаны с функциями государства. Иначе говоря, в либеральной мысли государство выступает основным распорядителем ограничений на свободу, которые устанавливаются в рамках законов и правил. При этом в исламской школе наложение ограничений на свободу входит не только в компетенцию государства — значительная часть действий по введению подобных ограничений исходит т от индивида и от общества. Другими словами, индивид, общество и государство совместно выступают в качестве ограничителей свободы в самом широком смысле этого слова.

1. *Свобода мысли*

Свобода мысли является одним из признаваемых либерализмом компонентов свободы. Значение этого компонента связано с убеждением в разумности человека. Понятие разумности вовсе не означает рациональности поведения человека в любых условиях и в любое время, но подразумевает опору на силы разума, при помощи которых человек может ставить под сомнение все свои действия, а также может проводить определенные разыскания по поводу их достоверности или недостоверности, что значительно облегчает поиск истины. В книге современного американского политолога Иэна Шапиро (Ian Shapiro) приводится характерное высказывание: «путем свободного обмена мнениями и мыслями можно легче добиться конечной цели, ибо наилучшим испытанием истины является то, что

сила мысли на рынке конкуренции мнений может доказать свою приемлемость»[28].

Либерализм, который считает ненанесение ущерба другим основным мерилом свободы, полностью признает свободу мысли, ибо процесс мышления ограничивается рамками одного индивида. Мышление — основа для высказывания и поведенческих действий.

С точки зрения либералов, свобода мысли, являясь совершенно индивидуальным, внутренним и лишенным социального проявления явлением, не должна ничем ограничиваться, иначе достижение истины, являющейся плодом человеческого мышления, решительно невозможно. Либерализм, который официально признает возможность допущения человеком и человеческим разумом ошибок, далек от того, чтобы превратить подобное признание в напутствие, угрожающее границам свободы мысли. Он считает неверные и ошибочные мысли необходимыми орудиями для открытия истины.

Джон Стюарт Милль пишет: «Те, кого не страшит вынужденное молчание еретиков, должны понять, что в итоге справедливой и полной дискуссии об еретических идеях не будет, хотя сами эти идеи не исчезнут. Но от запрета на исследования, не умещающиеся в пределах ортодоксии, больше всего пострадают отнюдь не еретики, а те, чье умственное развитие сдавлено, а разум окован из страха перед ересью. Кто подсчитает, сколько потерял мир из-за того, что многие могучие интеллекты, соединенные, однако, с робким характером, не решились следовать отважным, независимым мыслям? Среди них можно найти совестливых, тонко чувствовавших, всю жизнь боровшихся с собственными мыслями, которых не заглушить,

[28] *Шапиро, Иэн*. Либерализм, его значение и история. С. 6.

истощивших свою изобретательность в попытках примирить совесть и разум с ортодоксией и все же, вероятно, не преуспевших в этом. Нельзя быть великим мыслителем, не признавая, что твой первый долг — идти за своим интеллектом, куда бы он ни привел.

Свобода мысли нужна не только великим. Средним людям она еще нужнее, чтобы они могли достичь того уровня, на который способны. В атмосфере умственного рабства было много и много еще будет великих философов-одиночек, но никогда не было и не будет в этой атмосфере интеллектуально активных людей» [29].

Ислам не только официально признал свободу мысли, но и наставил верующих на путь размышления о познании истины. Согласно исламскому учению, свобода мысли лишена всякой угрозы, поскольку не противоречит ни одному из трех прав (Божественное, индивидуальное и общественное). Поэтому мысли индивидов с точки зрения законов мира — что земного, что горнего — не наказуемы, хотя правильные и полезные мысли служат средством приближения к Богу. С точки зрения Его Светлости ‘Али (мир ему!), «если бы они о величии мощи [Его] могли размышлять, и широту благодати [Его] наблюдать, то было бы на прямой путь их возвращение» [30].

Признав свободу мысли и отсутствие преград на пути свободного мышления, ислам рекомендует верующим избегать рассуждений в отдельных областях, прежде всего — о сущности Божественного бытия: «Ограничься этим и не стремись измерить могущество Аллаха — Превелик Он — мерками собственного разума, иначе будешь ты из числа пропащих» [31].

---

[29] *Милль, Джон Стюарт* . Трактат о свободе. С. 98.
[30] *Имам ‘Али.* Путь красноречия. Хутба 185.
[31] Там же. Хутба 91.

Известны три базовые теории:

1. Мысль подвержена ограничениям, и следует действовать в пределах верных мыслей.

2. Свобода мысли по своей природе совершенно не ограничена.

3. Свобода мысли сама по себе не поддается никаким ограничениям, но ее можно ограничить посредством предварительных мысленных установок [32].

И ислам и либерализм выбирают неограниченный характер свободы мысли; они даже выступают против ограничения свободы мысли посредством предварительных мысленных установок, ибо подобное ограничение может привести к зависимости мышления от особых идейных систем и к отсутствию полноценной динамичности мыслительного процесса. Известно немало неверных предварительных мысленных установок, которые в рамках конкретной научной парадигмы претендовали на особое место в умах мыслителей в качестве окончательной и очевидной истины.

2. *Свобода взглядов*

Под взглядом (мнением) понимается мысль, превратившаяся в убеждение, в правдивости которого автор уверен. Он полагает свое мнение конкретной истиной, хотя оно не более чем мысль, которая в любой момент может измениться.

Можно указать на то, что разница между мыслью и мнением имеет внутреннюю подоплеку и зависит от степени ее признания. В либеральном учении человек волен иметь конкретный взгляд (мнение),

[32] См.: *Набави, Сейед ‘Али*. Методология определения свободы.

а также менять его в любых условиях. При этом в условиях отсутствия угрожающих факторов возможно сосуществование различных взглядов, убеждений и воззрений, один из которых может быть признан истинным. С точки зрения либерализма отличительным признаком человека является не только разум, но и свобода выбора. Этот выбор разнообразит жизнь людей. На этой основе либералы выступают за полную и основательную защиту свободы мнения, а также свободы изменения взглядов у людей. Исайя Берлин в одной из своих статей говорит: «С точки зрения Джона Стюарта Милля, человек отличается от животного не своим разумом или тем, что может изобретать различные орудия. Отличие человека главным образом заключается в том, что он может сделать выбор. Человечность индивида выявляется тогда, когда он может выбирать и быть выбранным. Каждый может по своему желанию выбрать путь осуществления своих целей, и чем больше разнообразия, тем богаче смысл жизни»[33].

Для Джона Стюарта Милля, который считал наличие разнообразных и противоречивых взглядов необходимым условием развития и возвышения человека и общества, нет более прискорбного случая, чем тот, когда люди опасаются свободно высказываться. Особенно прискорбно, когда эрудированный человек с изысканным умом живет под гнетом господствующей идеологии и тратит силы на достижение компромисса с нею: так он не добьется никаких успехов. На взгляд Милля, предотвращение появления новых идей потребует от общества дорогой цены: интеллектуальное развитие общества замедлится, если не приостановится.

[33] *Берлин, И.* Четыре статьи о свободе. С. 311.

В исламе границы свободы взглядов отличаются по двум аспектам: а) сотворение и шариат и б) мирские и потусторонние последствиям. Ислам по смыслу сотворения признает человека совершенно свободным и самостоятельным в выборе мнений, но с точки зрения шариата он признает только взгляды, основанные на исламе. Кроме того, с точки зрения мирских и потусторонних последствий принятие или непринятие тех или иных мнений основано на видении того, что средствами призыва к исламу должны быть не применение силы и не принуждение, но аргументации, разъяснения и добрые намерения. Приверженность к исламу и его принятие признаваемы только на пути рационального и логически правильного подхода, на основе аргументов и разысканий, в принятии же основ религии всякие подражания опровергаются. Ислам убежден в несостоятельности всех неисламских воззрений, при этом: запрещает ревизию взглядов в целях выяснения убеждений других; уважает убеждения тех, кто имеет отличающиеся от ислама воззрения; не предусматривает никаких мирских наказаний по отношению к мусульманину, отказавшемуся от своих религиозных воззрений — до выяснения всех условий (в частности, прежних убеждений, отсутствия психических болезней и т. д.) [34].

Ислам считает наличие у человека неисламских убеждений наказуемым в потустороннем мире. Однако в мирских вопросах признается необходимость следования исламскому учению на аргументированной и логически выверенной основе, ревизия взглядов других людей в целях выяснения их убеждений считается предосудительной, а в отношениях с носителями иных воззрений

[34] См.: *Кадивар, Мохсен*. Культурные свободы в исламе.

рекомендуется следовать принципу толерантности. На этой основе можно утверждать, что с точки зрения ислама и шиизма свобода воззрений в дольнем мире вполне допустима, зато в потустороннем мире подобная свобода, согласно шариату, обусловлена соответствующим воздаянием. Причиной тому служит то обстоятельство, что свобода взглядов является личным делом каждого, связанным с отношениями человека и Бога — вне всяких социальных нюансов.

3. *Свобода слова*

Слово — первое и самое близкое свидетельство возникновения и проявления какого-либо взгляда и убеждения. В Оксфордском словаре дано следующее определение свободы слова: «Свобода выражения убеждений и взглядов без конспирации и особенно без страха за последствия» [35].

В определении границ свободы слова важное место занимает ответ на вопрос о том, ограничивается ли сфера влияния сказанного или написанного и всего, что определяется термином «слово», пределами индивидуума или эта сфера влияния распространяется и на других. Ислам и либерализм отвечают на этот вопрос положительно и, считая свободу слова не исключительно личным делом индивидуума, вынуждены прибегнуть к мерам по ее ограничению. Основной принцип школы либерализма по ограничению свободы заключается в его требовании относительно предотвращения посягательства личности на права других. А в области свободы слова расширение ее

[35] *Mclean, Iain.* Concise Oxford Dictionary of Politics. P. 94.

пределов возможно до тех пор, пока изложение убеждений не приведет к оскорблению, шельмованию и необоснованному обвинению других лиц: «Подходящая область человеческой свободы в первую очередь включает в себя владения его внутренней бдительности, и в этой области человек в максимальной степени должен воспользоваться свободой совести. При этом необходимым является свобода мыслей, желаний, абсолютная свобода убеждений и чувств (относительно всех теоретических, практических, научных, этических или духовных вопросов). Может казаться, что свобода слова и распространение убеждений в начальной стадии включает в себя другой принцип, ибо высказывание и распространение убеждения относится к той части поведения человека, которая связана с другими лицами. Но в связи с тем, что высказывание и распространение мысли являются такими же важными компонентами, как сама мысль, и основываются на тех же аргументах, что и вопрос о свободе мысли, то их невозможно рассмотреть отдельно от этого вопроса» [36].

С точки зрения ислама, свобода слова и ограничивающие ее рамки зависят от двух основных принципов, один из которых отличается необходимостью, а другой — подлинностью. Первый принцип — это упомянутое нами открытие истины, на основе которого свобода слова обретает подлинность, а второй принцип — защита социальных прав, которая в качестве фактора ограничения свободы нужна для охраны убеждений, обрядов, традиций и культурных особенностей, необходимых для обеспечения монолитности общества. На этой основе свобода слова, пока она подчинена обнаружению истины и не покушается на права личности и общества, с точки зрения ислама

[36] *Милль, Джон Стюарт* . Трактат о свободе. С. 49.

подлежит защите и считается необходимой, но когда письменное или устное слово приводит к посягательству на Божественное право, права личности или общества, то на него накладываются необходимые ограничения. Его Светлость ‘Али (мир ему!) в одной из своих хутб (проповедей) из книги «Путь красноречия» призывает своих представителей защищать достоинства мусульман и говорит: «Уважение к мусульманам считайте наивысшим из уважений».

На основе вышесказанного можно утверждать, что как ислам, так и либерализм выступают защитниками свободы слова и считают ее необходимым средством для достижения истины. При этом в учении либерализма свобода ограничивается рамками закона, тогда как в исламе — посредством Божественных законов, прав личности и всех членов общества, чтобы тем самым честь, достоинство и права всех людей были защищены от всяких посягательств.

4. *Социальные свободы*

Под социальными свободами понимаются такие, которыми индивидуум пользуется в обществе и в отношениях с обществом. В учении либерализма в отношениях между индивидом и обществом основное внимание уделяется индивиду, хотя предоставленная индивиду свобода действий не должна быть направлена во вред другим членам общества. Человек по всем вопросам, относящимся к его отношениям с внешним миром, ответственен согласно закону перед всеми, чьи интересы в этих отношениях каким-либо образом задействованы. Джон Стюарт Милль, признавая этот момент, вместе с тем убежден, что есть область человеческой деятельности, в которой общество (в отдельной от индивида форме) имеет только косвенные

(непрямые) интересы. Эта область включает в себя ту часть жизни и поведения индивида, которая влияет только на его внутреннее состояние (и если изредка влияет на состояние других, то это происходит по их согласию и желанию). Под выражением «влияет только на его внутреннее состояние» имеется в виду, что влияние происходит по отношению к самому индивиду, а если немного расширим область нашего видения, то заметим, что все, что влияет на индивида, будет в той или иной степени влиять и на других членов общества [37].

Либерализм, признавая свободу индивида в социальной области, утверждает:

1. Вкусы и занятия человека также должны быть свободными, другими словами, индивид должен быть свободным, чтобы устроить свою жизнь в удобной для себя форме и работать по своему желанию, но только с тем условием, чтобы он был ответственен за последствия своих действий. Исходя из этого, действия индивида свободны, пока они не противоречат интересам других людей.

2. Логическое последствие защиты свобод индивида в обществе состоит в том, что коллективы, состоящие из свободных индивидов, должны находиться в таких же свободных условиях. Другими словами, необходимое условие личной свободы индивида заключается в том, чтобы люди могли свободно и без всякого опасения объединяться для осуществления любых целей, не наносящих ущерба другим людям. При этом предполагается, что лица, образующие сообщества или объединения, достигли установленного законом возраста и никто

[37] *Милль, Джон Стюарт.* Трактат о свободе. С. 48—49.

силой или обманом не привлекал их в эти сообщества и объединения [38].

Джон Стюарт Милль называет два фактора, угрожающих свободе: вмешательство государства и давление общественного мнения. Он указывает на необходимость защиты свободы от этих двух факторов, полагая, что гнет общественного мнения иногда более опасен, чем политическое угнетение. Государство обладает статусом представителя большинства, и если оно применяет насильственные методы, то делает это хотя бы под видом навязывания воли большинства меньшинству, тогда как общественное мнение довлеет над людьми без всякого на то законного основания. «Общество вводит свои законы, и, если они неверны или вообще касаются вещей, в которые обществу нечего вмешиваться, возникает тирания куда сильнее любых политических репрессий, и хоть дело не доходит до крайностей, но ускользнуть от наказаний труднее, они проникают в детали жизни гораздо глубже и порабощают саму душу. Законов против тирании чиновников недостаточно; нужна защита от тирании господствующих мнений и чувств, от стремления общества навязать свои идеи как правила поведения» [39].

В ответ на важный вопрос о том, волен ли человек отказаться от своей свободы или, другими словами, имеет ли свободный индивид право пренебрегать своей свободой и продать себя другим в качестве раба, Милль пишет: «Человек, готовый продать себя другим в качестве покорного раба, косвенно отказывается от своего права на свободу и, кроме права продать себя, которым пользуется в последний раз,

[38] *Милль, Джон Стюарт.* Трактат о свободе. С. 50.
[39] Там же. С. 33—34.

лишает себя всех прав, которыми он в будущем мог бы пользоваться в качестве свободного человека. Подобный человек своими действиями по отношению к самому себе практически нарушает принцип, подразумевающий его права на свободу до последнего момента его свободной жизни. Другими словами, принцип свободы не может предоставить человечеству такую степень свободы, чтобы он мог отказаться от своей свободы; понятие свободы не означает, что человек имеет право продавать себя и стать покорным рабом другого человека» [40].

С точки зрения школы ислама и шиизма социальные свободы ограничиваются теми же тремя факторами: индивидуальное, общественное и Божественное право. Иными словами, человек в обществе пользуется свободами до тех пор, пока его свобода не привела к нарушению вышеназванных прав. В области защиты и соблюдения Божественных прав следует различать частные и общие пределы. Иначе говоря, в частных пределах человек за свое поведение, не соответствующее нормам шариата, несет ответственность только перед Богом и то при загробной жизни. Но в общественных пределах:

а) конфессиональные меньшинства имеют право поступить согласно своим религиозным воззрениям, но им не разрешено заниматься распространением и популяризацией своих религиозных убеждений;

б) мусульмане обязаны:

1) по религиозным вопросам, ставшим предметом всеобщего одобрения знатоков религиозных наук, прилюдно соблюдать религиозные предписания (например, недопущение прилюдно нарушать пост в рамазан);

[40] Там же. С. 60.

2) по вопросам, не ставшим предметом единодушного одобрения знатоков религиозных наук, поступать по своему усмотрению (например, ношение бороды), ибо перед Богом воздаяние за поступки человека определяется в соответствии с тем, насколько он следовал советам авторитетных и признанных знатоков религии.

Примечательным моментом относительно общественных свобод в исламе является признание естественных последствий некоторых прав в обществе. Другими словами, приемлемость некоторых прав для мусульман или немусульман с точки зрения ислама связана с некоторыми последствиями в социальной сфере, признание которых является необходимым. Для примера объектом признания ислама стали два правовых аспекта: первый — право на отсутствие ревизии убеждений; второй — право на необязательность ношения исламского хиджаба (покрывала) представительницами религиозных меньшинств. Последствием этих двух прав является свобода женщин относительно ношения или неношения исламского хиджаба. Так, женщина — представительница религиозного меньшинства, может появиться в обществе без хиджаба, ислам дает ей эту возможность.

В области индивидуального права ислам осуждает социальную свободу, которая станет поводом для нанесения ущерба самому себе и правам личности. Следовательно, мусульмане не имеют права пренебрегать своим правом на жизнь и прибегнуть к суициду. Таким же образом они не имеют права перепоручить свою свободу другим лицам, за исключением особых случаев, и то временно.

Ислам, признавая подлинность индивида и общества в качестве двух факторов своего совершенства и защищая права и свободы личности перед обществом, называет общественное право в качестве

фактора, угрожающего общественным свободам личности. Кроме того, признавая индивидуальные права людей, ислам вместе с тем считает мусульманина наделенным социальной ответственностью и обязывает его соблюдать социальные ограничения. Например, либерализм официально признает свободу экономической и политической деятельности личности в обществе до тех пор, пока эта деятельность не направлена во вред другим лицам. Ислам рассматривает этот вред не только по отношению к каждому индивиду, но относительно всего общества, рассматривая его как единое целое, обладающее личностью, и обязанность по защите двойного права — человека по отношению к обществу и общества по отношению к человеку — возлагает на государство. Его Светлость ‘Али (мир ему!) в своем письме Малеку Аштару после высокой оценки деятельности прослойки купцов и ремесленников, говоря об угрожающих их свободе факторах, отмечает и угрозы, исходящие от них в связи с их стремлением к накопительству: «И следи за делами их как в присутствии твоем, так и на окраинах страны твоей. И знай — вместе с тем — что во многих из них поселились узость мерзостная и жадность уродливая, накопительство ради прибыли и сговор в продажных ценах, и это — врата убытка для всех, и нарушение, допущенное Повелителем. Запрети же им накопительство» [41].

Ислам благодаря «проповеди одобряемого и запрещению неодобряемого» сумел совместить внутри исламского общества защиту личных и социальных прав человека.

5. *Политические свободы*

[41] *Имам ‘Али*. Путь красноречия. Письмо 53.

Политические свободы имеют огромное значение в учении либерализма, предостерегающего от угроз политической власти и государства. Подобное значение ощутимо и среди мусульман, но не по вышеуказанной причине, а в связи с преимущественно деспотической предысторией исламских обществ. Основной вопрос в данной части заключается в том, какой степенью свободы пользуются люди в учениях либерализма и ислама по отношению к государству и власти.

Либерализм для противостояния двум экстремистским течениям, а именно гегемонии и анархизму, считает наличие государства необходимым и вместе с тем убежден, что власть — это своего рода договор между правителями и народом. С учетом того, что централизация власти в руках правителей может привести к попранию прав народа, необходимо предоставить народу некий иммунитет под названием «политические свободы», чтобы тем самым он был защищен от посягательств политической власти. Либерализм, признавая права народа относительно противостояния насилию государства, создает для правящей власти определенные угрозы и, кроме того, путем создания некоторой цепочки законного контроля и условий для легитимности действующей власти предоставляет народу определенные политические свободы. В целом можно рассуждать о пяти формах политической свободы народа, которые официально признаются школой либерализма:

1) свобода народа при выборе руководителей (на основе правовых механизмов);

2) свобода народа при контроле над деятельностью руководителей (на основе правовых механизмов);

3) свобода народа при создании гражданских институтов (на основе правовых механизмов);

4) свобода народа при критике деятельности руководителей (на основе правовых механизмов);

5) свобода народа при отстранении от должности руководителей (на основе правовых механизмов).

Ислам, как и либерализм, признает наличие государства важным условием социальной жизни человечества, но для устойчивой легитимности власти требует исполнения двух обязательных условий: соблюдения прав народа и соблюдения Божественного права. Его Светлость ‘Али (мир ему!) говорит: «Клянусь Тем, Кто заставил семя прорастать и сотворил живую душу, если бы не пришли присутствующие и [тем самым] не было воздвигнуто доказательство оказания поддержки, и если бы Аллах не взял с ученых договор, что не будут безмолвно стоять перед лицом притеснителей и молча взирать на голод угнетенных, тогда повесил бы я вервь халифата…» [42].

Его Светлость ‘Али (мир ему!) считал, что государство должно создаваться согласно желаниям и волеизъявлению народа, а всякое принуждение при присяге на верноподданство считал непозволительным. Он утверждал: «Воистину, клятва народа на верноподданство мне была основана не на страхе». Или: «Тогда народ присягнул мне на верноподданство без принуждения» [43].

Его Светлость ‘Али (мир ему!) давал людям свободу действий, даже когда они нарушали присягу. Его Светлость не лишал Талху и Зубера гражданских прав за нарушение верноподданческой клятвы,

[42] *Имам Али*. Путь красноречия. Хутба 3.
[43] Там же.

вызванное тем, что им не предоставили никакой должности в аппарате правления. Он обошелся с ними терпеливо и ограничился назиданиями, даже когда они бойкотировали его власть. Он и тогда не лишил их гражданских прав и разрешил пользоваться государственной казной (*байт ул-мал*). Но зато принял против них жесткие меры, когда они организовали вооруженное сопротивление власти.

Его Светлость ‘Али (мир ему!) давал людям свободу критиковать правителей. Он не только признавал за народом право на критику, но даже рекомендовал высказывать критические замечания в адрес правителей и наставлять их на верный путь: «Не обращайтесь ко мне так, как обращаются к притеснителям, и не избегайте меня, как избегают людей суетных, и не встречайте меня лестью, и не думайте, что я прогневаюсь, если будет мне сказана правда в лицо, или что я надеюсь на ваше восхваление» [44].

В другом месте он, обращаясь к Малеку Аштару, говорит: «И удели часть времени твоего нуждающимся, когда ты лично на просьбы их станешь отвечать, и в Меджлисе общем с ними сидеть, и будь в этом деле скромен ради Аллаха, тебя создавшего, и удали от них воинов своих, и помощников, и охрану, и стражников, чтобы обращались они к тебе речью, страхом не стесненной. Ведь слышал я, как Посланник Аллаха — да благословит Аллах его и его род и да приветствует — говорил, и не однажды: „Не будет благословенна община, где право слабого не взимается с сильного без страха“» [45].

[44] *Имам Али*. Путь красноречия. Хутба 216.
[45] Там же. Письмо 53.

Заключение

В предыдущих частях данной статьи мы рассуждали о сходстве и различиях учений ислама и либерализма в воззрениях свободы. Из всего вышесказанного можно прийти к нижеследующим выводам:

1. Либерализм подразумевает свободу как право, которое коренится в природе человека, тогда как с точки зрения ислама права и обязанности являются двумя сторонами одной монеты и обе основаны на Божественной воле.

2. Либерализм считает разум и желания генераторами поведения человечества, а свободу ставит им на службу, тогда как ислам считает необузданные желания смертельной угрозой для разума, зато *вахй* (Божественное откровение) полагает питающим разум и убежден, что свобода должна служить разуму и *вахй*.

3. В либерализме человек считается обладателем неиспорченной природы и доброй натуры, поэтому свобода ему должна быть предоставлена в самом широком смысле, тогда как согласно точке зрения ислама человек — существо с двоякой природой (как доброй, так и злой) и поэтому свобода предоставляется ему в ограниченной и контролируемой форме.

4. В либерализме индивидуальные права и свободы по отношению к правам общества обладают подлинностью, тогда как в исламе подлинными являются как индивидуальные, так и общественные права, и ни одним из этих прав не жертвуют ради другого.

5. Ислам и либерализм считают свободу необходимым условием достижения истины.

6. Когда либерализм с позиции признания приверженности человека к ошибкам и сомнениям поощряет свободу человечества, ислам признает и поощряет права людей как с этой же позиции, так и с позиции веры и убежденности.

7. Либерализм считает свободу необходимым условием творчества и процветания человечества, ислам также признает эту позицию или как минимум не опровергает ее.

8. Либерализм в абсолютной, а ислам в обусловленной форме (с условием отсутствия противоречия религиозным установкам) официально признают свободу для формирования нового взгляда на то, что в настоящее время известно под названием истины.

9. Либерализм признает свободу мысли и убеждений в абсолютной форме, тогда как ислам, признавая абсолютную свободу мысли, в области убеждений, находит различия между воздаяниями в дольнем и загробном мирах и вместе с тем выступает за толерантное отношение к иным убеждениям.

10. Границей свободы слова при либерализме выступают запреты, касающиеся личной и этической сторон жизни людей, тогда как в исламе подобной границей являются запреты, основанные на Божественных предписаниях, а также на частной и общественной жизни человека.

11. В области социальных свобод либерализм в правовых отношениях между индивидом и обществом считает приоритетными права индивида, тогда как ислам социальные свободы связывает с Божественным, индивидуальным и общественным правом.

12. Либерализм, признавая необходимость наличия власти, в области отношений между народом и правителем считает выборы,

контроль, критику и устранение с должности руководителей правами народа и выступает за обязательность толерантного отношения власти к оппозиции. Ислам, также признавая все эти моменты, не только выступает в защиту прав оппозиции и призывает руководителей к толерантности по отношению к ней, но делает шаг вперед, рекомендуя руководителям приближать критиков и оппозиционеров — во избежание косности и коррупции власти.

Литература

Арбластер, Энтони. Взлет и падение западного либерализма (Зохур ва сокуте либералисми Гарб) / Пер. на фарси ‘Аббаса Мохбера. Тегеран: «Марказ», 1367 с. х.

Милль, Джон Стюарт. Трактат о свободе (Ресале дар бабе азади) / Пер. на фарси Джавада Шейх ул-Ислами. Тегеран: Издательство по науке и культуре, 1363 с. х.

Ишрак, Мохаммад Карим. История и правила войны в исламе (Та’рих ва мокаррарате джанг дар ислам). Т. 4. Тегеран: Управление по распространению исламской культуры, 1380 с. х.

Берлин, Исайя. Четыре статьи о свободе (Чахар макале дар барае азади). (Перевод на фарси Махаммада ‘Али Мовахеда). Тегеран: «Хорезми», 1368 с. х.

Шапиро, Иэн. Либерализм: его значение и история (Либерализм: ма’на ва та’рихе ан) / Пер. на фарси Махаммада Са’ида Ханайи Кашани. Тегеран: «Марказ», 1380 с. х.

‘Алам, ‘Абд ар-Рахман. История западной философии с самого начала до конца средневековья (Та’рихе фалсафайе Гарб аз агаз та пайане садахайе мийане). Тегеран: Изд-во Министерства иностранных дел, 1380 с. х.

Кадери, Хатам. История политической мысли в XX веке (Та’рихе андешейе сийаси дар карне бистом). Тегеран: «Самт», 1379 с. х.

Кадивар, Мохсне. Культурные свободы в исламе (Азадихайе фарханги дар ислам). Тегеран: «Ней», 1378 с. х.

Набави, Сейед ʻАббас. Методология в объяснении свободы (Равешшинаси дар табйине азади). Семинар о свободе в ИРИ. Педагогический университет. Тегеран, 1378 с. х.

Mclean, Iain. Concise Oxford Dictionary of Politics. New York: Oxford University Press.

МОДЕРНИСТСКОЕ ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИОЗНОЕ НАРОДОВЛАСТИЕ

Доктор *Дариуш Камари* [1]

Дать четкое и полное определение модернистского государства — дело нелегкое. Несмотря на связанные с этим трудности, все мы в повседневной нашей жизни ощущаем на себе его различные признаки. Например, когда в начале какого-либо проспекта видим государственный знак, когда оплачиваем налоги или выдаем ежемесячное денежное пособие пенсионерам, мы ощущаем признаки модернистского государства. С первого и до последнего дня нашей жизни мы постоянно чувствуем рядом с собой присутствие государства. Но, несмотря на постоянное присутствие государства в жизни людей, при определении этого понятия мы сталкиваемся с трудностями. Наверное, одна из причин — в широте и величии явления под названием «государство» в современном мире.

Некоторые знатоки политических наук стремились путем опровержения всякой разъяснительной ценности для категории государства выйти из трудной борьбы в определении государства

[1] Исследователь из Центрального архива Исламской революции.

победителями [2]. Последователи прагматической традиции приступили к определению понятия государства, концентрируя внимание на понятиях правления и политической системы и изучая поддающиеся измерениям институты и действия [3]. Эта группа ученых оставила в стороне метафизическую область государства [4]. Другая категория мыслителей, рассматривающая господствующий социальный строй критически, обнаружила скрытые аспекты реализации политической власти, которая проводится государством на практике. По мнению Абрамса, государство не скрывается под маской политического действия, ибо само явление под названием «государство» представляет собой маску, которая служит завесой, мешающей взглянуть на политические действия [5]. Последователи французского мыслителя Мишеля Поля Фуко (1926—1984) попытались рассмотреть действия государства в сложном контексте связей между знаниями и социальной властью [6]. Фуко отвергает всякую разницу между государством и обществом или между государством и экономикой [7]. На его взгляд, государство не что иное, как сложная действительность и сказочное отчуждение. Его внимание не очень-то и было сосредоточено на власти, ибо практически он настаивал на действенности искусства управления и идеи властвования. Государство имело значение как место для действия, связанного с управлением. С этой позиции рациональность, на основе которой основано государство, больше всего связана с развитием элементов, составляющих жизнь индивидов,

[2] *Almand, G. et. al* (1988). P. 853—901.
[3] *Abrams, A. P.* (1988). P. 56—59.
[4] *Foucault, M.* (1991). P. 103.
[5] *Pierson, Ch.* (1996). P. 7.
[6] *Weber, M.* (1978). P. 54—60.
[7] *Пулади, Камал.* От государства силы до государства разума в модернистской политической философии. С. 6—7.

и эти элементы считаются факторами, способствующими развитию государства. Поэтому, по словам Фуко, экономика является не исключительно выразителем особой области, относящейся к производству и распределению товаров и услуг, а результатом амбиций правителей, которые стремятся к управлению и урегулированию дел индивидов общества с максимальной эффективностью [8].

Особенности модернистского государства

Модернистское государство определяется посредством особых механизмов, которые до его формирования, т. е. в системах города-государства и империи, существовали в иной форме, нежели наблюдаемая в модернистском государстве. Эти механизмы включают монопольный контроль над средствами применения силы, автохтонность, власть, конституционность, законность, общую бюрократию, легитимность, гражданство и взимание налогов. В данной статье будет кратко рассмотрен каждый из этих механизмов.

а) *Монопольный контроль*

Монополия контроля над средствами применения силы, согласно определению Макса Вебера (1864—1920), является одной из важнейших особенностей модернистского государства. В своем кратком определении государства Вебер считает его человеческим

[8] Там же. С. 7.

сообществом, которое претендует на монополию легитимного применения силы внутри особой территории [9].

Монополия применения силы является важной функцией государства в области обеспечения стабильности и безопасности. Томас Гоббс (1588—1679) с точки зрения некоторых ученых справедливо признанный первым теоретиком модернистского государства, придерживается убеждения, согласно которому люди в целях предотвращения хаоса и гражданской войны стремятся к формированию общей власти. Подобный договор между людьми регулирует положение членов общества и обеспечивает их общие интересы. Государство защищает мир и стабильность внутри общества и принимает меры против врагов вне общества, допуская при этом применение силы [10].

Марксистские авторы настаивают на том, что государство основывается на организованном применении силы. С их точки зрения, корни этого кроются в разделении общества на противостоящие друг другу классы. Фридрих Энгельс считал, что наличие государства является показателем нерешенных противоречий внутри общества [11].

В любом случае, как было известно Веберу, применение физической силы не является единственным и даже самым популярным способом управления определенным политическим формированием [12]. В современном мире государство тоже прибегает к различным способам устрашения граждан. Сегодня даже самые суровые государства не уповают исключительно на применение

[9] *Weber, M.* (1970). P. 78.
[10] *Hobbes, T.* (1968). P. 22—73.
[11] *Engels, F.* (1978). P. 752.
[12] *Weber, M.* (1978). P. 54.

физической силы для навязывания своих распоряжений. Вебер не претендовал на то, чтобы государство монополизировало весь арсенал применения силы. Например, в США граждане пользуются правом ношения оружия, и некоторые формы применения силы, не входящие в компетенцию государства, могут быть использованы родителями против своих детей. Сторонники феминизма также убеждены, что государства постоянно теряют монополию на применение силы относительно женщин. Во всяком случае, для Вебера важно то, что государство находилось в положении «единственного обладателя права на применение силы», даже если иногда оно и не пользовалось этим правом [13].

Более важным, чем монополия применения силы, является создание единой системы для применения силы посредством модернистского государства. Многие ученые корни модернистского государства ищут в изменениях в Европе от системы феодализма к абсолютизму. Эти изменения происходили в направлении от общества с различными центрами и источниками власти к обществу с единой властной структурой. Феодализм представлял собой своего рода общественную формацию, возникшую на основе определенных договоров, и в ней обладатели власти могли управлять до тех пор, пока они были в состоянии мобилизовать ресурсы, в частности военную силу. Форма власти при феодализме была максимально индивидуализирована, при этом власть полностью не сосредоточивалась в руках у царя, а колебалась внутри иерархии аристократов. Крупным изменением, возникавшим одновременно с формированием государства, было движение от разрозненной властной структуры в сторону единого центра

[13] Ibid.

(абсолютистские режимы), благодаря которому удалось создать единую социальную систему.

Значение процесса централизации власти государства заключалось в повышении общественной стабильности. Некоторые ученые убеждены, что монополия применения силы внутри государства связана с установлением стабильности в обществе. Это было частью устремлений Томаса Гоббса, направленных на формирование симпатии людей по отношению к общей силе. Поэтому по мере создания модернистского государства уровень насилия в обществе снизился. Из числа особенностей этого государства можно назвать его широкий контроль над всеми членами общества и его огромную власть. Государства до модернистского периода могли действовать жестко и беспощадно, а правитель при таких государствах пользовался огромной властью, но область применения власти у правителей была ограничена. Например, Чингисхан являлся страшной и деспотической личностью, но его власть однозначно уступала власти Сталина.

б) *Автохтонность*

Вторая особенность модернистского государства заключается в том, что оно определяется в качестве географической и геополитической целостности. Это государство охватывает определенную физическую атмосферу, претендуя в ней на легитимную власть. На автохтонную особенность модернистского государства указывали многие ученые — от Томаса Гоббса до Фридриха Энгельса, от Макса Вебера до Энтони Гидденса. Автохтонность отличает это государство от политических формирований до модернистской эпохи, таких как империя. Прежние империи были мощными и широкими

политическими формациями, но они, в отличие от модернистских государств, не обладали четкими границами [14].

В имперских системах закон был сосредоточен в центре власти, а на периферии имелись свои местные правления со значительной степенью автономии, но они также, в отличие от модернистского государства, были лишены конкретных границ. Империя официально признавала автономность периферий и особо не проявляла беспокойства по поводу самостоятельности местных правителей.

Модернистское государство, используя военные и правоохранительные силы, постоянно защищает целостность своей страны. Иногда оно начинает военные действия из-за не представляющих никакой ценности территории или необитаемых островов, несмотря на то что подобные военные действия в связи с неимоверными материальными издержками и ничтожной пользой от них весьма неэффективны. Для примера, юго-восточная часть Европы из-за территориальных притязаний постоянно была театром военных действий. Новые государства этого региона до сих пор оказываются втянутыми в конфликты между собой, причина — нерешенные давние территориальные споры. Кроме того, государства вступают между собой в конфликты из-за определенной территории, природных ресурсов, находящихся под землей либо в акваториях соответствующих стран, или из-за воздушных сообщений, и самое главное, в связи с вопросами относительно проживающих на их территориях народов.

Государство является не только внешней формой человеческого сообщества. Даже если подразумевается широкое определение

[14] *Giddens, A.* (1985). P. 49—55.

государства, то выясняется, что большинство людей в истории человечества не жили при особом политическом образовании под названием «государство». Вместе с тем мы ныне живем на планете, которая полностью разделена на сферы влияния и власти государств, и каждая ее часть принадлежит конкретному государству.

Следует отметить некоторые моменты относительно принадлежащих государствам территорий. Во-первых, следует сказать, что государства не находятся в изоляции друг от друга, они выступают создателями системы, состоящей из конкурирующих государств. Границы выступают в качестве линий отмежевания или разделения одного государства от другого, но это вовсе не означает, что между государствами прекращены всякие контакты. Автохтонность государства означает его стремление к монополии власти внутри своих границ, наличие международного порядка, царствующего во всех конкурирующих нациях-государствах, и является источником методов изучения и исследования государства, т. е. знаний о международных отношениях.

Вторым моментом является то, что хотя мир ограничен и каждая его пядь принадлежит тому или иному государству, это не означает, что наличие этих государств определяет постоянную картину мира.

Многие из тех, кто живет в государствах с более глубоким историческим прошлым, думают, что государство является продолжительным и устойчивым историческим явлением. Но история государств свидетельствует о том, что подобной ситуации не бывает. Чарльз Тилли указывает на наличие в 1500 г. в Европе более 500 политических единиц, тогда как уже в 1900 г. в ней насчитывалось

примерно 25 таких единиц [15]. Политическая карта Европы с 1800 по 1995 г. вновь подверглась изменениям.

В 1992 г. в чемпионате на кубок Европы по футболу участвовали представители 33 наций, а в 1996 г. количество таких национальных команд увеличилось до 48, среди которых, в частности, были отдельные команды из Словакии, Чехии и две команды из бывшей Югославии. Один из политических активистов из Центральной Европы очень лаконично характеризовал непостоянство и изменчивость такого явления, как государство, относительно Германии: «Чуть более ста лет тому назад появилось государство под названием Германия. Пятьдесят восемь с лишним лет тому назад это государство разделилось на две части, а в 1991 г. вновь вернулось в свое прежнее состояние» [16]. Отсюда можно прийти к выводу, что постоянного и устойчивого исторического явления под названием «государство» не существует, и нет никакой гарантии, что современные государства сохранятся в нынешней форме и в будущем, ведь многие из ранее существовавших государственных образований до наших времен не сохранились.

Третьим примечательным моментом касательно автохтонности является то, что хотя территория и принадлежит государству, но само оно обретает сущность благодаря нации. Современный мировой порядок основан на почве ныне существующих государств-наций. С учетом очевидности взаимосвязи государства и нации на основе территории нам необходимо привести краткое определение понятия нации. Нация — это коллективное явление с конкретной территорией, подчиняющееся единой политической системе. Л. Гринфельд

[15] *Tilli, C.* (1975). P. 15.
[16] *Pierson, Ch.* (1996). P. 116.

определяет нацию как господствующее и единое сообщество людей [17]. Сам национализм является поиском подходящего менталитета внутри воображаемого сообщества (Imagined Community). На взгляд Э. Гидденса, национализм в первом приближении момент — психологическое явление, которое в рамках определенной системы символов и убеждений воодушевляет людей на создание сообществ и стремится к тому, чтобы они создавали особый политический порядок [18].

в) *Власть*

Если сосредоточить внимание на упомянутом определении сущности национализма, данном Гринфельдом, то выяснится, что одним из самых основных элементов, образующих государство, является правление. Один из ученых, говоря об определении правления, выражает убежденность в том, что оно означает наличие внутри общества превосходящей и абсолютной власти, не имеющей аналога в этом обществе. Конечно, это не означает, что правитель может делать все, что пожелает, наоборот, это говорит о наличии полномочий в рамках некоторой системы ограничений, одно из них — существование господствующих наций-государств.

Модернистское применение понятия «правление» принадлежит французскому философу Жану Бодэну (1530—1596), но Томас Гоббс также проявляет огромное внимание к условиям возникновения этого термина. По мнению последнего, если члены общества создают в целях обеспечения управления над собой правящую власть, то эта

[17] *Greenfeld, L.* (1992). P. 8.
[18] *Giddens, A.* (1985). P. 116.

власть будет неограниченной. По мнению Гоббса, выразителя процесса возникновения правления, термин «договор» подчиняет волю всех членов общества правящей власти. Договор заключается не между членами общества и правителем, а между самими индивидами, и поэтому правитель никакой ответственности по отношению к членам общества не несет, ибо он не является стороной договора, чтобы принять на себя какие-либо обязательства. Договор фактически есть обязанность индивидов общества подчинения правителю. Бодэн, также как и Гоббс, считал правящую власть абсолютной. По его мнению, правящая власть является неограниченной, непередаваемой и неразделимой [19].

Примечательно, что вопрос о власти и государстве претерпел изменения по трем направлениям. Во-первых, с развитием национализма наблюдались изменения в положении власти, и она стала принадлежать не государству или правительству, а самому народу. Джон Локк, английский политический теоретик XVII в., хотя и не казался нерациональным демократом, но, во всяком случае, правящую власть считал связанной с желаниями граждан. Наряду с Гоббсом он был убежден, что движение власти соответствует желаниям народа. Радикальную позицию по данному вопросу занимал Жан Жак Руссо. По его убеждению, принцип власти должен был остаться неизменным, но ее положение нуждалось в изменениях, и она должна была передаваться от правящего индивида правящему народу. Сторонники демократизации, вслед за Руссо, установили в качестве основного предмета своего обсуждения легитимность власти. С их

[19] *Bodin, J.* (1962).

позиции источником подобной легитимности может быть только народ [20].

Второе изменение появилось вместе с разграничением власти, согласно которому ветви власти подразделялись на законодательную, исполнительную и судебную. Оно противоречит идее Гоббса, основанной на признании в качестве правителя одного института власти или одного лица. Но если правителем считать народ, то это будет логическим изменением, направленным на защиту принципа национального суверенитета, с признанием которого можно пренебрегать вопросом разграничения власти, ибо в данном случае все ветви власти будут исходить от народа [21].

Третье изменение связано с возникновением движения против идеи власти. В традициях реализма демократия представляет собой механизм, с использованием которого на власть налагаются определенные ограничения. Начиная с теорий сторонников протекционистской демократии XIX в. (Иеремия Бентам и Джон Стюарт Милль) до теорий элитарных демократий XX в. (Йозеф Шумпетер) процесс демократии представляет собой метод, при котором народ накладывает некоторые ограничения на действия государственных игроков. Хотя он не всегда был реальным властителем и власть в основном осуществлялась через государственных игроков, тем не менее, следует отметить, что народ де-факто пользовался определенной властью. Кроме того, ощущается также наличие укоренившегося страха перед демократическим правителем, и даже, по мнению некоторых ученых, чрезмерная

[20] *Mckay, D.* (1993). P. 305.
[21] *Mckay, D.* (1993). P. 305.

легитимность демократического государства сделала его более страшным, чем гегемонистское и нелегитимное государство. Либералы и консерваторы под покровом идеи народной власти видят форму диктатуры большинства, угрожающей меньшинству. Следовательно, в ответ на идеи относительно народной власти с использованием демократических институтов возникло оппозиционное движение, которое стремится к защите индивидуальных прав и личной жизни индивидов от государственного вмешательства [22].

г) *Конституционность*

Наличие Конституции в модернистском государстве и улаживание дел согласно основному закону пользуются большим значением. Действительно, Конституция разъясняет правила игры в политическом процессе и отражает взаимные права народа и руководителей. В большинстве современных политических режимов существуют документ или совокупность документов, которые оправдывают фундаментальные черты политического порядка в государстве. Конституция представляет собой закон относительно способов законодательства, выполнения законов и суждений о них; она определяет положение и роль различных инстанций. Ранее мы рассуждали о том, что Вебер считает модернистское государство обладателем законодательной и административной системы, которая, конечно, не отличается устойчивостью и может быть изменена посредством особых инстанций, таких как парламент. Идея о том, что государство, будучи создателем особой области, основанной на

[22] Ibid.

господстве закона, отделено от общества и экономики, считается модернистской идеей. Многие модернистские государства стремятся к осуществлению особой формы власти, которая как минимум внешне кажется общей и основанной на законах [23].

Одной из отличительных черт модернистского государства от немодернистской его формы является разделение различных ветвей власти в модернистском и отсутствие подобного разделения в немодернистском государстве. В государствах домодернистского периода общественная, экономическая, патриархальная и политическая власти не были обособлены друг от друга. Идея конституционализма и наличие конституции для модернистского государства формируют специфические особенности, в числе которых можно назвать отделение общества от экономики, неличной власти, бюрократической системы и т. д. [24].

д) *Власть закона и реализация неличной власти*

Основной тезис тех, кто опирается на утверждение об опоре модернистского государства на социальные институты, заключается в том, что политическая система в нем основана не на власти индивида, а на власти закона. В политических теориях встречается древнее утверждение, на основе которого хорошая политика не должна быть подчинена вкусам и пониманию отдельного индивида, она должна быть основана на объективной воле универсальных законов. Кант был убежден, что государство — это выбор позиции людей в рамках

[23] *Pierson, Ch.* (1996). P. 18.
[24] Ibid. P. 19.

правильных законов [25]. Особенно в Центральной Европе наблюдается характерное положение, когда деятельность государства преимущественно конкретизируется в рамках особой формы общего и административного права, т. е. на основе общего правового поля утверждается порядок отношения правителей и общих инстанций с народом [26].

Внутри системы, основанной на Конституции, лица, занимающиеся осуществлением государственной власти, сверяют свои действия с соблюдением правовых установок. Они приступают к осуществлению власти не на основе личных качеств, а своего общего положения, основанного на государственной должности, которое предоставляет им возможность властвовать.

Во всяком случае, в режиме, основанном на законе, политики должны подчиняться законам, в утверждении и реализации которых они сами принимали непосредственное участие. И если политические органы допускают осуществление действий, не соответствующих законам, то они будут отозваны и преследованы по закону [27].

е) *Общая бюрократия*

Способу управления модернистским государством присуща бюрократическая природа. Вопросы бюрократии в модернистском государстве впервые на широкой основе были исследованы Максом Вебером [28]. Он считал бюрократию одной из отличительных особенностей модернистского общества. На его взгляд, возникновение

[25] *Dyson, K.* (1980). P. 107.
[26] Ibid.
[27] *Dyson, K.* (1980). P. 107.
[28] *Weber, M.* (1972). P. 217—226.

этого явления связано с процессом модернизации общества. Способ управления делами в модернистском обществе формируется посредством бюрократии. По мнению Вебера, между развитием бюрократии и процессом рационализации общества существует прямая зависимость и чем быстрее общество двигается в сторону рациональности, тем больше в нем развивается бюрократия. Бюрократия, действительно, является особенностью модернистского государства, что отличает его от других государственных форм. Этому явлению, с точки зрения Вебера, присущи следующие особенности:

1. Бюрократическое управление основано на ряде принципов и систематизированных правил. При подобном управлении можно наблюдать особую иерархию с определением в ней границ обязанностей и полномочий каждого звена.

2. Доступность гражданских услуг и наем на службу осуществляются на основе определенных конкурсов, а компетентность при бюрократии зависит от особых профессиональных знаний.

3. Бюрократическое управление зиждется на основе приобретения знаний ведения письменной документации, и одним из его основных принципов является нейтральное применение общих правил относительно частных случаев.

4. Служащие действуют согласно своему собственному таланту, и их действия осуществляются в качестве общего администратора [29].

В мире домодернистского периода существовали огромные бюрократии, самые наглядные примеры которых можно было наблюдать в Древнем Египте и Древнем Китае. Но, по мнению Вебера, господство бюрократической организации модернистского периода

[29] Ibid. P. 210—220.

является результатом возникновения рыночной экономики, основанной на наличие денег. Успех модернистской бюрократической организации заключается в его техническом превосходстве над другими формами организаций. Бюрократия является «самым рациональными средством господства над человечеством», и везде, где существует модернистское государство, там можно встретить и бюрократию. Во всяком случае, ликвидировать лишь единожды появившуюся бюрократию нелегко и даже почти невозможно, ибо она в модернистском мире выступает в качестве основы жизни [30].

Несмотря на то что Вебер считает бюрократию результатом распространения рационального начала в обществе и, следовательно, возвеличивает ее, во многих других случаях его взгляд на данное явление отрицателен. Он опасался, что обыденность и монотонность в огромных организациях станут преградой на пути создания определенного ценностного ареала для политики. Кроме того, его тревожили возможные последствия возникновения режима, при котором административные чиновники занимают места политиков, взяв на себя выполнение их обязанностей. Во всяком случае, в XX в. одно из важных опасений было связано со страхом перед возможностью возникновения опирающегося на силу государства. Недостаточная эффективность выполнения общих дел и их замедление под воздействием распространения бюрократии из числа самых важных препятствий. Поэтому многие современные исследователи относительно пороков бюрократии придерживаются позиции Вебера, а часть из них даже считает бюрократию вообще неэффективной. По мнению новых либералов новое бюрократическое государство менее

[30] *Weber, M.* (1972). Vol. 3. P. 223.

эффективно, чем рынок. С позиции критиков бюрократы представляют собой рантье, которые, имея монопольное положение в государстве, занимаются использованием источников, являющихся результатом оплаты гражданами налогов [31].

ж) *Легитимность и могущество*

Вопрос о могуществе и легитимности в процессе оценки модернистского государства пользуется особой важностью. Никакое государство не может осуществлять власть исключительно на основе принуждения, и, следовательно, государство должны предоставить веские причины, для того чтобы граждане занимались выполнением их директив. Когда государства не в состоянии предоставить подобные причины, другими словами, когда они не могут аргументировать необходимость осуществления своей власти и свою легитимность, то они будут сталкиваться с сопротивлением членов общества.

Могущество или доминирование, по определению Вебера, состоит из возможности давать распоряжения особого содержания, которым подчиняется определенная группа лиц. Легитимность также означает вступление в силу обязывающих правил, а легитимное могущество указывает на наличие такого могущества, которому, в отличие от обязывающих аспектов, граждане подчиняются по своему желанию [32]. Без легитимности государство может осуществлять эффективную власть с большими трудностями, и сегодня многие государства стремятся к демонстрации легитимности своих распоряжений. Легитимность государства в некоторых случаях обеспечивается за счет

[31] *Pierson, Ch*. (1996). P. 22.
[32] *Weber, M*. (1978). P. 31—53.

традиций, а иногда и благодаря харизматическим особенностям его лидера. Но в модернистском государстве обеспечение легитимности в основном происходит путем законно приобретенного могущества, т. е. основанного на законах, являющихся плодом человеческого разума [33]. Преимущественно в теории встречаются утверждения о том, что эти законы основаны на желаниях народа или всеобщей воле. Но это не означает, что все модернистские государства обладают каким-то видом демократической власти, ибо во многих случаях правитель выдает свои собственные желания за желания народа и под особым предлогом, в частности под видом пользы для народа, препятствует осуществлению истинных желаний людей [34].

з) *Гражданство*

«Гражданство» — одно из древнейших политических понятий, имеющее такую давность, как и само понятие политического общества. Гражданином является тот, кто участвует во всех делах, относящихся к политическому обществу. Гражданственное положение в модернистском мире означает структуру, состоящую из права участия и обязанностей. Дэвид Хелд считает гражданство положением, которое предоставляет лицам в политическом обществе равные права и обязанности, свободу, ограничения, власть и ответственность [35].

К модернистским притязаниям, связанным с гражданством, относятся преобразования во власти. На взгляд социолога Брайана С. Тернера, самим крупным преобразованием в истории западных

[33] Ibid. P. 215.
[34] *Pierson, Ch.* (1996). P. 25.
[35] Ibid. P. 27.

демократий является передача власти короля гражданам [36]. Изменение, произошедшее в понятии власти в результате Французской революции, стало причиной двух основных преобразований: изменение понятия «государство» в понятиие «нация» и понятия «подданный» в понятие «гражданин». В результате гражданство приобрело всеобщий характер и привело к усилению процесса демократизации в рамках нации-государства [37].

«Гражданство» — это основополагающее понятие, формирующее связь между государством и его гражданами. Следовательно, гражданство не является понятием, полученным посредством естественных прав или прав человека, оно дается в связи с принадлежностью к конкретному месту или подданством родителей. Гражданское право — это не право, которое предоставляется всем лицам, проживающим на территории какого-либо государства, это политические и правовые отношения между государством и лицами, подчиняющимися ему. Предоставление гражданского права в некоторых случаях связано с такими компонентами, как раса, пол, этническая принадлежность или социальная прослойка, в том плане, что принадлежность к расе, полу, этносу или особой социальной прослойке в конкретном государстве может привести к лишению гражданских прав или, наоборот, к большей возможности пользования ими. Сегодня с усилением процесса демократизации круг гражданских прав расширился и охватывает всех индивидов в обществе, хотя в этом плане в некоторых государствах все же имеются исключения [38].

[36] *Turner, B. S.* (1990). P. 211.
[37] *Turner, B. S.* (1990). P. 208.
[38] *Pierson, Ch.* (1996). P. 29.

и) *Взимание налогов*

Вебер, упоминая о взимании налогов как об одной из особенностей модернистского государства, тем не менее рассуждает об этом меньше, чем о других особенностях. На его взгляд, модернистское государство не может существовать без регулярных доходов за счет взимания налогов. Действительно, государственный аппарат содержится за счет налоговых поступлений, которые прямо или косвенно взимаются с граждан.

Р. Браун, определяя понятие налога, говорит, что это принудительные выплаты средств государству гражданами в целях осуществления общих целей [39]. Следует отметить, что взимание налогов — древнее занятие, существующее с ранних времен и в различных формах. Например, до формирования модернистского государства церковь занималась управлением своих дел путем взимания с людей десятины. Но нельзя забывать, что во взимании налогов до и после формирования модернистского государства произошли большие изменения. До возникновения модернистского государства взимание налогов носило случайный характер, и они взимались не с каждого члена общества. Специалисты по налогообложению считают, что до XVIII в. взимание налогов было вынужденной мерой. В некоторых случаях оно было даже злоупотреблением, которое допускалось как возможность обогащения за счет общего достояния [40].

С появлением модернистского государства положение в этом плане изменилось, и взимание налогов приобрело постоянное,

[39] *Braun, R.* (1975). P. 244.
[40] *Mann, F. K.* (1996). P. 30.

систематизированное, юридическое, рациональное, закономерное, охватывающее и бюрократическое положение. Взимание налогов в модернистском государстве до того было важным, что некоторые ученые, такие как Йозеф Шумпетер, вместо предложенного Вебером понятия «модернистское государство» пользовались термином «государство модернистских налогов» (Modern Tax State) [41].

Некоторые ученые убеждены, что новая система налогообложения в модернистском государстве имеет прямую связь с развитием рыночной экономики. Раньше сельскохозяйственные налоги взимались в таком порядке, что правитель возлагал право взимания налогов с местной общины на особое лицо, а население отклонялось от уплаты налогов, утаивая часть урожая или прибегая к различным другим уловкам.

В модернистском периоде по всей стране установилась равномерная система налогообложения, на основе которой государственные чиновники занимались взиманием налогов, а их заработная плата состояла из получаемой от государства фиксированной суммы, т. е. в отличие от прежних времен их заработная плата не зависела от объема взимаемых налогов. На службу государственного надзора и экономической деятельности людей была поставлена новая система бухгалтерского учета, благодаря которой уклонение от налогов по сравнению с прежними временами стало минимальным. По словам Гидденса, наложение и сбор налогов представляют собой способ, увеличивающий влияние и уровень контроля государства над обществом [42].

[41] *Schumpeter, J.* (1954). P. 5—38.
[42] *Giddens, A.* (1985). P. 157—159.

Взимание налогов является чертой, отличающей модернистское государство от феодального. Шумпетер убежден, что без потребностей в налогах не было бы никакой необходимости в возникновении модернистского государства [43]. Тилли также, указывая на важность взимания налогов, отмечает, что война порождает государства, а государство, в свою очередь, — войну [44]. Возникновение войны означает повышение налогов. Государство для достижения успеха нуждается в освоении ресурсов и взимании все большего объема налогов. В прошлом издержки, необходимые для содержания двора и ведения войн, были самыми крупными статьями расходов государства, но сегодня значительный объем доходов государства расходуется на общие нужды, в целях обеспечения благосостояния людей [45].

Налоги для государства являются не только доходом, но еще и средством поощрения или сдерживания определенных поступков и деяний со стороны людей. Например, государство в целях контролирования употребления таких товаров, как табак или алкогольные напитки, прибегает к введению специальных налогов. Взимание налогов исключительно принудительным путем не реально, и в этом отношении можно утверждать, что чем выше степень легитимности государства, тем успешнее его действия относительно взимании налогов [46].

[43] *Schumpeter, J.* (1954). P. 7.
[44] *Tilly, C.* (1975). P. 42.
[45] *Peacock A. et Wiseman, J.* (1961). P. 42—43.
[46] *Tilly, C.* (1990). P. 122—130.

Религиозное народовластие и его особенности

Все девять вышеперечисленных особенностей модернистского государства существуют и в системе религиозного народовластия, но с той лишь разницей, что некоторые из них при религиозном народовластии иначе проявляются. Различия между системой религиозного народовластия и модернистским государством можно рассмотреть и оценить посредством четырех особенностей, а именно: власть, конституционность, легитимность и гражданство.

В модернистском государстве власть имеет земные основы и исходит из воли народа, тогда как при религиозном народовластии у власти Божественное происхождение, она вверяется народу самим Богом. В статье 56 Конституции Исламской Республики Иран дается наилучшая интерпретация источника власти и способа ее осуществления. Эту статью можно считать лучшим указателем способа осуществление власти в системе религиозного народовластия. Согласно этой статье, хотя источником власти является Сам Бог, но фактически эта власть предоставлена Богом в распоряжение народа, поэтому народ имеет право распоряжаться собственной политической судьбой. Однако то, что Бог дал человеку власть над своей собственной судьбой, не означает, что люди могут распоряжаться эти правом, данным Богом, как им заблагорассудится, т. е. злоупотреблять им, ибо использование этой власти должно соответствовать осуществлению Божественного права [47].

Религиозное народовластие — это конституционный строй, но в данном случае конституционность строя здесь иная, чем в

[47] См.: *Гафури, Мухаммад*. Политическая система государства в исламе.

модернистском государстве. При этом, в частности, отличительной чертой религиозного народовластия является обусловленность осуществления власти и господства законами шариата [48], тогда как в модернистском государстве осуществление власти и господства обусловлено Конституцией. Конечно, возможно, чтобы законы шариата были отражены в качестве статей Конституции, но подобная Конституция отличается от Конституции модернистского государства, ибо конституции в модернистском государстве составляются исключительно исходя из принципов модернистского разума.

Легитимность религиозного народовластия также отличается от легитимности в модернистских государствах. Это отличие возвращается к источнику легитимности, который в модернистских государствах исходит из модернистского разума, основанного на собственном интеллекте. А в религиозном народовластии источниками легитимности являются шариат и религиозные традиции [49]. С учетом того, что с религиозной точки зрения человеческий разум считается несовершенным, не в состоянии поправить положение дел и привести человечество к полному счастью, то для управления делами в обществе следует прибегнуть к помощи *вахй* (Божественного откровения). Следовательно, народ не может быть источником легитимности власти, власть обладает Божественной легитимностью, Бог предоставил право политического управления человеческим обществом Пророку (да благословит его Аллах и приветствует!), а после него — пречистым имамам. В Эпоху Сокрытия Пречистого имама управление обществом от его имени возлагается на

[48] *Лариджани, Мохаммад Джавад*. Религиозность, власть и развитие. С. 4.
[49] *Имам Хомейни*. Правление факиха. С. 29.

справедливых факихов. Следовательно, факихи являются наместниками Бога на земле, наместниками Пророка и имама, уполномоченными самим Богом управлять делами мусульман и направлять политическую власть в русле религиозных целей. Согласно этому пониманию, народ не играет существенной роли в легитимности власти, но для активных действий власти вмешательство народа считается необходимым. Поэтому можно утверждать, что народ влияет на приемлемость, а не на легитимность политического строя [50].

Во всяком случае, в системе религиозного народовластия, которое образуется из двух составляющих: республиканского и исламского, роль народа существенна в качестве одного из компонентов системы (республики), и без вмешательства народа система религиозного народовластия не может быть устойчивой. Всенародное признание является одним из важнейших предварительных условий системы религиозного народовластия. Несмотря на то что эта система теоретически наделена Божественной легитимностью, ее осуществление без признания со стороны народа невозможно [51]. В итоге при рассуждениях о политической легитимности в системе религиозного народовластия можно утверждать, что вмешательство народа в вопросы легитимности политической системы основано на религиозной вере, а не на разуме, опирающемся на самого человека.

В качестве заключительной особенности, благодаря которой выявляется очередное отличие модернистского государства от системы религиозного народовластия, можно назвать гражданские права. В модернистских государствах в связи с особенностями, связанными с

[50] *Кадивар, Мохсен*. Теории о государстве в шиитском фикхе. С. 46—52.
[51] Там же. С. 48—51.

секуляризацией общества, люди пользуются одинаковыми гражданскими правами, тогда как при религиозном народовластии люди классифицируются соответственно степени своей веры и убеждений, в результате более праведные и богобоязненные члены общества пользуются бóльшими гражданскими правами, чем те, у которых религиозные устои более слабые. Признание больших гражданских прав за праведными и добродетельными людьми в исламе является совершенно приемлемым принципом, ибо ислам служит мерилом превосходства людей соответственно степени их праведности.

Итоги

Религиозное народовластие — эта форма политического строя (системы), возникшая на основе религиозных преобразований при соприкосновении с явлением модернизации. За возникновением модернизации на Западе последовал процесс заката религии. Но в других регионах мира этого не произошло. Религия, особенно в исламских странах, пользовалась достаточно большой силой и влиянием, чтобы не дать загнать себя в угол и уступить свое место конкурентам. В исламских странах религия, соприкоснувшись с модернизацией, приступила к внутренней перестройке, и лучший пример этой перестройки наблюдался в политической жизни Ирана в форме религиозного народовластия. Религиозное народовластие в Иране сегодня пользуется совершенными качествами модернистского государства, хотя некоторые из этих особенностей в религиозном народовластии проявляются в ином ракурсе, чем в модернистских государствах. Сочетание религии и модернизации послужило поводом

для того, чтобы эти особенности, будучи модернистскими, обладали еще и религиозным состоянием.

Литература

Имам Хомейни. Правление факиха (Велайате факих). Тегеран: «Амире Кабир», 1375 с. х.

Гафури, Мухаммад. Политическая система государства в исламе (Низаме сийасие доулат дар ислам). Тегеран: Университет шахида Бехешти, 1380 с. х.

Пулади, Камал. От власти могущества до власти разума и политической философии (Аз доулате иктидар та доулате акл ва фалсафае сийаси). Тегеран: «Марказ».

Кадивар, Мохсен. Теории о государстве в шиитском фикхе (Назарийахае доулат дар фикхе ши'а). Тегеран: «Ней», 1376 с. х.

Лариджани, Мухаммад Джавад. Религиозность, власть и развитие (Тадаййон, хокумат ва тавси'а). Тегеран: Культурный центр «Андешейе мо'асер» («Современной мысли»).

Abrams, A. P. (1988). Notes on the Difficulty of Studing the Scout Journal of Historical Sociolog. 1, 1.

Almand, Gabril et. al (1988). The Return to the Staten // American Political Science Review. № 82.

Bodin, J. (1962). The Six Books of a Commont Weale. A Fascinil Eprint of the Translation by R. Krolles in 1606, ed. by K. Dncrac. Harvard University Press.

Braun, R. (1975). Taxation, Sociopolitical Structure and State-Building: Great Britain and Brandenburg-Prussia // Tilly, Ch. (ed.) The Formation and National States in National States in Western Europe. Princeton, NJ: Princeton university Press.

Dyson, K. (1980). Dyson, K. The state tradition in Western Europe: The study of an idea and institution. Oxford: Martin Robertson.

Engels, Fridrich (1978). The Origin of Family, Private Property, and the State // R. C Turkey (ed.). The Marx—Engels Reader. N.-Y.: W.W. Norton.

Foucault, M. (1991). Govern mentality // G. Buychell, C. Gordon & P. Milley. The Foucault Effect. London: Harrestery-Wheat sheaf.

Giddens, A. The Nation State and Violence. Cambridge: Elity Press.

Greenfeld, L. (1992). Nationalism, Five Roads to Modernity. London: Harvard University Press.

Hinsley, F. H. (1986). Sovereignty. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, T. (1968). Leviathan. Harmonds Worth, Penguin.

Mann, F. K. (1996). The Sociology of Taxation // Review of Politics. 5, 25—35, dated by Christopher Pierson. The Modern State. London & New York: Routledge.

Mckay, D. (1993). American Politics and Society. 4th ed. London: Blackwell.

Peacock, A. et Wiseman, J. (1961). The Growth of Public Expenditure in the United Kingdom, Oxford: Oxford University. Oxford University Press.

Pierson, Ch. (1996). The Modern State. London & New York: Routledge.

Schumpeter, J. (1954). The Crisis of the Tax State // International Economic Paper. № 4. P. 5—38.

Tilly, C.(1990). Coercion, Capital and European States AD 990—1992. Oxford: Blackwell.

Tilly, C.(1975) Reflection on the History of European Ate-making // Tilly, Ch. (ed.) The Formation of National State in Western Europe. Princeton: Princeton University Press.

Turner, B. (1990). Outline of a Theory of Citizen Shipin // Sociology, № 24.

Weber, M. (1978). Economy and Society. Vol. I. New York.

Weber, Max (1970). Politics as a Vocation // H. H. Gerth and C. Wright Mills. From Max Weber: Essays in Sociology. London: Routledge & Kegan Paul.

РЕЛИГИОЗНОЕ НАРОДОВЛАСТИЕ И СЕКУЛЯРИЗМ

Доктор *‘Али Лариджани* [1]

Слово «secular» многими авторами переводится как «мирской» или «светский», а слово «секуляризация» [2] — как «превращение в мирское» и «отделение религиозного от мирского». Наверное, наиболее подходящим эквивалентом для латинского слова saecularis является немецкое слово weltlich, что означает «принадлежащее дольнему миру» и одновременно «сегодняшнее» или «обыденное». Следовательно, секуляризм фактически означает «принадлежность современной эпохе» или может быть истолкован как «современное (сегодняшнее) понимание, мышление и рассуждение». Секуляризм, как и многие другие «измы» новой эпохи, начинался с движения религиозной реформы, и примечательно, что слово «секуляризация» в европейских языках впервые было использовано в 1648 г. в тексте

[1] Член Ученого совета Тегеранского университета.

[2] С е к у л я р и з а ц и я (от лат. *saecularis* — «мирской, светский»): а) превращение государством церковной собственности (главным образом земли) в светскую; широко проводилось во время Реформации XVI в.; б) в Западной Европе переход лица из духовного состояния в светское с разрешения церкви; в) с конца XIX в. любая форма освобождения от религии и церковных институтов.

Вестфальского мира [3]. Вестфальский мир означал, что религиозное единство христианской Европы навсегда потеряно и ее разделение на такие религиозные направления, как католицизм, православие и протестантизм, является неизбежным. В Вестфальском мирном договоре под секуляризмом понималось превращение церковных владений в собственность нерелигиозных центров власти, что завершилось экспроприацией церкви. Но секуляризм, имеющий вначале экономическое значение, в связи с тесной связью экономики с другими областями феодального общества того периода вступил в фазу развития, влияя также на область культуры, религии и политики. Следовательно, хотя экспроприация церкви и составляет историческую сущность секуляризма, но в широком смысле его можно характеризовать как идеологию нового периода и средством оценки сущности процесса модернизации.

а) Секуляризм и его значение в сфере политики и социологии

А теперь можно задать вопрос: в чем заключается цель принадлежности современной эпохе? Или если считать секуляризм обыденным и современным явлением, то в каком общественном строе нам следует искать его истоки? С учетом обсуждаемой темы начнем наши рассуждения с области политики и социологии.

[3] Вестфа́льский мир 1648 г. — два мирных договора, подготовленные в Мюнстере и Оснабрюке (Вестфалия) — завершил Тридцатилетнюю войну 1618—1648 гг. Швеция получила устья почти всех судоходных рек Северной Германии, Франция — часть Эльзаса, за германскими князьями были фактически признаны права суверенных государей. Закрепил и усилил политическую раздробленность Германии.

Вероятно, Томаса Гоббса можно признать первым ученым, подробно рассуждавшим о модернистском государстве и его особенностях и указавшим на необходимость отделения политики и государства от церкви и религии; при этом светский характер политики и трактовка ее актуальности составляют основу идей Гоббса. Беглый взгляд на его идеи весьма эффективен для понимания сущности секуляризма.

Томас Гоббс, как и Джон Локк и Жан Жак Руссо, считает, что человек обладает естественным состоянием, которое первично по отношению к его социальному состоянию. Гоббс с шестого по одиннадцатый разделы своей книги «Левиафан» дает анализ нравов человека, которые являются средством оценки его природы. Он начинает свои рассуждения с человеческих желаний, и конечно, желания для него, не ограничиваясь животными страстями и наклонностями, охватывают все склонности, относящиеся к материальным и нематериальным наслаждениям. Гоббс уверен, что человечество движимо своими желаниями и неприязнью (антипатия), но оно в своих желаниях не знает никаких конкретных границ. Человек действует, пока он жив, а его деятельность никогда не лишена желания и склонности или страха и неприязни. Поэтому человек, у которого исчерпаны желания, подобен тому, у кого исчезли ощущения и воображение и, следовательно, он далее не в состоянии жить. Кроме того, желания у различных индивидов проявляются с разной силой. У одних людей желание власти, обогащения или склонность к знаниям и красоте проявляются в большей, а у других в меньшей степени. Гоббс с помощью этих предварительных условий приходит к выводу, что люди должны стремиться к достижению власти, хотя стимулы у них далеко не одинаковы. Но, с точки зрения Гоббса, власть человека не

изолированное и самостоятельное явление, она обретает смысл только при взаимоотношениях между ними, ибо мир является ареной противостояний и противоречий и, следовательно, достижение власти одним человеком означает потерю или ограничение власти другого. Иными словами, власть любого человека — это препятствие на пути власти другого. И поэтому естественная власть человека оценивается не в соответствии с его умственными и физическими способностями, а на основе превосходства его сил над силами других людей, т. е. власть любого человека определяется согласно степени превосходства его друзей над другими людьми по богатству, славе и влиянию. Но максимализм у людей не знает границы, и властители склонны к неограниченной власти. В этом плане Гоббс говорит: «В первый момент мы считаем, что все люди склонны к постоянному и неустанному поиску власти, и этому поиску положит конец только смерть. Причиной тому служит не только то, что человек стремится к достижению все больших наслаждений или он не может довольствоваться более умеренной властью, а в основном то, что человек без достижения большего объема власти не может гарантировать сохранение уже достигнутого им уровня власти и нужных ему средств для обеспечения своего благосостояния» [4].

В этом и заключается основной вывод Гоббса в ходе анализа естественного состояния человечества, т. е. власть должна усиливаться, чтобы сохранить свое нынешнее состояние, и это положение приводит к смертельным конфликтам между людьми, для предотвращения которых существует один-единственный путь —

[4] *Hobbes, T.* Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil.

переход человечества из естественного состояния в договорное. На взгляд Гоббса, разумный человек, живущий в естественном состоянии, для предотвращения угрожающего его жизни и безопасности неминуемого конфликта должен добровольно отказаться от своего права, которым он располагает в данном состоянии, т. е. от права повышения уровня своей власти и агрессии против возможностей других людей. При этом все должны уступить свою власть центру, который уполномочен принять меры по обеспечению и преумножению этой власти. В качестве подобного центра может служить модернистское государство, пользующееся необходимыми полномочиями и располагающее полным могуществом.

Подчинение всех людей воле одного лица или единого органа возможно лишь тогда, когда каждый индивид на основе общественного договора обязуется перед обществом не перечить этой абсолютной воле и передать свою власть и возможности этому центру. Данный договор представляет собой то, что называется союзом или коалицией. Союз, образованный таким путем, является гражданским правлением или гражданским обществом. Следовательно, гражданское общество или модернистское государство основывается на договорном начале и взаимном договоре, осуществление которого возможно лишь тогда, когда человечество, покинув свое естественное состояние, укрепится в этом договорном состоянии.

Руссо, как и Локк и Гоббс, заложил в основу своей политической теории естественное состояние человечества. Локк считал человека в его естественном состоянии нравственным существом. На его взгляд, создание общественных организаций никакого отношения к формированию нравственности не имеет и общественный договор

предназначен исключительно для создания порядка и правил в целях защиты естественных прав человека. По мнению Локка, человечество обладает моральными устоями на основе своеобразия его естества, здравый рассудок выступает в качестве первооткрывателя нравственных законов, что, разумеется, противоречит точке зрения Гоббса.

Руссо придерживается иной точки зрения, согласно которой человек в своем естественном состоянии лишен всякой нравственности, т. е. является существом, не способным отличить добро от зла и, следовательно, безгрешным. С учетом того, что человек вступает на стезю человечества безгрешным, он, на взгляд Руссо, является человеком не фактически, а только потенциально. Нравственность же возникает тогда, когда человеку удается познать самого себя в сравнении с другими людьми. Человеческое сообщество формируется на основе необъявленного договора, способствующего появлению всеобщей воли, и выступает в качестве единого духа в теле общества, который представляет собой добрые побуждения и справедливость. Человеческий нрав, формирующийся исключительно в подобном обществе, показывает, что желания и наклонности человека могут быть человеческими только внутри общества, т. е., как выяснилось, человек в своем естественном состоянии не является человеком, он станет человеком только при вступлении в общественную стадию своего развития. Другими словами, общественный договор выступает катализатором человечности человека. Руссо представляет естественного человека не обладающим способностью говорить и убежден, что возникновение языка и умение человека говорить основано на осуществлении общественного

договора [5]. Словосочетание «общественный договор» способствует возникновению в памяти представления о том, что люди вначале жили в естественном состоянии и отдельно друг от друга, но с течением времени они догадались, что им выгодно жить в контакте друг с другом и в коллективе, после чего стали вести совместную жизнь на основе договора. Но Руссо под договором преследует иную цель, он считает подлинность человека и общества взаимозависимой, поэтому естественное человечество первично по сравнению с социальным человечеством не по времени, а по своей сущности.

Известно, что Аристотель считал человека цивилизованным по природе. По его мнению, общественная и политическая жизнь является необходимой потребностью природы человека и человек достигнет совершенства только в полисе, т. е. природа человека связана с цивилизацией. Но Руссо естественного человека не считает искателем совершенства и полноценным человеком, на его взгляд, человек войдет в истинный мир человечества только благодаря договору. Все остальные его особенности являются производными от общественного договора. Благодаря этому договору он стал обладателем речи, языка, ума и сообразительности, через которые формируются политика и законы. В проекте Руссо все общественные отношения, связи и предписания опираются на единой номинальной основе под названием «всеобщая воля», не зависящей ни от природы человека и ни от священного и сверхъестественного начала. Руссо считает, что эта всеобщая воля, являющаяся номинальной и человеческой основой, направлена на всеобщее благо. С его точки зрения, самая общая воля постоянно является самой правильной волей, и воля народа,

[5] *Rousseau, Jean-Jacques.*The Social Contract, or Principles of Political Right. P. 75.

действительно, равносильна Божественной воле». Заметим, что Руссо предлагает новое толкование Божественной воли, и всякие желания в обществе, изложенные в рамках воли большинства, считает соответствующими Божественной воле, и следование этой воле он характеризует как истинную добродетель: «Если вы желаете осуществления всеобщей воли, то стремитесь к тому, чтобы ей соответствовала всякая отдельно взятая воля в обществе; иными словами, так как благочестие является не чем иным, как соответствием воли каждого всеобщей воле, то стремитесь к установлению власти благочестия»[6].

Теория общественного договора в том же духе, согласно которому рассматривалась Гоббсом и Руссо, позднее стала объектом внимания Канта и Гегеля, послужив основой для секуляризма и толкования на его почве политики, закона и человеческого общества. Отделение религии от политики имеет тесную связь с этой теорией.

б) Религиозная мысль и секуляризм

Причина неприемлемости проекта религиозного народовластия среди части ученых заключается в том, что источником этого проекта выступает не номинальное понятие под названием «общественный договор», а проект, основанный на реальном и существенном понятии. Следовательно, этот проект не совместим с секуляризмом — отличительной особенностью цивилизованного общества. Для объяснения этого положения обратимся к высказываниям ‘Аллама Табатабаи (да помилует его Аллах!), которым многие вопросы из

[6] *Rousseau, Jean-Jacques.*The Social Contract, or Principles of Political Right.. C. 86.

области нового философского мировоззрения рассмотрены и оценены с точки зрения мусульманского философа. У этого ученого весьма оригинальные мысли, в частности в области социальных вопросов. ‘Аллама Табатабаи считает, что человек по своей сущности цивилизованное существо. Но он излагает эту мысль в качестве введения, по содержанию отличающегося от воззрения Аристотеля по данному вопросу.

С точки зрения Аристотеля, полис (греческий город-государство) выступает в качестве общества, имеющего конечную цель. Эта конечная цель соответствует благу человека, рассматриваемого через призму нравственных и интеллектуальных сторон жизни. По Аристотелю, человек может пользоваться всеми благами жизни только в атмосфере полиса, ибо последний является естественным сообществом людей [7] . В этом плане Аристотель уточняет: «Естественно, что полис — природное творение, а человек по своей природе — политическое животное. И тот, кто по своей природе, а не по случайности лишен полиса, может находиться выше или ниже уровня человечества» [8]. Здесь общность воззрений Аристотеля и Руссо заключается в том, что Аристотель также считал человека вне общества — существом зловредным и хищным. А отличие между их воззрениями проявляется в том, что Руссо считал состояние человека до возникновения общества естественным и был убежден, что человек стал человеком благодаря общественному договору, тогда как Аристотель характеризовал подобное состояние как неестественное и был

[7] *Aristotel*. Politices. 1252. A-8-23.
[8] Ibid. 1252. B-28.

уверен, что самоутверждение человека происходит путем самоутверждения общества.

‘Аллама Табатабаи природную цивилизованность человека связывает с «принципом найма»: человек для обеспечения своего существования и в своих интересах использует других существ. Он начинает с использования неорганических (твердых) веществ, а затем переходит на флору и фауну, но, «не ограничиваясь эксплуатацией животных, переходит к найму себе подобных и нанимает их на службу себе всеми возможными способами» [9].

Однако человечество в своем развитии наткнулось на проблему, связанную с тем, что подобное желание присуще всем членам общества, т. е. каждый человек, эксплуатируя других, должен разрешить, чтобы другие в той же степени эксплуатировали его самого. На этой основе он должен догадаться, что ему необходимо создать цивилизованное общество: «Следовательно, предписание, на основе которого человек должен стремиться к цивилизованному обществу и к социальной справедливости, является предписанием, которое человек вынужден принять по необходимости, ибо если бы не эта необходимость, то никто не согласился бы на ограничение своей свободы и своих полномочий. И таков смысл природной цивилизованности человека» [10].

Изложенное ‘Аллама Табатабаи понятие «принцип найма» не являлось нововведением, и до него разными подходами оно было затронуто другими исследователями. Например, Джала ад-Дин

[9] *‘Аллама Табатабаи.* Тафсир ал-мизан. Т. 2, сноски к айату 213 суры «Корова». С. 175.

[10] *‘Аллама Табатабаи.* Тафсир ал-мизан. Т. 2, сноски к айату 213 суры «Корова». С. 176.

Даввани в своей книге «Ахлаке Джалали» («Джалалова этика») также отмечает, что, так как человек — наивысшее из творений, то он по своей природе не будет служить другим творениям. Но если и согласится на служение другим творениям, то он сделает это ради своих интересов. Но, по рассуждениям ‘Аллама Табатабаи, нельзя прийти к выводу, что он по вопросам о состоянии досоциального человека единодушен с Гоббсом и считает человека хищным существом. Наоборот, способ его аргументации таков, что человек постоянно стремится к поиску блага для себя (фактор найма) и для реализации своей выгоды он желает выгоды всем людям (социальный фактор), а для обеспечения всеобщей выгоды стремится к социальной справедливости (фактор справедливости). Но утверждение об устремленности человека к выгоде в его досоциальном состоянии не совпадает ни с утверждением Гоббса о естественном состоянии человечества, ни с Аристотелем, считавшим на основе досоциального состояния человека недостойным носить звание человека. Ибо, по мнению Табатабаи, человек сам по себе наделен подлинностью, а его переход к социальной жизни является не первичным, а вторичным предписанием, В этом плане он говорит: «Смыслом творения является сама человеческая природа, которая подразумевает индивидуальность человека, а не социальный состав индивидов. И цель наставления человека на путь социальных ограничений подчинена сохранению индивида» [11]. Его расхождение с взглядами Аристотеля и Гоббса состоит в том, что он смотрит на человека с религиозной позиции и признает за ним Божественную природу. Он рассматривает человеческого индивида не в качестве социального атома, а в качестве

[11] *‘Аллама Табатабаи.* Исламские исследования. С. 202.

человеческой природы и человеческой истины, а, по словам Повелителя Правоверных ‘Али (мир ему!), в человеке «заложена вся иерархия бытия»:

О, копия Божественного письма,
Ты — откровение Царской Красоты.

Поэтому, с точки зрения ‘Аллама Табатабаи, человек по своей сущности и первичной природе является Божественным существом, и, следовательно, он в своих стремлениях извлечь выгоду преследует не только материальные, а широкие и всесторонние цели. Но извлечение этой выгоды находится в прямой зависимости от общества и установления социальной справедливости, поэтому формирование общества — необходимая мера, и если мы признаем природную цивилизованность человека, то она обусловливается его вторичной природой и не является требованием его первичной природы.

Выясняется, что с религиозной позиции естественное состояние человека представляет собой Божественное состояние, и даже праотец всего человечества являлся Пророком. Поэтому если мы представим себе состояние человека досоциального периода, то выясняется, что он не находился на уровне животного, как это утверждал Аристотель, не являлся хищным волком, как об этом говорил Гоббс, а также не представлял собой существо, находившееся вне пределов добра, морали и человечества, как это предполагал Руссо. Наоборот, человек — это существо, сотворенное в соответствии с Божественной природой, воспитанное в духе прелестных имен Истины, и, следовательно, возврат человека в какое-то номинальное состояние невозможен, а его сущность определяется общественным договором,

цель его отношений, действий и мыслей — Божественной природой. Именно в этом и заключается главное отличие религиозного взгляда от секуляристского относительно состояния человека.

в) Религиозное народовластие в религиозной мысли

Теперь для разъяснения религиозного народовластия рассмотрим нижеследующие аспекты.

В принципе в шиитском вероучении опора исламского общества и реализация всеобщей пользы или социальная справедливость зависят от правления на основе исламского народовластия. ‘Аллама Табатабаи излагает мысль, которую можно принять как своего рода разъяснение религиозного народовластия: «Во всяком случае, при исламском правлении после Посланника Господа (да благословит его Аллах и приветствует!) и после Сокрытия последнего из его преемников, в частности, и в наше время управление всеми делами, без всякого сомнения, возлагается на самих мусульман, но при этом необходимо соблюдать нормы, установленные Священным Кораном, а именно:

во-первых, мусульмане должны определить своего правителя;

во-вторых, этот правитель должен быть наделен способностью управления обществом на основе моральных принципов Посланника Господа (да благословит его Аллах и приветствует!). А его моральными принципами были имамат (руководство имама) и предводительство, а не господские и имперские принципы;

в-третьих, Божественные предписания следует сохранять неукоснительно;

В-четвертых, когда какие-либо предписания не соответствуют Божественным принципам (такие как различные события, которые происходят в различные времена), по ним следует принимать решения на основе общего совета мудрецов из народа» [12].

Этот исламский правитель, управляющий обществом согласно моральным принципам Посланника Господа и шиитских имамов и при необходимости готов советоваться с мудрецами, является правитель факих, который был и является признанным со стороны шиитских религиозных ученых. И если некоторые *улемы* (религиозные ученые) не признают этот принцип, то это, скорее всего, частное, а не общее явление. Ибо случается и так, что некоторые ученые в период Великого Сокрытия, опасаясь провала в деле осуществления исламского правления, не желают брать на себя ответственность за жизнь и собственность людей. Они считают, что правление факиха должно ограничиваться повседневными культовыми нуждами людей, а осуществление идеалов исламского правления следует откладывать до времени пришествия сокрытого имама (да ускорит Аллах его пришествие!). Но значительное количество великих *улемов* прошедших времен, такие как шейх Муфид, Сахиб Джавахир, шейх Ансари, покойные Нараки и Найини и многие другие — все единодушно подтверждали теорию правления факиха и создания исламской системы правления.

Конечно, кроме мусульманских ученых и богословов этот вопрос в своих научных исследованиях рассматривали и обосновали многие великие философы исламского мира, такие как Фараби, Ибн Сина и Шихаб ад-Дин Сухраварди. Например, Ибн Сина в главе «Теология»

[12] *‘Аллама Табатабаи.* Перевод «Тафсир ал-мизана». Т. 4. С. 196.

своей книги «Китаб аш-шифа» («Книга исцеления») в параграфе относительно халифата и политики говорит: «Следовательно, законодателю и установителю традиций [досточтимому Пророку] подобает объявить обязательным подчинение своему преемнику, и необходимо, чтобы преемник Пророка был назначен им самим или на основе общего решения наиболее заслуженных и истинных мусульман, которые открыто и прилюдно избирают своего имама или халифа. При этом преемник должен обладать подлинной и самостоятельной политической линией, быть наделен острым и твердым умом, отличаться такими высокими нравственными качествами, как смелость и праведность, иметь организаторские способности, знать священные законы шариата лучше, чем кто-либо из членов общества» [13]. Шихаб ад-Дин Сухраварди также в своей книге «Хикмат ал-ишрак» («Философия озарения») мыслит примерно аналогично и считает, что руководителем должен быть человек, который, наряду с духовными и Божественными аспектами, отличается авторитетом мудреца и теоретика. А теперь рассмотрим нижеследующие моменты:

1. Руководство или опека (*велайат*) исламского общества отличается от категории опеки в фикхе и исламской Книге об опеке. Согласно Книге об опеке, некоторые лица по причине несовершеннолетия, слабоумия или своей несостоятельности не могут распоряжаться своими делами, следовательно, шариат назначает им опекуна, который заботится о них и защищает их права. Подобная опека и руководство по фикху предусматривается для регулирования религиозных требований, таких как очищение, пределы дозволенного и различные аспекты верования. Но общее руководство делами

[13] *Ибн Сина*. Теология // «Китаб аш-шифа». Статья 10. Раздел 5.

исламского общества подразумевает действия руководителя-администратора и прозорливого предводителя, на плечи которого возложено управление делами общества согласно основным и производным от них религиозным принципам. Следовательно, руководство исламским обществом подразумевает широкую власть, ответственную за реализацию требований шариата во всех аспектах социальной системы.

2. Руководство исламским обществом является частью системы исламского мышления, в котором человек наделен Божественной природой и истинной сущностью. И это положение в корне отличается от секуляристского утверждения, где истинная сущность человека игнорируется и человек характеризуется в качестве номинального существа, реализующего себя в зависимости от общественного договора и мнимых отношений.

Следовательно, согласно исламской позиции, человек только благодаря своим отношениям с Богом может быть характеризован именем человека, и данные отношения являются истинными, а не номинальными и мнимыми: Не уподобляйтесь тем, кто забыл Бога и кого заставил Он забыть самого себя. Они-то и есть грешники»[14].

Но с учетом того, что сущность человека в начальной стадии выявляется потенциально и реализуется исключительно в рамках общества, то архитектура общественной системы должна быть заложена в форме, соответствующей сущностным конечным целям. И подобная архитектура доступна в том случае, когда она приобретает форму пирамиды власти, которая способна отчетливо распознать

[14] Коран, 59: 19.

положительные и отрицательные стороны общества, и может в значительной степени направлять движение общества в сторону добра.

3. Отношение народа к органам религиозного правления строится на основе назначения попечителя, а не по принципу представительства, т. е. народ в исламском обществе признает правление лидера, что означает признание правления фикха и справедливости, а не одобрение принципа управления делами общества посредством представителя народа. Признание религиозного правления или назначение попечителя является из числа компонентов того же упомянутого ранее религиозного общества и означает поддержку народом власти, при которой объектом внимания становятся реальные, а не воображаемые положительные и отрицательные стороны общества. И при этом народ путем голосования выбирает ответственное лицо, которое, глубоко погружаясь в Богопознание и законы Пророка, способно познать и объяснить народу цели шариата и создать условия для их осуществления.

Теперь с учетом вышеупомянутых признаков отличия исламского правления от секуляристского правления нового периода возникает несколько вопросов: что подразумевается под понятием религиозного народовластия. Каким образом можно на основе вышеуказанных факторов построить религиозное правление и вместе с тем считать его народовластием? Каким образом можно говорить о народовластии и вместе с тем не считать секуляризацию из числа требований, связанных с его природой? Совместимы ли понятия религиозности и народовластия (демократии) или они образуют парадоксальное понятие? В этом отношении надо уделять серьезное внимание понятию

демократии в том плане, что она представляет собой конечную цель или путь достижения этой цели? Демократия при демократических правлениях является средством для достижения конечной цели или сама служит в качестве конечной цели?

Судя по взглядам Гоббса, Локка, Руссо, а позднее и Канта, основоположника современной теории гражданского общества, конечная цель власти состоит в достижении «общего [коллективного] духа». Этот коллективный дух предполагает для членов общества такие отношения, как «безопасность в обществе» или, по мнению некоторых западных мыслителей, «справедливость в обществе» и «отделение религии от политики или секуляризм».

На основе того, что называется конечной целью общества, этот коллективный дух суть номинальное обстоятельство, с уже упомянутыми особенностями, а демократия представляет собой способ достижения этого коллективного духа. Следовательно, можно утверждать, что демократии в этих обществах присущ не фундаментальный, а строительный аспект.

При рассуждениях о религиозном народовластии одни авторы убеждены, что демократия и религия по своей сущности отделены друг от друга и не могут быть совместимы. Другие, наоборот, придерживаются мнения, согласно которому религия и демократия связаны между собой внутренними и естественными отношениями, ибо на основе религиозных ценностей человек — существо свободное и самостоятельное, и с учетом того, что демократия является основой распространения свобод, можно прийти к выводу, что эти два понятия совместимы. В этих двух формах толкования демократия, как цель общества, сравнивается с религией, тогда как в свете прежних

разъяснений выяснилось, что демократия является способом, а не целью.

На основе другого взгляда религиозное народовластие толкуется как правление верующих и преподносится как основа для признания всех демократических ценностей. При этом правление верующих в пределах религиозного общества считается в качестве религиозной демократии, на основе которой верующие правители обязываются соблюдать интересы и желания большинства членов общества.

Ошибка, допущенная при этом выводе, также связана со смешиванием аспектов демократии как способа и как конечной цели, и можно подумать о том, какова социальная доктрина, к которой стремятся религиозные правители, и какова их позиция по отношению к демократическим правителям, а также по отношению к определению секуляристической конечной цели? Если эти верующие правители подразумевают ту же самую конечную цель, согласно которой прилагательное «религиозная» к понятию демократии считается излишним, тогда противоречие между религией и демократией все же сохраняется.

Четвертый взгляд к этому компоненту заключается в том, что в религиозном народовластии определение религии дается с учетом современной конъюнктуры, чтобы она (религия) сочеталась с демократической структурой, т. е. при этом все системы, действующие в рамках западных демократических обществ, будут приняты и признаны как рациональные и светские, а также как достойные похвалы и образцовые системы. Фактически носители этого взгляда воспринимают религию в качестве совокупности общих познаний, часть которых относится к загробной жизни и к индивидуальным

аспектам жизни человечества (такие как мораль, которые не противоречат демократическому правлению), а остальную часть религиозных ценностей, имеющих социальный аспект, они трактуют согласно современным условиям. Другими словами, они убеждены, что религия должна функционировать согласно демократическим структурам.

В этом взгляде встречается множество проблем. Во-первых, общественный аспект религии практически преподносится в качестве производного ее индивидуального аспекта. Согласно одной из таких трактовок, религия несет ответственность за счастье людей в загробной жизни, а не за их личную и общественную жизнь в этом мире, тогда как с точки зрения ислама сам вопрос о том, что ислам последняя и самая совершенная из небесных религий, свидетельствует о том, что это учение никаких целей, кроме совершенства человека, не преследует. Если священный ислам является последней из небесных религий и после него не будет иной религии для обеспечения счастья человечества, то это само по себе является аргументом в пользу его совершенства и направленности на будущее счастье человечества.

С другой стороны, общественный престиж священного учения ислама пользуется приоритетом над его индивидуальным аспектом, т. е. в текстах по фикху социальные интересы мусульман считаются приоритетными по отношению к индивидуальным интересам и иногда выступают в роли ограничивающих аспектов, что с точки зрения рациональности является похвальным началом.

При этом нельзя согласиться с тем, что религия, претендующая на совершенство своего учения, направленного на счастье человечества, и считающая социальный престиж выше индивидуальных аспектов, а

также выдвигающая различные способы для обеспечения индивидуального счастья людей, не может предложить ничего существенного для обеспечения общественного счастья. И нельзя согласиться, что если эта религия и может выдвигать подобные способы, то это будет политической акцией, не совместимой с демократией.

Во-вторых, при данной трактовке предполагается, что демократия не основана на специальной философской почве, или считается, что конечные цели демократии зиждутся на человеческой природе, или на основе неверной трактовки предполагается, что эти цели не являются научно обоснованными, тогда как демократия служит целям, часть из которых не противоречит религиозному учению. К ним относится, например, общественная безопасность. Но другая часть этих целей, например секуляризм, не совместима с религией. Следовательно, трактовка религии, представляющей собой слаженную систему индивидуальных и общественных аспектов, подразумевающих достижение обществом конечных целей, хотя бы часть из которых обладает природной несовместимостью с религией, является бесполезным занятием.

Согласно пятому взгляду, представляющему собой самостоятельный вывод автора этих строк, религиозное народовластие состоит из воззрения с позиции религии и Божественных законов относительно народа и его роли в управлении обществом и правительством. Другими словами, религиозное народовластие является взглядом на социальную и политическую роль народа, скорее всего, из внутренней, чем из внешней, среды религии.

Религия — это совокупность мировоззрений и идеологий, основанных на вере в Бога и в то, что все существа являются Его

творениями. С точки зрения исламской антропологии Богу принадлежит абсолютное право распоряжаться судьбами человечества. Вместе с тем Он наделял людей достоинством жить и мыслить свободно в рамках Божественных творений.

Следовательно, конечная цель религиозного общества — осуществление отношений, гарантирующих общественное счастье под эгидой Божественных установок. Свободно жить и свободно мыслить — пример таких отношений, т. е. человеку и людскому сообществу на почве религиозного мышления предоставлены свободы, которые, по существу, являются гораздо более широкими, чем свободы, объявленные западной демократией.

В аспекте конечной цели иногда наблюдается полное совпадение позиций религиозного народовластия и западной демократии, что проявляется, например, в отрицании диктатуры и обеспечении общественной безопасности. Одновременно между этими учениями встречаются и определенные различия, такие как, например, отношение к секуляризму, экономическому развитию, прогрессу и созданию обстановки справедливости (в содержании которых скрыта разница взглядов). В этом плане может возникнуть мысленный вопрос: если при религиозном народовластии демократия предназначена для осуществления Божественных целей, то какова в этом процессе роль человеческого разума, и с учетом того, что конечная цель определена заранее, какая польза извлекается из демократии?

Такая постановка вопроса уместна и применительно к западным демократиям, ибо демократия в этих обществах также не является абсолютной конечной целью, но способом осуществления общественного строя, который, по словам философов, имеет заранее

определенную специфическую форму, хотя эта специфическая форма отличается от исламского общества.

Выводы

1. Следует учитывать, что при управлении обществом один из основных обсуждаемых вопросов — перспективы, политические линии и программы, а другой — рассуждения о правителях и исполнителях. В нынешних условиях общественного развития вопрос о правителях и исполнителях является более действенным, чем вопрос о политических линиях и конечных целях общества. И таким образом, почти все повседневные вопросы жизни общества зависят от действий исполнительных лиц в государственных структурах. При религиозной демократии выбор исполнительных лиц, играющих важную роль в государственных органах, возложен на народное волеизъявление, т. е. выбор всех инстанций, начиная от лидера общества до самих низших органов государственной власти, тем или иным образом зависит от воли народа. Конечно, в этом плане на каждой инстанции установлены определенные условии, от которых зависит форма участия народа, т. е. форма вмешательства народа определяется в соответствии с положением того или иного органа в общей структуре государственной власти. В эпоху Сокрытия в религиозной общественной системе руководители выбираются согласно условиям и предъявляемым к ним требованиям, а не по аналогии. Лидер, президент и министры, каждый согласно своему положению, должны соответствовать определенным требованиям, но лиц, соответствующих этим должностям по аналогии, много, и выборы проводятся с участием и на основе волеизъявления народа. В связи с тем, что лидер

религиозного общества является наивысшей государственной инстанцией, занимающейся наставлением общества на путь достижения Божественных целей, то к нему должны быть предъявлены особые, отличающиеся от других условия, такие как *иджтихад* (умение самостоятельно интерпретировать исламские законы) и благочестие. Поэтому выбор лидера должен осуществляться теми, кто обладает способностью оценить подобные качества. На все ответственные государственные должности кандидаты выбираются прямым или опосредованным (непрямым) голосованием народа. Следовательно, выбор исполнителей является главным способом участия народа в процессе религиозной демократии.

2. В исламском «городе благочестивых» существует конечная цель общества с точки зрения прав народа, социальной безопасности, реализации исламских законов и справедливости. Но способы планирования и осуществления этой цели в зависимости от общественных условий бывают разными. Процесс развития стран состоит из определенного количества изменчивых и постоянных компонентов, поэтому пути достижения конечной цели в этом процессе также бывают различными. И волеизъявление народа в процессе реализации этой конечной цели играет основную роль. В этом направлении возможно и наличие некоторых религиозных соображений и правил, но преобладающий аспект основан на человеческом разуме. Например, в области экономики или при социальных проблемах существует в исламском учении аспект под названием «рекомендательная репутация» (например, частная собственность в исламе уважаема, или экономика исламского общества не может быть сторонницей зажиточных лиц, забыв о

справедливости; кроме того, справедливость возможна на основе уменьшения классовой дифференциации и ориентированности в сторону обездоленных). Но для определения способов развития общества и его планирования в целях обеспечения экономического и социального благополучия людей, соблюдения условий развития экономики и для решения бытовых проблем отыскать подобные рекомендации невозможно. Для этого необходимо принятие соответствующих мер с учетом современных условий на основе разума и сообразительности. Во всех этих случаях воля народа имеет решающее значение.

На этой основе религиозное народовластие, несмотря на его природные противоречия с секуляризмом, способно с учетом внутренней благоприятной обстановки разъяснять и комментировать демократию сообразно религиозному мышлению. И при этом религиозное народовластие может избегать смешения конечной цели с рекомендательными мерами и определить пределы влияния народного волеизъявления при выборе руководителей и планировании развития различных сторон жизни общества. Одновременно оно может не допустить игнорирования философских основ западной демократии и их заимствования религиозным политическим мышлением и тем самым обойти возможные несоответствия между ними.

ТЕОРИЯ ВОСПИТАНИЯ В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОЗНОГО НАРОДОВЛАСТИЯ

Доктор *Рахматуллах Марзуки* [1]

Введение

Обучение и воспитание или образование (Education) в широком смысле означает планируемое формирование и направление мыслей, взглядов, поведения нового поколения, одной из основных целей которого является ознакомление детей и юношества с культурой и ценностями общества во всех его аспектах.

Естественно, любая общественная система нуждается в программах и специфических способах объединения своих членов на почве культуры и цивилизации. Создатель американской системы образования Гораций Манн (Horace Mann; 1796—1859)_заявлял, что либерально-демократическое общество нуждается в образованных гражданах, которые, познавая общественные законы, относятся к ним уважительно. С этой точки зрения органы образования считаются основными защитниками либерально-демократического строя.

[1] Член Ученого совета Ширазского университета.

Система религиозного народовластия также испытывает нужду в теории и органах образования, способных содействовать распространению и укреплению ее ценностей. Школы и образовательная система в целом прививают учащимся необходимые знания, взгляды, ценности, навыки и поведенческие нормы, принимая активное участие в формировании культуры народовластия.

Целенаправленное и эффективное завершение этой работы со стороны образовательных органов нуждается в составлении и предложении конкретной «воспитательной теории», основанной на идее религиозного народовластия. В данной статье мы будем анализировать компоненты теории воспитания с позиций теории религиозного народовластия.

Образование в общественных системах

Значение, а также социальная и культурная роль образования всегда находились в центре внимания мыслителей, философов и знатоков теории воспитания. С точки зрения Платона, власть — это не что иное, как воспитание, и в конечном счете не что иное, как прививание совокупности знаний гражданам страны. Согласно Аристотелю, воспитание и обучение (образование) граждан должны быть организованы в соответствии с принципами и ценностями общества, и это — сила, которая может стать причиной укрепления и долговечности социальной системы. Крупнейший представитель восточного аристотелизма Абу Наср аль-Фараби (870—950) полагал, что обучение и воспитание членов общества могут играть эффективную роль в процветании искомой социальной системы (или

«города благочестивых»). С точки зрения американского философа и педагога Джона Дьюи (1859—1952), устойчивость и долговечность демократии (народовластия) зависят от того, насколько соответствующие ей особенности развиваются посредством системы образования. На его взгляд, народовластие в каждом поколении должно рождаться заново, а повивальной бабкой при этом является образование.

Основные культурные и социальные функции и роли образования могут состоять из таких компонентов, как воспитание духа коллективизма, знакомство нового поколения с достижениями общественной культуры, формирование единства и социальной сплоченности и создание необходимых условий для формирования гражданских институтов в будущем.

Выполнение этой миссии зависит от целей, структуры и формы образовательных систем, которые подчинены ценностям соответствующих обществ. Так, системы образования США, Англии, Китая, Германии, Франции и бывшего Советского Союза направлялись идеологией граждан этих обществ. Даже сегодня основная цель образования в Китайской Народной Республике состоит в гарантировании власти коммунистической партии и создании поддержки обществом официальной идеологии и существующих ценностей.

Современные американские исследователи замечают, что большинство учащихся американских школ находятся под влиянием воззрений, целью которых является обеспечение легитимности правящей общественной системы. Кроме того, учащимся прививают уверенность в том, что американский образ жизни лучший в мире.

Бразильский воспитатель Пауло Фрейре (Paulo Freire) убежден, что при капитализме школы используются как средство для укрепления правящего строя и вовсе не воспитывают учащихся в духе критического и творческого подхода к социальным реалиям.

По этой причине Джордж Кантс (George Counts), Теодор Бремельд (Theodor Brameld) и другие мыслители придерживаются мнения, согласно которому образование не является нейтральным, но зависит от социальной системы.

Кажется, что во всех образовательных системах наряду с культурной ролью образовательных институтов в той или иной степени наблюдается и консервативный подход, направленный на защиту существующих ценностей и общественных систем. Хотя этот подход может быть в различной степени интенсивным, тем не менее он используется повсеместно.

С точки зрения Дьюи, школы обладают как консервативными компонентами для передачи культурного наследия общества, так и элементами перестройки для реформирования или изменения культуры. На его взгляд, школы являются особым местом, назначенным для подготовки нового поколения к участию в гражданской жизни и, наряду с передачей культурного наследия, к перестройке этого наследия, а потому выступают важнейшим «образующим общество» фактором.

Народовластие — процесс, нуждающийся в активном участии каждого индивида в жизни общества. В этом плане школы, кроме передачи ценностей и фундаментальных знаний, могут также служить основой для расширения гражданских прав и борьбы против социального неравенства.

Джордж Кантс убежден, что в центре внимания программы демократического воспитания американского общества должны стоять две важнейшие цели: формирование демократических традиций, а также получение необходимых знаний для осознанного участия в жизни демократического общества; вместе с тем, эта программа должна прививать учащимся верность демократическим методам.

Естественно, что культурные и социальные цели являются главнейшими задачами школ и других образовательных учреждений, и каждая общественная система, в частности и религиозное народовластие, нуждается в воспитании граждан на свой лад. Путем воспитания учащихся образовательные учреждения могут сыграть важную роль в укреплении культуры народовластия.

С этой позиции образование может быть истолковано как культурное явление или ключ к обновлениям и изменениям общества, т. е. все, к чему стремится общество, посредством образования может быть поставлено на службу новому поколению. Система образования, будучи зеркалом общественных преобразований, может стать движителем реформ и сыграть важную роль в осуществлении социальных и культурных изменений.

Отметим, что народовластие является государственной системой, но помимо этого оно выступает как образ жизни и вариант культуры. По замечанию Дьюи, народовластие исчезло в тех странах, в которых оно обладало только политической природой и не находило выхода в жизненное пространство народа, ограничиваясь выборами и межпартийными распрями. Если народовластие не станет образом жизни, то оно будет недолговечным.

В области культурного созидания школы могут предоставить учащимся возможность демократического участия, чтоб их наклонности и личностные ориентиры формировались в атмосфере народовластия и чтобы они, учась в микрокосме школы, готовились к жизни в макрокосме общества.

Идея и система религиозного народовластия

Идея религиозного народовластия исходит из политической позиции имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) — основоположника нового гражданского общества в Иране.

С точки зрения имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!), политика является неотъемлемой частью исламской идейной системы и мировоззрения. На его взгляд, политика означает наставление человека и общества на путь соблюдения Божественных предписаний. В этом смысле исламская политика, власть и гражданская система есть единственное средство наставления человека на путь сближения с Богом, и основополагающими принципами на этом пути будут истина, справедливость и наставление. Основной идеал и роль гражданской и политической системы ислама состоят из «наставления и воспитания».

Имам Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) выступал за признание смешанности природы политики, культуры и религии. С его точки зрения, исламские предписания вечны, незыблемы и подлежат соблюдению, в ином случае цели ислама будут неосуществимыми. На взгляд имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!), очевидно, что необходимость наличия власти подчинена целям распространения

справедливости, обеспечения стабильности в обществе и устранения гнета, а также осуществления воспитания и обучения.

Вкратце можно сказать, что с позиции имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) формирование исламского правления является необходимой мерой и средством для осуществления справедливости и социального равенства с целью создания необходимых условий для движения человека в направлении к Господу и достижения желаемого совершенства, т. е. «близости с Богом».

Имам Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!), акцентируя внимание на Божественной легитимности власти и на том, что власть — это Божественная ответственность, вместе с тем придавал большое значение роли народа.

Широко известны его слова: «Мы подчиняемся любым решениям народа. Мы не имеем права, Всевышний Господь не дал нам права, Пророк ислама не дал нам права навязать чего-либо нашему народу».

Настойчивые упоминания имама (да будет с ним милость Аллаха!) о роли народа в гражданской системе ислама связаны с тем, что, во-первых, опора на Божественную легитимность не может быть поводом для игнорирования прав народа и непризнания его мнения, во-вторых, ислам стремится к наставлению членов общества на путь истины, и при подобном стремлении невозможно пренебрегать мнениями людей.

Имам Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) считал, что без участия и волеизъявления народа правильное управление государством невозможно; во-первых, право распоряжаться своей судьбой и участвовать в управлении обществом является всеобщим достоянием, а не достоянием отдельных лиц или групп, во-вторых, он интерпретировал вмешательство народа в управление делами общества

в качестве его религиозного права, а равно и обязанности по шариату, т. е. народ, не только имеет право участия в управлении делами общества, но подобное участие для него является еще и религиозной обязанностью. На взгляд имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!), народ должен принимать активное участие в политических делах, а также контролировать эти дела.

Имам Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) считал организацию общего контроля средством защиты ислама и исламской республики и на основе обязательного принципа «проповеди одобряемого и запрещения неодобряемого» характеризовал этот контроль как общую обязанность народа. Народ обязан контролировать работу всех органов власти и при обнаружении ошибок и отклонений принимать меры по их устранению.

При этом имам Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) считал выявление проблем и использование созидающей критики средством достижения счастья и обеспечения развития общества.

Теория имама Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) о Божественно-народной легитимности или о религиозном народовластии нашла свое обобщенное отражение в рамках гражданского общества Исламской Республики Иран. Компоненты этой теории отразились как в названии общества, т. е. «Исламская Республика», так и в регламенте его работы — «Конституция ИРИ».

Поэтому имам Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) стал инициатором и основоположником системы, в которой воплощены как Божественная легитимность, так и воля народа и народная легитимность, т. е. имам Хомейни (да будет с ним милость Аллаха!) воспринимал народовластие как опору на желания и волю народа.

Имам создал и выдвинул новое понимание этого явления — народовластие, основанное на духовности и вере.

Теория воспитания в системе религиозного народовластия

Как уже было изложено, образование играет заметную роль в процессе создания условий культурного созидания в целях строительства идеального цивилизованного общества. Кроме того, воспитание является нормативным актом, тесно связанным с ценностями, взглядами и потребностями общества. Другими словами, теория воспитания в любом обществе находится под влиянием убеждений, ценностей и идеалов этого общества.

Теория в целом понимается как распространенная совокупность логически связанных определений и понятий, которые отражают упорядоченный взгляд на действительность. Данное определение теории предлагает стратегию для координации соответствующих действий.

С точки зрения Айзнера (Eisner), воспитательные теории в основном являются нормативными и ценностными; в них используется метод споров и убеждения. Пратт (Pratt) считает воспитательные теории путеводителем практики и убежден, что они отличаются от чисто научных и интеллектуальных учений. Хэлпин (Halpin) придерживается позиции, согласно которой воспитательные теории являются ценностными учениями и занимаются определением того, что следует делать. Вкратце отметим, что теории в области воспитания имеют нормативный, культурный, зависимый и в большинстве своем

рекомендательный характер, т. е. они выступают в качестве совокупности принципов и методов, служащих ориентиром для действия.

Далее мы попытаемся с помощью логических аргументаций, основанных на теории религиозного народовластия, применить по отношению к нему (религиозному народовластию) теорию воспитания, дабы определить ориентиры образовательной системы цивилизованного общества религиозного народовластия. Ибо всякая общественная система для успешного функционирования должна разработать свою теорию в социальной, культурной, экономической, образовательной и иных областях. Без этого добиться существенного успеха невозможно [2].

Как уже было отмечено, основная цель системы религиозного народовластия заключается в создании необходимых условий для наставления индивида и общества на путь истины и их возвышения согласно Божественным заветам. Исламское воспитание в его широком понимании также направлено на создание необходимых условий для наставления и всестороннего совершенствования нового поколения путем предоставления знаний и формирования необходимых взглядов и поведенческих норм. Важно, что цивилизованная система религиозного народовластия и религиозное воспитание преследуют единую цель, направленную на наставление человека и общества на путь истины и обеспечение их возвышения и совершенствования на

[2] Подробнее аргументацию и литературу по теме см.: *Марзуки, Рахматуллах*. Политическое воспитание в системе образования Исламской Республики Иран (Тарбийате сийаси дар незаме амузеш ва парвареше Джомхурийе Исламийе Иран): Докторская диссертация. Факультет гуманитарных наук Тегеранского педагогического университета. Тегеран, 1379 с. х.

основе Божественных предписаний, однако осуществляют эту работу в собственных рамках.

Согласно теории религиозного народовластия, цель воспитания должна заключаться в воспитании сведущих и преданных исламским ценностям граждан — ответственных, обладающих необходимыми навыками и умениями для участия в общественных делах.

Плодом такого воспитания станут люди, которые, обладая необходимыми знаниями об исламской системе, будут проявлять согласованность действий и наклонностей, соответствующих этой системе. На основе желаемых воззрений, ценностей и идеалов они будут способны критически оценить создавшееся политическое и общественное положение. С этой точки зрения следует сказать, что воспитание критического мышления у учащихся в процессе образования является одной из важных целей воспитания в духе народовластия.

Внимание к этому вопросу говорит о том, что при воспитании и воспитательном подходе в системе религиозного народовластия не исключено и присутствие своего рода минимального консерватизма, вызванного необходимостью распространения и изучения предполагаемых ценностей. Но следует признать, что в воспитательном подходе религиозного народовластия в центре внимания находятся не только консервативные функции образовательного процесса, но и критические, реформистские и даже (в некоторых случаях, во избежание политических и культурных промахов) «революционные».

Кроме того, следует отметить, что предполагаемое религиозным народовластием воспитание не ограничивается культурным и

политическим аспектами. Источником и конечной целью общественной жизни, а также культурного воспитания в системе религиозного народовластия служит приверженность к Богу, т. е. при исламском воспитании «духовный компонент» будет находиться внутри процесса воспитания и общественной практики и, необходимо, чтобы общественное и политическое обучение и поведение были ориентированы на религиозные и Божественные аспекты. В этом смысле одна из основных целей воспитания в системе религиозного народовластия состоит в религиозном и Божественном наставлении учащихся во всех культурных, идейных и других аспектах.

Одним из необходимых требований воспитания, вытекающих из идеи религиозного народовластия, является воспитание инициативных лиц, склонных к участию в общественной жизни, критикующих, имеющих религиозный и прогрессивный взгляд на общественную жизнь. Внимание к вопросам ответственности и участия лиц в общественной жизни само по себе означает своего рода внимание к достоинствам и свободам человека. Подобное внимание является постоянным объектом поддержки со стороны ислама.

Возможность воспитания у людей вышеназванных качеств отражает значение института образования в процессе формирования культурных норм и общественных ценностей. Школы и другие образовательные учреждения в соответствии с идеями системы религиозного народовластия должны сыграть основную роль в формировании настоящей общественной культуры.

В качестве компонентов формирования этой культуры выступают такие меры, как воспитание чувства общественного доверия, соответствие желаний нового поколения общественным интересам,

отражение рациональных представлений об отношениях власти и народа. Сюда также относятся передача необходимых политических и социальных знаний, оказание помощи для внутреннего осознания общественных ценностей, воспитание нового поколения в духе чуткого отношения к политической и социальной жизни, воспитание инициативных людей с активной гражданской позицией.

Другими словами, с точки зрения идеи религиозного народовластия мы должны стремиться к воспитанию таких людей, которые будут активными, ответственными и критичными участниками общественной жизни. Поэтому процесс образования в обществе с религиозным народовластием должен поощрять и координировать культурные аспекты системы религиозного народовластия (особенно для новых и грядущих поколений). Ибо система религиозного народовластия нуждается в динамичном, но непрерывном развитии, а также в постоянной корректировке в целях устранения возможных промахов и ошибок.

Следует признать, что наше новое и молодое общество в области распространения и укрепления своих ценностей нуждается в «новом воспитательном движении», кое находится под влиянием позиций, гласящих о неизбежности проведения общественных преобразований.

Важно ясно понимать, какое «идеальное общество» и какая «форма гражданства» являются для нас желательными в процессе воспитания гражданина общества религиозного народовластия? Если мы на деле стремимся к культурным воспитательным методам, основанным на религиозном народовластии, то должны приступить к составлению образовательных и культурных программ. Если мы стремимся к идеальному и желаемому обществу, то должны приступить в школах к

изучению соответствующих вопросов. Если мы желаем на основе ценностей религиозного народовластия воспитать людей грядущих поколений активными и ответственными, то должны поместить их в школы и аудитории, где в процессе обучения царствует дух народовластия.

Кроме того, процесс образования состоит из идейных, научных, эстетических, физических, этических, религиозных и культурных воспитательных компонентов. И воспитание не может быть организовано с опорой только на один из этих компонентов и в отрыве от общих позиций и нормативных особенностей образования. Культурное воспитание характеризуется как один из компонентов воспитания в исламском мировоззрении и религиозном обучении.

Вкратце следует отметить, что целевая установка культурного воспитания в теории религиозного народовластия означает наличие религиозного подхода относительно наставления и духовного возвышения индивида и общества, т. е. целевая установка и общий подход в культурном воспитании при религиозном народовластии являются Божественными и направлены на духовное развитие и назидание человека.

Общие целевые задачи культурного воспитания в системе религиозного народовластия состоят в воспитании грамотных, преданных политическим ценностям ислама людей и привитии им необходимых культурных навыков, а также чувства ответственности, активности при участии в жизни общества. С этой позиции желаемыми направлениями в обучении и культурном воспитании в системе религиозного воспитания являются такие как коллективное участие — активное, критичное и оценочное, способствующее развитию чувства

ответственности, коллективистского отношения и преданности нового поколения гражданским и политическим обязанностям.

Объективные цели культурного воспитания в таких областях, как познавательная, позиционно-эмоциональная и практическая, должны быть определены в соответствии с идеалами и общими целями культурного воспитания в системе религиозного народовластия, и учебные программы также должны быть составлены согласно этим целям.

Под познавательной областью понимается та часть образовательных целей, в поле зрения которой входят информированность, получение знаний об идее и системе религиозного народовластия (для достижения этих целей в учебных программах должны быть представлены соответствующие возможности).

Позиционно-эмоциональная область включает увлечения, взгляды и наклонности, которые должны воспитываться в учащихся. Стимулирование культурных запросов, воспитание чувства гордости и необходимости защиты системы и культурных ценностей религиозного народовластия также входят в число этих эмоциональных целей.

Область навыков и практики отвечает за возможности, способности и поведение учащихся. Умение и возможность изложения взглядов относительно культурных вопросов, развитие возможностей интеллектуального противостояния кризисам, политическим и культурным эксцессам, а также навык участия в различных направлениях общественной жизни должны быть составной частью учебной программы.

Учебный материал должны включать все упомянутые цели. Некоторые аспекты содержания состоят, в частности, из определения политики и религиозного правления, представления и определения системы религиозного народовластия, сравнения системы религиозного народовластия с другими общественными и политическими системами, разъяснения и рассуждения относительно ответственности и роли народа в гражданском обществе и представления Конституции.

В целом содержание должно быть представлено с учетом предоставления возможности для получения желаемой и рациональной информации, сведений о соответствующих взглядах и тенденциях и для освоения предполагаемых поведений и навыков. Кроме того, путем «составления теоретической рамки воспитания в системе религиозного народовластия» предоставляется возможность для сравнения создавшегося положения и тем самым создается условие для реформирования учебных программ в этом плане.

Данная тема была рассмотрена в кратком изложении, и, естественно, нуждается в более детальном рассмотрении. Однако даже при подобном кратком рассмотрении возникает возможность сравнительного анализа по отношению к другим теориям воспитания, таким как критическая, консервативная и демократическая.

Во всяком случае, следует признать, что воспитательная теория религиозного народовластия является одной из тех, которые вполне могут рассматриваться в спектре других теорий, она может быть объектом рассмотрения, внимания и осмысления и на уровне современной мировой науки.

Итоги и выводы

Институт образования является не только культурным, но еще и созидающим культуру институтом, ибо он способен через обновление взглядов, знаний и навыков выступить провозвестником достижений нового общества. Другими словами, образование должно быть в состоянии путем обновления и преобразования присущей ему культуры, а также с опорой на воспитание новой культуры стремиться к осуществлению нового гражданского общества или как минимум двигаться в этом направлении.

Таким образом, институт образования является не только формируемым, но еще и формирующим институтом, который, будучи творцом изменений, может сыграть эффективную роль в создании новой и желаемой культуры, основанной на теории религиозного народовластия.

Естественно, подобное видение будущего со стороны институтов образования выступает своего рода гарантом непрерывности процесса движения общества и грядущих поколений в направлении культуры религиозного народовластия, т. е. школы — путем воспитания и формирования ценностей, взглядов и поведенческих навыков, соответствующих гражданскому обществу религиозного народовластия, одновременно ликвидируют имеющиеся культурные и политические разрывы между поколениями.

На этой основе образование может путем составления и реализации учебных программ социального и общего обучения школ разработать подлинный опыт культурного созидания, преемственности идей и системы религиозного народовластия. Ибо культура и система

религиозного народовластия остро нуждаются в возрастании информированности и знаний общества относительно его принципов и ценностей, т. е. школы могут способствовать сохранению и увековечению культурных ценностей.

Образование является если не достаточным, то как минимум необходимым условием преемственности и сохранения системы религиозного образования. Школы могут путем целенаправленного использования миллионов часов жизни двадцатимиллионного общества учащихся страны сыграть важную роль в обеспечении легитимности особых форм общественной и культурной жизни. К сожалению, анализ создавшегося положения в области культурного и политического воспитания в системе образования Исламской Республики Иран свидетельствует о том, что в этом плане не ведется никаких теоретических разъяснений и нет регулярных программ, способствующих распространению культуры религиозного народовластия.

Очевидно, что для обеспечения активного участия народа в политической жизни общества и утверждения в жизни общества культурных ценностей религиозного народовластия следует пользоваться всеми официальными, неофициальными и общими средствами. Этими средствами могут быть, в частности, семья, средства массовой информации, партии. Однако следует признать, что самым главным и важнейшим средством является образование. Школы и общеобразовательные центры обеспечивают утверждение в общественной жизни традиционных ценностей и поведенческих навыков, однако, в свою очередь, они также нуждаются в теоретическом обосновании и координированных научных

программах, отвечающих требованиям системы религиозного народовластия.

ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНОГО НАРОДОВЛАСТИЯ

Мухаммад Мешкат [1]

Определение народовластия

Слово «демократия», будучи эквивалентным слову «народовластие», состоит из двух греческих терминов: «демос» («народ») и «кратос» («власть») — и означает «власть народа». Но с учетом того, что полное единодушие народа — явление очень редкое, то можно считать, что демократия является синонимом «власти большинства» [2].

Точнее говоря, идеал народовластия — осуществление двух принципов: участие членов общества в принятии коллективных решений и их равноправие в этом отношении. Эти два принципа выступают в качестве мерила демократичности любого общества.

[1] Член Ученого совета Исфаганского университета.
[2] *Mclean, I.* (1996). P. 129.

Определение и возможность осуществления религиозного народовластия

Религиозное народовластие означает участие всех членов общества в процессе принятия общих решений и равное пользование этим правом в рамках предписаний шариата. Но возможно ли осуществление подобного понятия, подразумевающего власть Бога и власть народа?

Те авторы, кто выступает сторонником религии, и те, кто привержен демократии, считают подобное понятие противоречивым и нереальным. Но нам кажется, что четкое разъяснение темы данной статьи может стать важным шагом для преодоления воображаемого противоречия. Существование религиозной демократии становится все более возможным в связи с изложением того простого, но оставшегося мало замеченным момента, что демократия — дрейфующее и скользкое понятие, и в силу этой своей особенности она иногда встречается в сочетании с такими словами как, например, «социал» и «либерал», тогда как каждое из них имеет совершенно иную природу. Конечно, этот простой момент не мог остаться незамеченным: «Нет такого четко определенного и полностью признанного образца демократии (даже среди западных демократий), который легко воспринимался бы со стороны народа, приверженного демократизации»[3].

Подобное внимание объяснимо, если мы признаем демократию в качестве ценности. Но если, следуя некоторым ученым, таким как Йозеф Шумпетер, будем настаивать на том, что она не ценность, а

[3] Кийан. 1373 с. х. № 22. С. 54.

всего лишь метод [4], тогда вопрос совместимости демократии с различными религиями выглядит более просто.

В любом случае независимо от того, считаем ли мы демократию ценностью или методом, она, будучи дрейфующей и скользкой, демонстрировала свою совместимость с различными словами, такими как «социал» и «либерал». По этой же причине она смогла быть близкой и совместимой также и со словами «секуляр» и «религиозная» («теологическая»). Поэтому и особенно в связи с тем, что выбрано Шумпетером и другими авторами, в данной статье следует исходить из того принципа, что в понятии религиозного народовластия элемент «народовластие» означает форму и методы власти, а «религиозный» — содержание и цель.

Два важных момента о теме статьи

Первый момент. Религиозная форма в содержание данной статьи в связи со своим обобщенным характером привнесена с некоторой неопределенностью и краткостью. Поэтому когда речь идет не о конкретной религии, тогда рассуждения по данной теме будут лишены определенной направленности. Исключением может быть случай, когда цель религиозного народовластия заключается в том, чтобы смешать западную демократию с минимальным количеством общих для религий учений без следования конкретно взятой религии. Следовательно, предлагаем с учетом официальной религии иранского общества при использовании этого понятия употреблять

[4] *Кадери, Хатам*. Политические мысли в XX веке. С. 45.

словосочетания «исламская демократия» или «исламское народовластие».

Второй момент. Под основами здесь имеются в виду не подтверждающие аргументации (внутрирелигиозные и внерелигиозные) в пользу религиозного народовластия, а источники, которыми питается система религиозного народовластия. С учетом этого утверждения можно сказать, что любая форма демократии зиждется на особой культурной основе, и, следовательно, состояние здоровья нации, насыщенность и жизнеспособность данной культуры сказываются и на состоянии демократии. Именно на этой основе Томас Манн, за год до Второй мировой войны предсказавший падение тоталитарных режимов и считавший демократию наилучшим способом правления, предупреждал, что «демократия должна узреть себя и обновляться, ибо европейская демократия со своими нравственными изъянами опровергает всякие обнадеживающие прогнозы. Даже Америка и та догадалась, что сегодняшняя демократия — не застрахованный товар, ей угрожают много внутренних и внешних опасностей»[5].

Отсюда можно легко заметить, что если демократия, основанная на шатких моральных и гуманитарных устоях, подвергается всяким угрозам, то демократия, основанная на Божественной непорочности и рациональной неуязвимости, тверда и величественна, подобно своим основам, вечна и незыблема, подобно Богу и Разуму.

[5] *Манн, Т.* Будущая победа демократии. С. 63.

Общий взгляд на основы религиозного народовластия

Здесь Книга (Священное Писание. — *М. М.*), *иджма'* [6], *сунна* [7], *иджтихад*, разум, мораль, духовность, свобода, равенство и справедливость становятся объектом обсуждения в качестве исламских основ и источников религиозного народовластия. Данные источники до определенной степени перечислены с учетом методологии статьи «Сущность исламской демократии» [8]. Конечно, в упомянутой статье *иджма'*, *шура* (совет), *иджтихад* рассматриваются в качестве часто применяемых на практике понятий исламской демократии. То, что авторы статьи в основном довольствовались этими тремя понятиями, объясняется, скорее всего, их личным мнением о сущности исламской демократии, нежели отсутствием знаний о других равнозначных или более значимых понятиях.

Книга и сунна

Исламское народовластие возвышается над другими формами демократии благодаря использованию Божественных знаний и мудрости. Книга и *сунна* суть основные жизненные источники, без которых религиозное народовластие теряет способность к реальному воплощению и превращается в словесную игру в демократию. Демократия без содержания, основанного на Божественном

[6] И д ж м а' (от араб. *иджма'* — «единогласие») — единодушное мнение крупнейших знатоков фикха по какому-либо спорному вопросу.

[7] С у н н а (араб. — образец, пример) — поступки и высказывания Пророка, ставшие образцом и руководством для всех мусульман.

[8] Кийан. 1373 с. х. № 22. С. 31.

откровении, ни может быть не только религиозной демократией, но даже и просто демократией, ибо законы постоянно в той или иной степени находятся под влиянием классовых и иных интересов. Жан Жак Руссо, будучи одним из основных распространителей демократической мысли, пишет: «Ничто не является более опасным, чем влияние личных интересов на общие и государственные вопросы. И злоупотребление законами со стороны власти менее вредно, чем коррупция среди законодателей; это коррупция, последствия которой угрожают частным интересам. Действительно, если смотреть внимательно, то никогда настоящей демократии и не было и не будет. Если в какой-либо стране действительно существует демократическое правление, то жители этой страны являются богами, ибо люди не достойны иметь такое совершенное правительство» [9].

По-видимому, в те времена не было никого, кто бы под тенью церкви осмелился бы обратиться к Руссо с замечанием, что следует немножко подождать и подумать, ибо, возможно, в будущем появится страна с богоподобными жителями, «напоминающими друзей Бога», которая на основе установок своего Господа в Коране утвердит законы без следов невежества, основанного на относительности человеческих познаний, и меркантильного нрава.

Демократия кроме двух присущих ей по природе пороков: влияние относительности или ограниченности человеческих знаний, а также влияние классовых, частных, национальных и расовых интересов — наделена еще и побочными недостатками, которые хотя и устранимы, но все еще сохраняются и неизвестно, когда будут окончательно устранены. Например, либеральная демократия, имеющая в

[9] *Джонс, В. Т.* Боги политической мысли. Т. 2. С. 897.

современном мире много приверженцев, построила свое содержание сообразно интересам собственников крупного капитала.

‘Абд ар-Рахман ‘Алам, говоря о недостатках демократии, пишет: «При демократии форма политического строя — демократическая, но ее содержание суть власть богатых и могущественных людей; при этом голосование является продаваемым товаром, и выигравшее тендер лицо может покупать его; часть богачей, бизнесменов или капиталистов, открыто выкупив голоса, в конечном счете, берет власть в свои руки. Марксисты называют американскую демократию демократией поклонения доллару. Карлайл называл демократию властью приспособленцев и шарлатанов. Один из критиков характеризует демократию как власть политиков через политиков и для политиков» [10].

В этом плане более интересные слова высказаны в Английской энциклопедии демократии: «С позиции коллективного разума и политических рассуждений исследователей предполагается, что демократия и капитализм тесно связаны друг с другом и, фактически, как два монолитно соединенных социальных и экономических аспекта, считаются базисом любой социально-экономической системы. Новые виды демократии с исторической точки зрения связаны с возникновением капитализма» [11].

Здесь не будем говорить о тех, кто, может быть, из-за своей чрезмерной симпатии к западным архивам не может позволить себе высказать свое новое слово и предложить новые проекты. Но мусульмане в целом с учетом природных и приобретенных изъянов

[10] *‘Алам, ‘Абд ар-Рахман*. Основы политологии. С. 304—305.
[11] The Encyclopedia of Democracy. P. 167.

нерелигиозных демократий могут смело и твердо, с уверенностью в своих неописанных источниках Божественного откровения предлагать демократическому миру такое содержание, которое лишено всяких природных или приобретенных пороков.

Иджма'

Иджма' можно назвать одним из исламских источников религиозного народовластия. Но что это — *иджма'*? Есть мнение, что «в новом периоде исламские мыслители использовали понятие *иджма'* по-новому, выведя его из состояния стагнации. Хамидуллах определяет *иджма'* как наличие у мусульман широких возможностей для эволюции исламского права и приспособления его к новым условиям. На этой основе *иджма'* может служить научной основой для признания законов, утвержденных большинством. По утверждению Ла'и М. Сафи, «легитимность государства зависит от степени отражения желаний и воли народа со стороны государственной власти. Согласно убеждениям факихов классического периода, легитимность института государства основана не на письменных источниках, а, прежде всего, на принципе *иджма'*. Таким образом, *иджма'* служит основой, как для легитимности демократии, так и для методов ее реализации» [12].

Здесь уместен вопрос: является ли то, что было заявлено, частным воззрением или отражает общую тенденцию, основанную на бессодержательных и лишенных духа высказываниях, или представляет собой принципиальный тип аргументации? В первом

[12] Кийан. 1373 с. х. № 22. С. 34.

случае нельзя обоснованно говорить об исламской демократии. А во втором проблема иная. Понятие *иджма'* в шиитском и суннитском фикхе ничего общего с внестагнационным состоянием не имеет. И выводы на основе *иджма'* никогда не считаются основанием для способствующих и препятствующих законов или письменных источников.

Если в настоящее время такие лица, как Хамидуллах, характеризуют *иджма'* не на основе его первоначального понятия, то эту попытку следует характеризовать как нововведение «нового периода». Ибо ценность *иджма'* для шиитов постоянно была связана с его направляющим характером, а не с его содержанием. Другими словами, *иджма'* для них являлся средством обнаружения смысла высказываний пречистых (непорочных) имамов. А для суннитов содержание *иджма'* служило в качестве средства для законодательных открытий в области шариата. Таким образом, можно прийти к такому мнению, что мусульманские законоведы (факихи), как шииты, так и сунниты, всегда смотрели на *иджма'* как на путь решения вопросов согласно шариату и этот новый взгляд на смысл *иджма'* и его перестройка никакого сходства с понятием пользы или выгоды в секуляристской демократии не имеют.

Следовательно, круг влияния *иджма'* в области религиозного народовластия находится исключительно в пределах вмешательства шариата и служит в качестве методологического источника (для шиитов) или тематического (предметного) источника (для суннитов) в целях поиска соответствующих вердиктов согласно шариату. При этом *иджма'*, в качестве способствующего или препятствующего фактора

никакого отношения к области влияния народа на процесс народовластия не имеет.

Разум

В религиозном народовластии, как и во всех других формах демократии [13], разум служит одним из способов предположения. В нашей статье данный принцип, может быть, заслуживает большего внимания, чем все другие темы. Здесь не представляется возможным не высказать свое удивление относительно двух моментов. Во-первых, почему те, кто использует новое рассмотрение слов *иджма'*, *иджтихад* и *шура*, забыли в угоду секулярной демократии об использовании такого понятия, как «разум»? Тем более что использование понятия разума придает тем трем понятиям (*иджма'*, *иджтихад* и *шура*) гораздо больше потенциала. Второй удивляющий момент связан со знатоками наук об основах религии и фикхе, которые, несмотря на признание важности разума наряду с тремя другими принципами в качестве источников *иджтихада*, постоянно оставляли его без конкретного определения и вне пределов исследования в истории науки об основах религии и фикхе. Некоторые ученые, такие как шейх Туси и шейх Муфид, даже не сочли нужным назвать принцип разума в числе других источников [14].

[13] См.: *Коэн, К.* Демократия; *Клаймруди, Карлтон и др*. Знакомство с политологией.

[14] Может быть, первым знатоком основ религии, упоминавшим о важности разума в качестве источника *иджтихада*, был Ибн Идрис (ум. 1201), который писал: «При отсутствии необходимого аргумента в Книге, *сунне* и *иджма'* исследователи прибегнут к помощи аргументаций разума». Но он не приводит определение аргументации разума. После Ибн Идриса указания о принципе разума встречаются у Мухакика Хелли (ум. 1277) в его книге «Му'табар» («Достоверный»), где он говорит о четырех видах аргументации разума, и у Шахида Аввала (ум. 1384) в предисловии к его книге о *зикрах* (богопоминаниях), в котором автор к тем четырем видам аргументаций добавляет еще

Здесь мы считаем уместным с учетом некоторых сомнений относительно четкого определения и разъяснения границ между двумя компонентами, «народовластие» и «исламский характер», приступить к краткому рассуждению относительно роли разума.

Предварительное необходимое разъяснение. Довод разума в шариате не означает, что разум в состоянии с самого начала и по-своему излагать Божественные предписания или аргументы Божественных предписаний. Ибо с учетом того, что Божественные предписания и их аргументы не входят в категорию первичных суждений, наблюдений и т. п., то их поиск во владениях разума — занятие бесполезное. Так как если бы разум был в состоянии сам по себе вынести Божественные предписания, тогда не было бы никакой необходимости в философии существования религий.

Под доводом разума подразумевается то, что разум находит взаимную обусловленность между двумя суждениями: первое из них — на основе разума, а второе — на основе шариата. Другими словами, если какое-либо рациональное или шариатское суждение является необходимым с точки зрения разума, тогда оно необходимо и с точки зрения шариата.

Разум и разумность в религиозном народовластии

семь. При этом многие из этих рассмотренных случаев по своему характеру не соответствуют рациональным аргументациям, что говорит об отсутствии четких обоснований и достаточных исследований данного вопроса в той эпохе. В учебниках по основам религии под названиями «Ма'алим» («Опознанное»), «Расаил» («Трактаты») и «Кифайа» («Достаточное»), наряду с поверхностными упоминаниями, между делом даются некоторые аналоги определений рационального. Здесь важно отметить: 'Аллама Сейид Мухсин Казими в книге «Ал-Махсул» («Следствия») и его ученик Шейх Таки Исфагани в книге, посвященной разъяснениям («Ма'алим») согласно методологии фикха, а также покойный Музаффар в своей книге «Усул ал-фикх» («Принципы фикха») в более подробной форме — внесли некоторые необходимые уточнения по данному вопросу (Усул ал-фикх. Т. 2, начиная с 206 стр.; Т. 3, начиная со 121 стр.).

Теперь, после выяснения актуальности разума для установления необходимости тех или иных суждений, следует спросить: какова арена действий разума и разумности в религиозном народовластии? Здесь считаем уместным начать поиск ответа на данный вопрос со слов Карла Коэна, высказанных им в защиту роли разума в демократической системе: «Некоторые придерживаются такого мнения, что демократия по причине своей нужды в разумных членах, т. е. в том, что никогда существовать не может, является утопической и неосуществимой. Данный критический подход основан на двух способах суждения, каждый из них — на отдельных неверных предпосылках. Первый способ допускает ошибку относительно потребностей, а второй недооценивает реальную ситуацию. Первый случай предполагает, что демократия не может быть воплощена на практике, пока разум не станет господствовать во всех областях человеческой жизни, что однозначно неверно. Во втором случае предлагается думать о том, что демократия неосуществима в связи с тем, что люди, несмотря на свои надежды на умеренное следование доводам разума, по причине своего невежества не могут обеспечить осуществления этих надежд. Практические достижения демократических правительств сами по себе служат доказательством несостоятельности этих двух способов суждения. Демократия, будучи социальным институтом человеческого сообщества, обладает потребностями, которые не всегда позволяют ей добиться успеха. Но в принципе она с теми же людьми, какими бы они ни были, вполне осуществима» [15].

[15] *Коэн, К.* Демократия. С. 94—95.

Кажется, что здесь существует невидимый круг, оставшийся незамеченным как со стороны критиков разума, так и со стороны Когана, и поэтому обе стороны в своих суждениях допустили промахи. Промах критиков разума состоит в том, что они пренебрегали заслуживающими удивления и восхищения способностями человека, а промах Когана объясняется тем, что он недооценивает изъяны и ограниченность, присущие человеческому разуму.

Человеческий разум, несмотря на свои удивительные возможности, сталкивается с двумя видами больших изъянов: а) естественные и сущностные; б) ограничения и затмения, связанные со склонностями и вожделениями, преграждающими путь лучам солнца разума. Но следует помнить, что опасности, связанные с ограниченностью разума, иногда наносят человеческому сообществу невосполнимый урон, а иногда приводят к моральной деградации личности и разрушению семейных устоев. Тем более что такие на первый взгляд красивые словосочетания о «черной» науке характеризуют ее как источник человеческих бедствий, «поэтому можно сказать, что проблемы современного мира исходят от науки, т. е. от „невежества“, стремящейся быть характеризуемой в рамках науки, которую, вероятно, иными словами можно назвать „черной наукой“» [16].

Но невидимый круг, оставшийся скрытым от взоров критиков и защитников разума, заключается в том, что без унижения человеческого разума и его изолирования были определены и вычерчены: в первом плане — области, в которых разум может достичь окончательных результатов; во втором плане — дозволенные области для движения вперед путем испытаний и ошибок и в третьем

[16] *Манн, Т.* Будущая победа демократии. С. 8.

плане — области, в которых помощь Божественного откровения (*вахй)* кажется необходимой. Этим путем можно будет воспользоваться преимуществами человеческого разума и заодно обезопасить себя от опасностей, кажущихся невосполнимыми.

Следовательно, в ответ на вопрос «Каково поле для игры разума и рациональности в религиозном народовластии?» можно поля своих действий и ролей в религиозном народовластии изложить в четко выраженной форме в рамках шести пунктов: первое поле связано с признанием принципа религиозного народовластия; поля со второе по пятое относятся к исполнению своей роли в содержании власти, в унисон с Книгой (Кораном), *сунной, иджма'*, а шестое поле означает исполнение своей роли во внешних проявлениях (в форме) власти.

А пояснение сущности этих полей состоит из нижеследующего.

Первое поле. На первых порах разум приступит к рассмотрению и познанию своей «комплекции» и своей фигуры, чтобы в свете скромности и справедливости освободиться от временного реакционного рационалистического зазнайства и от падения в бездну эпохального абсолютного прагматизма. Затем он без всяких крайностей и излишества, усердно используя все свои возможности, с верой и осознанным рвением соединяет свои ограниченные возможности с бесконечным Божественным разумом и знанием, чтобы быть осведомленным о необходимости религиозной демократии. Иначе разум никогда не примирится с религиозной демократией и, наоборот, навсегда останется замкнутым в пределах теоретических и практических противоречий, существующих в нерелигиозных (в логическом понимании) демократиях. В краткой форме можно сказать, что разум при исполнении своей первой роли после осознания своих

сил и возможностей признает приоритетность религиозной (исламской) демократии над всеми другими формами демократии, считая эти формы (из-за наличия многочисленных научных и практических противоречий, связанных с относительностью познания и ограниченностью человеческого разума) недостаточными и несовершенными.

Разум после клятвы на верность *вахй* (Божественное откровение) приступит — по силам и возможностям — к исполнению своей роли и в следующих областях.

Второе поле. Оно включает в себя такие достоверные направления, как предпочтения, созерцания, опыты, постоянство и т. п., а также то, что относится к этим направлениям с учетом математической достоверности. При этом разум, будучи наделен категоричностью и аргументами, вместе с шариатом вмешивается в содержание власти, ибо категоричность и достоверность обладают природной аргументацией, и никто не может отрицать или запретить то, что наделено природной аргументацией и достоверностью.

Третье поле. Предписания, которые с точки зрения разума являются категоричными условиями достоверных направлений разума.

Четвертое поле. Предписания, которые сточки зрения разума являются категоричными условиями предписаний шариата. Совокупность двух этих групп направлений и предписаний, относящихся к третьему и четвертому полям, называется рациональными необходимостями.

Пятое и шестое поля. Так как разум согласно четырем упомянутым полям, обладает категоричностью и достоверностью, то его выводы и распоряжения с позиции шариата одобряемы. Но

предписания разума вне этих четырех полей в связи с отсутствием квинтэссенции достоверности, согласно шариату, не могут быть представлены в качестве предписаний шариата. Вместе с тем шариат кроме указанных четырех полей установил еще две области, которые подходят для действия разума при испытаниях и ошибках, падениях и подъемах, вызванных отсутствием достоверности и категоричности. Этими двумя областями (или полями) являются: а) форма и вид власти; б) зона покоя (*минтакат ал-фараг*), которая включает в себя случаи, не поддающиеся влиянию предписаний шариата.

Таким образом, коротко говоря, в религиозной демократии главное значение разума заключается в том, что он посредством своего выбора и оценки способствует признанию или непризнанию принципа религиозной демократии (принцип согласия народных масс), а в своей пятой роли определяет внешние формы подобной власти. И, соответственно, разум согласно второй, третьей и четвертой своим ролям, вместе с шариатом выступит определяющим фактором содержания (и властных предписаний) данного способа правления. А в шестом поле, т. е. в зоне покоя, разум также правит, но уже путем испытаний и ошибок. И на все это с позиции шариата, а также с позиции разума одобряется.

Все эти разделения, ограничения, содействие и сотрудничество между разумным и исламским началами являются не каким-либо навязыванием или вмешательством со стороны внешних факторов, а следствием природы и возможностей самого разума. Кроме того, в исламе область, находящаяся за пределами возможностей и знаний, ни в коем случае невежеством и фанатизмом не покрывается. Наоборот, изъяны и недостатки этой области устраняются с помощью более

высокого разума — *вахй* (Божественного откровения). А это в корне отличается от действий времен господства церкви, когда наряду с пренебрежительным отношением к возможностям разума и неприязни к нему, область, находящаяся вне разума, и то, что приходило взамен разума, в большей степени состояли из глупых искажений и фанатизма. По мнению автора этих строк, многие научные и практические противоречия и безвыходные предосудительные ситуации в системах западной демократии в частности, а при модернизме и постмодернизме в целом основаны именно на этом отрыве между человеческим и метафизическим разумом.

Пока этот отрыв не будет устранен, человечество будет сталкиваться со все возрастающим накалом кризисов и противоречий, хотя создавшаяся психологическая ситуация (связанная с горькими воспоминаниями времен господства церкви) все же сохраняется и достижение консенсуса в ближайшей перспективе кажется трудноожидаемым. (Для того чтобы убедиться в достоверности этого подтверждения, как минимум еще раз следует внимательно ознакомиться с особенностями вопроса о разуме.)

Иджтихад

Некоторые авторы называют *иджтихад* в качестве одного из практических понятий исламской демократии и характеризуют его посредством понятия суждения, основанного на общем мышлении без ссылки на религиозные источники. Здесь с учетом того, что изложение правильного и достоверного образа религиозной демократии нуждается в критическом подходе и анализе неверных трактовок, нам

следует в этой части статьи обратить внимание на смысл некоторых понятий.

«По мнению Хуршида Ахмада, заместителя руководителя „Джама'ат ул-исламийа" («Исламского общества»), Бог определил только общие принципы и, наградив человека благом свободы в каждой эпохе и в соответствии с духом эпохи, предоставил ему свободу действий. Именно посредством *иджтихада* народы разных эпох стремятся применить Божественные наставления к вопросам своего времени. Алтаф Гоухар также думает, что в исламе власть основывается только в рамках Корана. Исламские мыслители должны призвать всех людей и на всех уровнях к *иджтихаду*. Вера — всегда свежа, а ее пассивность и слабость является результатом уровня нашего понимания. Пусть новый взгляд на основы религии открывает нам путь поиска, новаторства и созидания. *Шура, иджма'* и *иджтихад* являются основными понятиями для осознания связей между исламом и демократией в современном мире и служат эффективным средством для создания исламских основ демократии» [17].

Если авторы данного текста при употреблении таких слов, как «человек», «народ», «все люди» и «мусульмане», имеют в виду всех мусульман, включая (судя по тексту) специалистов по фикху и иных людей, то следует признать, что *иджтихада* с таким изобилием и с такой легкостью никогда не было и не будет. Ибо всеобщее занятие *иджтихадом* — дело невозможное и нежелательное, а монополия *иджтихада* без освоения соответствующих навыков и научных знаний представляется невозможной и неодобряемой. Хотя здесь имеется в виду не осуждение монополии *иджтихада* определенным количеством

[17] Кийан. 1373 с. х. № 22. С. 34.

людей или отдельными людьми, а также и не стремление к его монополии во вред относительного плюрализма мнений в пределах фикха. Таким образом, если мы желаем в понятийных пределах религиозной демократии определить пределы *иджтихада* и установить его ценностные ориентиры, то следует признаться, что данное понятие, так же как и другие понятия, служащие средством определения содержания демократического религиозного правления, никакого влияния на область компетенций народа не оказывает. При этом под областью компетенции народа понимаются принципы приемлемости религиозного правления, форма правления и зона покоя. Действительно следует признаться, что *иджтихад* является объективным отражением Книги, *сунны, иджма'* и разума, а другими словами, представляет собой динамичный фактор, который основывается на двух глубоких и широких понятиях: знание источников шариата и знание особенностей эпохи.

Нравственность

Многие ученые косвенно или непосредственно упоминали о нравственности как об одном из предварительных условий демократии. Известные политологи, в частности, заявляют: «Второе предположение, тесно связанное с теорией демократии, состоит в том, что человечество — это существо нравственное и в основном уважаемое, считающееся с чужим разумом и способное создать сбалансированное сочетание общественных амбиций и своих эгоистических устремлений. Здесь также прослеживается противоречие между теорией и практикой. Новые поведения далеки от

нравственности. Человеческие общества нуждаются в политике, основанной на ценностях, и продолжают жить не только с учетом материальных аспектов. Несмотря на наличие противоречий между этими ценностными политическими линиями, никакое общество и никогда не переставало следовать моральным принципам. Всякий раз, когда общество опровергает какие-либо из ценностей, вскоре на их место приходят другие ценности» [18].

Здесь в ослепительной форме проявляется одна из величайших привилегий религиозной демократии по сравнению с нерелигиозными видами демократии. Согласно утверждениям трех вышеупомянутых авторов, никакое общество не покинуло (полностью) пределы нравственности. Но то положение, что человечество полностью не покинуло пределы нравственности, объясняется тем, что моральные принципы заложены в природе человека. Но вся суть речи заключается в том, что мораль, также как и другие природные факторы, нуждается в выхаживании, воспитании и совершенствовании. Теперь, опираясь на доводы разума и уроков истории, следует спросить: какие институты власти, организация или государства могли наравне с религией поощрять и укреплять у людей моральные устои и воспользоваться для этого теми же эффективными средствами, которые были использованы религией (жизненный пример пророков, распространителей добра, нравственности, веры и Божественного откровения)? Признание нравственности в качестве одного из столпов демократии является очередным подтверждением эффективности и безупречности религиозной демократии по сравнению со всеми другими ее формами.

[18] *Клаймруди и др*. Знакомство с политологией. С. 112.

Духовность

Духовность является одним из столпов и принципиальных основ религиозного народовластия. Не вызывает сомнения то, что человеческое общество не может сохраниться без нравственности. Даже материалистические школы, выступающие с материалистическим объяснением мира и общества, признают, что общество нуждается в своем роде духовности. Конечно, духовность в материалистической интерпретации — понятие отрицательное и реализуема лишь тогда, когда в обществе нет собственного «Я». При этом якобы такие моменты, как расовые, региональные и даже религиозные пристрастия, преодолеваются, и все члены общества будут жить с осознанием единого «Мы». Материалисты убеждены, что чувство собственного «Я» появилось вместе с частной собственностью, в случае устранения которой будет установлена упомянутая выше атмосфера духовности. Но известно, что устранение частной собственности и установление общности во многих областях социальной жизни невозможно. Например, руководство партией, занятие должностей и степеней, слава и супружество не могут быть общими. Поэтому социал-демократия, основанная на этих идейных началах, в своих попытках по созданию духовности (даже в подобной отрицательной форме) потерпела неудачу. Далее мы будем указывать и на неудачи либеральной демократии в этой области.

Но с точки зрения ислама деградирует человека и лишает его духовности не принадлежность вещей человеку, а принадлежность человека вещам. Принадлежность человека вещам означает состояние привязанности человека к вещам и его внутреннюю зависимость от

них, а на языке религии эта зависимость трактуется как любовь к вещам. Следовательно, вместо ликвидации частной собственности по отношению к вещам мы должны ликвидировать состояние, когда человек становится собственностью вещей, т. е. нам следует заниматься внутренним облагораживанием самого человека, а не пытаться реформировать его исключительно внешне. Теперь возникает вопрос: каким образом можно ликвидировать состояние рабства человека по отношению к вещам? В ответ можно сказать, что эта задача достижима путем направления человека к Истине, стремление к которой является частью его внутренней природы. Эта Истина, по отношению к которой он испытывает природную любовь и влечение, и является его создателем. Быть рабом Бога означает быть независимым и обрести спасение. Ибо человек по-настоящему зависим лишь в том случае, когда он принадлежит к какому-либо ограниченному обстоятельству. Именно в этом случае остров бытия человека своими размерами приближается к величине того предмета или обстоятельства, к которому он привязан или от которого он зависит. Но когда человек становится зависимым от неограниченного обстоятельства, то сама принадлежность к неограниченности впервые в истории придает ему дух свободы, независимости и спасения. Тогда человек с каждым мгновением все отчетливее ощущает, что границы его бытия перешагнут пространственно-временны͕е преграды, а прежние преграды и ограничения на его пути разрушаются, ибо отныне он зависит от неограниченного начала. Хафиз смысл этой ситуации отражал в следующем двустишии:

Пусть не освободится Хафиз от тех вьющихся кудрей,
Ибо связанные твоим арканом будут спасены.

Он же в этом отношении еще говорит:

Я — раб великодушия того, кто под синим небосводом
Свободен от всего, что имеет оттенок зависимости.
Исключением является зависимость мыслей от луноликой,
Любовь к которой избавляет от всяких страданий.

В целом в нашей суфийской литературе духовность означает спасение от рабства по отношению к вещам, но не к человеку.

Но следует помнить, что духовность не может существовать без справедливости, ибо если принадлежность вещей к человеку не подчинена никаким законам и при этом не соблюдается принцип справедливости, тогда, несомненно, внутренние связи в мире человека также разрушаются. Именно поэтому ислам, занимаясь улучшением внутреннего мира посредством духовности (поклонения Богу), одновременно заботиться об улучшении его внешнего мира путем установления справедливости.

Следует отметить, что духовность в западной культуре и в системе либеральной демократии лишена возможностью существования, так как западная культура, основанная на материалистическом мировоззрении, насыщена абсолютной меркантильностью, сластолюбием, относительной нравственностью и признанием подлинности только человеческих начал, основанных на едином материалистическом базисе, что ставит духовную жизнь в весьма затруднительное положение.

Свобода

Свобода — из числа слов с расплывчатым и шатким значением, со времени своего вхождения в литературу оно подверглось и продолжает подвергаться различным [19] и порой противоречивым трактовкам.

Современный человек по причине обрывания артерий, связующих его с великими центрами предводительства и наставления, т. е. с индивидуальным созерцательным умом и умом, основанным на Божественном откровении, и в силу довольствования инструментальным и видящим побочные явления умом, неожиданно скатился в бездну блеклости значений жизненно важных терминов, в частности —термина «свобода». Ценной и положительной считается та свобода, что способствует всестороннему развитию человеческого общества. Но если свобода находится в противоречии с одной из сторон жизни человечества, она будет считаться не спасением, а условием для гибели и отчаяния. Свобода, способствующая моральному падению, разрушению семейных устоев и обесцениванию этических ценностей, не может быть способом спасения и основой независимости.

Следовательно, можно догадаться, что в демократической системе следует искать такую форму свободы, которая, не подвергая человека затруднениям, подготавливает почву для преодоления преград на пути его развития. А в демократиях, основанных на материалистических ценностях и секуляризации, найти такую свободу невозможно.

Однако следует помнить, что о роли и положении свободы в системе религиозного правления существуют и другие соображения. Например, Дэвид Битхэм и Кэвин Бойл пишут: «По мере близости отдельно взятой религии к властным структурам возможность равного

[19] См.: *Берлин, И.* Четыре статьи о свободе.

отношения этой власти к последователям других религий уменьшается. В самых экстренных случаях, когда религиозные инстанции смотрят на власть как на инструмент осуществления своей религиозной миссии на земле, политика принимает форму религиозного *джихада*, последователи других религий подвергаются различным давлениям, а свобода слова полностью ликвидируется» [20].

Конечно, утверждение о том, что религиозная миссия в случае близости одной отдельно взятой религии к властным структурам принимает форму религиозного *джихада*, не может быть применимо по отношению к исламу, ибо, во-первых, самой основной «социальной» заботой ислама является осуществление справедливости, а не навязывание религиозных убеждений, подобно тому, как имам ‘Али (мир ему!) отдал свою жизнь ради торжества справедливости. Другими словами, хотя принцип единобожия являлся величайшей целью ислама, но военные действия на заре ислама были борьбой против суеверия и гнета, а не способом навязывания монотеистических воззрений. И поэтому люди Писания могли жить вместе с мусульманами в мире и спокойствии. Во-вторых, если есть в мире общество, которое гордится тем, что впало в состояние общественного застоя ради соблюдения справедливости, то это, несомненно *умма*.

«Достижения мусульман относительно таких цивилизованных качеств (уважение прав человека, толерантное отношение к людям Писания) в рамках культурных взаимоотношений были гораздо значительнее достижений Запада. Встречающаяся в истории Европы форма антисемитских чувств мусульманам была незнакома, и, во

[20] *Битхэм, Д. и Бойл, К*. Что такое демократия? С. 143.

всяком случае, среди них не встречались аналоги изгнания евреев, как это было в Германии, Испании, Франции, Англии, Румынии и в Польше. Толерантное отношение мусульман к другим большим конфессиональным общностям, может быть, к демократическим убеждениям прямого отношения и не имеет, но в качестве объективного исторического явления (особенно когда говорится о похвальных особенностях поведения Пророка и халифов) может служить в качестве исторического факта в пользу мусульманских демократов в их борьбе против противников толерантности» [21].

Ряд авторов [22] на основе исторических документов доказывают, что основной причиной распространения исламской цивилизации была толерантность и уважительное отношение ислама и мусульман к верованиям и убеждениям других народов. Например, имам ‘Али (мир ему!) в период, когда был халифом, предоставлял своим противникам свободу слова, разрешая им высказать свои мнения. Его Светлость часто общался с ними, чтобы путем бесед и диспутов объяснить этим лицам ошибочность их позиции. Например, хариджиты часто в крупной мечети Куфы и на улицах города занимались пропагандой своих идей и называли Повелителя Правоверных ‘Али (мир ему!) неверным. Его Светлость относился к выходкам хариджитов терпеливо, он, вызывая к себе руководителей этой общины, и изрек: «Мы сохраняем за вами три права: никогда не лишаем вас возможности молиться вместе с мусульманами в мечетях и участвовать на собраниях; пока вы с нами, будем выделять

[21] *‘Инайат, Хамид*. Новая политическая мысль в исламе. С. 172—173.
[22] *Зарринкуб, ‘Абд ал-Карим.* Исламская цивилизация. С. 21—25.

причитающую каждому из вас долю из общей казны (*бейт ул-мал*); пока не идете на нас с войной, мы никогда не будем воевать с вами» [23].

Покойный доктор ‘Абд ал-Хусейн Зарринкуб пишет: «Ислам вдохнул новую жизнь в мир, который погибал в плену религиозного и этнического фанатизма. С образованием исламского мира, фактическим центром которого был не Сирия или Ирак, а именно Священный Коран, религиозный и этнический фанатизм был преодолен с помощью особого рода „космополитизма“, а взамен религиозного фанатизма христиан и зороастрийцев было рекомендовано толерантное отношение к людям Писания, уважение к науке и к жизни. Подобное толерантное отношение к „людям Писания“ было основано на особом роде „мирного сосуществования“, не знакомого Средневековой Европе.

Пророк рекомендовал мусульманам относиться к ним [последователям других религий] дружественно и снисходительно. Согласно одному из хадисов, Пророк предупреждал: „Те, которые угнетают «людей Писания», в день Страшного суда будут осуждены мною“. Благодаря этому духу толерантности люди Писания во всех исламских территориях чувствовали себя преимущественно свободными и защищенными, и даже христиане, преследуемые византийской церковью, искали убежища в исламских владениях. Явным свидетельством наличия духа толерантности в исламе является, например, то, что некоторые „люди зимы“ (христиане, иудеи и зороастрийцы), несмотря на неприятие со стороны народных масс, занимали высокие государственные и административные должности. Пророк даже к лицемерам, поведение которых ему было хорошо

[23] Та’рихе Табари. Т. 4. С. 53.

известно, относился снисходительно и терпеливо. Ислам и после жизни Пророка не пытался создать подобие европейской инквизиции и присущих ей тюрем и казематов. Разногласия внутри *уммы* (за исключением тех случаев, которые угрожали устоям ислама) преимущественно характеризовались в исламском обществе как своего рода благо, и на этой основе обеспечивалось мирное сосуществование различных богословско-правовых школ ислама»[24].

Равенство

Одним из важных и обязательных условий демократии является равенство, которое пользуется огромной важностью и при религиозном народовластии. Ибо равенство — одно из самых основных и величайших религиозных требований, постоянно фигурировавших в свете исламского учения. Равенство — одно из основных понятий, которое приходит на ум, когда речь идет религии и особенно об исламе. Борьба ислама за соблюдение прав женщин, детей, обездоленных и против расовых предрассудков является одним из самых известных заслуг этой великой религии.

«С точки зрения социальной философии демократия наделена тремя аспектами: социальным, экономическим и политическим, — без наличия которых общество не может считаться демократическим. Под социальным аспектом демократии понимается недопущение всяких дискриминаций по классовым, религиозным, кастовым, расовым и половым признакам. С этой точки зрения все мужчины и женщины, бедные и богатые, независимо от всяких классовых предрассудков в

[24] *Зарринкуб, ‘Абд ал-Карим*. Исламская цивилизация. С. 24—25.

социальном плане равны, и требуется, чтобы в обществе к ним относились одинаковым образом. С экономической точки зрения демократия означает наличие в обществе соответствующего распределения материальных благ и создание условий для того, чтобы особо заметная имущественная дифференциация была ликвидирована. Политический аспект демократии подразумевает наличие у всех членов общества политических прав, т. е. право на голосование, на высказывание протестов, право выбора и право быть выбранным на соответствующие должности, влияющих на реализацию этих прав»[25].

Нет нужды в излишнем комментарии относительно того, насколько до сих пор реализованы эти три правовых аспекта, составленных и утвержденных на основе принципа равенства и относительно дальнейшей возможности их реализации в демократических обществах. Ибо ранее мы уже приводили примеры высказываний исследователей относительно причин неудач при реализации указанных аспектов.

Поскольку с позиции ученых свобода и равенство считаются двумя принципиальными и основными аспектами, отражающими сущность демократии [26], довольствуемся только ответом на вопрос: можно ли называть систему демократической, если она потерпит неудачу в обеспечении этих двух решающих и жизненно важных для демократии факторов? В любом случае по причине неупорядоченности и неблаговидности нерелигиозных демократий среди всех форм демократии именно религиозная демократия в полном смысле этого слова может быть названа демократией. Следует отметить, что основы

[25] *‘Алам, ‘Абд ар-Рахман*. Основы политологии. С. 298.
[26] *Raphael, D. D*. (1990). P. 83.

равенства в исламе зависят не от гражданской и политической позиции, а от природы и от смысла творения самого человека. Человечность и Божественная способность к творчеству выступают базисом для закона о равенстве и для всех других законов, имеющих отношение к человеку. Может быть, именно поэтому в Священном Коране не используется слово, эквивалентное термину Citizenship. Хотя сегодня в мусульманском мире употребляются синонимы этого слова, такие как *маватин* — в арабском, *ватандаш* — в турецком и *шахрванд* (гражданин) — в персидском языке [27].

Справедливость

Кажется, разница между равенством и справедливостью — это разница между частным и общим, т. е. равенство подразумевает одинаковый доступ людей к таким субъектам, как свобода и возможности, а справедливость, также подтверждая данный принцип, вместе с тем представляет собой рациональную и этическую норму, на основе которой можно приступить к определению, ограничению и разъяснению существующих различий. Другими словами, равенство занимается определением первоначальных равных аспектов еще до проникновения в них человеческого фактора, а справедливость в процессе разъяснения этих аспектов после использования равными свободами и возможностями посредством человеческого фактора выступает справедливым арбитром, который определяет степень заслуг и достоинства каждого человека. С точки зрения ислама социальная справедливость является величайшей целью и заботой

[27] *'Инайат, Хамид*. Новая политическая мысль в исламе. С. 169.

после единобожия. И это великое учение предлагает четкие и удивительные заслуги непорочных религиозных предводителей, как в области теории, так и на практике. Но в то время, когда в области религии справедливость отчетливо прослеживается в изречениях и деяниях духовных предводителей, в области нерелигиозной демократии ученые в своих утверждениях выражают сомнения и нерешительность. В качестве примера нерешительности и сомнений при составлении справедливых законов и организации центров, занимающихся регулированием справедливости, обратимся к фрагменту соответствующего заявления:

«…Лишение, свобода и собственность объясняемы лишь тогда, когда партии наделены равными возможностями, а справедливые и неподкупные арбитры прислушиваются к их мнениям. И необходимо, чтобы вердикт состава арбитров свидетельствовал о защищенности этого состава от дискриминации. Но когда образование и законное представительство основано на капитале, подобное условие никогда не появляется. Политическая власть должна быть подчинена ограничивающим и регулирующим факторам. Но либерализм при этом регулировании и ограничении никакой роли сыграть не может. Следовательно, необходимо разработать принцип социальной справедливости, соответствующий действующей в обществе формы демократии. Ликование на политических диспутах и наличие права выбора у народа возможны лишь тогда, когда либерализм сможет примириться и сблизиться с социальной справедливостью. Однако либеральные институты не могут в одиночестве предоставить нам таких возможностей. Эти институты, когда они будут действовать в паре с демократией, как минимум способны предоставить возможность

для того, чтобы мы, несмотря на наличие противоречий и отсутствия согласованности, смогли жить вместе. Поэтому мы нуждаемся в таких институтах, которые (как минимум) предоставили бы нам возможность осознанного выбора. В век высоких коммуникаций и развитой образовательной системы средства массовой информации и высшие учебные заведения (в этом плане) пользуются особой важностью и являются судьбоносными»[28].

Становится ясным, что в этом заявлении политическая активность и наличие права выбора для народа перечислены в качестве компонентов справедливости. Но автор с полной объективностью и с сожалением заявляет о невозможности установления справедливости посредством институтов либерализма. Но в данной статье мы ознакомились с более жесткими высказываниями Жана Жака Руссо о корнях коррупции среди руководителей и законодателей.

Исламская демократия вооружена сильнейшими воспитательными законами и факторами, такими как совершенные и объективные образцы положительных этических норм, побуждение к моральному совершенствованию, совесть, вера в Судный день, которые являются живыми и эффективными средствами воздействия. Поэтому шаги этой демократии в области установления справедливости отличаются уверенностью и решительностью.

Литература

Имам ‘Али. Путь красноречия (Нахдж ул-балага). М.: «Восточная литература», 2008.

[28] *Calder, G.* et. al. Liberalism and Social Justice. P. 39—40.

Ашури, Дариуш. Политическая энциклопедия. Т. 5. Тегеран: «Морваред», 1378 с. х.

Ибн Сина. Указания и наставления (Ал-ишарат ва-т-танбихат). Т. 1. Кум: «Ал-Балага», 1375 с. х.

Берлин, Исайя. Четыре статьи о свободе (Чахар макале). Тегеран: «Хорезми», 1368 с. х.

Баширийа, Хусейн. Либерализм и консерватизм (Либаралисм ва мохафизекари). Тегеран: «Ней», 1379 с. х.

Баййат, ʻАбд ар-Расул. Терминологический словарь (Фарханге важеха). Кум: Центр религиозной мысли и культуры, 1381 с. х.

Битхэм, Дэвид и Бойл, Кэвин. Что такое демократия? (Демокраси чист?) / Пер. на фарси Шахрама Накша Табризи. Тегеран: «Какнус», 1379 с. х.

Пазагад, Баха' ад-Дин. Политические школы (Мактабхае сийаси). Т. 2. Тегеран: «Экбал».

Джонс, В. Т. Боги политической мысли (Ходавандане андешейе сийаси). Т. 2. Тегеран: «Фарханг», 1376 с. х.

Шапиро, Дж. С. Либерализм, его значение и история (Либералисм ма'на ва та'рихе ан) / Пер. на фарси Мохаммад Са'ида Ханаи Кашани. Тегеран: «Марказ», 1380 с. х.

Табатабаи, Мухаммад Хусейн. Комментарии «Ал-мизан». Т. 2. Кум.

Табатабаи, Мухаммад Хусейн. Социальные отношения в исламе (Равабите иджтима'и дар ислам). Кум: «Азади».

ʻАлам, ʻАбд ар-Рахман. Основы политологии (Бонйадхайе ʻилме сийасат). Т. 5. Тегеран: «Ней», 1378 с. х.

ʻИнайат, Хамид. Основа политической философии на Западе (Бонйаде фалсафайе сийаси дар Гарб). Т. 4. Тегеран: «Земистан», 1377 с. х.

ʻИнайат, Хамид. Новая политическая мысль в исламе (Тафаккоре новине сийаси дар ислам) / Пер. на фарси Абу Талеба Сарами. Тегеран: «Амире Кабир», 1362 с. х.

Кадери, Хатам. Политические мысли в XX веке (Андишехайе сийаси дар карне бистом). Т. 4. Тегеран: «Самт», 1380 с. х.

«Книга о критике» («Китабе накд»). № 3, 8 от 1376—1377 гг. с. х.

Клаймруди и др. Знакомство с политологией (Ашнаи ба ‘илме сийасат) / Пер. на фарси Бахрама Малакути. Т. 1. Тегеран: «Амире Кабир», 1351 с. х.

Коэн, Карл. Демократия (Демокраси) / Пер. на фарси Фариборза Маджиди. Тегеран: «Хорезми», 1373 с. х.

Манн, Томас. Будущая победа демократии (Пирузие айандейе демокраси) / Пер. на фарси Мухаммада ‘Али Ислами Нодушан. Т. 2. Тегеран: «Джами», 1369 с. х.

«Инкилабе ислами» («Исламская революция»): Ежеквартальное научное издание исфаганского университета. Третий год издания, № 5, 6.

«Хокумате ислами» («Исламское правление»): Ежегодное издание Совета экспертов. Кум, 1377 с. х.

«Кийан» («Бытие»). 1373 с. х. № 22.

Мотаххари, Мортаза. Об Исламской революции (Пирамуне Инкилабе ислами). Т. 7. Тегеран: «Садра», 1372 с. х.

Mclean, I. Concise Oxford Dictionary of Politics. Oxford University press, 1996.

The Encyclopedia of Democracy. Vol. 1. London, 1995.

Raphael, D. D. Problems of Political Philosophy. 2th ed. London, 1990.

Calder, G. et. al (eds). Liberalism and Social Justice. Aldershot: Ashgate Publishing, 2000.

НАРОДОВЛАСТИЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ ПРАВЛЕНИЕ

Доктор *Ирадж Мир* [1]

За последние годы термин «религиозное народовластие» в нашей стране стал популярным. Акцентированное применение этого термина по убеждению некоторых авторов связано с тем, что, во-первых, народовластие и религия — совместимые понятия, во-вторых, желаемое религиозное правление наделено также и особенностями народовластия. Можно найти и другие обороты речи, свидетельствующие в пользу сочетания и совместимости религии с демократией. К этим оборотам относятся, например, такие словосочетания, как «исламская демократия» [2] или «христианская демократия» [3].

О целесообразности применения такого словосочетания, как «религиозное народовластие», существуют два различных взгляда. Одни считают использование этого выражения нецелесообразным и утверждают, что демократическое правление не может быть

[1] Член Ученого совета Свободного исламского университета.
[2] См.: www. kadivar.com.
[3] См.: *Баширийа, Хусейн*. Уроки демократии. С. 178—185.

религиозным [4] и точно таким же образом невозможна демократичность религиозного правления. Другие авторы считают применение подобных выражений рациональным и целесообразным и на этой основе трактуют свои мнения относительно религиозного народовластия [5].

В целом анализ отношений между религией и демократией или народовластием — дело нелегкое. Основной причиной этого является наличие различных мнений относительно религии и демократии. Подобное положение привело к тому, что некоторые исследователи высказали свое мнение об исламе и демократии с оговорками. Например, один из них при обсуждении данного вопроса выступает с подтверждением о совместимости ислама с демократией в ограниченном смысле (власти, направленной против диктатуры) [6], тогда как если рассмотреть демократию в ее широком понимании, то любая религия, в том числе и ислам, противоречит некоторым ее отдельно взятым принципам [7].

В этой статье будет предпринята попытка в ходе исследования понятий народовластия и религиозного правления, также рассмотреть вопрос о возможности их сочетания.

---

[4] На этом настаивает Акбар Ганджи в «Манифесте республиканизма», который встречается во многих персоязычных электронных сайтах. Кроме того, см.: *Дейхими, Хошайар*. Религиозное народовластие: нововведение в политологии. Тегеран: «Афтаб», 1381 с. х.

[5] См.: www. kadivar.com.

[6] *'Инайат, Хамид*. Новая политическая мысль в исламе. С. 224.

[7] Там же. С. 221.

Народовластие

Несмотря на наличие различных трактовок демократии или народовластия [8], бесспорным является то, что одним из самих устойчивых столпов любой модели или трактовки народовластия является не что иное, как признание права народа на власть. При народовластии власть принадлежит не отдельно взятым личностям или группам, а всему народу. Власть народа осуществляется путем всеобщего участия в принятии решений относительно судьбоносных вопросов жизни общества. Поэтому принятие решения относительно того, что должно быть узаконено и кто или какие лица должны нести ответственность за его осуществление, должно быть монополией не отдельного лица или группы людей, а всеобщим правом граждан страны. Кроме того, народ выступает главным судьей, оценивающим деятельность руководителей и в случае неудовлетворенности их действиями может устранить их от занимаемых должностей без применения насильственных методов. Действительно, руководители действуют от имени народа и несут ответственность перед народом. Осуществление принципа власти народа нуждается в наличии особых условий, важнейшие из которых перечислены ниже [9].

1. *Всеобщий характер участия в жизни общества*

[8] См. подробнее: *Хелд, Д.* Модели демократии.

[9] В рассуждениях относительно условий осуществления народовластия использованы нижеследующие источники: *Кази, Абу-л-фазл*. Основное право и политические институты. С. 759—770; *Баширийа, Хусейн*. Учебник политологии. С. 135; *Баширийа, Хусейн.* История политических мыслей в XX веке. С. 27; *Абу Мухаммад, ‘Абд ал-Хамид.* Политические основы. С. 171—174.

Очевидно, что если в принятии решений участвуют отдельные лица или отдельные группы, то говорить о народовластии не приходится. Всеобщее участие проявляется, когда каждый может выбирать и быть избранным. Чем больше количество выбирающих и избираемых людей, тем выше степень осуществимости народовластия. Поэтому выборы можно считать одним из основных условий народовластия. А участие только периодическим голосованием народа на выборах не ограничивается, ибо политики для выбора способов своих действий и принятия решений должны постоянно учитывать общественное мнение.

2. *Наличие свобод*

Осуществление народовластия обусловлено политическими свободами, в частности свободой слова. Если люди не свободны в своих высказываниях и пропаганде своих взглядов, то они не могут принимать активное участие в принятии различных решений. Участие в его объективном значении, а не в формальном и заказанном варианте реализуется тогда, когда индивид или группа лиц имеют возможность, согласно закону, высказать или обнародовать свои взгляды и для осуществления этих взглядов действовать ненасильственными и законными путями. Поэтому в демократической системе принято наличие оппозиционной группы, и на этой основе применение государственной власти ограничивается путем соблюдения прав и свобод индивидов и общественных групп.

3. *Плюрализм во мнениях и в политике*

Естественно, нет такого общества, в котором все индивиды во всех областях придерживались бы единого мнения и были единодушными. Народовластие признает эту реальность и не стремится к тому, чтобы в обществе все индивиды придерживались единых идейных и политических позиций. Важной причиной подобного подхода служит соображение о том, что, допустим, в идейных и теоретических областях политики могут оказаться не самими подкованными людьми. Если они, используя рычаги власти, стремятся воплощать в жизнь и навязывать другим то, что сами считают правдивым и единственно верным, то это означает, что они выбрали диктаторский способ правления, что в корне противоречит принципам народовластия.

4. *Власть большинства с соблюдением прав меньшинства*

Народовластие, независимо от противоречий во взглядах, вкусах и желаниях, во всех обществах опирается на волю большинства. В демократии нет такого положения, чтобы позиции и желания большинства считались необходимо верными, а убеждения и вкусы меньшинства — обязательно неверными. Если быть в большинстве будет считаться признаком правдивости, а быть в меньшинстве трактуется как причина ложности, то большинство считает себя вправе навязывать свою волю меньшинству и всякими возможными способами стремится к тому, чтобы меньшинство не развивалось до уровня большинства. Но это — тирания большинства над меньшинством, а не народовластие. По этой причине в современных демократиях (системах народовластия), несмотря на то что в

этическом плане воля большинства будет преобладать над волей меньшинства, тем не менее меньшинство пользуется правом свободно пропагандировать свою позицию. С учетом того, что убеждения, взгляды и желания членов общества с течением времени меняются, при народовластии нынешнее большинство может превратиться в меньшинство и, наоборот, меньшинство расти до уровня большинства.

5. *Равенство людей*

Одним из столпов народовластия является равноправие всех индивидов в обществе, независимо от имеющихся различий между ними. Поэтому в народовластии такие различия, как половые, расовые, идейные и религиозные, игнорируются, и все члены общества при принятии решений и осуществлении правления пользуются равными правами, в ином случае в обществе устанавливается не народовластие, а власть индивида или отдельной группы людей.

6. *Распределение власти и предотвращение ее централизации*

Народовластие не совместимо с концентрацией власти. Централизация власти противоречит принципу правления народа и является серьезным препятствием на пути всеобщего участия в принятии решений. При правлении, основанном на народовластии, избранные народом должностные лица осуществляют свою власть в рамках закона, который также регулируется на основе воли народа. В целом в демократии с целью предотвращения концентрации власти

предусмотрены такие меры, как распределение власти и соответствующий порядок занятия ответственных должностей.

Религиозное правление

При использовании выражения «религиозное правление» каждый, как правило, имеет в виду одно из нижеследующих его значений:

1. Правление, при котором, во-первых, руководящее лицо осуществляет власть именем Бога и как представитель Бога; во-вторых, при этом правлении религиозные учения, убеждения и взгляды служат основой для действий. В этом случае религиозное правление предполагает принадлежность власти Самому Богу. Следовательно, властвовать могут только лица, которые заслужили разрешение и одобрение Самого Господа. Эти руководители, считающиеся наместниками Бога на земле, обязаны соблюдать религиозные учения и предписания. В этом смысле при религиозном правлении законы основаны на религиозном источнике и исполнительные лица назначаются Самим Богом. Подобное назначение может осуществляться как в частном, так и в общем порядке. В первом случае определенное лицо назначается со стороны Господа. Но во втором случае Господом устанавливаются только требования, предъявляемые к руководящему лицу, а народ обязан найти такого человека и вручить ему бразды правления. Таким образом, соответствующее лицо получает право осуществления господства у Самого Бога, а не у людей. При этом максимальная роль народа здесь заключается в реализации религиозного правления. Если народ осуществит эту задачу, то он поступит согласно своим религиозным обязанностям и

религиозное правление становится реальным. Но если люди поступают по-иному, то каждого из них в Судный день ждет соответствующее наказание, не говоря уже о том, что они и в этой жизни лишатся благ, связанных с наличием религиозного правления.

2. Правление, соблюдающее религиозные предписания. В данном случае, в отличие от первого случая, правящее лицо не считается напрямую или косвенно назначенным Богом. При подобном понимании религиозного правления если кто-либо, придя к власти с использованием силы, даже вопреки воле большинства, выполнит религиозные предписания, то все равно его правление не будет считаться религиозным.

3. Правление, установленное религиозными людьми, даже если в нем религиозные предписания не действуют. При таком положении описание правления в качестве религиозного объясняется только тем, что оно образовано религиозными людьми.

Третье из вышеописанных значений не может быть приемлемо как религиозное правление, так как правление, не приверженное религиозным нормам и предписаниям, не может считаться религиозным, даже если это правление создано людьми, называющими себя религиозными. Следовательно, при сравнении народовластия с религиозным правлением третье значение отпадает.

Сравнение народовластия и религиозного правления

Религиозное правление в первом значении, согласно которому как действующие законы, так и исполнители назначаются Богом,

несовместимо с описанным в данной статье пониманием народовластия, ибо, как уже было сказано, основным вопросом при народовластии является осуществление власти народа, которая реализуется как при принятии закона, так и при выборе исполнителей, тогда как при религиозном правлении в первом его значении народ ни при утверждении законов и ни при выборе руководителей никакой роли не играет. Действительно, религиозное правление в первом его значении противоречит принципу власти народа. В результате защитники религиозного правления в первом его значении за народом признают только роль оказания влияния на осуществление религиозного правления. Но это не является необходимым условием народовластия, так как, согласно данному утверждению, народ характеризуется лишь как необходимый инструмент для осуществления религиозной власти, тогда как при народовластии люди выступают не в качестве инструмента какого-либо правления, а, наоборот, правление является инструментом, служащим для реализации желаний народа.

Противоречие между демократией и религиозным правлением четко отражено в сочинениях некоторых защитников религиозного правления. Например, один из них называет демократию языческим правлением, ссылаясь на то, что это не Божественная форма правления [10]. Другой из этих авторов считает, что исламский способ правления отличается от демократического способа. При этом он ссылается на то, что при демократии законы принимаются народом

[10] *Кутб, Мухаммад*. О чем говорят секуляристы? С. 108.

независимо от того, правильны они или нет, тогда как при исламе законы устанавливаются Господом [11].

Некоторые другие защитники религиозного правления, не желавшие открыто высказать свое мнение о противоречии между народовластием и желанным им религиозным правлением, пытались внести некоторые изменения в содержании достаточно популярных понятий демократии и республики. Например, один из авторов говорит о наличии двух видов демократии (демократия в законах и демократия в способе выполнения предписаний). Он характеризует первый вид демократии как правление, при котором человек не нуждается в Божественных предписаниях и может внести в них поправки по своему усмотрению. На этой основе он объявляет подобную демократию недействительной. Второй вид демократии состоит в том, что люди признают и принимают Божественные предписания, но способы их выполнения определяются на основе мнения большинства [12]. Известно, что демократия в ее популярном понимании не означает ни отсутствия нужды человека в Божественных законах, ни необходимости внесения изменений в Божественных законах посредством народа и ни народные советы по выбору путей действия согласно Божественным законам. В принципе у демократии само по себе нейтральное отношение к религии и к идеологии, и в зависимости от воли народа она может выступить сторонником секуляризма или защитником всех или одной из форм религии [13].

---

[11] *Табатабаи, Сейид Мухаммад Хусейн и др*. Велайат и правление. С. 85—86.

[12] *Джавад Амели, ‘Абдаллах*. Правление факиха: правление фикха и справедливости. С. 515.

[13] *Эбенштейн, В. и Фогельман, Э.* Современные политические школы. С. 229.

На взгляд другого автора, республика в ее исламском понимании означает всеобщую приемлемость данного строя. Он говорит об обязанностях народа относительно признания исламского правления [14]. Очевидно, что смысл республики, подразумеваемый этим автором, отличается от известного ее значения. Конечно, допустимо, чтобы республиканское правление могло существовать в зависимости от какой-либо религии или идеологии, но при этом его природные черты и основы должны быть сохранены [15].

Теперь рассмотрим второе значение религиозного правления и его отношение с народовластием. Как уже было отмечено, основой для признания какого-либо правления в качестве религиозного во втором значении являются религиозные предписания и законы. Очевидно, что этот вид правления, если при нем предусматривается выполнение религиозных предписаний и законов даже в случае несогласия большинства людей, не может считаться демократическим, и рассуждать о народовластии при подобном правлении нереально. В ответ на утверждение о том, что народовластие означает возможность людей самим выбрать исполнителей религиозных предписаний и законов, можно сказать, что при народовластии избранные народом правители считают своей обязанностью руководствоваться волей и желаниями народа и общественным мнением. Действительно, осуществление воли и желания народа является основным и определяющим компонентом народовластия. Каким образом можно говорить о народовластии, если народ может выбрать только исполнителей, считающих своей обязанностью осуществить особые

[14] *Мусави Халхали, Сейид Мухаммад Мехди*. Шариат и правление. С. 169.
[15] *Кадивар, Мохсен.* Религиозный способ правления. С. 208.

законы и предписания, с которыми народ не согласен? Таким образом, невозможно подтвердить соответствие религиозного правления в его реальном значении с народовластием в его действительном понимании. Религиозное правление опирается на особые убеждения, предписания и законы. Поэтому при религиозном правлении господствует принцип теократии. А теократия означает, что религиозное учение и предписания священны и они никогда не должны быть забыты, тогда как при народовластии желания народа, если даже они противоречат религиозным учениям и предписаниям, уважаемы и актуальны. Следовательно, религиозное правление не может быть вполне демократичным. Может последовать такое утверждение, что теократия совместима с ограниченным народовластием, ибо религия в некоторых случаях предоставила народу право принятия решений. В таких случаях религиозное правление и народовластие совместимы. Данное утверждение также кажется приемлемым, ибо, согласно последнему предположению, действительно, господствующей является опять-таки теократия, т. е. именно религия в некоторых случаях позволяет, а в иных случаях запрещает народу принимать решения.

На основе другой формы постановки вопроса большинство народа выступает сторонником выполнения религиозных учений, предписаний и законов посредством органов государственной власти [16]. В данном случае, согласно утверждениям некоторых

[16] По мнению некоторых авторов, единственной формой религиозного правления, заслуживающего поддержки, является власть, основанная на волеизъявлении народа. Но при этом сам народ должен быть религиозным (см.: *Малекийан, Мостафа.* Насколько способствует развитию религиозной мысли религиозное правление? 1379. С. 17 и 255). Соруш также убежден, что религиозный народ вынуждает власть проявлять уважение к религии (см.: *Соруш, ʻАбд ал-Карим*. Этика Богов. С. 20). Махди Базарган также утверждает, что в демократической стране, население которой состоит преимущественно

авторов, можно говорить и о народовластии и одновременно признать правление, выполняющее религиозные законы и учения, религиозным. При этом причиной приверженности власти религиозным предписаниям и законам признано желание народа. Можно ли считать религиозное правление, основанное на воле большинства, демократическим? По мнению автора, поддержки большинства населения недостаточно, для того чтобы та или иная форма правления была признана демократической, ведь возможно, что большинство народа пожелает оказать давление на меньшинство. Относительно народовластия можно утверждать, что наряду с осуществлением желания большинства оно проявляет уважительное отношение и к меньшинству, позволяя ему действовать в рамках закона, мирно и перерасти в численное большинство.

С другой стороны, одним из условий осуществления народовластия считается равноправие индивидов независимо от многочисленных различий между ними, которые, в частности, связаны с убеждениями и религией. Следовательно, если религиозные предписания официально признают наличие различных форм неравенства, в том числе между женщинами и мужчинами, религиозными и нерелигиозными лицами и большинство людей в обществе выступают в поддержку деятельности власти на основе религиозных норм, то, даже несмотря на подчинение этой власти воле народа, ее нельзя считать демократической. Значит, утверждения о демократичности религиозного правления при использовании им поддержки большинства приемлемы: если, во-первых, данное правление позволяет нерелигиозным лицам действовать

из мусульман, религиозные люди не позволяют себе нарушить религиозные запреты (см.: *Базарган, Махди.* Судный день и Бог. С. 227—228).

открыто; во-вторых, оно признает принцип равноправия всех индивидов, независимо от существующих между ними различий, а также руководствуется этим принципом (например, при занятии различных должностей религиозные лица не будут пользоваться никаким преимуществом перед нерелигиозными людьми); в-третьих, при данном правлении существует возможность роста количества меньшинства до уровня большинства, т. е. если однажды нынешнее большинство, меняя свою позицию, потребует необязательность соблюдения религиозных предписаний и законов, то власть должна подчиняться этому требованию и осуществить его. Согласно позиции этого автора, хотя подобное положение теоретически достижимо, на практике никакое религиозное правление в смысле власти, основанной на цепочке истинных убеждений, верований и предписаний, не может быть привержено этим условиям.

Правление, уважающее волю религиозных людей, составляющих большинство в обществе, позволяющее действовать и нерелигиозным лицам, считая их превращение в большинство дозволенным, готовое по требованию большинства отказаться от религиозных предписаний, основанных на признании неравенства между индивидами, скорее всего, не может с полным основанием характеризоваться как религиозное. Подобное правление, действительно, является демократичным или основанным на народовластии. Если даже для его обозначения использовать словосочетание «религиозное народовластие», то все равно известно, что при этом основным и определяющим моментом является народовластие, а религиозность — второстепенным, поэтому отдаленность этой власти от религиозных обязательств и ограничений вполне возможна и объяснима.

При любой трактовке религиозного народовластия неизбежно принятие за основу одного из двух компонентов (народовластие), при котором другой компонент (религиозность) считается второстепенным. Как мы уже заметили, религиозное правление в первом и втором его значениях с точки зрения своих основ отличается от народовластия. Конечно, некоторые авторы предлагают другие трактовки и толкования религиозного правления, на основе которых рассуждают о религиозной демократии. В этой части нашей статьи приступим к рассмотрению нескольких примеров подобных трактовок и толкований.

1. Один из авторов считает вполне возможным осуществление религиозной демократии как правления, стремящегося к справедливому распределению власти и созданного религиозными лицами. Но при этом автор учитывает одно предположение, заключающееся в том, что демократия может отвечать велениям времени с опорой на разум правомочных, а не на мысль обязанных людей [17]. Разумеется, предположение об абсолютной правомочности человека отличается от религиозного, согласно которому человек является, во-первых, обязанным, во-вторых, правомочным в рамках религиозных предписаний существом. С другой стороны, создание демократического строя через религиозных лиц не означает, что он должен быть обязательно религиозным. Если религия наделена социальными установками, то каковыми будут отношения предполагаемых религиозных лиц к этим установкам? Согласятся ли они с учетом желания большинства пренебрегать этими установками? Если это так, то как можно будет объяснить религиозность

[17] *Соруш, ʻАбд ал-Карим.* Этика богов. С. 292.

демократии? И каким образом можно будет рассуждать о демократии, если религиозные лица, несмотря на несогласие большинства, будут продолжать настаивать на осуществлении социальных установок религии?

2. По мнению другого автора, в период Сокрытия пречистого имама (мир ему!) действие религии заключается в изложении норм и мерила политического соответствия и достоинства, а пришедшее к власти правительство, независимо от своего религиозного характера, является социальным институтом, ответственным перед народом и подконтрольным ему. И данная позиция вовсе не означает несовместимость религии и демократии [18]. При этом автор упускает из поля зрения тот момент, что когда речь идет об ответственности религиозного правления перед народом, то предполагается, что эта ответственность ограничена рамками религиозных предписаний и законов. Другими словами, максимум того, что может быть принято в рамках религиозного мышления, заключается в том, что если власть переступит рамки религиозных предписаний, то люди имеют право отозвать ее и проявлять к ней непокорность. Естественно, религиозное правление, предположительно, никакой ответственности по отношению к желаниям народа, противоречащим нормам шариата, не несет. Следовательно, ответственность религиозного правления перед народом является ограниченной, тогда как при народовластии власть несет по отношению к народу неограниченную ответственность.

3. Еще один из авторов считает, что религиозное правление или религиозное народовластие состоит из решения общественных вопросов согласно воззрениям избранных народом личностей в рамках

[18] *Хатами, Сейид Мухаммад.* Исламская политическая мысль и демократия. С. 119.

определенных на основе закона полномочий и с использованием демократических подходов [19]. Данное определение применимо лишь к народовластию. Этот же автор в другом месте, говоря о власти как о человеческой и общественной, а не религиозной категории, считает, что добавление к ней прилагательного «религиозная» или «исламская» уместно в том случае, когда эта власть основана мусульманами и в ней соблюдаются общие религиозные идеологические позиции и ценности [20]. На взгляд этого автора, даже если предписания и вердикты на основе шариата, *иджтихада* и взгляда факихов являются единственным аргументом в пользу религиозного характера власти, то при условии оформления этих предписаний в рамках законов и наличия возможности критического подхода к ним данная власть не противоречит принципам демократии [21]. Но трудность в данном утверждении заключается в том, что предписания шариата, по убеждениям религиозных людей, являются священными и никакой критике не подлежат. А если религиозные лица не признают священность этих предписаний, то чем тогда им объяснить религиозный характер власти?

В религиозной мысли критика вердиктов, выносимых факихами, осуществляется в рамках самого фикха, т. е. факихи со ссылкой на соответствующие богословско-правовые аргументации указывают на ошибки того или иного факиха по тем или иным вопросам шариата. При религиозном правлении умение выносить вердикты, соответствующие установкам шариата, считается важным и неопровержимым принципом. Каким образом можно отнести к

[19] *Йусуфи Ашквари, Хасан.* В гостях у религии. С. 25.
[20] Там же. С. 29.
[21] *Йусуфи Ашквари, Хасан.* Религиозное народовластие. С. 25.

религиозной категории правление, при котором предписания шариата считаются не священными и подлежащими критике и выполнение этих предписаний зависит от того, желает этого народ или нет?

4. Согласно утверждениям другого автора, сочетание прилагательного «религиозное» с понятием «народовластие» целесообразно тогда, когда все члены общества воспринимают и признают народовластие с религиозной точки зрения. Иными словами, когда индивиды общества на основе религиозного суждения воспринимают народовластие как форму правления [22]. Но этот же автор в одном из своих произведений отмечает, что никакая религия, в том числе и ислам, не занимается рекомендацией методов правления [23]. Но если религия не будет заниматься выдвижением рекомендаций относительно методов правления, тогда каким образом верующие могут посредством религиозных суждений воспринимать и признать народовластие в качестве формы правления? Упомянутый автор признает права народа на правление (на власть) и заодно считает, что Богу угодно, чтобы люди соблюдали определенные предписания, установки и ценности, хотя Он никому не предоставлял особое право на осуществление этих предписаний и установок [24]. Касательно этого воззрения примечательным является вопрос: а желает ли Бог осуществления этих предписаний и установок? Дело в том, что необходимость выполнения указанных предписаний и установок исходит из области Божественной воли. И на этой основе как можно, чтобы указанное автором правление, основанное на религиозных предписаниях и ценностях, не стремилось к выполнению

[22] *Моджтахид Шабистари, Мухаммад*. Что такое религиозное народовластие? С. 7.

[23] *Моджтахид Шабистари, Мухаммад*. Критика официальной трактовки религии. С. 518.

[24] *Моджтахид Шабистари, Мухаммад*. Критика официальной трактовки религии. С. 518.

своих прав и особенно обязанностей по осуществлению Божественных заветов? Автор особо указывает на то, что для формирования системы народовластия в исламских обществах необходимо, чтобы многие вердикты, мнения, законы, убеждения и ценности были подвергнуты изменениям [25]. Если это так, то как можно будет объяснить необходимость наличия правления, основанного на религиозных предписаниях и ценностях? Если осуществление народовластия в исламских обществах обусловлено отказом от значительной части господствующих в этих обществах вердиктов, убеждений, законов и ценностей, тогда чем объяснить религиозную характеристику народовластия в них?

5. Еще один из авторов при трактовке религиозного народовластия занял по отношению к требованиям народовластия примиренческую позицию. Он, признавая равноправие всех членов общества, независимо от религиозной, расовой, идейной и половой принадлежности и политических убеждений, считает, что все граждане должны пользоваться равными правами также при правлении страной и вмешательстве в общественные дела; тем самым автор отстраняется от некоторых моментов неравноправия, имеющихся в исламском фикхе. Кроме того, на его взгляд, если при религиозном народовластии когда-либо общественное мнение большинством голосов граждан выступит за отмену религиозных установок, то общество, оставаясь демократическим, откажется от этих установок. Согласно его трактовке, предписания шариата, чтобы войти в область общественной жизни, должны быть узаконенными, а процесс принятия законов должен происходит на основе общего голосования. Затем он отмечает,

[25] Там же. С. 37.

что вопросы относительно введения и способов выполнения необходимых предписаний решаются посредством коллективного разума всех религиозных граждан. Здесь решение указанных вопросов автор возлагает не на общий разум всех граждан, а на коллективный разум религиозных лиц, что противоречит принципам народовластия, а именно принципу равенства всех граждан. С другой стороны, с учетом религиозного характера предполагаемого автором общества, он вынужден решение вопроса о соответствии или противоречии того или иного положения религиозным установкам возложить на избранных народом ученых-богословов [26]. Здесь тоже налицо факт признания приоритета ученых-богословов, что также противоречит принципу всеобщего равенства. Относительно того, что эти ученые-богословы избираются народом и их действия желательны для народа, можно сказать, что определение соответствия или противоречия принятых государственных решений религиозным установкам требует квалифицированного подхода и под силу любому ученому-богослову, независимо от того, является он народным избранником или нет. И не исключено, что среди ученых-богословов, не входящих в число народных избранников, есть лица, которые могут завершить подобную работу более качественно. Кроме того, чем объясняется привилегия избранных народом ученых-богословов перед неизбранными лицами подобной профессии? Если вся причина в том, что народ, в случае несогласия с действиями избранных ученых-богословов, может отозвать их, то каким образом народ, не обладая необходимой компетенцией, может определить степень профессиональной пригодности группы специалистов?

[26] *Кадивар, Мохсен*. Религиозное народовластие. 28.06.1382.

Этот же автор в одном из своих произведений, рассуждая о воззрениях шиитских факихов относительно легитимности религиозного правления, указывает на две позиции: непосредственной Божественной легитимности и народно-божественной легитимности. С его точки зрения, взгляд, согласно которому легитимность власти находится в исключительной зависимости от народа, со стороны шиитских мыслителей не приемлем [27]. Во второй позиции, при которой достижение народного согласия имеет влияние на легитимность правления, соблюдается условие, согласно которому воля народа совпадает с религиозными целями и не противоречит предписаниям шариата [28]. Таким образом, при религиозном народовластии избранные народом ученые-богословы в лучшем случае признают достоверность народного волеизъявления только тогда, когда оно соответствует религиозным целям и не противоречит предписаниям шариата. Следовательно, они определяют условия, ограничивающие рамки всеобщего волеизъявления. Поэтому можно сказать, что признание особой роли ученых-богословов в рассматриваемой системе, даже если они являются народными избранниками, приводит к ограничению народовластия.

Выводы

Как уже было заявлено, любые выводы относительно религиозного народовластия обусловливают или принятие за основу принципа народовластия и соответствующих толкований данного словосочетания на этой основе, или принципа религиозного правления

[27] *Кадивар, Мохсен.* Опасения религиозного правления. С. 139.
[28] Там же. С. 140.

и толкование указанного словосочетания (религиозное народовластие) согласно данному принципу. Первая группа выводов приводит к опустошению содержания религиозного правления, т. е. лишает его приверженности религиозным убеждениям, предписаниям и законам, а вторая — к опустошению содержания народовластия, т. е. отнимает у него принцип безоговорочной и неограниченной власти народа.

Отсутствие возможности установить равновесие между народовластием и религиозным правлением, основанное, как правило, на приоритетности религии, связано с противоречиями, заложенными в их основах. Основой народовластия является принадлежность власти народу без всяких условий и ограничений. А основой религиозного правления выступает принадлежность власти Господу. Можно сказать, что хотя власть по своей сущности и природе принадлежит Богу, Он принес ее в дар народу, который властвует в качестве Его представителя. На этой основе сочетаемость народовластия и религиозного правления возможна. С учетом данного высказывания можно сформулировать вопрос: означает ли данное утверждение то, что, согласно шариату, люди по вопросам, касающимся их общественной жизни, могут принимать любое желаемое решение? Утвердительный ответ на этот вопрос означает, что религия, действительно, понимается как частное дело и на решение социальных вопросов не претендует. Подобная религия сочетаема с демократией без всяких трудностей. Но если утверждается, что религия относительно социальных вопросов имеет особые распоряжения и запреты, а народ волен распоряжаться своей судьбой в рамках религиозных предписаний, то это фактически означает обусловленность и ограниченность власти народа. По этой причине

нельзя претендовать на то, что религия, обладающая социальными предписаниями, правилами и законами, может быть привержена народовластию в его реальном понимании.

Литература

Эбенштейн, Вильям и Фогельман, Эдвин. Современные политические школы (Макатебе сийасийе мо'асир) / Пер. на фарси Хусейн'али Нузари. Тегеран: «Госторе», 1366 с. х.

Абу Мухаммад, 'Абд ал-Хамид. Политические основы (Мабанийе сийаси). Т. 1. Тегеран: «Тоусан», 1368 с. х.

Базарган, Махди. Судный день и Бог — цель ниспослания пророков (Ахират и Хода — хадафе бе'сате анбийа). Тегеран: «Раса», 1377 с. х.

Баширийа, Хусейн. Учебник политологии (Амузеше данеше сийаси). Тегеран: «Негахе мо'асер», 1380 с. х.

Баширийа, Хусейн. История политических мыслей в XX веке (Та'рихе андешехайе сийаси дар карне бистом). Т. 2. Тегеран: «Ней», 1379 с. х.

Баширийа, Хусейн. Уроки демократии для всех (Дарсхайе демокраси барайе хаме). Тегеран: «Негахе мо'асер», 1380 с. х.

Джавад Амели, 'Абдаллах. Правление факиха: руководство факиха и справедливости (Велайате факих: велайате факахат ва 'адалат). Кум: «Асра'», 1378 с. х.

Хатами, Сейид Мухаммад. Исламская политическая мысль и демократия (Андешейе сийасийе ислам ва демокраси). Тегеран: «Фарзанруз», 1378 с. х.

Дейхими, Хошайар. Религиозное народовластие: нововведение в политологии (Мардомсаларийе дини: бид'ат дар 'илме сийасат) // «Афтаб». 1381 с. х. № 22.

Соруш, 'Абд ал-Карим. Правило царствования и религиозности (Аййене шахрийари ва диндари). Тегеран: «Сират», 1379 с. х.

Соруш, ‘Абд ал-Карим. Этика Богов (Ахлаке ходайан). Тегеран: «Тархе ноу», 1380 с. х.

Табатабаи, Сейид Мухаммад Хосейн и др. Велайат и правление (Велайат ва за’амат). Тегеран: «Интишар».

‘Инайат, Хамид. Политическая мысль в современном исламе (Андешейе сийаси дар исламе мо’асер) / Пер. на фарси Баха’ ад-Дина Хоррамшахи. Т. 3. Тегеран: «Хорезми», 1372 с. х.

Кази, Абу-л-фазл. Основное право и политические институты (Хокуке асаси ва нехаджайе сийаси). Т. 1. Тегеран: Изд-во Тегеранского университета, 1368 с. х.

Кутб, Мухаммад. Что говорят секуляристы? (Секуларха че мигуйанд?) / Пер. на фарси Джавада Мохаддеси. Тегеран: «Данеш», 1379 с. х.

Кадивар, Мохсен. Религиозное правление (Хокумате велайи). Тегеран: «Ней», 1377 с. х.

Кадивар, Мохсен. Опасения религиозного правления (Дагдагахайе хокумате дини). Тегеран: «Ней», 1379 с. х.

Кадивар, Мохсен. Религиозное народовластие (Мардомсаларийе дини). 28.06.1382. www.kadivar.com

Моджтахид Шабистари, Мухаммад. Трудный путь народовластия (Рахе дошваре мардомсалари) // «Афтаб». 1381 с. х. № 22.

Моджтахид Шабистари, Мухаммад. Что такое религиозное народовластие? (Мардомсаларийе дини чист?) // «Афтаб». 1380 с. х. № 7.

Моджтахид Шабистари, Мухаммад. Критика официальной трактовки религии (кризисы, проблемы и способы решения) **(**Накде бар кира’ате расми аз дин (бохранха, чалешха, рахе халха)**).** Тегеран: «Тархе ноу», 1379 с. х.

Месбах Йазди, Мухаммад Таки. Вопросы и ответы (Порсешха ва посохха). Т. 1. Кум: Учебно-исследовательский центр им. имама Хомейни, 1379 с. х.

Месбах Йазди, Мухаммад Таки. Политическая теория ислама (Назариейе сийасии ислам). Т. 1—2. Кум: Учебно-исследовательский центр им. имама Хомейни. 1378—1379 с. х.

Малекийан, Мостафа. Насколько способствует развитию религиозной мысли религиозное правление? (Хокумате дини че кадр ба рошде андешейе дини комак миконад?) // Иран. 1379 с. х. 13 мехра.

Малекийан, Мостафа. Секуляризм и религиозное правление (Секулйаризм ва хокумате дини). Тегеран: «Сират», 1381 с. х.

Мусави Халхали, Сейед Мухаммад Мехди. Шариат и власть (Шари'ат ва хокумат). Кум: Учреждение по распространению ислама в духовной семинарии, 1377 с. х.

Хелд, Дэвид. Модели демократии (Моделхае демокраси) / Пер. на фарси 'Аббаса Мохбера. Тегеран: «Роушангаран», 1369 с. х.

Йусуфи Ашквари, Хасан. Разум в гостях у религии (Херад дар зийафате дин). Тегеран: «Касиде», 1379 с. х.

Йусуфи Ашквари, Хасан. Религиозное народовластие (Мардомсаларийе дини) // Афтаб. № 22. 1381 с. х.

РЕЛИГИОЗНОЕ НАРОДОВЛАСТИЕ И ТЕОКРАТИЯ

Доктор *Бахрам Навазани* [1]

Введение

В западной и европейской научной мысли уделяется пристальное внимание неспокойной ситуации в мире в течение последних лет XX в. Считается, что менее развитые страны будут принимать меры по секуляризации своей политики и культуры, но одна из бурно развивающихся стран, а именно Иран, наоборот, 11 февраля 1979 г. увидела Исламскую революцию, возглавляемую имамом Хомейни. Непосредственно после этой революции в начале 80-х гг. XX в. Временное правительство страны также покорилось политической власти, которая внесла огромные изменения в политическую жизнь общества (крупнейшее из них — введение исламской республиканской системы правления). В рамках этой системы власть имеет неразрывные связи с шиитским исламом. Тем не менее относительно реального значения подобного правления бытуют различные и даже противоречивые взгляды. Одни авторы убеждены, что исламская

[1] Член Ученого совета Международного университета им. имама Хомейни.

республика, это не что иное, как «теократия» [2], тогда как другие официально признавали «законную и теократическую сущность» этого режима [3]. Еще группа авторов убеждена, что теократия в качестве «власти Бога на земле» пока еще полностью не осуществлялась, и до своего полного осуществления она может сосуществовать с любой временной формой системы правления [4]. Но это временная структурная проблема данной формы правления, которая намерена, подобно периоду верховенства церкви, в области политического правления передать абсолютные привилегии религиозной иерархии. По мнению еще одной группы авторов, в любом обществе, где решающую роль играет какая-либо могущественная или согласованная религиозная группа, возможность возникновения теократии не исключается [5]. Прямо противоположной позиции придерживаются те, кто считает Исламскую Республику Иран «одной из того или иного количества демократий» [6] или одной из «самых демократических стран» [7]. Даже американские правящие круги, двадцать лет враждовавшие с новым исламским режимом в Иране, теперь признают, что этот режим обладает некоторыми демократическими особенностями [8]. Конечно, есть и такие, кто характеризует исламскую систему в Иране как «тоталитарную деспотию», «абсолютный

[2] *Boroumand, L*. (2000).
[3] *Cazanova, J*. (2001).
[4] An interpretation given in 1877 by the Christian scholar J. G. Mueller, cited in: *Weiler, G.* Jewish Theocracy. Leiden: Brill, 1988. P. 16, cited in: *Palmguist, S.* Biblical Theocracy: A Vision Of The Biblical Foundation (http://www.hkbu.edi.hk).
[5] *Swomley, J. M.* (2001).
[6] *Кавакибийан, Мостафа.* Демократия в системе правления факиха. С. 32.
[7] *Masmoudi, Radvan A.* (2001). P. 22.
[8] State Department Spokesman Richard Boucher cited in Bill Samii RFE/RL Iran Report. Vol. 6. N 29. 14 July 2003.

авторитаризм», «олигархию» или даже «абсолютную олигархию», а исламскую республику называет «клерикальным режимом» [9].

Цель настоящей статьи заключается в обосновании того, что система исламской республики в Иране на пути «эволюционного движения человека к совершенству» и достижения «счастья в масштабе человеческого сообщества» демонстрировала согласованную или составную форму правления, которая включает в себя наилучшие черты и особенности различных форм власти, подтвержденные «исламскими принципами и нормами». Вместе с тем эта форма правления сопряжена с идеалами, которые могут послужить гарантом широкого и активного участия всех слоев общества в процессе общественного развития, как отчетливо указано в Конституции страны.

Формы правления

Многие из таких ключевых слов, как «монархия», «олигархия» и «демократия», которые сегодня используются для обозначения различных форм правления, заимствованы нами у древних греков и римлян. Основной вопрос политики во всех этих терминах всегда отражался в виде некой общности: распределение власти в такой форме, чтобы образ свободы и счастья человечества в ней был определен и сохранен наилучшим способом. Платон был убежден, что «мудрость» является целью политики и только ограниченное

[9] *H. Tabarazadi*. 2 Jun 1999. If No Action is Taken Today, Tomorrow Will be Too Late. Open letter to the president; Saeed Rahnema, Clerical Oligarchy and the Question of Democracy // Iran. Monthly Review. March, 2001; *Weber, P. et Wuthnow R. (eds).* Theocracy // Encyclopedia of Politics and Religion. 2 Vols. (*Washington, D. C.* Congressional Quarterly. Inc. 1998). P. 733—735.

количество людей могут вникать в суть этой науки (науки о политике). На его взгляд, политика (как наука) наделена «глубоким взглядом на все реальности и на все сущее», а мудрость достигается с помощью этой науки, и править другими могут только те, кто обучен и воспитан в духе этой науки. С позиции Платона, наилучшим правлением является правление «правителя-философа» или «философа-правителя», и это правление может возникнуть в форме «монархии» или «аристократии». При этом основные законы страны будут сохранены. Позднее за этой идеальной и совершенной формой государства появились различные виды «олигархии», «демократии» и «тирании». По этой причине Платон к этим формам правления добавил еще «несколько форм правления промежуточного состояния». Но все эти формы правления «являются популярными и ранее встречались как среди цивилизованных греков, так и среди нецивилизованных варваров» [10].

Но его ученик Аристотель квалифицировал различные формы правления по-иному. По его мнению, государство — «это наилучшая община одной или нескольких групп или большого количества групп, которые преследуют личные или общие интересы». На этой основе будут существовать не одна, а несколько реальных форм религиозных государственных устройств, а именно три правильных формы («монархия, аристократия и народовластие») и три выродившихся формы правления: «тирания», «олигархия» и «демократия». Во всяком случае, Аристотель при анализе различных форм государственного устройства своего времени пришел к такому мнению, что

[10] Plato.

«государственные строи стремятся не к олигархии или демократии, а к чему-то среднему между ними» [11].

Арабы-мусульмане в VII в. разгромили первую из двух сверхдержав своего времени и могли захватить обширные территории второй сверхдержавы в Испании и Северной Африке. Брешь социальной разобщенности людей постепенно была восполнена также посредством образования могущественных монархий в различных частях света и путем образования различных социальных институтов и прослоек. Церкви и мечети, несмотря на многочисленные трудности, по мере возможности освещали путь людей для освоения религиозных учений и научных знаний. Затем остатки римской и исламской цивилизаций воплощались в деятельность других политических образований под названием городов-государств. Определенное воздействие в этом плане оказывали созданные военной аристократией герцогства и графства, пользующиеся определенными властными полномочиями. Подобный динамизм в европейском обществе и в других точках земного шара воспрепятствовал тому, чтобы европейское общество оставалось в рамках упомянутых форм и образцов правления и даже сохранило устойчивость самого конкретного вида правления в современном мире, т. е. «национальное государство».

Применение на практике принципа парламентского представительства, который связан с такими понятиями, как «божественный закон», «естественный закон» и «гражданский закон», служившими ограничивающими факторами власти и полномочий, а также некоторыми событиями, такими как эпоха Просветительства,

[11] Aristotle. Politics. Book 2. Part VI.

Ренессанс, религиозные реформы, открытие Америки, революции в Америке и Франции, послужили основой для формирования «новой демократии». Она во многом отличалась от известной до сих пор древнегреческой демократии. При новой демократии Божественное право королей, превосходство аристократической прослойки и привилегии католической церкви полностью отрицаются. Взамен системы привилегий, свойственной прежним режимам, пришло равенство всех людей перед законом, в целях предотвращения злоупотреблений властью со стороны королей и чиновников государственных аппаратов было указано на необходимость составления судебных законодательств.

Одновременно с ликвидацией монархической системы были заложены основы республиканского способа правления, что явилось результатом многовековых устремлений. Многие страны во имя разума, свободы и равенства (братство больше не считается основным компонентом) во главу угла своих устремлений поставили достижение республиканского строя. Такие вопросы, как свободный выбор государственных органов, конкуренция для получения должностей с использованием организованных партий, а также свобода слова, печати, власть закона, влияние на различные социальные прослойки (рабочие, женщины и иностранные граждане), являются общими для всех трех основных форм правления (прямой, представительной и либеральной, основанной на Конституции, демократий).

Термин «теократия», также состоящий из греческих слов и означающий «божественная власть», применяется для обозначения политических режимов, которые претендуют на роль представителей Божественной власти на земле. В ходе человеческой истории и в

различных культурных ареалах многие государственные образования претендовали на следование Божественным предначертаниям или на легитимность в связи со следованием «божественным заветам». В древних цивилизациях правители считались богоподобными и были объектом поклонения, поэтому правитель какого-либо региона в связи со своим положением считался непогрешимым. В некоторых других цивилизациях Божественными представителями были пророки или религиозно образованные лица, считавшиеся обладателями Божественного права управления обществом.

Согласно священным книгам различных религий и по сведениям археологов и историков, у евреев, жителей Тибета и древних египтян определенный период исторического развития соответствовал образованию теократических правлений. Теократия существует и в природе трех монотеистических религий: иудаизма, христианства и ислама, а также в буддизме и индуизме. Так, Иисус Христос дал благую весть о наступлении «божественного царства» на земле [12]; так, вокруг Его Светлости Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует!) с 622 по 632 г. (т. е. до его кончины) начало формироваться общество сподвижников [13].

Наблюдаются теологические компоненты и в учении протестантов-евангелистов и в воззваниях некоторых реакционных группировок, а также среди индуистских националистов, сикхских экстремистов в Пенджабе, буддистских боевиков в Шри-Ланке и активных суннитов в организации «Братья мусульмане».

[12] Евангелие от Мрака, 12: 13—17.
[13] *Forte, D. F.* (2000). P. 733—735.

Религиозная демократия

Форма правления в Иране является не абсолютной теократией, в которой народ не мог бы сыграть заметную роль в своей политической судьбе, и не абсолютной демократией, при которой народ имел бы возможность взять и полностью изменить политическую структуру страны, когда ему вздумается. Власть в Иране представляет собой сложное соединение, состоящее из демократии и теократии и, конечно, в некоторых случаях совершенно отличается от этих двух компонентов. И как четко заявлено в Конституции ИРИ, в этой составной форме правления при исламском режиме определяющими являются два компонента.

Первый компонент вдохновлен идеей имама Хомейни об «абсолютном правлении факиха», на основе которого факих, отвечающий всем предъявляемым требованиям, может в рамках «вверенного ему общества» и в области «политики» принять решения, направленные на благо всех граждан страны. Он избирается участниками всеобщих восстаний (подобных тому, которое состоялось в феврале 1779 г. и завершилось приходом к власти имама Хомейни в качестве лидера) или посредством Совета экспертов, а также путем всеобщих выборов, в которых участвуют все граждане старше 15 лет. Примером может служить избрание в 1989 г. аятоллы Хаменеи на должность лидера страны. Правящий факих, будучи одним из нескольких выдающихся духовных лиц, согласно шиитской традиции, является преемником и наместником двенадцатого имама. Последняя форма выборов имеет сходство с выбором президента США посредством коллегии выборщиков (Electoral College). Правящий

факих (лидер) находится во главе политической иерархии страны и, как все граждане, страны ответственен перед законом. Он контролирует различные ветви власти, под его руководством находятся вооруженные силы, корпус стражей исламской республики (и полиция), радио и телевидение, им определяются основные направления внешней и внутренней политики страны. Лидер назначает главу судебной власти и может отстранять от власти избранного народом президента страны. Шестеро из двенадцати факихов, входящих в состав Совета по охране Конституции, также назначаются лидером страны.

В качестве второго компонента выступают демократические институты и организации, успешно функционирующие в рамках Конституции. В преамбуле Конституции Исламской Республики Иран под заголовком «Способ правления в исламе» говорится, что «с точки зрения ислама правление берет свое начало не в классовых интересах и не в стремлениях к личному или групповому господству». И здесь же уточняется, что правление «является воплощением политических идеалов нации единоверцев и единомышленников, которая сама по себе организуется, чтобы в процессе духовной и мировоззренческой эволюции достигнуть конечной цели (прийти к Богу). Конституция гарантирует ликвидацию всякой духовной и социальной деспотии и экономического монополизма. Она пытается покончить с деспотической системой и передать судьбу народа в его собственные руки («…снимает с них бремя и оковы, которые были на них» [14])».

Глава пятая Конституции ИРИ «Суверенитет народа и органы власти, основанные на нем» содержит шесть статей и посвящена

[14] Коран, 7: 157.

разъяснением того, что народ Ирана пользуется свободой волеизъявления, и каждый член общества имеет «власть над своей общественной жизнью». Национальный суверенитет характеризуется как «Божественное право», которое предоставлено «миру и человеку» со стороны «Абсолютной Божественной власти» и не должно быть поставленным «на службу интересов какого-то человека или группы людей» (статья 56). Распределение властных полномочий между тремя самостоятельными ветвями власти — законодательной, судебной и исполнительной, — которые действуют под надзором факиха, отражается в статье 57 Конституции. Обращение к референдуму как к средству решения важнейших экономических, политических, социальных и культурных проблем входит в компетенцию Меджлиса исламского совета (парламента) и предусмотрено в статье 59 Конституции. Меджлис исламского совета «образуется из представителей народа, избираемых прямым тайным голосованием», «может принимать законы по всем вопросам», «имеет право на рассмотрение всех проблем страны», в частности, «может вынести вотум доверия или недоверия правительству (статьи 87, 88), каждому министру и даже объявить о несоответствии Президента страны своему посту (статья 89). Таким образом, не только исполнительная власть, но также все органы власти, назначаемые правительством, должны соблюдать решения, принимаемые Меджлисом (статья 103).

Демократические понятия, такие как «равноправие всех граждан», «право на жизнь», «свобода», «свобода убеждений», «рабочая совесть», «участие в жизни общества», «единство народа», «уважение к обществу», «обращение в судебные инстанции», «уважение прав социальных меньшинств и женщин», «экономическое развитие и

социальная справедливость», полностью отражены в третьей главе Конституции (статьи 19—43). Кроме того, для успешной реализации всех этих принципов в Конституции предусмотрены соответствующие гарантии. Одной из этих гарантий является судебная власть, которая выступает в качестве «независимой власти, защищающей личные и общественные права и отвечающей за осуществление справедливости». Согласно статье 156 Конституции, в обязанности судебной власти входит:

1)) рассмотрение и вынесение приговора по поводу несправедливости, угнетения, жалоб, решение споров и противоречий, устранение враждебности, принятие решений и необходимых мер по другим делам, определенным законом;

2) восстановление общественных прав и развитие справедливости и легитимных свобод;

3) контроль за правильным исполнением законов;

4) установление преступлений, преследование и наказание преступников и приведение в исполнение исламских уголовных наказаний, записанных в правовых актах;

5) принятие соответствующих мер для предотвращения преступлений и исправления преступников.

Согласно преамбуле Конституции, принцип правления справедливого факиха и преемственности правления имамов выступает в качестве очередной гарантии осуществления демократических прав. На этой основе справедливый и компетентный факих обязан в качестве лидера «гарантировать следование различных организаций своему истинно исламскому долгу». А в статье 107 говорится, что этот лидер, будучи «самым сведущим в установлениях

и вопросах мусульманского права либо в политических и социальных проблемах», а также являясь «признанным всем народом», большинством голосов народа избирается на пост лидера, как это было в случае с имамом Хомейни, основоположником Исламской Республики Иран. В ином случае лидер выбирается Советом экспертов, которые в свою очередь избраны народом. «Указанные эксперты проводят консультации относительно кандидатур всех факихов, отвечающих требованиям, указанным в статьях 5 и 109». К факиху предъявляются следующие требования:

1) необходимая научная компетентность для вынесения вердиктов по различным вопросам мусульманского права;

2) справедливость и набожность для управления исламской нацией;

3) правильное политическое и социальное мировоззрение, распорядительность, смелость, организационные способности и сила, достаточная для управления.

К этой статье добавляется, что «если найдется несколько лиц, отвечающих вышеперечисленным требованиям, предпочтение отдается тому, кто обладает лучшим богословским и политическим мировоззрением».

Хотя лидер является главным руководящим лицом в государственной иерархии и может принимать окончательное решение по всем основным вопросам, тем не менее все его решения должны строго соответствовать конституционным нормам. Кроме того, эти решения принимаются после соответствующей консультации с Ассамблеей определения государственной целесообразности. Данная Ассамблея состоит из постоянных и меняющихся членов. К постоянным членам относятся главы трех ветвей власти, несколько лиц из Кабинета

министров и Меджлиса, все члены Совета по охране Конституции. А состав меняющихся членов Ассамблеи состоит из нескольких специалистов, которые практически являются руководителями различных политических фракций и течений. При пересмотре Конституции содержание статей, относящихся к исламскому характеру государственного строя и провозглашающих, что все законы и юридические акты основаны на исламских нормах, вере и целях Исламской Республики Иран, не может быть изменено. При этом не подлежит изменению содержание статей, в которых говорится о республиканском характере правления, принципе правления справедливого факиха, а также об управлении страной с опорой на всеобщее голосование и официальную религию Ирана (статья 177).

В этом иранский способ правления разительно отличается от диктатуры и деспотического правления, при которых власть находится в руках одного лица или группы людей, пользующихся абсолютной властью без всяких законодательных ограничений. Поэтому религиозная демократия — это способ правления, воплощающий в себе религию и убеждения народа. И нет никакого противоречия в наличии двойной легитимности в исламской республике, т. е. в совместимости народной власти Президента и Меджлиса с надзором духовного лица на законодательной основе. Четкое содержание закона говорит о гармонии между двумя столпами правления, цель которых заключается в достижении праведности и в общем движении к Божественному совершенству.

Как отмечал Пол Вебер, на теоретическом уровне также «нет никаких аргументов в пользу наличия противоречий между теократией и демократической формы правления». Видимо, выражение «глас

народа — Божий глас» для Питера Шмидта было до того реальным и логичным, что позволило ему прийти к такому выводу: «Так как ислам находится в соответствии с секуляризмом и демократией, то для Ирана можно предсказать будущее, основанное на религиозной демократии» [15]. Кроме того, на основе теории доктора Соруша под названием «Овладение и распространение шариата» секуляризм и демократия не представляют собой угрозу для религии, они способствуют лучшему ее познанию, взаимно дополняя друг друга; ибо религиозное познание — одна из разнообразных форм человеческого познания [16]. Соруш в ходе одного из своих интервью говорил: «Для исламского правления со стороны Бога никакая специальная форма не установлена. Система правления праведного факиха, представленная аятоллой Хомейни после революции 1979 г., является лишь только политическим изменением. Хотя религия сама по себе священна, но ее толкование не является священным и, следовательно, может стать объектом критики, поправки, урегулирования, пересмотра и нуждается в новых разъяснениях» [17].

Здесь может возникнуть вопрос: почему среди большей части иранских мусульман чисто теократическое или чисто демократическое правление не приемлемо и почему мы нуждаемся в сочетании этих двух компонентов? Ответ заключается в том, что теократия как «абсолютная власть Бога» находится вне пределов восприятия и понимания человека, ибо мы в некоторых случаях не в состоянии осознавать волю и реальные предписания Господа. Подобное

[15] *Schmidt, P. D.* (2003). P. 181.
[16] *Соруш, ʻАбд ал-Карим.* Теоретическое овладение и распространение шариата. С. 314—315.
[17] *Soroush, Abdolkarim*. Interview (9 Dec. 1997). Reuters. Tehran. Iran.

осознание нуждается в овладении многими основами и преодолении многих этапов обучения, и народ не в состоянии осознать Божественную волю посредством объяснений, приведенных в Коране и *сунне*. Доступ к подобному познанию нуждается в многолетнем изучении и длительных трудах. Иногда мы не испытываем желания подчиняться Его законам и применять Его предписания в каждодневной нашей жизненной практике, ибо для этого понадобится наличие высокого уровня богобоязненности, стараний, лишений и обуздание собственных желаний.

Кроме того, теократические режимы по внутренним и внешним причинам недолговечны. К внутренним причинам относится, например, то, что духовные лица, проходившие чисто религиозное обучение, обуреваемые религиозным фанатизмом и в большинстве своем некомпетентные в политических, экономических и социальных вопросах, при управлении сложными делами модернистского общества столкнутся с проблемами. Если подобные духовные лица занимают руководящие посты, то допущенные ими ошибки и отклонения могут привести разве что к позору в политике и религии. Когда религиозные законы укоренятся в обществе в деспотической форме, то взимание религиозных налогов (средств согласно шариату), которые стоят над другими формами налогов и взимаемых средств, удвоит антипатию к властям, и подобное обстоятельство особенно четко проявляется в период экономического застоя. В итоге духовенство, которое якобы управляет обществом от имени Бога, в момент участия в необходимых соглашениях для обеспечения своего политического влияния сталкивается с проблемами. Даже возможно, что подобные соглашения с их стороны будут истолкованы как аморальные и греховные. В

результате в условиях, когда общество контролируется одной фракцией, в качестве которой выступает властвующая религиозная сила, полиция в основном выступает как убежище; она проявлением жестокости и применением силовых методов ставит под сомнение легитимность политического строя.

А к внешним аргументам относится то, что законодатели других стран в большинстве своем опасаются экспорта в своей стране фанатических религиозных идей, поддерживаемых политической властью и направленных на создание в их стране религиозного режима. Ибо секуляристические культуры могут посредством музыки, искусства, одежды и фильмов оказывать на молодежь постоянное и развращающее воздействие и внушать им такие привнесенные идеи, как свобода, демократия и равенство, а теократические режимы склонны к ограничению связей с внешним миром. Подобное обстоятельство все больше отдаляет страну от других стран мира, но в большинстве случаев приводит к усилению интереса людей к внешнему миру и к тайным выступлениям против власти. Эти условия являются препятствием на пути долговечности режима, и теократические режимы редко передаются поколению, пришедшему после основателей этих режимов.

Но демократия в единственном ее варианте также не может быть наилучшей формой правления. Именно поэтому в мире встречаются различные демократические государства. Даже в Великобритании и Соединенных Штатах Америки, столь сходных по культуре, политике и экономике, действуют разные формы демократии. Кроме того, сегодня немало стран в мире претендуют на демократичность. Многие властолюбивые и диктаторские режимы, особенно коммунистические,

имели лишь внешне демократические правительства, которые фактически управлялись единой автономной силой, безо всякой конкуренции. Практика таких государств воочию показывает, что осуществление демократических мечтаний народа невозможно без политического единодушия и экономической демократии.

Кроме того, до сих пор наличию демократии угрожают некоторые факторы: попытки скрывания классовых противоречий вместо их ликвидации; национализм мешает избирателям принять относительно внешней политики своей страны бесстрастные и свободные от дискриминации решения; современные демагоги ничем не уступают свои коллегам из Древнего Рима и Омейадского халифата, и многие политики коррумпированы. Вместе с тем демократия в признании ценностей свободы допускает излишества, проповедуя ценность вожделений и разнузданную свободу индивида. Эти особенности являются своего рода эгоизмом, согласно которому человечество должно думать только об узком круге своей семьи и своих друзей.

Выводы

Верно, что на примере египетского национализма, навязанного талибами шариата в Афганистане и военными действиями Саддама Хусейна в 1993 и 2003 гг., мы можем наблюдать неправильные и обреченные на провал формы государства, претендующие на установление теократии или демократии. Или можно согласиться с тем, что некоторые стремились воспользоваться национальными ценностями или религиозными идеалами, чтобы заручиться всенародной поддержкой для освобождения от иностранного

господства, или от деспотической власти элиты, или для осуществления экономической реорганизации. Но на примере Исламской Республики Иран каждый может найти доказательство сочетания подобных идеалов и истин, которые являются подтверждением сочетаемости двух форм правления.

Эта форма иранского правления является не теократией, не правлением состоятельных лиц, духовенства или военных, это не только отдельно взятая форма демократии, а своего рода политическая гармония всех этих форм. Лидер страны, который избирается непрямым голосованием в ходе всеобщих выборов, не философ, претендующий выделить правильное начало из состава неправильного, а мусульманский богослов, обязующийся искать шиитские законы и докопаться до истины путем поиска в законах шариата; это руководитель, который должен думать и действовать сообразно желаниям всего народа, а не с учетом своих интересов и желаний отдельно взятой группы людей.

Хотя народ стремится выбрать наилучших законодателей, но для народных представителей и руководителей государственных органов установлены многие законные требования, и только часть образованных и компетентных лиц может стать государственными должностными лицами. В результате состав высших государственных должностных лиц, действительно, будет состоять из политической элиты страны. Принцип легитимности способствует распределению властных полномочий и обязывает правительства и законодателей защищать Конституцию. Данная социальная форма в корне отличается от всех ранее предложенных форм правления.

Литература

Соруш, ‘Абд ал-Карим. Теоретическое овладение и распространение шариата (Кабз ва басте теорике шари’ат). Тегеран: «Сират», 1370 с. х.

Кавакибийан, Мостафа. Демократия в системе правления праведного факиха (Демокраси дар незаме вилайате факих). Тегеран: Организация исламской пропаганды, 1370 с. х.

Anderson, M. Our Religions Theocracy: http://www.american-partisan.

Aristotle. Politics / Transl. by Benjamin Jowett. Book Three. Parts VI: http:// classics.mit edu/Aristotle/Politics.mb.txt.

Boroumand, L. (2000). Illusion and Reality of Civil Society // Iran: An Ideological Debate. Social Research (Summer).

Casanova, J. (2001). Civil Society and religion: retrospective reflection on Catholicism and prospective reflections on Islam: Social Research (Winter).

Forte, David F. (2001). Understanding Islam and the Radicals. 12 October: http://www.heritage.org

Leege, David C. (2000). Divining The Electorate: Is there a religions vote? (Political campaigning to obtain support by regions groups). Commonweal 20 oct.: http://www.findarticle.

Masmoudi, Radvan A. (2001). Struggles behind Words: Sharjah, Sunnism, and Jihad // SAIS Review (Summer/Fall).

Plato. The Republic / Transl. by Benjamin Jowett: http://classics.mit.edu/Plato/republic.mb.txt.

Schmidt, Peter D. (2003). Expect the Unexpected: A Religions Democracy in Iran // The Brown Journal of World Affairs. Winter/Spring. Vol. IX. Issue 2.

Soroush, Abdolkarim (9 Dec. 1997). Interview; Reuters. Tehran. Iran.

Swomley, John M. (2001). Another Theocracy: the Ties that Bind (Watch on the Right) // Humanist (Now. — Dec.).

РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕМОКРАТИЯ И ЕЕ КРИТИКИ

Доктор *Ахмад Ва'ези* [1]

Введение

Выражение «религиозная демократия» используется для обозначения политической системы, совмещающей в своем правлении категории религиозного и народного: наряду с признанием необходимости участия народа в процессе принятия крупных политических и социальных решений наблюдается уважительное отношение к возможностям и авторитету религии в социальных и политических областях жизни общества.

Данное общее определение допускает различные толкования; на уровне политического теоретизирования можно изображать разные модели религиозной демократии. В зависимости от представлений исследователей о степени и возможности вмешательства религии в общественную жизнь человечества, а равно от того, какая модель демократии для них наиболее предпочтительна, мы можем изучить понятие религиозной демократии в совокупности его толкований.

[1] Профессор Кембриджского университета.

В настоящей статье имеется в виду особое толкование религиозной демократии («религиозное народовластие»), на котором основывается система Исламской Республики Иран и которое составляет фундаментальную основу Конституции ИРИ. Оно обусловлено фикхом, предоставляет широкие возможности для вмешательства религии в общественную жизнь и предусматривает необходимость выстраивания экономических, культурных и политических отношений исламского общества с учетом религиозного учения в целом и предписаний шариата в частности.

Именно согласно этому основанному на фикхе толкованию данная Конституция предоставляет правящему факиху огромную политическую власть. Действительно, политическая власть факиха в этой модели религиозной демократии является выразителем огромной роли фикха в политической жизни общества. Именно поэтому некоторые критики этого представления о религиозной демократии в качестве мишени для своих нападок выбирают вопрос о применении законов шариата в общественных связях современного мира и заявляют о непригодности фикха для урегулирования общественных отношений.

Мы намерены далее — в ходе классификации самых важных подходов, в той или иной степени соответствующих распространенной трактовке религиозной демократии, — приступить, в частности, к рассмотрению этих негативных взглядов. Однако, прежде чем рассмотреть упомянутые критические подходы, считаем необходимым подчеркнуть, что часть из этих негативных взглядов основана на представлении о том, что религиозное народовластие базируется на особом понимании фикха, а другая часть — на отрицании любой

формулировки религиозной демократии, на представлении о несовместимости народовластия и религиозного вмешательства в общественную жизнь. Еще одна группа взглядов отрицает всякую политическую модель, основанную на принятии особой идеологии, веры, этической или философской школы, направленных на недемократическую централизацию власти, и, следовательно, к политической системе, связанной с религиозным правлением, также относится отрицательно. Автор этих строк стремился по возможности учесть все теоретические взгляды, каким-то образом касающиеся идеи религиозного народовластия.

1. Общая критика правления, основанного на опеке

В истории политических теорий, может быть, основными соперниками демократии были толкования теорий, которые характеризуются как политическая модель опеки (Guardianship). Представлены различные виды толкований основанного на опеке государства. По этому поводу высказывались многие великие и влиятельные мыслители. Среди них, для примера, можно назвать Конфуция, Платона (жившего век спустя после смерти Конфуция), Карла Маркса и Ленина. Как заявляют некоторые выдающиеся защитники демократии, такие как Роберт Даль, политическая система, основанная на опеке, имеет прочные корни и длительную историю политической мысли и, с учетом убедительной аргументации в ее пользу, считается наиболее сильным соперником демократической системы, и только из-за практической слабости некоторых

исторических опытов не следует игнорировать эту важную политическую идею [2].

Существуют различные толкования основанного на опеке государственного правления, что затрудняет выдвижение конкретного определения этой политической системы. Но с определенной долей толерантности ее можно характеризовать как политическую систему, при которой государство управляется достойными правителями, отборным и лучшим меньшинством людей, благодаря своим высоким знаниям и особым умениям заслужившим право возглавлять политическую власть, не будучи при этом избранными народом. Как правило, предварительным условием основанной на опеке системы правления является то обстоятельство, что народные массы лишены необходимой компетентности управления крупными политическими и социальными делами, и эта важная задача должна быть возложена на компетентное меньшинство. Источником для различных трактовок системы правления, основанной на опеке, служит отсутствие единодушного мнения относительно определения сущности необходимых знаний и компетентности.

Например, Платон, выдвигая теорию правителя-философа, предполагал, что подобные качества концентрируются у философов, воспитанных особым образом. А Ленин считал, что обладателями подобных качеств являются руководители коммунистической партии, которые вооружены марксистскими знаниями и выступают гегемоном пролетариата, тогда как такой психолог, как Беррес Фредерик

[2] *Dahl, R.* (1989). P. 52.

Скиннер (1904—1990) [3], с опорой на анализ, основанный на поведенческом факторе, указал на необходимость того, чтобы лица, находившиеся у власти, обладали необходимыми знаниями в области бихевиоризма [4]. Несмотря на эти идеологические и философские разногласия, все защитники системы опеки единодушно утверждают, что принятие политических решений и власть должны быть исключительно уделом тех, кто обладает особой компетенцией и особыми качествами.

Какому основному историческому течению политического мышления соответствует основанное на фикхе и отраженное в Конституции Исламской Республики Иран правление праведного факиха? К демократии или к правлению на основе опеки? Согласимся, что участие народа в распределении политической власти посредством свободных выборов, его вмешательство в процесс принятия политических решений и управления делами общества посредством представительной системы, а также контроль над политической властью посредством свободной прессы и законных институтов являются тремя показателями современной демократии. Тогда мы должны признать, что Конституция ИРИ, защищающая эти три принципа, отражает демократическую модель и основана на народовластии. С другой стороны, в Конституции упоминается о важности принципа правления факиха и о том, что во главе политической власти должны

[3] Б. Ф. Скиннер (B. F. S k i n n e r) — прагматично настроенный психолог, выступивший со своей теорией относительно «освоения» идей основоположников психологической школы бихевиоризма.

[4] Б и х е в и о р и з м (от англ. *Behaviorism* <*behaviour* — «поведение») — ведущее направление американской психологии 1-й половины XX в. Бихевиоризм считал предметом психологии не сознание, а поведение — совокупность двигательных и сводимых к ним словесных и эмоциональных ответов (реакций) на воздействия (стимулы) внешней среды.

стоять факих или группа факихов, обладающих особыми знаниями (по фикху) и особыми моральными и индивидуальными качествами (такими как справедливость и рассудительность). А это говорит о принадлежности данной политической модели к образцам правления на основе опеки [5]. Следовательно, общая критика со стороны защитников демократического правления, адресованная системе, основанной на опеке, относится и к политической системе, основанной на правлении факиха. Здесь в ходе перечисления важнейших критических замечаний, высказанных защитниками демократии относительно системы, основанной на опеке, мы намерены сосредоточить внимание на вопросе о том, какое количество из этих критических замечаний имеет прямое отношение к системе правления факиха и к религиозному народовластию. На этом этапе наше внимание особенно привлекает реальный момент, заключающийся в том, что религиозное народовластие не является чисто основанной на опеке (Pure Guardianship) системой. Поэтому многие критические замечания в адрес системы, основанной на чистой опеке, могут не иметь к религиозному народовластию никакого отношения.

Как правило, защитники демократии убеждены, что различные формы правления, основанного на опеке, формировались на почве укоренившегося убеждения в том, что простой народ не обладает компетентностью, необходимой для решения крупных политических и социальных вопросов. Подобный недостаток, приводивший к отсутствию компетентности, связан с двумя причинами. Первая

[5] Хотя в этой системе народ принимает непрямое участие в выборе правящего факиха, который, согласно статье 107 Конституции, избирается избранными народом членами Совета экспертов, тем не менее народ и его представители не имеют права избрать на этот пост лицо, не являющееся факихом, или любое другое, не отвечающее установленным требованиям.

причина — это отсутствие необходимых знаний и вторая — занятость индивида своим личным положением, что приводит к отсутствию достаточного стимула для преследования конечных целей и осуществления добрых деяний на благо общества. Сторонники народовластия, недовольные подобным негативным взглядом на общественный разум, утверждают, что при создании необходимых условий демократическая система в конечном счете может защищать интересы народа основательно и с более высокой степенью надежности.

Сегодня при оценке современных демократических систем возникают серьезные сомнения относительно их успехов в области использования коллективного разума, участия народа в общественной жизни и на выборах, а также информированности народа о тех решениях, которые принимаются в высших эшелонах власти. Многие критики убеждены, что между лозунгами о народовластии и тем, что реально происходит под воздействием крупных экономических корпораций и масс-медийных гигантов, есть огромная разница. Независимо от подобной критики в адрес сущности современного народовластия хотелось бы подчеркнуть, что аспект опеки в религиозном народовластии и системе правления факиха не направлен на отрицание компетенции народа в управлении различными сторонами своей общественной жизни. Поэтому критика со стороны защитников демократии в адрес модели, основанной на опеке (если даже эту критику мы считаем значимой), никакого отношения к изложенной трактовке религиозного народовластия не имеет. Ибо если мы обратимся к аргументам о дозволенности правления факиха, то выясняется, что роль религии в общественной жизни мусульман

диктуется именно необходимостью обращения к справедливому факиху для налаживания дел общества, а не опорой на отсутствие компетентности народа в этих делах. Кроме того, в некоторых других изложениях о рациональных доводах правления факиха утверждается, что народ без помощи Божественного откровения (*вахй*) и шариата будет не в состоянии построить идеальное общество. Подобные рациональные выступления основаны на необходимости в Божественном откровении и Божественных законах, а не на общей некомпетентности членов общества в решении возложенных на них общественных задач. Суть этих выступлений состоит в указании на пороки и несостоятельность человека без учета религиозного фактора, а не в отрицании зрелости членов общества при решении общественных задач и участии в социальной жизни.

Другое критическое замечание со стороны защитников народовластия в адрес системы, основанной на опеке, состоит в том, что якобы многие представления о счастье и общем благополучии в данной системе не соответствуют представлениям индивидов относительно счастья и благополучия. Поэтому возникает необходимость в наличии авторитетного лица (или органа), которое, обладая необходимыми знаниями, выдающимися качествами, глубокомыслием и не поддаваясь влиянию личных интересов, стремится к распознанию и определению интересов всего общества; бразды правления при принятии крупных общественных решений должны быть в руках именно подобного лица. Данное утверждение, с точки зрения некоторых защитников народовластия, сопряжено с проблемой, заключающейся в том, что всеобщее благо и счастье являются не объективными категориями, которые могли бы стать

объектом конкретного и достоверного изучения и познания, а субъективными началами, зависящими от подходов, идеологий и предварительных суждений индивидов. Следовательно, невозможно быть приверженцем системы, основанной на опеке, ссылаясь на то, что эти познания находятся в распоряжении особых индивидов [6].

Реальным является то, что факихи, выступающие в защиту системы правления факиха, как правило, не прибегают к подобному способу аргументирования, хотя улучшенный вариант этого способа как метод предположения одобряется мусульманскими учеными. Лица, выступающие в защиту роли религии и исламского фикха в социальной жизни исламского общества, убеждены, что научное и рациональное применение Божественных законов в системе социальных связей и при урегулировании общественных отношений, наряду с уважительным отношением к Божественным законам, служит гарантией обеспечения всеобщего блага, счастья и совершенства людей. Именно поэтому они указывают на важность роли факиха как специалиста и знатока шариата. Конечно, вышеупомянутая критика, основанная на относительном воззрении и гносеологическом скепсисе, как минимум в области морали и определения счастья и блага не ограничится серьезным противостоянием гносеологическим подходам мусульманских ученых и особенно сторонников теории правления факиха. Ибо она выступает провозвестником отрицания возможности всякого объективного и окончательного распознавания добра и счастья независимо от того, кто является инициатором и проводником этого распознавания — индивид, группа людей, философская школа или

[6] *Dahl, R.* (1989). P. 71.

какая-либо религия. Рассмотрение различных компонентов этого вопроса выходит за узкие рамки данной статьи.

2. Образцовый контраст религиозного народовластия

Некоторые критики теории религиозного народовластия полагают, что демократия зиждется на особых гносеологических и антропологических основах, противоречащих гносеологическим принципам, на необходимости которых настаивают ислам и Коран. Поэтому сочетание ислама с демократией и формирование правления, которое одновременно с приверженностью шариату и исламскому учению отличается еще и приверженностью власти народа, является парадоксальным тезисом и образцовым контрастом. На этой основе защитники религиозного народовластия, с одной стороны, проявляют равнодушие к сущности ислама и его гносеологическим и антропологическим основам, а с другой — демонстрируют невнимательность по отношению к средствам и основам, которые управляют демократией [7].

При доказательстве данного утверждения представляется, что демократия по своей сущности зиждется на принципиальных основах, в частности на «гносеологическом плюрализме» и «абсолютной свободе мысли и слова». На основе гносеологического плюрализма, невозможно отличить истину от лжи; и никто, никакая группа лиц или школа не могут претендовать на достижение истины. Следовательно, нет другого пути, кроме как оставлять людей свободными в своих

[7] Для примера см.: *Пайдар, Хамид* (1376). Парадокс ислама в демократии.

склонностях, мыслях, религиях и в средствах их выбора, и никакие выборы, мысли или склонности не должны быть под предлогом их ложности опровергнуты. А с другой стороны, соблюдение права беспрепятственного и безусловного выбора приводит к признанию абсолютной свободы мыслей и слова. Ибо без наличия подобной всесторонней свободы невозможно защитить права людей на свободные выборы. Следовательно, гносеологический плюрализм находится в полном соответствии с абсолютным правом выбора и правом на неограниченную свободу мысли и слова. Однако эти два важных фактора демократии в исламе не пользуются уважением.

Один из защитников тезиса о природном несоответствии религиозного народовластия и демократии говорит: «В принципе нет никакой возможности для сочетания ислама и демократии, кроме как полная секуляризация самого ислама. Одним из теоретических принципов демократии считается признание возможности совершения ошибок со стороны человека. Данный принцип, в свою очередь, основан на другом принципе, согласно которому человек является самостоятельным и свободным в своем выборе существом. Важнейшим объектом проявления свободы выбора человека является мир его мыслей и убеждений. Человек при свободе столкновения с различными мыслями, мнениями и убеждениями должен располагать возможностью свободного выбора, он свободен в выборе „одной из религий“ или „никакой религии“. В связи с непрозрачностью истины и трудностью ее распространения среди всего человечества всякий выбор состоит из истины и того, что отличается от нее. Если какая-либо идейная школа или религия считает себя последней инстанцией истины и справедливости, а другие религии и учения — проявлением

неверия, язычества и заблуждений, то она не может быть совместима с демократическим правлением. А ислам, ссылаясь на айаты Корана, считает себя единственной истинной религией. Нижеследующие айаты явно находятся в противоречии с демократией: „Что [может быть] помимо Истины, если не заблуждение?“ [8]; „Если же изберет кто веру иную, кроме единобожия, то не будет одобрено поведение такое“ [9]. Начальные айаты суры „Покаяние“ [10] также относятся к тем утверждениям, которые противоречат принципу свободы выбора человека» [11].

По мнению автора этих строк, упомянутое воззрение на демократию является слишком узким и ни в коем случае не может быть выразителем различных существующих моделей демократии, как теоретически, так и на практике. Подобный анализ демократии, основанный на игнорировании всяких принципов, ценностей и особой философии, фактически является специальным толкованием демократии, смешанным с экстремистским либерализмом. Эта плюралистическая демократия стремится изображать нейтральную и недееспособную систему, которая формируется в многоликом обществе, и при этом государство не привержено никаким определенным школам, ценностям и идеологиям; оно, соблюдая полный нейтралитет, составляет и осуществляет свои программы и политическую линию на основе воли большинства и свободы выбора индивидов. И, как было указано, данная модель лишь одна из

[8] Коран, 10: 32.
[9] Коран, 3: 85.
[10] Имеются в виду начальные айаты 9-й суры Корана: «Дозволено Аллахом и Посланником Его отречься от договора, который заключили вы с язычниками»; «И знайте, что не под силу вам ослабить Господа и что Он предаст позору неверных».
[11] *Dahl, R.* (1989). P. 525—526.

трактовок и вообразимых моделей демократии, и нельзя ее преподнести в качестве абсолютной демократии и популяризовать как единственно приемлемый политический режим, а также нельзя основной принцип этого отдельного взятого взгляда считать общей гносеологической основой для всех форм демократии.

Вторая проблема, связанная с анализом данного воззрения, состоит в том, что оно, как и все другие теории, основанные на полном гносеологическом скептицизме, сталкивается с проблемами саморазрушения (self defeating). Ибо одновременно с подчеркиванием необходимости плюрализма, избеганием абсолютных утверждений и догматизма, а также отрицанием возможности достижения истины данная теория настаивает на достижении абсолютных ценностей, таких как широкая и неограниченная свобода мысли и слова и всесторонней выборности. Кроме того, данная теория, одновременно с сомнением в истинности всех суждений, допускает несомненную приемлемость отдельно взятых тезисов, таких как «истину невозможно доказать», «никто и никакая школа не может претендовать на достижение истины», «всякий выбор представляет собой структуру, состоящую из правды и неправды». Каким образом можно говорить о гносеологическом плюрализме и сомневаться в истинности всех без исключения суждений и в то же время решительно и уверенно настаивать на истинности вышеупомянутых гносеологических тезисов?

Третье мое критическое замечание относительно данного анализа заключается в том, что это представление о демократии является чрезмерно субъективным и утопическим. Чистая демократия (Pure democracy), которая, игнорируя рамки ценностей, идеологии и философии,

основывается только на свободном выборе индивидов с различными склонностями и идейными школами, а на уровне своей политической практики не придерживается никаких ценностных и моральных систем, является незащищенной и неосуществимой. Именно поэтому в ходе истории демократических систем и особенно в современных демократических системах мы всегда встречаемся не с «чистыми», а с «обузданными» («ограниченными») демократиями (Limited democracy). Это демократии, которые обузданы (ограничены), например, в рамках ценностных систем и идейных школ либерализма и социализма, и над этими демократиями постоянно господствовали некоторые фундаментальные принципы и ценности, установленные не на основе голосования и свободного волеизъявления. Именно поэтому некоторые критики нейтралитета либерального государства упоминают о том, что нейтральность государства и отсутствие в нем приверженности конкретным ценностным и идеологическим системам в основном представляются невозможными и практически противоречивыми. Либеральное государство в лучшем случае обязательно в ходе принятия решений по таким вопросам, как организация развлекательных мероприятий, выделение пособий или взимание налогов, прямо или косвенно учтет ценностные аспекты, конечные цели и основы либерализма и не может равнодушно взирать на вопросы, касающиеся расцвета или падения либеральной культуры [12].

Рассмотрим демократию в качестве конкретного политического направления, которое зиждется на трех конкретных основах: роль

[12] Вопрос о либеральном нейтралитете и его противоречии с теорией совершенства подвергнут критике многими авторами, см.: *Galston, W.* (1991).

народа в процессе достижения власти отдельными индивидами; участие народа в процессе принятия политических решений прямо или посредством своих представителей; информированность народа о действиях руководителей и организация надлежащего контроля над ними. Тогда никаких преград на пути выбора этого направления в рамках ценностей и различных фундаментальных принципов не остается. Другими словами, если либерализму удалось в рамках уважительного отношения к своим принципам и ценностям обуздать народовластие, то нет никаких преград и для того, чтобы другая школа и ценностная система (например, ислам или какая-либо другая идеология) таким же образом воспользовалась этим направлением. Поэтому не следует недальновидным взглядом на сущность демократии трактовать ее в рамках одной идеологии, враждебной всем другим школам и идеологиям, чтобы всякий компромисс и мягкое отношение к демократии не были опровергнуты и осуждены под видом логического парадокса.

3. Несовместимость ислама с демократией

Предыдущий пункт был посвящен рассмотрению позиции, со своим своеобразным представлением о демократии настаивавшей на наличии изъянов в гносеологических и антропологических основах ислама при его попытках солидаризироваться с демократией. Подход, который будет нами рассмотрен в третьем пункте, направлен на мышление, являющееся сторонником чистоты религиозного правления и невозможности его сочетания с предосудительными нововведениями в области политики. С точки зрения сторонников этого подхода,

демократия — политическая система, основанная на принципах и ценностях, которые находятся в прямом противоречии с частью основных принципов исламской политической мысли. Поэтому религиозное народовластие достигается ценой отказа от некоторых важных основ исламской мысли и представляет собой теорию, несовместимую с исламской мыслью. Как выявляется, данный критический взгляд на религиозное народовластие аналогичен взгляду, рассмотренному в предыдущем пункте, с той лишь разницей, что целью и опорой данного взгляда являются религиозное правление и формирование общества, основанного на шариате.

По мнению этой категории критиков демократии, одной из основ, играющей ключевую роль в религиозном правлении, является признание того момента, что право определения шариата и законов принадлежит Господу Богу. Некоторые айаты Корана дают разъяснения Божественной власти (God's Sovereignty) в области законотворчества: «Решение выносит только Бог, Который разъясняет Истину, ибо лучший Он из тех, кто судит» [13].

«Разногласия между вами может разрешить только Всевышний» [14].

«Если же возникает спор между вами какой-либо, то обращайтесь с этим к Аллаху и Посланнику Его, если веруете вы во Всевышнего и в день Судный» [15].

Защитники этого идейного течения, со ссылкой на упомянутые айаты, приходят к такому выводу, что явный принцип ислама, согласно которому право определения шариата и законов принадлежит Богу, а предписания и законы Бога являются средством разрешения противо-

[13] Коран, 6: 57.
[14] Коран, 42: 10.
[15] Коран, 4: 59.

речий и разногласий, при демократии полностью игнорируется, так как в этой системе вместо упования на власть Господа практикуется передача власти народу. Ибо демократия основана на уважение к волеизъявлению и приемлемости власти большинства людей. Поэтому законодательство, принятие решений и мер основано на воле большинства народа или его представителей, что явно противоречит Божественной власти [16].

Опасения таких ученых, как Абу-л-А'ла Маудуди и Сайида Кутбы о несоответствии ислама и демократии также основаны на этом утверждении. Маудуди пишет: «Ислам не соответствует демократии, ибо демократия — это название особой формы правления, в котором народ пользуется неограниченной властью; при этом законодательство с точки зрения как содержания, так и формы зависит от направления общественного мнения, а законы изменяются и реформируются в соответствии с изменениями в мыслях людей» [17].

Сайид Кутб, египетский революционный мыслитель, также исходил из того, что основное ядро либеральной демократии, т. е. суверенитет народа (People's Sovereignty), является своего рода захватом Божественной власти и противостоянием Божественной силе, так как вместо вердикта о покорности людей перед Божественной волей проповедуется покорность людей другим людям (большинству или народным представителям) [18].

Кажется, что признание Божественной власти и приверженность шариату не создают никаких преград на пути основанного на фикхе

[16] Многие течения фундаментализма в исламском мире выступают в защиту духа этой аргументации. См.: *Zalloom, Abdul Qudeem*. Democracy is a system of Kufr.
[17] *Mawdudi, Abual-A'la.* P. 30.
[18] *Qutb, Sayyid* (1983). P. 185.

религиозного народовластия, ибо, как было отмечено, данная трактовка религиозного народовластия способствует обузданию демократии в рамках исламских принципов, ценностей и законов. Поэтому решение определенной части важных вопросов общественной жизни путем народного волеизъявления или посредством представителей народа вовсе не равносильно желанию народа относительно игнорирования шариата и Божественных законов. Другими словами, вышеупомянутая критика адресована чистой демократии или либеральным демократиям, отдельные принципы и ценности которых не соответствуют исламским предписаниям. Но основанная на фикхе модель религиозного народовластия сформирована с учетом признания могущества шариата и Божественных законов, следовательно, опровергнуть эту модель под предлогом присвоения Божественной власти или игнорирования законов шариата невозможно.

Другим моментом, связанным с упомянутой критикой, является то, что в ней не дается четкое обозначение понятия монополии законодательного права. Та реальность, что, согласно исламскому воззрению, законодательная воля Господа превыше всякой другой воли, не означает, что в новых условиях, относительно которых Божественные предписания пока еще отсутствуют, праведный факих или другие государственные органы не могут с учетом методологии шариата и без нарушения законов шариата создать новые законы. Наивно думать, что законодательные нужды общества ограничиваются законами, принятыми непосредственно согласно предписаниям священного шариата. Различные области общественных отношений, появление все новых задач и быстрые изменения в экономических и политических связях постоянно порождают в обществе потребности в

новых законах, соответствующих новым реалиям. Следовательно, сам шариат и приверженность к религии обусловливают необходимость того, чтобы эти новые законы и оперативные потребности были определены в соответствии с Божественными законами, в рамках соблюдения этих законов и с учетом принципов, целей и ценностей ислама. Поэтому основной вопрос заключается не в том, чтобы ограничиться только законами шариата, а в содержании и качестве принятых новых законов. Согласно теории религиозного народовластия, новые законы принимаются или напрямую посредством справедливого факиха, отвечающего всем предъявляемым требованиям, или посредством народных представителей. Во втором случае необходимо, чтобы принятые законы были рассмотрены и проанализированы группой богословов, назначаемых правящим факихом, на предмет соответствия этих законов требованиям шариата. Как наблюдается, подобное представление о религиозном народовластии вовсе не противоречит законодательной власти Бога, и, соответственно, вышеупомянутая критика к нему не относится.

4. Религиозное народовластие и проблема равноправия

Обычно о равенстве в правах (Legal Equality) говорят как об одной из основ демократии. Поэтому всякая политическая теория, желающая влиться в ряды защитников народовластия, должна оставаться верной принципу равноправия граждан. Одно из критических замечаний в адрес религиозного народовластия состоит в том, что исламская правовая система не в состоянии обеспечить наличие подобных основ,

ибо данная правовая система стремится к разъяснению и признанию некоторых аспектов неравноправия. Хотя ислам предпринял широкие попытки для установления духа братства между верующими и для улучшения правового положения людей, тем не менее в нем замечаются и некоторые аспекты, подтверждающие неравноправие. Для примера можно сослаться на отсутствие равных гражданских прав для мусульман и последователей других религий в исламском обществе. Кроме того, в этом плане можно указать на отсутствие в некоторых случаях равноправия женщин и мужчин в мусульманском обществе, например в вопросах унаследования, при выкупе или компенсации за убийство (*дийа*). Подобные примеры неравноправия служат преградой на пути установления народовластия в обществе, которое остается верным исламской правовой системе [19].

Действительность заключается в том, что модернистское понимание демократии, доминирующее в большинстве западных либерально-демократических системах, настаивает на утверждении всестороннего равноправия граждан, но здесь речь идет о том, действительно ли демократия зиждется на всестороннем равенстве. История демократической мысли свидетельствует о том, что демократия, несмотря на некоторые правовые коллизии, в целом сочетается с равноправием граждан. Например, на начальной стадии возникновения идеи народовластия, т. е. в эпоху греческих городов-государств, только мужчинам было предоставлено право участия в принятии политических решений, а женщины и рабы были лишены права голосования и высказывания своего мнения. Даже при модернистских демократиях до 1870 г. чернокожие граждане не имели

[19] *Jahanbakhsh, F*. (2001). P. 49.

права голоса, а женщины добились подобного права только в 1920 г. Следовательно, демократия по своей сущности сочетаема с неравноправием, хотя в современных ее толкованиях все настойчивее следуют утверждения о равных правах граждан.

Вторым важным моментом является то, что пока демократия рассматривается в качестве политической системы, равные политические права (право на голосование и его условия) служат средством ее обогащения и совершенствования; тем не менее некоторые правовые неравенства, выходящие за пределы политических прав, лишены логической связи с демократией. Например, если доля дочери усопшего человека в наследстве по своим размерам уступает доле наследников мужского пола, то какое это может иметь отношение к участию граждан в определении своей политической судьбы. То же самое можно сказать о компенсации за убийство (*дийа*), праве женщин оставлять ребенка себе (после развода) или праве женщин на высказывание своих суждений. Признание этого неравенства, не имеющего отношения к политическим правам граждан, не нанесет никакого ущерба идее религиозного народовластия и участию граждан в политической жизни общества. Конечно, корни и философию наличия этого неравенства следует искать в соответствующих разделах исламского фикха.

5. Беспомощность управления, основанного на фикхе

Нами было указано, что религиозное народовластие, являющееся предметом нашего обсуждения, основано на фикхе. Некоторые

критики этой трактовки религиозного народовластия направили острие своих нападок на фикх и шариат, считая их непригодными для осуществления масштабного управления современными обществами. Данная группа критиков сосредоточила свое внимание на том, что современные сложные общества со своей многослойной и расширяющейся сетью социальных связей нуждаются в обновлении своих специфических методов управления, основанных на рационализме, а также на современных практических знаниях и гуманитарных науках. Посредством научно обоснованного и рационального управления можно успешно урегулировать современные социальные отношения и разрешить присущие современным обществам проблемы, тогда как при помощи фикха и шариата можно решить лишь вопросы, относящиеся к жизни традиционных обществ с несложными структурами, т. е. таких, социальная форма которых близка к социальной форме эпохи раннего ислама. Учение шариата, вполне соответствующее решению проблем подобных обществ, при урегулировании вопросов современных сложных обществ окажется недостаточным и беспомощным. Поэтому всякое религиозное правление, даже в форме религиозного народовластия пытающееся найти в фикхе средства решения проблем современного общества, обречено быть неэффективным и непригодным, так как фикх в основном является научной дисциплиной для изложения вердиктов, а не средством планирования и управления. Фикх способен решить только правовые проблемы, но многие проблемы современного общества далеко не правовые [20].

[20] Подобный критический анализ среди интеллигентных людей исламского мира, особенно среди тех, кто в той или иной степени привержен секуляризму, было распространен в различных формах и изложениях. В современном Иране подобная

Кажется, что основная проблема этого критического подхода заключается в необоснованном противопоставлении научного, рационального управления управлению, основанному на фикхе, которые якобы между собой абсолютно не сочетаемы. Источником подобного отрицательного комментирования является непонимание роли и функции фикха в системе религиозного народовластия. Упоминание о важности роли фикха и шариата, необходимости контроля и опеки масштабных дел в обществе со стороны справедливого факиха, отвечающего всем специально установленным требованиям, а также использовании принципов и законов шариата при урегулировании общественных отношений вовсе не означает, что фикх выступает единственным достоверным источником планирования, определения политики и осуществления управления; а такие источники, как человеческие познания и рациональность, никакой роли не играют. Конечно, автор этих строк не отрицает, что в словах сторонников некоторых течений консерватизма и фундаментализма иногда встречаются выражения, говорящие о том, что дух шариата способствует решению проблем современного человечества; как будто в современных обществах существует лишь одна проблема, и та имеет правовой характер. Речь идет о системе религиозного народовластия, которая настаивает на том, что рационализм и научные способы не должны осуществляться без учета точки зрения шариата и религии. Основанное на народовластии религиозное правление также пользуется практическими знаниями и рациональными методами управления, но вместе с тем в максимально

критика в большей степени встречается в таких работах ‘Абд ал-Карима Соруша, как, например, «Сдержанность и управление» и «Упитаннее идеологии».

возможной степени опирается на рациональные меры и управление, основанные на шариате. Управление и рациональные меры в конкретно взятом исламском обществе должны быть организованы на основе религиозного учения и устремлены на налаживание жизни общества в рамках исламского фикха.

Другим моментом является то, что актуальность обращения к религии при религиозном народовластии и необходимость соблюдения требований исламского фикха не означает, что все способы государственной деятельности, включая законодательство, принятие решений и планирование, напрямую исходят из фикха и его основ. Данная политическая теория далека от утверждения того, что все малые и крупные вопросы, масштабное экономическое и политическое планирование, пути решения проблем современного сложного общества напрямую и без использования разума и науки можно решать, опираясь только на фикх. Это неосуществимая затея, которая не одобряется и со стороны религии. Фикх, как в прошлом, так и в настоящее время, никогда не выступал в роли фактора, разрешающего все вопросы жизни общества. Фактически в прошлом (когда, по утверждениям вышеупомянутых критиков, все проблемы разрешались мощными руками фикха) разум и рассудительность человека также были нужными факторами. Досточтимый Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) ‘Али (мир ему!) и другие халифы на заре ислама при управлении исламским обществом вместе с фикхом, воспользовались также рациональными мерами, советами других лиц и традиционными способами. Никогда не было такого положения, чтобы фикх выступал в качестве единственного источника решения

общественных проблем, полностью заменяя собой разум и рациональные меры.

В действительности, фикх в области общественной жизни имеет две функции. Первая состоит в том, что он в различных областях регулирует правовые отношения и определяет правовые пределы. Вторая функция связана с тем, что фикх в области культуры, экономики, внутренней и внешней политики затрагивает общие и универсальные ценности. Опора религиозного народовластия на управление, согласно фикху, означает, что данная система правления при распоряжениях и запретах, при оказании различных услуг, утверждении законов, планировании своих действий и решении общественных проблем, соблюдая правовые установки фикха, одновременно стремится к осуществлению соответствующих принципов, ценностей и программных целей. Основанное на фикхе управление не означает, что фикх сам может решать проблемы, связанные с инфляцией, безработице или с пробками на автострадах. Оно означает, что руководители и правители исламского общества при решении трудностей и планировании своей деятельности в различных областях должны обратить внимание на осуществление таких решений, которые в максимальной степени соответствуют нормам фикха и исламским ценностям. Поэтому приведенное в тексте упомянутого критического высказывания утверждение о том, что фикх пользуется только правовым положением и не все проблемы в обществе относятся к правовой категории, выдвинуто без учета двух вышеназванных общественных функций фикха. При этом упущено то истинное положение, что всегда для решения любых общественных проблем существуют различные варианты действий. А при религиозном

народовластии присутствует необходимость того, что при уважительном отношении к квалифицированному подходу на основе рационализма, науки и практики среди существующих вариантов действий следует выбрать тот, который в большей степени соответствует исламским правовым нормам и в лучшей форме вписывается в интерьер исламских основ и ценностей.

Послесловие

Нами вкратце были рассмотрены важнейшие теоретические вопросы, связанные с религиозным народовластием. Но это вовсе не означает, что данная новая политическая теория сталкивается только с перечисленными нами сложностями. Естественно, данная политическая практика, также как и все другие новые опыты, сталкивается лицом к лицу со многими недостатками и практическими проблемами. Под последними понимаются состояния вакуума, повреждения и преграды, которые подвергают опасности цели и идеалы, объясняющие философию существования и желательности этой политической теории. Эти практические проблемы могут иметь различные основы и источники. Например, в этом плане можно указать на внутренние связи между различными компонентами политической структуры и институтов власти. Весьма важно, чтобы в Конституции системы религиозного народовластия институты политической власти и их внутренние связи, область их полномочий и обязанностей были сконструированы таким образом, чтобы одновременно с уважительным отношением к религии, к ее принципам и ценностям осуществилось и совершенствовалось народное правление,

соблюдались гражданские права индивидов и укрепились основы религиозного народовластия и чтобы наилучшим образом были учтены предусмотренные исламом человеческие достоинства, роль верующих в социальной жизни и права людей в обществе.

Другой источник практических проблем следует искать в политической культуре общества. Как и либерально-демократическая система, которая пользуется большей степенью эффективности в обществе с либеральной общей и политической культурой, система религиозного народовластия добьется практических успехов лишь тогда, когда ее идейным и духовным защитникам удастся превратить ее основы, принципы и фундаментальные ценности в опору политической культуры соответствующего общества. В случае отсутствия по разным понятным и непонятным причинам разумного и полного соответствия политической культуры определенного общества с его политической структурой в этом обществе постоянно будет существовать благоприятная почва для отсутствия практических успехов действующей системы. В любом случае вопрос о практических проблемах системы религиозного народовластия и преобладающих в ней подходах является весьма важным и интересным, рассмотрение которого нуждается в отдельном исследовании.

Литература

Пайдар, Хамид. Парадокс ислама и демократии (Парадоксе ислам ва демокраси); *Соруш, ʻАбд ал-Карим*. Сдержанность и управление (Модара ва модерийат). Тегеран: «Сират», 1376 с. х.

Dahl, R. (1989). Democracy and its critics. Yale University Press.

Jahanbakhsh, F. (2001). Islam democracy and religions modernism in Iran. Leiden: Brill.

Galston, W. (1991). Liberal Purposes. Cambridge University Press.

Mawdudi, Abual-A'la. Political theory of Islam. Karachi Maktab-e-Islam.

Qutb, Sayyid (1983). Ideologue of Islamic Revival // Voices of Resurgent Islam (ed. by John Esposito). Oxford University Press.

Zalloom, Abdul Qudeem. Democracy is a system of Kufr. London: Al-Khilafah Publications.

Оглавление

Доктор *Мухаммад Бакер Хоррамшад*. Введение 5

Доктор *Бахрам Ахаван Каземи*. Взгляд на религиозное народовластие с точки зрения либерально-демократической критики 9

Доктор *Мас'уд Ахаван Каземи*. Роль и положение лидера в религиозном народовластии, сравнение с западными демократиями. 31

Доктор *Мохсен Исма'или*. Религиозное народовластие и принцип национального суверенитета 76

'Абд ал-хамид Акучекийан. Компоненты и особенности религиозного народовластия 101

Доктор *Мухаммад Таки Имани*. Сравнение парадигмальных основ религиозного народовластия и западной демократии 129

Доктор *Мухаммад Реза Таджик*. Религиозное народовластие: стремление к доминирующей парадигме 147

Сейед Садек Хакикат. Оценка соотношения религии и демократии 160

Доктор *Мухаммад Бакер Хоррамшад*. Религиозное народовластие: демократия добродетельных 177

Реза Рамазан Наргес. Сравнение основ легитимности западной демократии с религиозным народовластием 206

Сейед Ахмад ‘Аллам ал-Хода. Религиозное народовластие и социальная структура исламского общества (*умма*) . . 231

Доктор *‘Али Асгар Касеми Сийани*. Сравнительный анализ понятия свободы с позиции западной либеральной демократии и религиозного народовластия 254

Доктор *Дариуш Камари*. Модернистское государство и религиозное народовластие 287

Доктор *‘Али Лариджани*. Религиозное народовластие и секуляризм 305

Доктор *Рахматуллах Марзуки.* Теория воспитания в системе религиозного народовластия. 321

Мухаммад Мешкат. Основы религиозного народовластия 332

Доктор *Ирадж Мир.* Народовластие и религиозное правление 353

Доктор *Бахрам Навазани.* Религиозное народовластие и теократия 369

Доктор *Ахмад Ва’ези.* Религиозная демократия и ее критики 381

Издательство

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

642

Образовано в 1992 году

В 2003 году внесено

в «Золотую книгу предприятий Санкт-Петербурга»

Почтовый адрес: 198152, г. Санкт-Петербург, а/я 111

E-mail: pvcentre@mail.ru

Web-site: http://www.pvost.org

Специализация издательства: прежде всего — *научная и научно-популярная литература по востоковедению* (в тесном сотрудничестве с Санкт-Петербургским филиалом Института востоковедения РАН, Восточным факультетом Санкт-Петербургского государственного университета, а также Музеем антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН), затем — издание трудов петербургских ученых-гуманитариев, преимущественно *в области традиционной культуры*; издание *переводов* важнейших культурных памятников стран Востока.

Награды издательства: в 1996 году за издание первого русского перевода Корана (в переводе генерала Д. Н. Богуславского) «Петербургское Востоковедение» получило специальный диплом Петербургского книжного салона.

Национальная Ассоциация книгоиздателей регулярно отмечает лауреатскими дипломами оригинальные книжные проекты издательства в ежегодном конкурсе «Лучшие книги года». Книги издательства неоднократно награждались дипломами Санкт-Петербургского государственного университета как лучшие университетские книги года.

Издательство — дважды лауреат дипломов ЮНЕСКО за лучшее издание, вносящее значительный вклад в диалог культур (2002, 2004).

В 2002 году лучшей книгой традиционного конкурса национальной Ассоциации книгоиздателей России была признана книга Е. А. Резвана «Коран и его мир», которая впоследствии стала лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за 2003 год.

Издательство — лауреат конкурса «Книга года-2005» в номинации «Humanitus», а также первый лауреат конкурса «Искусство книги», проводимого СНГ (дипломы за книгу Е. А. Резвана «Коран Усмана»).

Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers»

founded in 1992

in 2003 was included into

«The Golden Book of Saint-Petersburg Enterprises»

Address: POBox 111, St. Petersburg, Russia, 198152

E-mail: pvcentre@mail.ru

Web-site: www.pvost.org

The Publishing House specializes mainly on publications of the *scientific* and *popular science* literature on the Oriental studies (in close collaboration with the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies RAS, Oriental faculty of the St. Petersburg State University and Museum of Anthropology and Ethnography Kunstkamera RAS), as well as publications of St. Petersburg scholars-humanitarians in the field of the traditional culture and translations of important cultural monuments of the East.

Awards of the Publishing House: in 1996 it received a special diploma of the Saint-Petersburg Book Saloon for publication of the first Russian translation of the Quran (by General D. N. Boguslavsky).

The National Association of book-publishers regularly awards the Publishing House with the diplomas for original book projects at the annual competitions «The Best Book of the Year». The books of the Publishing House has been awarded several times with the diplomas of the St. Petersburg State University for the best University books of the year.

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» was twice the UNESCO prize-winner for the best publication of the great value for the dialogue between cultures (in 2002 and 2004).

In 2002 the book by Ye. A. Rezvan «Quran and Its World» was announced the best book at the traditional competition of the National Association of book-publishers of Russia. Later the book was awarded the national prize of the Islamic Republic of Iran as «The Book of the Year in 2003».

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» is a prize-winner of «The Book of the Year – 2005» in the field of «Humanities» and the first laureate in the competition «Art of Book» organized by the Union of Independent States (for the book by Ye. A. Rezvan «Quran of ‘Uthman»).