
МЕТАФИЗИКА ВЛАСТИ В ИСЛАМЕ: ИСТОКИ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ

О.В. Андреева

Международный центр научной и технической информации

В.И. Юргаев

Российский университет дружбы народов

В статье анализируется догматика ислама по вопросам происхождения и предназначения политической власти, представлены трактовки понимания этих догматических норм духовными и политическими лидерами исламского мира. Рассматриваются основополагающие требования к реализации политической власти и личностным качествам мусульманских правителей.

Ключевые слова: Коран, Мохаммад, Абу Бакр, Махди, власть, ислам, шиизм, суннизм, М.Б. Садр, Ибн Сина, Р. Хомейни, М. Мотаххари, Сейид Хоссейн Наср, М. Аль-Джанаби.

Естественно начать рассуждения о метафизике власти в исламе с прочтения Корана как основной книги и своеобразного «учебника» мусульман. Любой человек, задумывающийся об этом мире и своем Бытии, должен всегда помнить о Боге, его Власти и Мудрости. Рассуждая о «метафизическом знании», известный иранский философ и религиовед, специалист в области истории мысли Сейид Хоссейн Наср изучал соответствие бытийной и интеллектуальной реальности Корану. По его мнению, «Коран в метафизическом смысле содержит прототипы всего творения (all creation)» [16. Р. 42]. Если же говорить не столько о метафизическом, сколько о более практическом соотношении, то «Коран соответствует миру, в котором мы живем день за днем» [16. Р. 43].

Обратимся к истокам догматического понимания политической власти и их трактовкам представителями мусульманского общества (Уммы).

Истоки

Вопрос о власти в исламе на протяжении многих веков входит в круг наиболее актуальных, его обсуждением заняты лучшие умы мира ислама, такие как Ибн аль-Араби, Джелаледдин Руми, Аль-Газали, Р. Хомейни и др.

Все авторы сходятся в том, что пророк Мохаммад возглавил процесс системного преобразования общества, его ценностей, понятий, законов и структуры. Собственно вопрос о власти, или говоря другими, словами, во-

прос об управлении начатой Мохаммадом миссией по строительству на Земле справедливого теократического государства, возник со всей остротой сразу же после преждевременной смерти пророка, когда Умма осталась без своего харизматичного лидера. Обсуждалось как управление Уммой без Мохаммада, так и выстраивание отношений с внешним миром, другими государствами, в том числе с не вполне дружественно настроенными соседними правителями. Решения принимались на основании понимания текстов Корана и прецедентов, имевших место при Мохаммаде. В этом проявилась специфика сознания людей, принимавших решения, или природа мусульманства, о которой известный российский знаток исламского права Л.Р. Сюкияйнен заметил: «...из всех мировых религий ислам, пожалуй, наиболее близко соприкасается с государством и правом. Связующим звеном здесь выступает мусульманское право и исламская правовая идеология» [12. С. 3]. Аналогичной точки зрения придерживается и другой российский исследователь ислама В.И. Корнев, утверждающий, что «в исламе религиозной традицией оказывается весь комплекс отношений, определенных шариатом» [8].

Комплексная трактовка соотношения текстов Корана и представлений мусульман о политической власти представлена в трудах известного арабского ученого и мыслителя М. Аль-Джанаби. Он отмечает основополагающую догматическую специфику миропонимания ислама, заключающуюся в единстве, целостности мира и личности как проявлений Божественного, в том, что «Ислам – не имя собственное, а акт принадлежности Единому Богу» [1. С. 19]. Вопрос о власти в таком ключе перестает быть светским политическим, но имеет теологическое понимание и смысл. «Идеальный тип государства, общества и человека, – рассуждает далее автор, – предполагает их объединение на основе фундаментальных принципов ислама» [Там же. С. 19]. М. Аль-Джанаби приходит к выводу, что ислам «создал государство и нацию (умму) как реальность и в то же время как идею. В связи с этим и государство, и нация обладали как реальными историческими признаками, так и признаками метафизическими [Там же. С. 302]. Получается, что корни политической власти заложены в Божественной идее, равно как и человеческое сообщество, с точки зрения своего источника, или корня, есть идея и только потом некое общество, эту идею реализовавшее. С точки зрения М. Аль-Джанаби, человеческое общество – это «моральная и духовная (метафизическая) сила», между тем как Умма – «сила практическая, историческая». Именно в этом, по мнению автора, заключен секрет привлекательности и эффективности «нации» Мохаммада и «нации ислама». «Нацию» Мохаммада М. Аль-Джанаби трактует в контексте ее исторического предназначения как «истинное мусульманское сообщество». Ее метафизический смысл он видит в том, что она же есть «нация Корана» [Там же. С. 303].

Таким образом, Мохаммаду было предназначено «материализовать» Божественную волю в политической власти над Уммой, выстроив тем самым Земное государство как практическое воплощение Божественной идеи. В чем же видится метафизическое предназначение государства?

Предназначение

Вспомним известное изречение третьего халифа Усмана ибн Аффана (574–656 гг.), одного из сподвижников Мохаммада: «Чего Бог не дал в Коране, Он дал во власти» (цит. по: [1. С. 277]). После смерти Мохаммада, как помним, его земную власть унаследовали праведные халифы, в связи с чем форма политического управления Уммой получила название «халифат». Халифат, справедливо считает М. Аль-Джанаби, «в первоначальном и идеальном типе представляет собой новое понимание политического преемства (хилафа) исторической миссии. В этом смысле халифат содержит в себе единство материальной и духовной истории. Все его функции заложены в перманентном следовании пророческой миссии как выражения Истинного (Бога). Он выступает как фундаментальная парадигма общины в Коране и Сунне, которые являются источником законопроизводства и правового статуса халифа. Политика и правовой статус единства в халифате показывают, что данное единство имеет свою парадигму в Коране и Сунне как начале его возвышенной истории и свое продолжение в усердии осознания единства парадигмы разума и иджмы (согласование решений признанных юристов общины)» [Там же. С. 18].

Поскольку Умма формировалась Мохаммадом как непосредственное выражение Божественной воли, именно в рамках Уммы призвана была сформироваться «нация ислама». В историческом смысле, по мнению М. Аль-Джанаби, это и есть нация халифата. В то же время в метафизическом смысле Умма представляет собой «срединную нацию», возвышенный образ, в том числе применительно к политической идее. Иначе говоря, идея «нации» Мохаммада идентична идее политического имамата, воплощенной в различных исторических моделях халифата и в ее идеале – халифате «срединной нации». Личность Мохаммада «стала практическим (историческим) образом, коренным (метафизическим) источником формирования практического облика ислама как политической позиции» [Там же. С. 303]. Произошло именно то, что и должно было произойти в заданных формах, и Мохаммад делал то, что было предписано ему в обязанность.

Российский исследователь Е. Кожокин отмечает, что в исламе нет идеи государства подчеркивает, что важнейшие государственные функции находятся, по глубокому убеждению мусульман, в руках Аллаха: «О Боже, царь царства! Ты даруешь власть, кому пожелаешь, и отнимаешь власть, от кого пожелаешь, и возвеличиваешь. Кого желаешь, и унижаешь. Кого желаешь. В Твоей руке – благо. Ты ведь над каждой вещью мощен!» [7, 3: 25]. Далее он отмечает, что умма – это базовая социально-политическая общность в мире ислама, члены которой равны, и между ними признается только один вид неравенства, создаваемый степенью набожности [6].

Говоря о проблеме политической целостности Уммы, Е. Кожокин обращает внимание на то, что «это скорее человеческая, чем территориальная целостность, то есть в исламе нет ни понятия государственных границ, ни

идеи контроля политического центра над отдаленными территориальными районами». Здесь созвучны слова Р. Хомейни, сказанные им на встрече с членами координационного комитета Организации Исламская конференция: «Дорогие братья, я прошу вас рассматривать исламский мир в качестве единой уммы. Мы и есть единая умма. Это помимо того, что мы иранцы, арабы, пакистанцы и индийцы. Все мы еще и мусульмане. Мы – одна исламская умма. Смотрите на исламский мир именно с этой точки зрения» [6].

Но Умма, как полагает Е. Кожокин, «нуждается в политической власти, чтобы обеспечивать интегральную целостность религиозной веры. Эта власть осуществляется одним человеком, который наделяется авторитетом в земных делах, имеющим религиозное происхождение, по решению и с согласия членов сообщества. Этот “правитель” может быть лишь судьей и администратором, его власть является исполнительной, административной и юридической, но не законодательной, так как “Великим Законодателем является единственно Аллах”, и потому в исламе “нет ни места, ни необходимости для законодательствующего государства”» [Там же].

На уровне государственных организаций и институтов власти главной задачей становилась деятельность в соответствии с исламскими обязанностями и недопущение отклонений на этом пути. «Нравственный характер» исламского правления исследователи подчас называют его основным отличием, а ведущей целью государства в этом случае становится повседневная реализация общих для всех мусульман представлений о добре и зле, что определено кораническим предписанием: «Приказывай дозволенное и удерживай от запрещенного». Единство этого государства обосновывается через принцип веры «таухид» («тоухид», «тавхид» – признание единого бога – Аллаха), который интерпретируется как обоснование равенства и единства всех мусульман перед Аллахом [14. С. 86]. Отмеченное предопределяет миссию государства, общества и человека как частей целого, реализуемого в рамках исламского правопорядка. Поэтому можно согласиться с утверждением, что «особенность ислама в том, что она (юриспруденция. – О.А., В.Ю.) обусловлена парадигмами порядка и справедливости с присущими им онтологическими и метафизическими параметрами» [1. С. 21].

Суть рассуждений Р. Хомейни об «исламской власти» (хокумат-е эслами), с обоснования необходимости которой начиналась его аргументация в этом вопросе, сводилась к тому, что эта власть не является ни деспотической, ни абсолютистской (мотлагэ), но конституционной (машрутэ) в том смысле, что властители ограничены в своем управлении (эдаре) сводом условий, определенных в Коране и Сунне. Эти условия положены в основу предписаний (ахкам) и законов (гаванин) шариата (подр. см.: [15. С. 9–42, 45–56, 63–70, 84–91]).

В мире ислама светские правители, по мнению Р. Хомейни, обязаны подчиняться суждениям улемов, которым официально должна принадлежать вся полнота власти. С этой точки зрения, любые законы и установления помимо законов шариата являются излишними и даже вредными. Образцом

государственно-правового регулирования он видел мусульманскую общину времен Пророка. Считая ислам безусловно совершенным, он утверждал, что подлинная справедливость присуща только истинно мусульманскому лидеру. Поэтому до тех пор пока «скрытый имам» не явится людям, правителями государства ислама должны быть улемы – толкователи Высшей воли. При этом, будучи выразителями воли «скрытого имама», факихи не только толкуют мусульманский закон, но и осуществляют надзор за всеми государственными и общественными институтами, руководствуясь шариатом. Таким образом, автор книги «Исламская власть. Правление богослова-правоведа» («Хокумат-э эслами: вelayат-э факих») [11] обозначил неразделенность духовной и светской власти. Один центр, один руководитель – в этом подходе отчетливо проявилась «тоухидность» (от «тоухид» – единобожие) мировоззрения будущего общепризнанного руководителя «исламской политической революции» и первого рахбара ИРИ.

Р. Хомейни утверждал: «Власть ислама есть власть закона. В этом типе власти господство за Богом и закон есть указ (фарман) и предписание (хокм) Бога. Закон ислама, или закон Бога, имеет абсолютную власть (хокумат-э там) над всеми индивидами и исламским правительством (доулат)» (цит. по: [Там же. С. 54]). Исполнительная власть представляется как средство для построения предписанного «справедливого строя ислама». Определение конкретного лица – носителя прерогатив исполнительной власти (замамдар) стало ключевым в концепции Р. Хомейни. Замамдар есть «властитель (хакем) и исполнитель (моджри) [Там же. С. 60]. Как подчеркивал имам: «Необходимость исполнения предписаний (ахкам) и необходимость исполнительной власти и значимость ее при реализации миссии (рэсалат) и создании справедливого, направленного на благополучие человека (башар) строя, предопределило, что определение (таайон) преемника становится синонимом воплощения всей миссии» [Там же. С. 21].

В мире ислама, у мусульман-шиитов, эта вера связана с представлением о появлении Махди и возвращением «скрытого имама», которого они также называют «Махди», который вернет погрязшие права избранному Богом роду Али (зятю пророка Мохаммада и четвертому «праведному халифу») и восстановит на Земле справедливость. У суннитов Махди является предвестником близкого конца света [5. С. 79]. Однако египетский богослов и общественный деятель, представитель реформаторского движения в исламе М. Абдо (1849–1905), сподвижник Джамал ад-Дина ал-Афгани, писал: «Только справедливый диктатор может привести Восток к прогрессу» [11. С. 172].

Исламская власть в идеале, по мысли Хомейни, – во всем мире, позволит создать общество «власти всеобщей справедливости на земле [13. С. 63]» под управлением (вelayат) «справедливого факиха¹» (факих-э `адэл)

¹ Факих – получивший религиозное образование знаток мусульманского права – фикха.

[13. С. 22, 63, 101, др.]. «Справедливость есть полнота веры и нравственности» [13. С. 60].

Справедливость, указывал Хомейни, в истинном значении есть программное условие социального контракта между правительством и народом, реализуемое в сфере судебной-исполнительной власти и при управлении общим доходом [Там же. С. 73–74]. Пределы справедливой власти определяют «закон ислама и предписания шариата (ганун-э эслам ва хокм-е шар')» [Там же. С. 109], а «Все предписания божественного шариата – приказы Всевышнего» [Там же. С. 112].

В принятой при Р. Хомейни в Иране Конституции Исламской Республики Иран (1979 г.), например, условие веры в Божественную справедливость дополнялось указанием на то, что «Абсолютная власть над миром и человеком принадлежит Богу, который сделал человека хозяином своей социальной судьбы» [ст. 56]. Все государственные институты, в том числе, например, судебная власть, должны руководствоваться в своей деятельности задачей соблюдения и развития справедливости [ст. 61].

Решая с исламских шиитских позиций общие мировоззренческие вопросы, аятолла Мотаххари в центр своих теоретических рассуждений поместил проблему достижения «идеального общества» в исламе. Он выделял следующие основные черты исламского «идеального общества», объединенного под «всемирной единой властью» Махди:

1) окончательная победа добродетели, благочестия, мира, справедливости, свободы и правды над насилием, высокомерием, порабощением, гнетом и лжемахдизмом (ложью и обманом);

2) полное освоение всех пригодных для обработки земель;

3) совершенная ученость и мудрость людей, единство мысли и поступков, свобода от природной и социальной стихий, неподвластность животным страстям;

4) максимально эффективное использование даров земли; полное имущественное равенство людей;

5) искоренение всех аморальных поступков, таких, как прелюбодеяние, ростовщичество (риба), употребление алкогольных напитков, предательство, воровство, убийство и т.п.; очищение душ от злобы и скверны;

6) ликвидация войн, установление мира, чистосердечности, любви и взаимопомощи;

7) гармония человека с природой [9. С. 60–61].

Известно, что в 1029 году при взятии Исфахана войсками султана Махмуда Газневида погибло философское сочинение Ибн Сины в двадцати томах «Китаб-аль-Инсаф» («Книга справедливости») [3. С. 244]. Ибн Сина полагал необходимым в идеальном государстве (городе) наличие «законодателя», который устанавливал бы отношения между людьми в соответствии со стройной системой иерархии [Там же. С. 266]. М. Мотаххари утверждал, что идея создания «идеального общества» является коранической, так как Коран безусловно утверждает победу исламской веры (здесь аятолла ссылался на

Коран [7, 9: 33 и 61: 9]), решительную победу добродетельных и благочестивых (21:105), окончательное уничтожение угнетателей и тиранов (28:5), блестящее и счастливое будущее человечества (7: 128) [9. С. 5–6].

Для реализации предписанной миссии определяется конкретное лицо – носитель власти. Какие качества должны быть ему присущи?

Властелин (правитель)

Первым, «выполнявшим волю бога исполнителем», был пророк Мохаммад. Затем вelayатом мог обладать только мудрый правитель, отвечающий двум основным условиям: 1) знание закона и 2) обладание справедливостью. «Имам, – писал Р. Хомейни, – должен быть ученым (фазэл), сведущим (‘алэм) в предписаниях и законах ислама и справедливым в их исполнении». В период его отсутствия (гайба) названными достоинствами обладают только факихи, один из которых и будет полномочен в вопросах управления обществом (вelayат). Обладание вelayатом не является привилегией, это «достойная обязанность осуществлять власть (хокумат ва эдаре) государством и исполнять законы святого шариата» [13. С. 61–62]². «Справедливые факихи после них удостаиваются этих постов» [13. С. 28]. Хомейни полагал возможным при объединении усилий всех факихов, обладающих знанием закона и справедливостью, «создание власти всеобщей справедливости на земле (хокумат-э ‘адл-е оуми дар алем)» [Там же. С. 63].

В суннизме преемником пророка Мохаммада является халиф, функции которого ограничиваются только одной функцией пророка – быть правителем (ruler) Уммы. У шиитов преемник Пророка является обладающий эзотерическим знанием (wasi) и способный интерпретировать знание. Это различие и политическое, и теологическое. Это вопрос как политического преемства, так и религиозного авторитета [16. Р. 144]. В качестве главного принципа «исламского государства» выдвигается аят: «Верующие! Повинуйтесь посланнику сему и обладателям власти среди вас» [7, 4: 58].

Таким образом возникла идея преемственности власти, «то есть проблема сочетания идеального примера и реальности... Изначальная идея благочестия по своей устремленности и практическим (политическим) целям развивалась параллельно идее единства интереса и необходимости... Ведь омейядская модель «халифата» уже сама по себе стала тотальным «историческим отклонением» от модели «халифата праведных». Идея духовного наставничества и наставника была подменена идеей принуждения и жесткой силы, нашедшей свое типическое отражение в разработке идеологии предопределения в качестве «сущности ислама» [2, с. 16].

² Факих – знаток фикха. Как отмечал Л.Р. Сюкияйнен, общепринятым стало понимание фикха (юриспруденции в исламе) как «илм ал-фуру» – науки о практических (регулирующих поведение людей) нормах шариата, «извлеченных» из их конкретных источников (то есть основанных на отдельных положениях Корана или сунны...). [4. С. 255].

Носителем власти после Пророка стал Абу Бакр, мотивация которого определялась, прежде всего, необходимостью противостоять искушению джахилией (угрозе возврата к идолам и отказа от ислама). Тем самым проявилось видение власти как инструмента удержания Уммы от возможных отклонений с правильного пути, гаранта дальнейшей реализации миссии пророка.

Исследователи «золотого века» ислама сходятся во мнении, что практическая разработка понятийного аппарата, принципов функционирования и законодательного аспекта системы совета (шура) как священной религиозной необходимости началась при Абу Бакре. До Мохаммада, как известно, арабское общество состояло из различных групп племен и родов, руководство которыми не было основано на принципе шура [10. С. 29].

Абу Бакр, который вверил власть Омару ибн аль-Хаттабу, «вовсе не придерживался идеи системы шуры и считал, что в его праве назначать следующего халифа» [Там же. С. 30].

М.Б. Садр утверждал, что «до тех пор, пока мусульмане будут нуждаться в осознании Ислама, его положений запретов и разрешений, его ценностей и понятий, они будут пользоваться для их конкретизации, во-первых, Кораном, во-вторых, Сунной Пророка (ДБАР) и придерживаться ценных указаний его безгрешного Рода, который, как говорил сам Пророк, не отдалялся и никогда не отдалится от священного Корана [Там же. С. 73]. Власть была передана тем людям из мухаджиров, кто представлял направление, в котором исходили из иджитхада в соответствии с интересами человека в различных сферах жизни, а не из абсолютного подчинения религиозным правилам [Там же. С. 66, 73]. Члены семьи Мохаммада стали восприниматься в качестве обычных людей, отдаленных от власти, и члены Уммы привыкли обходиться без них. Так, «через 30 лет власть оказалась в руках сыновей тех, кто еще вчера воевал против Ислама» [Там же. С. 74]. «Шиизм не может быть поделен на какие-то аспекты (духовный или социальный. – О.А., В.Ю.), тогда он потерял бы свое значение как течение, призванное защищать будущее миссии после смерти Пророка (ДБАР). «Шиизм – это вера в Али как халифа, халифа не четвертого, а первого после смерти Пророка (ДБАР)» [Там же. С. 78]. Это право Али на управление и руководство миссией Пророка в «духовном и социальном планах одновременно» [Там же. С. 78].

Р. Хомейни особенно подчеркивал, что только обладающий справедливостью факих сможет направить общество на достижение истинно исламских целей. Обладающий даром справедливости факих выстраивает «справедливые общественные отношения» и формирует «справедливый строй» [13. С. 90]. Справедливость, указывал Р. Хомейни, в истинном значении есть программное условие социального контракта между правительством и народом, реализуемое в сфере судебной-исполнительной власти и при управлении общим доходом [Там же. С. 73–74]. Пределы справедливой власти определяют «закон ислама и предписания шариата (ганун-э эслам ва хокм-е шар')»

[Там же. С. 109], а «Все предписания божественного шариата – приказы Всевышнего» [Там же. С. 112].

Правление факиха (вেলাйат-э факих) есть «власть и управление страной и исполнение законов святого шариата. Это обязанность, долг, а не должность» [13. С. 64]. Здесь справедливость является больше, чем «кардинальной добродетелью судьи». Поэтому, подчеркивал Р. Хомейни, «власть в исламе есть власть закона. В этом типе власти господство за Богом и закон есть указ и предписание Бога (фарман ва хокм-э хода). Закон ислама, или закон Бога, имеет абсолютную власть (хокумат-э там) над всеми индивидами и исламским правительством (доулат)» [Там же. С. 59]. Необходимость исполнения закона Бога делает вопрос определения нового руководителя синонимом воплощения всей миссии [Там же. С. 21].

Итак, человек, на которого возлагалась миссия правления, должен был соответствовать двум условиям: 1) быть знатоком Корана и предписаний и 2) обладать справедливостью (критерий морально-духовный). Избранный руководитель исполняет сразу две важнейшие функции в системе государственной власти – законодательную и исполнительную. Этот человек принимает решения и дает предписания (и в этом смысле «исламская власть» не нуждается в парламенте как законодательном органе европейского типа). Он же обеспечивает справедливое исполнение предписанного.

Заключение

Поиск пути реформирования государственного управления с целью создания эффективной (с точки зрения вхождения в общемировое пространство) и конкурентоспособной модели, обеспечивающей устойчивое развитие мусульманской Уммы, является одной из критических задач, стоящих в повестке дня для мира ислама. Другим обществам важно понимать истоки власти в исламе для выстраивания правильных отношений с исламскими государствами.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аль-Джаноби М.* Ислам. Цивилизация, культура, политика. – М.: ООО «Садра», 2015. – 407 с.
2. *Аль-Джаноби М.* Философия современной мусульманской реформации. – М.: ООО «Садра», 2014. – 436 с.
3. Волшебник Ибн Сина // Загадки старой Персии / авт.-сост.: А. Эбрахими Торкаман, С.М. Бурьгин, Н.Н. Непомнящий. – М.: Вече, 2010. – С. 244.
4. Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 255.
5. Ислам: краткий справочник. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – С. 79.
6. *Кожокин Евгений.* Власть в исламской традиции. URL: <http://svom.info/entry/226-vlast-v-islamskoj-tradicii/> (дата обращения: 31.07.2019).
7. Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1963.

8. Корнев В.И. О роли религиозной традиции в странах зарубежного Востока (применение метода системного анализа к определению характеристик религиозной традиции) // Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность / ред. кол. Л.Р. Полонская (отв. ред.), А.И. Ионова, З.И. Левин, Т.П. Тихонова. М.: Наука, 1983. С. 36-42.
9. Мотеххари М. Гийам ва энгелаб-е махди... // Указ. соч. – С. 60–61 (на перс. яз.).
10. Садр Мухаммад Бакир сейид. Исследование о власти в Исламе / пер. Р. Миргуламова. Кум: Шариат, 2001. – 83 с. (с араб. яз.)
11. Степаняц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX веков. – М.: Наука, 1982. – С. 172.
12. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. – М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1986. – 256 с.
13. [Хомейни Рухолла] Хокумат-э эслами. Велайат-э факих / Чап-э севвом. – 1391.] [Исламская власть. Правление факиха. – 3-е изд. – [Б.м.], 1971.] – 208 с. (на перс. яз.). – С. 52-54. (на перс. яз.)
14. Шарипова Р.М. Современные богословские концепции «исламского государства» // Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность / ред. кол. Л.Р. Полонская (отв. ред.), А.И. Ионова, З.И. Левин, Т.П. Тихонова. – М.: Наука, 1983. – С. 81-97.
15. Юртаев В.И. Иран: студенты в исламской революции. – М.: Наука, 1993. – 218 с.
16. Nasr S.H. Ideals and realities of Islam / Preface by T. Burckhardt; Forword by H. Smith. New revised ed. – Chicago: ABC International Group, Inc. 2000. – 249 p.

METAPHYSICS OF POWER IN ISLAM: ROOTS AND MISSION

O.V. Andreeva

International Center for Scientific and Technical Information.

V.I. Yurtaev

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)

The article analyzes the dogma of Islam on the origin and mission of political power, presents interpretations of the understanding of these dogmatic norms by the spiritual and political leaders of the Islamic world. The fundamental requirements for the implementation of political power and the personal qualities of Muslim rulers are examined.

Keywords: Quran, Mohammad, Abu Bakr, Mahdi, power, Islam, Shiism, Sunnism, M.B. Sadr, Ibn Sina, R. Khomeini, M. Motahhari, Sayyid Hossein Nasr, M. Al-Janabi.