

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15

<https://orcid.org/0009-0006-8819-2693>

e-mail: a.k.izbair@gmail.com

ИСЛАМНЫҢ ӨРКЕНИЕТТІК ӨЗЕГІ МЕН РУХЫ

Избайыров Асылбек Кәрімұлы

Тарих ғылымдарының докторы,

Алматы қ., Қазақстан

الجوهر الحضاري وروح الإسلام

إزبايروف أسيلىك كريموفيتش

الدكتور في العلوم التاريخية

ألماني، كازاخستان

THE CIVILIZATIONAL CORE AND SPIRIT OF ISLAM

Izbairov Assylbek Karimovich

Doctor of Historical Sciences,

Almaty, Kazakhstan

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ЯДРО И ДУХ ИСЛАМА

Избаиров Асылбек Каримович

Доктор исторических наук,

г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада ислам дінінің бастапқы мәні мен тұрақтылығы, оның мұсылман қоғамының саяси, құқықтық және мәдени құрылымдарына тигізген ықпалы талданады. Зерттеуде өмірдің құқықтық және рухани аспектілерін қамтитын іргелі нормативтік жүйе ретінде шариғаттың маңыздылығына назар аударылады. Шариғат мақсаттары мен жеке тұлғаның рухани тазару жолдары бейнеленген «Мақасид әш-шариғат», «Тазкият әл-нәфс» сияқты түйінді ұғымдар талқыланады. Ислам діні мұсылман әлемінің өркениеттік үлгілерінің қалыптасуына елеулі ықпал еткен жан-жақты әлеуметтік-мәдени және құқықтық жүйе ретінде сипатталады.

Түйін сөздер: ислам, шариғат, құқық, мемлекет, өркениет.

الملخص: تتناول هذه المقالة تحليل استقرار النواة الأصلية للإسلام وتأثيرها على البنى السياسية والقانونية والثقافية للمجتمعات الإسلامية. تركز الدراسة على أهمية الشريعة الإسلامية كنظام معياري أساسي يغطي الجوانب القانونية والروحية للحياة. ويتم مناقشة مفاهيم أساسية مثل مقاصد الشريعة

وتركيزية النفس، والتي تعكس أهداف الشريعة وسبل التطهير الروحي للفرد. ويخلص المؤلف إلى أن الإسلام يعمل كنظام اجتماعي وثقافي وقانوني شامل له تأثير كبير على تشكيل النماذج الحضارية في العالم الإسلامي.
الكلمات المفتاحية: الإسلام، الشريعة، القانون، الدولة، الحضارة.

Annotation. The article explores the resilience of the core principles of Islam and their impact on the political, legal, and cultural frameworks of Muslim societies. It emphasizes the role of Sharia as a comprehensive normative system that encompasses both legal and spiritual dimensions. The study focuses on key concepts such as Maqasid al-Sharia (objectives of Islamic law) and Tazkiyat al-Nafs (spiritual purification), highlighting their significance in shaping individual conduct and state governance. The authors conclude that Islam functions as an all-encompassing socio-cultural and legal system, deeply influencing the development of civilizational paradigms across the Muslim world.

Key words: islam, sharia, law, state, civilization.

Аннотация. Статья посвящена анализу устойчивости первоначального ядра ислама и его влияния на политико-правовые и культурные структуры мусульманских обществ. Исследование акцентирует внимание на значении шариата как фундаментальной нормативной системы, охватывающей как юридические, так и духовные аспекты жизни. Рассматриваются ключевые концепции, такие как *Макасид аш-Шариа* и *Тазкият ан-нафс*, отражающие цели шариата и пути духовного очищения личности. Автор делает вывод о том, что ислам функционирует как всеохватная социокультурная и правовая система, оказывающая значительное влияние на формирование цивилизационных моделей мусульманского мира.

Ключевые слова: ислам, шариат, право, государство, цивилизация.

СОДЕРЖАНИЕ

Исходя из специфики ислама, многие исследователи попытались понять причину необыкновенной устойчивости первоначального ядра ислама (классического ислама), несмотря на все признаки эволюции. Мы попытаемся по-своему объяснить этот феномен.

Как показывает исследования большинства экспертов, в частности работы известного ученого Б.С. Ерасова, «в процессе развития ислама не было резких трансформаций, и принципы интеграции, выдвинутые Мухаммадом в Медине, послужили, хотя и в развернутом и разработанном

виде, основой стабилизации мусульманского общества на протяжении последующих тринадцати столетий». Пытаясь понять причины этой устойчивости, У. Уотт правильно указывает, что «дело не только в стараниях улемов или в догматике как таковой, а в том, что сами социальные отношения постоянно воспроизводили это первоначальное ядро, вокруг которого сплетались изошренные богословские концепции».

Думается, что постоянное обращение к традициям времен Пророка Мухаммада является социальным стабилизирующим стержнем ислама в мусульманских обществах. Воз-

можно, в исламских обществах эта традиция (ядро ислама) при соответствующих условиях воспроизводится автоматически, поскольку это – есть основа и суть ислама.

Основой исламской идеологии стали общепризнанные ценности. Это, прежде всего, принцип «*таухида*» (понятие единобожия в исламе) подразумевающее полную самоотдачу человека Аллаху и полное доверие ему (*Тасман аль-мар'затихи ли-ллах*) (*Таухид аль-убудийа или таухид аль-ибада*).

Задачей многих исламских теоретиков (улемов) являлось сохранение единства и целостности существующей политической системы (поэтому в исламе особо осуждалась «фитна» – хаос и смута), понятий «порядок» и «законность» при опоре на неизменные фундаментальные каноны ислама, принципы – «*усул*» и «*асл*» (что в переводе означает «основа» или «фундамент»). Основой консервативного подхода в исламе стало применение методов «пути праведных предков» в догматике, что означало опору на ранние традиции и законоположения ислама, принятые методом «*иджма*» (консенсус), общим мнением первых сахабов ислама (*ас-салах аль-умма*), и при определении правил *иджитхада* – безусловное предпочтение текста Корана и хадисов (*насс*), т. е. за отказ от аллегорического толкования Корана, при строгом соблюдении норм шариата.

Но если природу возникновения ислама обозначим, как у теологов, актом божественного проявления «откровений», то его последующая эволюция

и развитие, как пишет Б.С. Ерасов, «становится процессом саморазвертывания». При этом, история неизбежно «следует в обозе» саморазвития религии, проявляющей свои изначальные потенциалы». Б.С. Ерасов, объясняя систему взаимосвязи религии и цивилизации, за первым признает создание «поля духовной напряженности» – основу цивилизационного развития. Данные изменения внутри системы социолог П. Штомпка назвал термином «морфогенезис».

Исходя из этого, возникает вопрос, который ставит профессор Б.С. Ерасов: что порождает столь интенсивные попытки фундаменталистов «вернуться» к заветам Пророка?. А также что составило, как формулирует этот вопрос М. Веберской, «дух ислама»? На эти вопросы мы и попытаемся ответить в этой главе.

На начальном этапе постепенного распространения ислама в функционировании исламской политико-правовой системы стал преобладающим и в то же время закономерным механизмом кумуляции (накопления активных сил). Исходный арабо-мусульманский субстрат, став основой новой культурной идентичности различных народов, образовал новый «остов» формирующегося культурного ареала, постепенно присоединяя к себе структурно самостоятельные единицы. Эти процессы в разных регионах происходили неодинаково, где-то имело место насильственное включение, в других случаях – культурное и цивилизационное воздействие (второму во многом способствовали положения ханафитского мазхаба). Во многих ме-

стах традиционного распространения ислама проникновение более высокой исламской цивилизации способствовало тому, что при вытеснении менее совершенных форм культуры более развитыми, народам в своем историческом развитии удавалось миновать определенные эпохи развития, т. е. срабатывал «закон культурной доминанты» (С.Э. Сервис, Д. Каплан, Р. Карнейро, Дж. Ленски). Однако, как показывает практика, этот процесс, аккумулирующий культуры по принципу соборности в едином политико-правовом культурном поле, стихийно, в своем развитии непредсказуем и может развиваться в едином организме и цикле до утраты «интегративных возможностей самого механизма кумуляции». Достигнув пика развития, как пишет российский философ И.В. Кондаков, «начинается неудержимый распад социокультурной целостности на всех уровнях ее самоорганизации и семантики, и кумуляция, как механизм самоорганизации культуры, сменяется дивергенцией, регулятивным механизмом, столь же тотальным и универсальным, но противоположным по своей непрерывности и смыслу». Идет распад единой системы на отдельные общности. Это обстоятельство объясняется тем, что внутренняя консолидация исламского мира осталась незавершенной, в исламе не возник институт централизованного узаконивания догматов, таких, например, как в христианстве Вселенские соборы и, соответственно, по многим политико-правовым вопросам не было выработано единого законодательно-го принципа функционирования.

Как известно, степень правопонимания мусульман в основе своей отлично от западного понимания. Мусульманское право не является самостоятельной отраслью науки, так как является проявлением одной из сторон мусульманской религии.

Шариат, как известно, включает в себя более широкое понимание ислама как религиозно-юридической системы, состоящей из двух частей: теологии, или принципов веры (*акида*), и права (*фикх*). В своей основе шариат не исключает постановки вопроса о существовании мусульманского права, как отдельного юридического феномена. Фикх, или мусульманское право, делится на две части: первая указывает мусульманину, какой должна быть его линия поведения по отношению к себе подобным (*муамалат*); вторая предписывает обязательства по отношению к Аллаху (*ибадат*). Эти две части шариата составляют предмет юридической науки в том виде, в каком она практиковалась различными мусульманскими правовыми школами.

Слово «*фикх*» в переводе с арабского языка означает «понимание, знание». Фикх буквально означает верное понимание того, в чем состоит намерение. Подтверждение использования этого слова в подобном значении можно найти в изречении пророка Мухаммада: «Кому Аллах желает добра, тому Он дает правильное понимание религии» (аль-Бухари, Муслим, ат-Тирмизи и др.). Однако в практическом понимании фикх означает науку выведения исламских норм, фетв (богословско-правовые заключения) из

тех основ, которые находятся в главных источниках – Коране и Сунне.

Но в то же время мы не должны забывать, что шариат, являясь системой социально-нормативного регулирования, обладает качеством системности, не разделяя закрепленные в канонических источниках права социальные нормы на правовые и неправовые регуляторы, относящиеся к предмету социологии, как это предлагает известный российский правовед С.С. Алексеев. Непонимание юридической компаративистики, которая исходит из признания разнообразия форм выражения (источников) права (обычай, договор, религия, подчас государство), как закрепленной социальной нормы, которая отнюдь не сводится к деятельности государства, а чаще всего наоборот, обуславливает и определяет ее, препятствует пониманию «внутренней дифференциации исламской правовой системы».

Этатистский подход нормативистов в изучении права, сводящий его лишь к совокупности установленных государством юридических норм, в своей основе неприменим к изучению мусульманского права, как системы социально-правовых норм. Нужно учитывать в изучении исламского права такие понятия, как «правосознание» и «правоотношение» в мусульманском контексте. Ведь в мусульманской истории сложилось так, что в исламском праве нормативное урегулирование того, как должна строиться политическая система, предшествовало самому возникновению государства, и базовые правила регулирования властных отношений исходили из

основного источника права – Корана, причем не только в теоретическом плане, но и в практическом.

В исламе канонический Закон предшествовал государственному строительству, а не наоборот. То есть государство было продуктом, производным, а не самостоятельным источником права. Тогда как закон в традиции западных государственных систем признавался лишь в случае установления его органом политической власти и являлся продуктом (инструментом) органов власти, нормативным актом государственного аппарата. Этот момент отражается еще в Новом Завете, где была высказана постулирующая идея «Кесарю – кесарево», отражающая отдаление христианского религиозного – от политического, что затем будет отражено в четком водоразделе между «церковным» и «мирским». В мусульманской же государственно-правовой модели такого резкого водораздела нет, скорее мы видим, что государственное и общественное буквально пропитано религиозными постулатами, пронизывающими жизнь общества.

Что касается непосредственно связи между мусульманскими духовно-юридическими нормами и государственным строительством, то тут мы обращаемся к термину *Макасид* – (араб. مقاصد) – обозначающему цель или намерение. В традиционном мусульманском праве оно объединяет в себе смыслы – «задачи, замыслы, главные цели, особые смыслы предписаний ислама» – известно под общим названием «*Макасид аш-Шариа*» («Цели шариата»). В его рамках

собраны и кодифицированы основные принципы и цели исламского права, направленные на благо и защиту, как общества в целом, так и отдельной личности.

Выделяются пять основных целей шариата, которые не только играют важную роль в создании справедливо-го и устойчивого социального порядка, но и в кратком виде формулируют обязанности государства по отношению к своим гражданам, являясь, по сути, образом мусульманского общественного договора – неформального соглашения между властью и обществом, на котором базируется стабильность и легитимность государства:

1. Охрана религии (*Хифз ад-Дин*) – защита и сохранение веры, Это первый и ключевой аспект шариата, обязывающий государство защищать и обеспечивать право и религиозную практику мусульман. Оно реализуется, как через строительство и охрану мечетей, так и через поддержку, защиту и финансирование всех религиозных институтов и практик. С этой же точки зрения действует и охранительная функция государства в отношении общественной морали и нравственности. Также немаловажную роль государство играет в обеспечении свободы вероисповедания – прежде всего для групп зиммиев (людей Писания – христиан, иудеев). Договор с ними является важной частью мусульманской государственной модели.

2. Охрана жизни (*Хифз ан-Нафс*) – защита человеческой жизни. Шариат уделяет большое внимание достижению безопасности и защите жизни как мусульман, так и иноверцев, за-

прещая убийства и проявления агрессии. Сюда же относится и создание эффективных систем здравоохранения и санитарии, которые в средневековый период в мусульманских странах существенно опережали свои европейские аналоги. Для защиты населения действовали специальные полицейские силы, а от внешних угроз его и государство защищает армия, которая делилась на постоянные регулярные силы, часто комплектуемые из купленных рабов (мамлюков, гулямов), и на собираемое по случаю войны ополчение, формируемое, главным образом, племенными структурами, интегрированными в государство.

Существовали и промежуточные варианты, когда регулярная армия комплектовалась за счет прямых отчислений в пользу каждого военнотружущего (всадника), выставляемого от определенного количества хозяйств – военно-ленная система. Податные хозяйственные единицы могли быть отданы во владение воину на праве сбора с них феодального налога, либо были прикреплены к нему указным или общинным порядком.

3. Охрана разума (*Хифз аль-Аклъ*) – защита разума и интеллекта человека. Это включает запрет на употребление веществ, которые могут негативно повлиять на способность человека принимать решения, таких как алкоголь и наркотики. Также сюда относится и защита общественного мнения от мыслей и действий, оскорбляющих общественную мораль и смущающих разум общины. В каком-то смысле речь идет и о борьбе с разлагающими религию ересями.

4. Охрана потомства (*Хифз ан-Насл*) – защита семьи и потомства. Сюда относятся вопросы брака, воспитания детей и семейных ценностей. В рамках этого направления шариат дает как крайне жесткие предписания по поводу преследования прелюбодеяев, так и едва ли выполнимые условия их наказания (четверо свидетелей, непосредственно заставших прелюбодеяние), наряду с тяжкими последствиями для обвинителей, которые не смогли подтвердить свои заявления о прелюбодеянии.

5. Охрана имущества (*Хифз аль-Маль*) – это защита имущества и права на собственность. Здесь исламское право довольно близко с классическим римским правом. Шариат устанавливает законы, защищающие имущество человека от незаконного присвоения, кражи и мошенничества, за что установлены жесткие нарушения, носящие характер, как исправительный (в отношении преступника), так и назидательный (для общества). Как мы видим, общее направление Макасид аш-Шариа – поддержание гармонии и справедливости в обществе, обеспечение благополучия и предотвращение вреда. Также большую роль играет задекларированное стремление государственной системы, основанной на шариате, к справедливому и устойчивому социальному порядку. Права и обязанности личности, а также система наказаний рассчитаны таким образом, чтобы рассматривать частное и общественное вкупе, не разделяя «публичные» свободы отдельных членов с интересами «общественного блага».

При этом, говоря о шариате, как о правовой и государственной основе мусульманского общества, мы не можем игнорировать и институт *Тазкият уль-нафс*, как личного и общественного духовного совершенствования, существующий параллельно или в глубоком взаимодействии с Макасид аш-Шариа.

Тазкият уль-нафс можно определить, как процесс духовного очищения и совершенствования, который также делится на несколько внутренних уровней или аспектов, охватывающих различные стороны человеческой души и личности. В него входят:

1. Очищение сердца (*Тазкият аль-кальб*), то есть – внутренняя борьба с такими отрицательными качествами и инстинктами, как зависть, гордость, злоба, лицемерие и недовольство судьбой (наблагодарность). Фокусирование морально-религиозных принципов на сердце связано с тем, что оно считается центральным элементом души в исламе, и его очищение – это основа духовной работы над собой. Очищение сердца предполагает развитие любви к Богу, искренности в делах и поминании Бога (зикр).

2. Очищение разума (*Тазкият аль-акль*) – отказ от дурных и греховных мыслей, концентрация на полезных и правдивых (в религиозном смысле) знаниях, избегание излишних или вредных размышлений, поддержание внутренней гармонии и правильного понимания смысла жизни. В исламе разум и мысли также играют важную роль в духовном очищении. Самостоятельная борьба с негативными

мыслями, ненужными сомнениями и ложными убеждениями – часть религиозного долга, которая со стороны общества поддерживается через институт Макасид аш-Шариа.

3. Очищение намерений (*Тазкият аль-нийя*), в форме воспитания искренности и распределения обязанностей и планов по важности в зависимости от того, насколько высоко они оценены религией. В этом, кстати, наблюдается примат общественного блага даже над личной богобоязненностью, выражаемый в стремлении утаивать благие дела и дополнительные поклонения, а также призывах к совершению общественно-полезных дел, более ценных в сравнении с личным религиозным долгом. В целом, в своей основе, *Тазкият аль-нийя* представляет собой убеждение в том, что человек должен искренне стремиться к тому, чтобы все его поступки, будь то поклонение, работа или повседневные дела, совершались ради довольства Аллаха.

4. Очищение поведения (*Тазкият аль-амаль*), как внешнее проявление вышеперечисленного, которое включает в себя избегание запрещённых поступков (*харам*), и совершение дозволенных дел (*халаль*) с благими намерениями.

Более узкое понимание *Тазкият ан-нафс* подразумевает установление контроля над эго и личными желаниями (*нафс*), куда входят, прежде всего, чрезмерные страсти и порочные желания. Оно зиждется на двух основах – подчинении своих желаний воле Аллаха и умение преодолевать негативные стремления своего естества (гнев, похоть, жадность и т.д.).

Механизмом реализации *Тазкият ан-нафс* является поклонение (*ибадат*) и показание (*тауба*). Поклонение опять же, по исламской традиции, подразумевает, как личное и тайное, так и общественное (причем второе – более предпочтительно), совершаемое в группе.

Отметим, что в исламе, поклонение – это главный способ очищения души, и регулярное выполнение актов поклонения помогает сосредоточиться на духовных аспектах жизни и избавиться от влияния мирских привязанностей.

Что касается покаяния, то оно также является важной частью *тазкият уль-нафс*. Тауба помогает человеку очищаться от грехов и и возвращаться к состоянию моральной и душевной чистоты. Покаяние включает осознание ошибок, искреннее раскаяние и стремление больше не повторять эти грехи.

Во взаимодействии с Макасид аш-Шариа, *Тазкият ан-нафс* на уровне государства и общества подразумевает коллективные усилия по созданию справедливого, морального и этически устойчивого общества. В исламской традиции *тазкият ан-нафс* не ограничивается только индивидуальным очищением, но также касается социальной и общественной гармонии. Очищение души включает в себя такие аспекты, как общественная справедливость, моральное воспитание, коллективная ответственность и духовное здоровье на уровне нации.

Их взаимодействие с шариатом происходит по нескольким направлениям, в том числе для создания спра-

ведливого общества, морального воспитания общества, борьбы с преступлениями и грехами, укрепление общей коллективной ответственности за ситуацию в стране и обществе, а также за социальную поддержку (заботу об уязвимых слоях населения). Сюда же также относятся и поддерживание религиозно-моральных правил в торговле (в целом – в экономике), общественной жизни, благотворительность и взаимопомощь.

Взаимодействие Макасид аш-Шариа с Тазкият ан-нафс порождает стремление государства и общества к установлению справедливости (*аль-‘адль*), как основного принципа исламской государственной системы.

Мусульманское право порой uproшенно называют прецедентным, что также указывает на недопонимание соотношения источников права, и места суждения по аналогии (*кыйас*), а также консенсуса ученых (*иджма*), то есть обращения к прецеденту, в общей системе шариатских правовых норм. Так, основной особенностью развития государственно-правовой системы мусульманских государств является то, что их становление начинается с формирования правовой школы. К примеру, официальной государственной правовой доктриной Королевства Саудовской Аравии является ханбалитский мазхаб, и вся государственная структура строится на его основе. Небезынтересно будет отметить то, что «если в европейских странах создание гражданского, уголовного и иных специальных отраслей права предшествовало выделению конституционного права в

самостоятельную отрасль, то в развивающихся странах наблюдается обратное явление», что отражает тот же самый подход – от базовых императивов сакрального характера – к частностям на основе консенсуса. И, как отмечает известный ученый, профессор Б.С. Ерасов, доминирование в исламе Верховного Закона делает его во многом «законнической» (вернее канонической) религией.

В этом случае исламская политико-правовая система отличается своеобразием и выступает в системе, как собственно модель ориентации (доктринальная система ислама, разработанная видными учеными-богословами), так и способ деятельности (политико-правовая система, шариат).

Ислам с правовой точки зрения можно рассматривать как тотальную, всеохватную систему. Рассмотрение ислама, как иерархической системы социально-нормативного регулирования, пожалуй, самый верный теоретико-методологический подход, позволяющий учитывать такие свойственные и признанные исламской уммой понятия, как исламская «культура поведения», «культура межличностных взаимоотношений» и т. д., ведь ислам, как указано выше, выступает как собственно модель ориентации, так и способ деятельности. Соответственно, мы говорим о целостной политико-правовой системе ислама, определяющей характер существования социума, его правовую систему, форму государственного правления, общественные институты и т. д.

В подтверждение вышеуказанного Л. Уайт приводит положение Йо-

зефа Шахта, который пишет, что «ислам оказался комбинацией религии с идеалом государственного устройства и цивилизации». О системном характере ислама писал и другой известный антрополог А. Кребер, один из разработчиков школы «культурной антропологии»: «Действительно, отличительной особенностью арабской культуры было то, что религиозная система оказалось едва ли не единым явлением, вокруг которого позднее сложилась мощная и богатая цивилизация». Далее он, описывая то, как базисная система идей ислама, сформулированных пророком Мухаммадом, стала побудительной системой и послужила доказательством исторического заимствования, делает вывод о том, что изначальные элементы мусульманской культуры, даже после ухода с политической арены арабов, как зачинателей и стимуляторов развития, нашли свое доминантное состояние в неарабских обществах. Широкомасштабное усвоение культурного материала, полноценное развитие самой исламской цивилизации приходится на период возвышения других народностей халифата: персов, сирийцев, египтян и т. д. Здесь он где-то попытался объяснить природу конфигурации культуры посредством заимствования элементов или комплексов культуры. Если в христианстве и других религиозных системах, как указывает Р. Белла, произошла дифференциация религиозной организации от других форм социальной организации, то в исламе наоборот, религиозное видение организации общества остается доминирующим

фактором, влияющим на ход социально-политических процессов.

Таким образом, мы пришли к выводу, что ислам, как религиозная доктрина является всеохватной системой, выполняющей функции нормативного политико-правового регулирования общественных отношений и институтов. Такая всеохватная система влияет на все социально-политические институты и процессы в обществе, определяя векторы их развития и место в целостной картине мира.

Авторы книги «Религия в истории и культуре» под редакцией профессора М.Г. Писманика утверждают, что «ислам оказал наибольшее влияние на все сферы культуры народов Востока», и справедливо заявляют то, что «без учета этого влияния ислама нельзя понять Восток в целом». Определяющее ядро культуры мусульманского Востока обусловили именно религиозные начала ислама, заложенные в идеях Корана и Сунны, а также «специфические и неспецифические» функции ислама в обществе, охватывающие в своей основе все стороны общественно-политической жизни государства, сложившиеся в регионах традиционного распространения ислама обрядами и обычаями «в объемное пространство» (П. Флоренский). Все это и есть феномен, вариации и дивергенции целостной единой исламской культуры, что и предопределяет рассмотрение ислама, как культурной системы в многообразии его форм, обусловленную на сегодняшний день как доисламскими установками (хариджизм, Сасанидский Иран, эллинизм, племенные адаты), так и

факторами дальнейшего исторического развития. Также влияние и роль ислама в обществе строго дифференцированы по категории взаимодействия и взаимовлияния локальных и доминантных комплексов культур («принцип культурной иерархии»). В то же время эта многоформенная вариация исламской политико-правовой культуры дает возможность производить дифференциацию исламской культуры, как живой системы, «творчески» вобравшей в себя элементы других этнокультурных ценностей.

Определение понятия «всеохватность» предполагает рассматривать ислам, прежде всего, как доминантную систему, как императивный феномен, определяющий правила поведения мусульманина и всю социально-политическую и правовую структуру общества и государства. Но, в то же время, ислам выступает и как система, регулирующая все социально-политические отношения людей, включая дивергентные процессы в историческом прошлом. Как следствие,

внутриформенные вариации в исламе так многообразны, что проявляются в различных неспецифических тенденциях и процессах. Эта проблема особенно остро встала вследствие последних событий, связанных с активизацией «политического ислама» и проблемой международного терроризма и религиозного экстремизма.

Итак, мы видим, что устойчивость первоначального ядра ислама, несмотря на все признаки эволюции, базировалась на определяющей доктрине религиозного начала, заложенного в Коране и Сунне, и это есть по Веберу «дух ислама»: это постоянное воспроизводство первоначального ядра ислама, позволявшее периодически репродуцировать базовые основы религии и мировоззрения членов общества, преодолевая естественную энтропию и деформацию, накапливаемую по ходу диффузионных и трансформационных процессов при взаимодействии с другими системами и факторами – временными, политическими, социальными, техническими и прочими.

ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ерасов Б.С. Структура и динамика исламского универсализма // Вопросы философии. – 1973. – № 3. – С. 149-155.
2. Программа по изучению шариатских наук. Раздел: Основы исламского вероучения (усус аль-акида). Материал подготовлен научной комиссией Института имамов и проповедников Министерства по делам Ислама, вакфов, призыва и ориентации Королевства Саудовской Аравии. Пер. и публикация: Российский Фонд «Ибрагим бин Абдулазиз аль-Ибрагим» / Пер. раздела к.ф.н. В.А. Нирша. 3-е издание. – М., 1999. – С. 16-32.
3. Кирабаев Н.С. Теория государства в мусульманском правоведении // Классический ислам: традиционные науки и философия. – М., 1988. – С. 40-41.
4. Философское наследие мусульманского мира и современная идеологическая борьба (Научно-аналитический обзор). – М., 1987. – С. 16.
5. Брасов Б.С. Религия и цивилизация в системах взаимной детерминации // Культура и религия: линии сопряжения. – М., 1994. – С. 17.

6. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. под ред. В.А. Ядова. – М., 1996. – С. 78-81.
7. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Политика как признание и профессия // Избранные произведения. – М., 1990. Вебер М. Образ общества // Избранные произведения. – М., 1994.
8. Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. – СПб., 1998.
9. Кодаков И.В. Архетипы русской культуры // ОНС. – №1. – 1999. – С. 159-173.
10. Давид Р. Основные правовые системы современности. – М., 1988. – С. 382.
11. Саидов А.Х. Сравнительное правоведение и юридическая география мира. – М., 1993. – С. 112.
12. Алексеев С.С. Право: методологические подходы к исследованию // Вопросы философии. – 1983. – №3. – С. 119. См., например: Алексеев С.С. Проблемы теории права. – Свердловск, 1972. – Т. 1-2.
13. Валеев Д.Ж. Проблемы происхождения права в свете принципа историзма // Принцип историзма в науке. – Уфа, 1985. – С. 142.
14. Баишев Ж. Общие принципы исламского права: теория доказательства и система наказания. – Алматы, 1996. – С. 5-6.
15. Энтин. Л.М. Политическая система развивающихся стран. – М., 1978. – С. 287.
16. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. – М., 1990. – С. 47.
17. Давид Р. Основные правовые системы современности. – М., 1988. – С. 383.
18. Уайт Л. Государство-церковь: его формы и функции // Антология исследований культуры. – СПб., 1997. – Т.1. Интерпретация культуры. – С. 288, 116.
19. Кребер А. Конфигурация развития культуры // Антология исследований культуры. – СПб., 1997. – Т.1. Интерпретация культуры. – С. 476.
20. Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество. Ч. II. – М.: Наука, 1994. – С. 129.
21. Религия в истории и культуре / Под ред. проф. М.Г. Писманика. Москва, издательство «Культура и спорт» / ЮНИТИ, 1998, 429.
22. Религия как феномен культуры. – Пушино, 1994. – С. 7.
23. Boland B.J. The struggle of Islam in modern Indonesia. – The Hague: Nijhoff, 1977. – VIII. – 283 p. Bibliogr.: p. 219-220.
24. Watt W.M. Islamic political Thought. The basic concepts. – Edinburg: Edinburg univ. press, 1968. – XI. 186.

REFERENCES

1. Erasov B.S. Struktura i dinamika islamskogo universalizma // Voprosy filosofii. – 1973. – № 3. – С. 149-155.
2. Programma po izucheniju shariatskih nauk. Razdel: Osnovy islamskogo verouchenija (usus al'-akida). Material podgotovlen nauchnoj komissiej Instituta imamov i propovednikov Ministerstva po delam Islama, vakfov, prizyva i orientacii Korolevstva Saudovskoj Aravii. Per. i publikacija: Rossijskij Fond «Ibragim bin Abdulaziz al'-Ibragim» / Per. razdela k.f.n. V.A. Nirsha. 3-e izdanie. – М., 1999. – С. 16-32.

3. Kirabaeв N.S. Teorija gosudarstva v musul'manskom pravovedenii // Klassicheskij islam: tradicionnye nauki i filosofija. – M., 1988. – S. 40-41.
4. Filosofskoe nasledie musul'manskogo mira i sovremennaja ideologicheskaja bor'ba (Nauchno-analiticheskij obzor). – M., 1987. – S. 16.
5. Brasov B. S. Religija i civilizacija v sistemah vzaimnoj determinacii // Kul'tura i religija: linii soprjazhenija. – M., 1994. – S.17.
6. Shtompka P. Sociologija social'nyh izmenenij / Per. s ang. pod red. V.A. Jadova. – M., 1996. – S. 78-81.
7. Veber M. Protestantskaja jetika i duh kapitalizma. Politika kak priznanie i professija // Izbrannye proizvedenija. – M., 1990. Veber M. Obraz obshhestva // Izbrannye proizvedenija. – M., 1994.
8. Zarubina N.N. Sociokul'turnye faktory hozjajstvennogo razvitija: M. Veber i sovremennye teorii modernizacii. – Spb., 1998.
9. Kodakov I.V. Arhetipy russkoj kul'tury // ONS. – №1. – 1999. – S. 159-173.
10. David R. Osnovnye pravovye sistemy sovremennosti. – M., 1988. – S. 382.
11. Saidov A. X. Sravnitel'noe pravovedenie i juridicheskaja geografija mira. – M., 1993. – S. 112.
12. Alekseev S.S. Pravo: metodologicheskie podhody k issledovaniju // Voprosy filosofii. – 1983. – №3. – S. 119. Sm., naprimer: Alekseev S.S. Problemy teorii prava. Sverdlovsk, 1972. – T. 1-2.
13. Valeev D.Zh. Problemy proishozhdenija prava v svete principa istorizma // Princip istorizma v nauke. – Ufa, 1985. – S. 142.
14. Baishev Zh. Obshhie principy islamskogo prava: teorija dokazatel'stva i sistema nakazanija. – Almaty, 1996. – S. 5-6.
15. Jentin L.M. Politicheskaja sistema razvivajushhihsja stran. – M., 1978. – S. 287.
16. Erasov B.S. Kul'tura, religija i civilizacija na Vostoke. – M., 1990. – S. 47.
17. David R. Osnovnye pravovye sistemy sovremennosti. – M., 1988. – S. 383.
18. Uajt L. Gosudarstvo-cerkov': ego formy i funkcii // Antologija issledovanij kul'tury. – SPb., 1997. – T.1. Interpretacija kul'tury. – S. 288, 116.
19. Kreber A. Konfiguracija razvitija kul'tury // Antologija issledovanij kul'tury. SPb., 1997. – T. 1. Interpretacija kul'tury. – S. 476.
20. Bella R. Osnovnye jetapy jevoljucii religii v istorii obshhestva // Religija i obshhestvo. Ch. II. – M.: Nauka, 1994. – S. 129.
21. Pismanik, M.G. (red.). Religija v istorii i kul'ture = Religion in History and Culture: Uchebnik dlja vuzov. — Moskva: Kultura i sport / IUNITI, 1998. — 429 s.
22. Religija kak fenomen kul'tury. – Pushhino, 1994. – S. 7.
23. Boland V.J. The struggle of Islam in modem Indonesia. – The Hague: Nijhoff, 1977. – VIII. – 283 p. Bibliogr.: p. 219-220.
24. Watt W.M. Islamic political Thought. The basic concepts. – Edinburg: Edinburg univ. press. – 1968. – XI. 186.