

КОНЦЕПЦИЯ «ИСЛАМСКОГО ПРИЗЫВА» В ТРУДЕ АЛЬ-МАВАРДИ «ЗАКОНЫ ВЛАСТИ И РЕЛИГИОЗНОЕ ПРАВЛЕНИЕ»

Н. В. Кошелева

*Белорусский государственный университет, пр. Независимости, 4, г. Минск,
Беларусь, uddijana@gmail.com*

В статье проводится анализ концепции «исламского призыва» (даавата) в трактате аль-Маварди «Законы власти и религиозное правление», классическом произведении исламской политико-правовой мысли XI в. В частности, исследуется, каким образом аль-Маварди интегрировал концепцию «призыва» в рамках государственного управления. Исследование показывает, что у аль-Маварди даават выступает как функция правителя по распространению ислама, как юридическое условие перед началом джихада, а также в качестве практического инструмента государственной политики, интегрированного в разные административные структуры халифата.

Ключевые слова: «Исламский призыв»; даават; аль-Маварди; «Законы власти и религиозное правление»; «Аль-ахкам ас-султанийа»; государственное управление в исламе; фикх; политико-правовая мысль; джихад; суннитское право; имам; мухтасиб; правовой статус немусульман; Аббасидский халифат.

Концепция «исламского призыва» (الدعوة, даават) занимает важное место в политической теории ислама, представляя собой не только религиозную обязанность отдельных мусульман, но и ключевую функцию исламского государства. В трактате «Законы власти и религиозное правление» (الأحكام السلطانية والولايات الدينية, «Аль-ахкам ас-султанийа ва-ль-вилаят ад-диниййа» или «Аль-ахкам ас-султанийа») выдающийся багдадский правовед XI в. Абу аль-Хасан аль-Маварди (ок. 974–1058) систематизировал исламскую политико-правовую доктрину, в которой даават предстает не как абстрактная религиозная категория, а как конкретная государственная функция, интегрированная в структуру халифата.

Объектом исследования является политико-правовая теория средневекового ислама, представленная в трактате аль-Маварди «Законы власти и религиозное правление»; предмет исследования – концепция «исламского призыва» (даавата) в интерпретации аль-Маварди. Цель исследования состоит в выявлении содержания концепции даавата в трактате аль-Маварди, определении ее места в структуре исламского государства и особенностях ее реализации через институты халифата.

Абу аль-Хасан Али ибн Мухаммад ибн Хабиб аль-Маварди родился в Басре в 974 г., отец занимался торговлей розовой водой – отсюда происходит нисба «аль-Маварди» [5, р. 1]. Басра в то время была одним из ведущих центров образования и науки в мусульманском мире, что обес-

печило аль-Маварди качественную богословскую и юридическую подготовку. Он изучал исламскую юриспруденцию (фикх) под руководством знаменитого правоведа-шафиита Абу Касима Абд аль-Вахида ибн Хасана аш-Шаймари [6, р. 52]. Для дальнейшего образования аль-Маварди переехал в Багдад, где продолжил обучение под руководством известных богословов столицы.

Аль-Маварди принадлежал к шафиитской школе исламского права (мазхаб аш-Шафии), но при этом хорошо разбирался во всех мазхабах суннитского ислама. Это знание позволило ему в трактате «Аль-ахкам ас-султанийа» свободно представлять мнения по спорным вопросам трех суннитских правовых школ – ханафитской, шафиитской и маликитской. Последнюю школу права – ханбалитский мазхаб, – Маварди игнорировал, демонстрируя свое пренебрежение к ней [3, р. 31].

Аль-Маварди был убежденным суннитом, что имело важное значение в контексте эпохи, когда Багдад находился под контролем шиитской династии Буидов (934–1062). Суннитская ориентация делала его естественным союзником аббасидских халифов в их стремлении восстановить религиозную легитимность.

Аль-Маварди заслужил расположение и установил тесные отношения с Аббасидами. Он даже отказал буидскому правителю Ирака Абу Тахиру Фирузу Хосрову, известному более как Джалал ад-Дауля (1027–1044 гг. эмирата) в титуле «малик аль-мулюк» (царь царей), хотя другие улемы уже присвоили ему этот титул [5, р. 2]. Эти отношения имели взаимовыгодный характер: халифы нуждались в теоретическом обосновании своей власти в условиях политической слабости, а аль-Маварди получал высокие государственные назначения и возможность реализовать свои политические идеи. Несмотря на свою суннитскую идентичность, аль-Маварди также смог найти общий язык и с шиитами-Буидами, которым требовалась легитимация их власти через халифов. Он служил верховным судьей и дипломатом при обоих халифах (аль-Кадире и аль-Каиме) и был непосредственно вовлечен в попытки восстановить аббасидский авторитет. В 1032 г. халиф аль-Каим (1031–1075 гг. правления), например, направил его в дипломатическую миссию к Буидскому эмиру Абу Калиджару для получения присяги верности (байа) новому халифу [4, с. 79].

Аль-Маварди умер в Багдаде в 1058 г., оставив после себя политико-правовое наследие, представленное, в частности, в наиболее значимом его трактате «Аль-ахкам ас-султанийа», который до сих пор остается фундаментальным источником исламской политико-правовой мысли. В нем излагаются принципы управления исламским государством с особым акцентом на обязанности и полномочия халифа, правителей

провинций, главных министров, судей и других должностных лиц, а также на отношения между различными уровнями государственной власти.

Аль-Маварди писал свой труд в исторический момент, когда Аббасидский халифат одновременно оказался под несколькими угрозами. Еще в 1010–1011 гг. Фатимидская империя предприняла активное наступление через организованный «исламский призыв», возглавляемый сетью исмаилитских миссионеров. Наиболее опасным проявлением этой угрозы стало признание в 1010 г. эмиром Куфы и Мосула Кирваша ибн аль-Мукаллада фатимидского халифа аль-Хакима верховным правителем. Хотя этот эпизод был недолгим, он вынудил халифа аль-Кадира (991–1031) принять срочные контрмеры: в ноябре 1011 г. он созвал собрание улемов – суннитов и двенадцатников, издавших Багдадский манифест – документ, публично осуждавший фатимидские претензии на халифат.

Но не менее опасной для халифата была и угроза с востока. Нарождающаяся Сельджукская империя в 1040 г. разбила газневидского султана Масуда I в битве при Данданакане и начала стремительное продвижение на запад, через Иран к Ираку и Фарсу. Эта экспансия поставила под угрозу власть персидской династии Буидов, которые де-факто контролировали Багдад. Осознавая опасность, Буиды начали искать союзников среди Фатимидов, тогда как Аббасидский халиф начал сближаться с Сельджуками. Кульминацией этого альянса стало прибытие основателя сельджукского государства Торгул-бека в Багдад в декабре 1055 г. по приглашению халифа аль-Каима (1031–1075).

В этой обстановке множественных угроз и конкурирующих силовых центров работал аль-Маварди. Его трактат был призван служить не просто учебником политической теории, а практическим инструментом укрепления Аббасидского халифата в условиях политической фрагментации между враждующими силами – Буидами, Сельджуками и Фатимидами.

Несмотря на то, что шиитский даават представлял серьезную угрозу для Аббасидского халифата в период написания трактата аль-Маварди, прямого внимания этой теме в «Аль-Ахкам ас-султанийа» уделено относительно мало. Это кажущееся противоречие объясняется несколькими причинами, связанными с жанром произведения, политической стратегией автора и методологией исламской правовой мысли того времени. Трактат аль-Маварди относится к нарождавшемуся специфическому жанру исламского правоведения, известному позже как фикх аль-сиясат (فقه السياسة) (юриспруденция управления) или аль-ахкам ас-султанийа (законы власти), которое было посвящено административному праву. Такой

жанр по своей природе избегает прямой теологической полемики и сектантских споров. Литература фикха имела дело с практическими юридическими вопросами, а не с доктринальными разногласиями о природе имамата или легитимности различных претендентов на власть. Стратегия аль-Маварди заключалась не в прямом опровержении шиитских доктрин и презентации «суннитской версии» даавата, а в изложении суннитской теории халифата таким образом, чтобы она автоматически исключала альтернативные интерпретации. По всей видимости аль-Маварди, как и другие суннитские правоведы, сознательно избегал детальной разработки концепции «исламского призыва», поскольку этот термин был прочно ассоциирован с фатимидской идеологической системой и организованной пропагандой против Аббасидов.

Рассматриваемому произведению уже предшествовали работы в области политико-правовой мысли: Ибн аль-Мукаффа (VIII в.) разработал первую концепцию унификации государственного управления и правовых норм; Абу Йусуф (VIII в.) создал первый трактат по исламскому налогообложению и государственным финансам с юридическим обоснованием; аль-Фараби (X в.) заложил теоретический фундамент исламской политической теории, синтезируя греческую философию с исламской мыслью. Современником аль-Маварди был ханбалитский правовед Абу Йала аль-Фарра (990–1066 гг.), написавший сходный трактат с аналогичным названием.

Уникальность произведения аль-Маварди заключается в том, что он впервые создал всеобъемлющий труд по политической теории, охватывающий все двадцать государственных институтов и функций. Это был не богословский трактат о теории имамата, а практическое руководство по административному управлению халифатом. В дальнейшем доктрина халифата аль-Маварди стала основополагающей для всего суннитского мира.

Значимость «Аль-ахкам ас-султанийа» обуславливает необходимость рассмотреть это произведение с точки зрения оценки места исламского призыва в теории халифата аль-Маварди.

Термин دعوة восходит к арабскому корню د-و-ع (da-'a-wa), который имеет широкое семантическое поле: «призывать», «звать», «приглашать», «молить». В коранической традиции этот корень встречается в различных контекстах и имеет различные значения.

Буквально с первых страниц произведения даават выступает в качестве функции и ответственности правителя по распространению ислама. Так, даават в значении коранического призыва к немусульманам появляется в нескольких местах. Во-первых, в главе «Обязанности имама (правителя)» сказано: *«Шестая обязанность имама: джихад против того,*

кто противится исламу после призыва к нему, пока он не примет ислам или не войдет в договор подданства зимми, чтобы религия Аллаха возторжествовала над всякой другой религией...» [1, с. 40; 2, с. 16].

В главе «О наделении полномочиями командующего джихадом», посвященной назначению военачальников [1, с. 69–93; 2, с. 38–59], исламский призыв представлен наиболее явно. Он так же, как и в предыдущем случае, связан с обращением к немусульманам и предстает как юридическое условие до начала сражения с неверными. В частности, аль-Маварди проводит фундаментальное различие между двумя категориями противников.

Относительно тех, кто получил призыв, он пишет: *«Что касается тех, кого достиг призыв к исламу, но они его отвергли и отвернулись, то у командующего войском в отношении их есть два варианта – выбрать из них наиболее благоприятный для мусульман и наиболее вредоносный для противника: либо совершать внезапные набеги на них ночью и днем с убийством, захватом в плен и сожжением их имущества, либо предупредить их о войне и выступить против них в открытом сражении» [1, с. 72; 2, с. 40].* Эта норма устанавливала правовую максиму: получение призыва изменяло правовой статус противника.

В противоположность этому, аль-Маварди категорически запрещал военные действия против тех, кто не получил даават: *«Вторая категория – это те, до кого не дошел призыв к исламу... Запрещается совершать на них внезапные набеги с убийством и сожжением их имущества до тех пор, пока они не будут призваны к исламу, пока им не будут разъяснены чудеса и знамения Пророка..., и пока им не будут представлены доказательства, способные побудить их к принятию ислама» [1, с. 72; 2, с. 40].* Эту норму он обосновывал кораническим аятом: *«Зови к пути Господа с мудростью и хорошим увещанием...» (Коран, 16:126 (125)).* Аль-Маварди, комментируя данный аят, указывал, что «мудрость» (الحكمة) может означать как пророчество, так и Коран, а «доброе увещание» (الموعظة الحسنة) – это призыв через коранические повеления и запреты [1, с. 72; 2, с. 41].

Аль-Маварди встраивает даават в правовую структуру джихада, делая его обязательным предварительным условием военных действий. В этом же разделе он пишет: *«Если он начнет сражаться с ними до призыва к исламу и до предостережения доводами, и убьет их без предупреждения, то за это полагается выкуп крови» [1, с. 73; 2, с. 41].*

Данная норма устанавливает юридическую ответственность военачальника, нарушившего требование предварительного даавата. Аль-Маварди, следуя шафиитской правовой школе, определяет размер компенсации как равный тому, что выплачивается за убийство мусульмани-

на, подчеркивая тем самым правовую защищенность тех, кто не получил возможности принять ислам.

Важно отметить, что аль-Маварди указывает на историческую ограниченность категории «не получивших призыв». Он пишет: *«Такие люди сегодня немногочисленны ввиду той победы, которую Всевышний даровал миссии Своего Пророка, разве что это народы, неизвестные нам, за пределами тюрков и ромеев, которых мы встречаем в восточных пустынях и отдаленных западных областях»* [1, с. 72; 2, с. 40]. Эти слова свидетельствуют о том, что в XI в. «внешний» даават, то есть призыв к немусульманам, рассматривался как исторически реализованная миссия в отношении большинства известного мусульманам мира.

Аль-Маварди уделял особое внимание правовому статусу «людей Писания» (أهل الكتاب) и политеистов в исламском государстве. В контексте даавата он определил статус зимми (أهل الذمة) для заключивших договор с мусульманским государством иудеев и христиан, которые получали право прекращения военных действий против них и право защиты [1, с. 222–223; 2, с. 159]. То есть в отношении этой категории «исламский призыв» не являлся императивом. При этом ученый оставлял открытой возможность добровольного принятия ислама их стороны.

Он писал, что если кто-то из них примет ислам в ходе войны, то его имущество будет защищено и не может быть захвачено как военная добыча [1, с. 88; 2, с. 53–54].

В отношении военнопленных аль-Маварди описывал четыре возможных исхода: казнь, обращение в рабство, выкуп, помилование [1, с. 88; 2, с. 54]. Аль-Маварди подчеркивал, что принятие ислама пленными значительно изменяло их социальный статус, который определялся по-разному разными представителями школ права. Это создавало прагматический стимул для обращения среди военнопленных, поскольку укрепляло мусульманскую общину.

Как уже было отмечено выше, аль-Маварди трактовал «исламский призыв» к язычникам как юридическое условие перед началом джихада; при этом он не рассматривал его в качестве самостоятельной стратегии внутренней государственной политики.

Забота о вере в халифате или то, что позднее будет определяться как «внутренний» даават, осмысливалась аль-Маварди через призму защиты существующего исламского порядка посредством правовой, административной и контрольной функций, а не через активное духовное воздействие на мусульман. Эти функции были распределены между различными должностями: имама-правителя (الإمام), который нес ответственность за защиту веры и ее границ; кадия (القاضي) и наместника провинции (الوالي), обязанных судить на основе шариата; имама молитвы (إمام الصلاة),

который должен был соблюдать процедурные требования богослужения; мухтасиба – должностного лица (متولي الحسبة), который занимался «повелением одобряемого и запрещением порицаемого».

Такой подход контрастирует с позднейшим развитием концепции «внутреннего даавата» как отдельной стратегии консолидации верующих через проповедь и другие механизмы с целью их нравственного совершенствования. Развитие этой интерпретации даавата у суннитов началось несколько позднее. Поколение спустя подход к религиозному обновлению мусульманской уммы предложил аль-Газали (ок. 1058–1111). Знаменитый ханбалит Ибн Тамийа (1263–1328) разработал салафитскую концепцию даавата, подчеркивая необходимость внутреннего исправления уммы путем возврата к практике ранних поколений. Однако полная концептуализация «внутреннего даавата» как отдельной, самостоятельной стратегии миссионерской деятельности произойдет значительно позже – в XX в. с появлением таких движений, как «Таблиги Джамаат».

Для аль-Маварди «внутренний даават» как отдельная категория еще не имела смысла: вера защищалась через право, а не через политику воздействия на мусульман. К примеру, аль-Маварди не выделял пятничную проповедь как инструмент внутреннего воздействия. В главе «О назначении имамов молитвы» он рассматривал пятничную молитву сугубо как юридический и административный институт [1, с. 165–167; 2, с. 115–117]. При этом его внимание было сосредоточено преимущественно на квалификациях имама, порядке назначения имамов и процедурных аспектах молитвы, а не на содержании или функциях проповеди. Примечательно, что содержание проповедей аль-Маварди представил в главе «О паломничестве», где подробно обсуждал четыре проповеди хаджа, хотя описание их содержания также носило процедурный характер [1, с. 174–176; 2, с. 123–125]. Это указывает на то, что он рассматривал проповеди как частные юридические нормы для разных контекстов, а не как единую функцию воздействия на верующих.

В главе «О должности рыночного надзора» аль-Маварди описывает должность мухтасиба – надзирателя за рынками и общественными нравами, который должен «повелевать одобряемое и запрещать порицаемое» [1, с. 349; 2, с. 260].

Это классическая кораническая формула – «и пусть будет среди вас община, которая призывает к добру, приказывает одобренное и удерживает от неодобряемого...» (Коран, 3:100 (104)) – представляла собой социальную форму даавата.

Таким образом, исламский призыв аль-Маварди рассматривал не как миссионерскую кампанию по распространению веры, как это делали шииты. Юридическая направленность текста также исключала интерпре-

тацию «исламского призыва» с точки зрения богословских споров и моральных обязательств. Он встраивал «внешний» даават, реализуемый правителями и военачальниками, в институциональную структуру средневекового исламского халифата – ученый устанавливал его как юридическое требование, несоблюдение которого влекло правовые последствия, вплоть до выплаты компенсации за кровь. Следуя логике юридических норм, аль-Маварди различал получивших и не получивших «призыв», мусульман и немусульман, зиммиев и воюющих неверных. «Внутренний» даават – в отношении мусульман – был растворен в функциях защиты и поддержания религиозного порядка через систему должностных лиц, особенно через имамов молитвы и мухтасибов. При этом аль-Маварди закрепил в суннитской исламской политико-юридической мысли понимание даавата не как индивидуальной религиозной обязанности, а как функции государственного администрирования.

Библиографические ссылки

1. *Аль-Маварди, Абу аль-Хасан Али ибн Мухаммад ибн Хабиб* Аль-ахкам ас-султанийя ва-ль-вилаят ад-динийя (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) / Аль-Маварди / под ред. А. Джад. Каир : Дар аль-Хадис, 2006. (араб. яз.)
2. *Al-Mawardi* The Ordinances of Government: Al-Aḥkām al-Sultāniyyah w'al-Wilāyāt al-Dīniyya / Translated by Wafaa H. Wahba. Reading : Garnet Publishing Limited, 1996.
3. *Hurvitz N.* Competing Texts: The Relationship Between al-Mawardi's and Abu Ya'la's al-Ahkam al-sultaniyya. Cambridge : Harvard Law School, 2007.
4. *Hanne E. J.* Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate. Madison : Fairleigh Dickinson University Press, 2007.
5. *Wan Naim Wan Mansor* Abu Hasan Al-Mawardi: The First Islamic Political Scientist / Wan Naim Wan Mansor. Kuala Lumpur : IAIS Malaysia, 2015.
6. *Kharisma E.* Al-Mawardi's Leadership Concept and Its Relevance to Indonesian Democracy // Journal of Law Justice. 2025. Vol. 3, iss. 1. P. 47–62.