

байланыстырамыз. Иисус Христос есімін де Құранның талай бетінен кездестіреміз. Алайда Мұхаммедтің өзі христиандық пен исламның айырмашылығын баса айтады. Хадисте Мұхаммед пайғамбардың: «Мені Иисус Христос /Мәриамның ұлы/ сияқты мадақтамаңдар, өйткені мен – құдайдың құлымын; мені Құдайдың құлы немесе Алланың елшісі деп атаңдар», деген сөздері сақталған. Құран сүрелерінде көрстілген пайғамбарлар жөніндегі ілім монотеистік діндердің сабақтастығын ғана айтып қоймайды, адамзаттың шығу тегінің бір екендігі идеясына алып келеді. Абу Наср *ханиф*, *елші* деген сөздерді қолданбайды, бірақ *имам*, *пайғамбар* түсініктерін жиі пайдаланады. Сонымен бірге *Қайырымда қала*, *Бақытқа қол жеткізу* еңбектерінде пайғамбарлық жөніндегі мәселелерді алға тартады.

Сенімнің бесінші тармағы Ақыр заман күніне илану Абу Насрде өзінше бір келбетте көрінеді. Жалпы Ақыр заман жөніндегі ілім Құранда жазылған мінез-құлық нормаларымен байланысты. «Оның қашан болатыны жайлы білім тек қана Раббымның жанында ғана. Оның уақытын Одан басқа ешкім білдіре алмайды» (Ағраф сүресі). Бұл туралы ұғымын Әл-Фараби өзінің *Қайырымды қаласында* өлгеннен кейін қайырымды қала тұрғындарының жандары бір-бірімен қауышады, ал адасқан және надан қала тұрғындарының жаны өлген соң ыдырап, ажырап кетеді деген идеяны ұстанғанда айқындайды. Сенімнің бесінші бөліміне байланысты тәртіптің діни және мінез-құлықтық ережелері әл-Фарабидің барлық философиялық саяси трактаттарында дәлелденген. Сонымен бірге хадистердегі *мумин* түсінігіне Әбу Насрдың

Қайырымды адам бейнесі өте жақын. Сенімнің алтынша белгісі – Тағдырға немесе қайырымдылық пен қатігездіктің Алла бұйырған шарттылығына сену. Ол жөнінде « араларыңда өлімді біз белгілеп, тағайындадық...» (Уақиға сүресі) деген Құран сүрелері бәрімізге мәлім. Осы орайда Мұхаммед пайғамбар өлгенді жоқтауды айыптайды. Ұлы ойшыл теологиялық пайымға тән дәлдіктен алшақтай отырып, *Даналық негіздерінде* Қасиетті кітаптан алынған *Жайдан-жасай бір тал жапырақ та ағаштан түспейді* /2, 2/ деген мысал келтіреді.

Ислам ілімі мен Фараби мұралары төркіндес болып келеді. Діннің адамзат баласының ақыл-ойын жаулап алғанына қарамастан, уақыт жағынан алып қарастырғанда, ол философиядан кеш туындағанына көз жеткіземіз. Бір сөзбен айтқанда, діннің көмегімен халықты ағартушылық, яғни білім жолына сала отырып, саналық және тәжірибелік заттарды да үнемі іздестіруге мүмкіндік аламыз.

1. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. Алматы, 1973
2. Әл-Фараби. Элеуметтік-этикалық трактаттар. Алматы, 1975
3. Қабылова А.С. Әл-Фараби және араб-мұсылман философиясы. Алматы, 2004.
4. Қабылова А.С. Әл-Фараби философиясындағы мәдениеттер синтезі. –авторреферат. Алматы, 1999.

В статье рассматривается религиозное познание аль-Фараби. Приведены цитаты и отрывки из его произведений.

According to cultures in philosophy are completed by perfect quest of ways The article is about the problem of islam in Al Farabi.

Тюлегенов К.М.

ФОРМИРОВАНИЕ САКРАЛЬНОГО ЗНАЧЕНИЯ ИЕРУСАЛИМА ДЛЯ ТРЕХ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

Исходя из целей данной диссертации, роль Иерусалима целесообразно рассмотреть также в аспекте: формирование сакрального значения города для трех мировых религий

и появление политических противоречий между христианской, мусульманской и еврейской общинами Иерусалима.

В иудаизме Иерусалим занял центральное место еще в начальный период древнееврейской государственности. После разрушения римлянами Иерусалимского храма и изгнания евреев из Иерусалима в результате подавления восстания Бар-Кохбы еврейские религиозные руководители ввели нормы, позволявшие сохранить центральную культовую роль Иерусалима в новых условиях. Идея божественного избавления («геула») в результате прихода Мессии, включая возвращение евреев в Землю Израиля и в Иерусалим, восстановление Храма и храмовых служб в Иерусалиме, — все это стало одним из краеугольных камней иудаизма. Уже во II в. в основную еврейскую молитву («Амида») были включены соответствующие тексты /1/. Со стороны евреев не прекращались попытки добиться от римских властей разрешения хотя бы посещать Иерусалим. В III в. небольшим группам евреев было позволено совершать паломничество к Храмовой горе в считающийся траурным девятый день еврейского месяца Ав /2/. Так было положено начало двухтысячелетней традиции паломничества евреев к месту, где прежде находился Иерусалимский храм, и к другим иудейским святыням в Иерусалиме. В практику иудаизма постепенно вошли такие элементы, как произнесение во время основных праздников пожелания-декларации «В будущем году — в Иерусалиме», чтение при обрезании и на свадьбе псалма, посвященного Иерусалиму, обычай молиться лицом к Иерусалиму и др. Особое значение Иерусалима для иудаизма было впоследствии признано новой религией — исламом /3/. После того как Иерусалим перешел под власть арабов и запрет евреям селиться в городе был снят, Иерусалим снова превратился в теологический центр иудаизма, где велись богословские исследования и куда старались приезжать ведущие духовные лидеры.

Что касается Стены Плача (фактически западной опорной стены Иерусалимского храма), которая сегодня считается главным святым местом иудаизма, то обычай молиться возле нее, по-видимому, возник только на рубеже XV-XVI вв. До

этого времени молитвы возносились либо на Масличной горе, либо у восточного края Храмовой горы /4/. Определенные расхождения у историков вызывает вопрос, существовал ли обычай молиться на самой Храмовой горе в тех редких случаях, когда власти допускали туда евреев. Дело в том, что во времена существования храма молящиеся допускались туда только после особого обряда очищения, а в особое помещение — святая святых Храма — могли входить только священники. Святость Храмовой горы в иудаизме сохранилась, несмотря на разрушение Храма. Поскольку не осталось точных сведений, где именно проходила граница Храма и где точно находилась святая святых, то после разрушения Храма возникла проблема, как бы верующие случайно не ступили на запретную территорию. В сборнике норм еврейского религиозного права «Кицур Шульхан Арух» (составлен раввином Шломо Ганцфридом в 1864 г.) приводится еще одно обоснование данного запрета: «Человек, входящий в то место, где стоял Храм, подвергается наказанию .. поскольку в настоящее время мы все загрязнены нечистотой мертвого тела» /5/ (речь идет о ритуальной нечистоте). Существуют и другие толкования данного запрета. С другой стороны, в еврейской религиозной литературе известен факт, что крупнейший богослов XII в. Маймонид в 1165 г. совершил восхождение на ту часть Храмовой горы, которая, по его мнению, не относилась к запретной территории. В этой связи Маймониду приписывается галахическое (религиозно-правовое) постановление: «Хотя Храм пребывает ныне в руинах из-за грехов наших, обязаны мы почитать это место, будто и ныне высятся над ним Храмовые стены, посещая лишь ту его часть, каковая дозволена к посещению» /6/. Как пишет Т. Носенко, в XIII в., по имеющимся свидетельствам, евреи молились на Храмовой горе, а в XV в. (согласно записям, оставленным известным еврейским богословом Овадией из Бертиноро) уже добровольно отказывались от этого /7/. Возможно, здесь сказалась традиционная установка еврейского религиозного права расширять

сферу запрета, если есть вероятность, что верующий по ошибке может перепутать запретное и разрешенное.

Становление Иерусалима как центра христианства происходило постепенно. Особое почитание города как святыни не было распространено среди ранних христиан. Такое положение вещей сохранялось в течение первых 300 лет н.э. Тем не менее в этот период в Иерусалиме (на развалинах которого римляне построили город Элия Капитолина) продолжала существовать христианская община. В IV в. ситуация изменилась: христианство стало превращаться в государственную религию Римской империи; в 332-335 гг. по приказу императора Константина были построены храм Мартирий (Гроба Господня) и церковь Воскресения на месте предполагаемого (после раскопок, произведенных при участии посетившей Иерусалим императрицы Елены) нахождения Голгофы и гробницы Христа. Таким образом, превращение Иерусалима в духовный центр христианского мира можно отнести к IV в. /8/.

Этот процесс сопровождался появлением многочисленных враждующих течений внутри христианства и, соответственно, в самом Иерусалиме, а также усилением политической вражды между христианской и еврейской общинами. После того как христианство стало доминирующей религией империи, запрет евреям жить в Иерусалиме в основном сохранялся, хотя в 438 г. императрица Евдокия отменила запрет евреям молиться на Храмовой горе /9/. Антииудейская политика властей, вероятно, имела теологическое обоснование, но можно предположить также существование сугубо политических причин антиеврейской линии властей. Анализ показывает, что такие причины существовали. Дело в том, что еврейская община регулярно оказывалась орудием в руках сил, враждебных христианству. В 363 г. император Юлиан Отступник, стремившийся к ограничению христианства и возрождению языческих культов, предложил евреям начать работы по восстановлению храма. Эта попытка сорвалась в связи с гибелью Юлиана /10/.

В короткий период владычества персов евреям было возвращено право жить и молиться в Иерусалиме, а в 614-616 гг. персы даже возложили на евреев управление Иерусалимом. В каждом из этих случаев евреи усматривали признаки своего грядущего избавления, а христиане, естественно, укреплялись в своих антиеврейских настроениях и восстановив свою власть, только усиливали гонения на еврейскую общину. К моменту прихода в Иерусалим арабов-мусульман (638 г.) отношения между христианской и еврейской общинами Иерусалима (насколько вообще можно говорить о наличии в городе еврейской общины) были крайне враждебными.

Как считает Т. Носенко, сакральное значение Иерусалима в исламе первоначально было связано не с легендой о небесном путешествии Мухаммеда из Иерусалима («аль-мираджд»), а с тем, что пророк и его первые последователи считали себя наследниками библейского монотеизма. По ее мнению, Иерусалим стал связываться с аль-мираджд лишь в начале VIII в., и эта трактовка была целенаправленной политикой арабских халифов в борьбе с притязаниями христианских стран на Иерусалим /9/. Иного мнения придерживается современный мусульманский исследователь Абдул Хади Палацци. Он пишет, что первым желанием халифа Омара — завоевателя Иерусалима — по прибытии в город было «найти место аль-мираджд, описание которого ему было известно непосредственно из описаний Мухаммеда, и построить на том месте мечеть» /12/.

В любом случае, подавляющее большинство авторов признают, что впоследствии и в конечном счете самую важную роль в закреплении за Иерусалимом статуса третьего святого города ислама сыграла именно легенда об аль-мираджд, независимо от того, возникла она только после завоевания арабами Иерусалима или раньше.

Сакрализация Иерусалима мусульманскими правителями, в частности, строительство храма Скалы (некоторые авторы используют другое название — «Купол скалы») в 688-691 гг., была во

многим продиктована политическими соображениями: «Халиф династии Омейядов Абд аль-Малик ибн Марван построил Храм Скалы в Иерусалиме. Поскольку Мекка и Медина находились в руках врага халифата Абдуллы ибн Зубайра, халиф попытался помешать мусульманам совершать паломничество в Мекку, опасаясь, что перемещение большого количества людей в направлении Мекки поможет распространить оппозиционные настроения. Поэтому, не перенося столицу из Дамаска, он повысил значение Иерусалима и попытался убедить мусульман в том, что посещение Храма Скалы и мечети аль-Акса может послужить временной заменой паломничеству [в Мекку]», — пишет А.Х. Палацци /13/. Израильский дипломат и политолог Дори Голд разделяет эту точку зрения и подчеркивает, что в исламе долгое время существовали расхождения относительно степени святости Иерусалима: правители, находившиеся вблизи Иерусалима, стремились повысить его значение, а духовные лидеры Мекки и Медины — несколько принизить, чтобы не допустить соперничества /14/. Тем не менее вся территория Храмовой горы считается для мусульман священной, хотя на нее не распространяются столь строгие правила, как на Мекку.

К X в. у между тремя конфессиональными общинами в Иерусалиме сложилось довольно хрупкое, но равновесие. Оно было прервано в начале XI в. халифом аль-Хакимом из династии Фатимидов, который разрушил храм Гроба Господня. Профессор Колумбийского университета Ш. Гойтейн, со ссылкой на арабских историков, указывает, что данный приказ аль-Хакима, а также другие его приказы по преследованию иноверцев были вызваны умопомешательством халифа, и что его политика противоречила свойственной Фатимидам (в том числе самому аль-Хакиму до его болезни) веротерпимости. В то же время Ш. Гойтейн признает, что болезненная нетерпимость аль-Хакима к иноверцам соответствовала радикализации настроений мусульманских народных масс в тот период /15/. Тем не менее преемники аль-Хакима верну-

лись к прежней миролюбивой политике, и отношения властей с христианской и еврейской общинами Иерусалима постепенно нормализовались, несмотря на воспоминания о политике аль-Хакима. Арабские правители и Византия даже достигли договоренностей о своего рода протекторате Константинополя над христианской частью Иерусалима /16/.

Говоря о последующем периоде нашествия крестоносцев, Т. Носенко высказывает мысль, что «эксперимент крестоносцев в Иерусалиме нарушил складывавшуюся веками систему сосуществования религиозных сообществ. Межконфессиональные отношения в эпоху после крестоносцев уже никогда не вернутся в русло диалогического общения, свойственного мультирелигиозному иерусалимскому обществу в раннеарабский период» /17/. Этот вывод можно трактовать как сожаление о некоем шансе на многовековое, дружественное сосуществование трех религиозных общин Иерусалима под политическим суверенитетом мусульманских правителей, — шансе, который реально имел место, но был упущен. Однако, как представляется, политическая культура Средневековья, глобальное противостояние христианского и мусульманского мира не оставляли такого шанса.

При турках-османах в Иерусалиме снова сложилось определенное межобщинное равновесие. Но это было равновесие застоя — равновесие маленького, захолустного города, находящегося на задворках цивилизации и вдали от политической жизни.

Ситуация стала принципиально меняться лишь к концу XIX в. В этот период на Западе — в Европе и США — появились три новых важнейших политических течения.

Первое — сионистское движение за возвращение евреев в Палестину и создание там еврейского национального очага с центром в Иерусалиме. Это движение было выражением еврейского светского национализма. Хотя большинство еврейских иммигрантов селились в других районах страны, все же некоторая их часть направлялась в Иерусалим.

Второе — течение «христианских сионистов» /18/, преимущественно протестантов, которые выступали за возвращение евреев на Святую землю, видя в этом исполнение библейских пророчеств.

Третье — массовый приток в Палестину и прежде всего в Иерусалим европейских и американских христианских паломников, миссионеров, просветителей, многие из которых оседали в Иерусалиме и постепенно меняли облик города. При этом христианские церкви активно приобретали земли в Иерусалиме, соседнем Вифлееме и в других городах, а также в сельской местности /19/. В этом процессе активно участвовала и Русская православная церковь /20/.

К концу XIX в. начал также формироваться арабский национализм, одним из требований которого была относительная автономия арабов внутри Османской империи, а другим — противодействие заселению Палестины евреями.

В результате баланс сил в Иерусалиме начал в корне меняться: ни еврейское, ни христианское население города уже нельзя было рассматривать как единые общины. Внутри каждой из этих групп выделялись старожилы, чей образ жизни мало изменился со времен Средневековья, и вестернизированные иммигранты. Зачастую старожилы-евреи были по своему менталитету ближе к арабским (мусульманским и христианским) соседям, чем к евреям-иммигрантам. Что касается христиан-старожилов (арабов, греков, армян), то они "отличались от приезжих христиан из Европы и Америки не только по образу жизни, но и по национальности. При этом вследствие противостояния арабов и сионистских переселенцев межконфессиональный конфликт стал не тройственным а двойственным — еврейско-мусульманским. Христиане, как религиозная община, во все большей степени оставались «над схваткой», точнее, вне ее, хотя арабы-христиане под воздействием национальных, а не религиозных чувств, как правило, примыкали к своим собратьям-мусульманам. В то же самое время межконфессиональные противоречия уступали место национальным; конфликт

евреев и арабов становился этническим конфликтом, где религиозный фактор отходил на второй план.

1. См. в частности: Врата молитвы. Перевод, комментарий и пояснения к тексту молитв / Под ред. П. Полонского. Иерусалим; Москва: Маханаим, 1994. с. XIII.
2. Носенко Т. Иерусалим. Три религии — три мира. с. 80.
3. См. в частности: Palazzi A.H. The Jewish-Moslem Dialogue and the Question of Jerusalem. Jerusalem: Institute of the World Jewish Congress, 1997. p. 8. Профессор Абдул Хади Палацци — один из известных исследователей ислама, в прошлом имам мусульманской общины Италии, директор Института культуры итальянской мусульманской общины, член организации «Islam — Israel Fellowship Committee».
4. Носенко Т. Иерусалим. Три религии — три мира. с. 229.
5. Рае Ганцфрид Ш. Кицур Шульхан Арух. С краткими примечаниями на основе Мишна Брура. 2-е изд. Пер. с иврита А. Кутукова. М.: Конгресс еврейских религиозных организаций и тамобъединений в России, 2001. с. 302
6. Мишне-Тора (Хилхот Бейт ха-Бехира, 7,7).
7. Носенко Т. Иерусалим. Три религии — три мира. с. 204.
8. Там же. с. 80-82.
9. Кац Ш. Земля раздора. Действительность и фантазии в Эрец-Исраэль. Пер. с иврита Е. Бауха. Тель-Авив: Kami Publishers, 1992. с. 101.
10. Носенко Т. Иерусалим. Три религии — три мира. с. 87-88.
11. Там же. с. 108,117.
12. Palazzi A.H. The Jewish-Moslem Dialogue and the Question of Jerusalem. p. 11.
13. Там же. p. 14.
14. GoldD. Jerusalem in History and International Diplomacy // Jewish Political Studies Review. 2001. Vol. 13, №1-2. p. 118.
15. Гойтейн Ш. Евреи и арабы. Иерусалим; Москва: Гешарим — Мосты культуры. 2001. с. 88.
16. Носенко Т. Иерусалим. Три религии — три мира. с. 134-135.
17. Там же. с. 183.
18. Термин «христианские сионисты» использует, в частности, Сапер Г. См.: История Израиля. Т. 1. От возникновения сионизма до создания Государства Израиль. Иерусалим: Библиотека Алия, 1994. с. 50.
19. См. в частности: Штереншиц М. История Государства Израиль. 1896-2002. Герцлия: ИсраДон, 2003. с. 44-45.
20. Миссионерская, гуманитарная и научная деятельность Русской Духовной миссии и Императорского Православного Палестинского общества подробно описана, в частности, в книге: Воробьева И.А. Русские миссии в Святой Земле в 1847-1917 годах. М.: ИВ РАН, 2001.

Jerusalem plays an important role in Judaism, Christianity, and Islam. The 2000 Statistical Yearbook of Jerusalem lists 1204 synagogues, 158 churches, and 73 mosques within the city. Despite efforts to maintain peaceful religious coexistence, some sites, such as the Temple Mount, have been a continuous source of friction and controversy.

Иерусалимнің иудаизм, христиан және ислам діндерінде алатын орны ерекше. Бұл шиеленісті шешу үшін бірқатар шаралар атқарылып жатқанына қарамастан, ондағы діни, сондай-ақ саяси қақтығыстардың саны толассыз.

Б.К. Хайдаров

ИРАНДАҒЫ ПРЕЗИДЕНТ САЙЛАУЫ ЖӘНЕ ПРЕЗИДЕНТТІҢ ҚҰҚЫҚТАРЫ

Таяу арада Иран Ислам Республикасында кезекті президент сайлауы өтеді. Иранның саяси жүйесі әлемнің өзге саяси жүйелерінен өзгешелікке ие болғандықтан осы орайда Ирандағы президент сайлауының ерекшеліктерін білу және Иран президентінің құқықтарымен жақыннан танысу аса маңызды.

Иран Ислам Республикасы Негізгі заңының 57-бабына сәйкес елді басқару имамның (вали-е факих) шексіз билігі бақылауымен заң шығару, атқарушы және сот билігі арқылы жүзеге асырылады әрі осы үш тармақ бір-біріне тәуелсіз болып табылады.

Атқарушы биліктің негізгі органы президент, министрлер кабинеті және әр министр. Осы орган құқықтық және саяси тұрғыдан мемлекетті басқару ісінде ерекше орынға ие.

Президент Негізгі заңға сәйкес, рухани басшыдан кейін мемлекеттің ең жоғары ресми тұлғасы болып табылады әрі Негізгі заңды орындау және рухани басшының тікелей құзыретіне кіретіннен өзге салаларда атқарушы билікті басқару жауапкершілігіне ие. Президент дауыс берушілердің тікелей және жасырын дауысымен, олардың абсолютті басым дауысымен төрт жылдық бір мерзімге сайланады.

Президент сайлауы уақытын белгілеу және оған әзірлік жұмыстарын жүргізу ішкі істер министрлігінің мойнында, ал үміткердің президент кандидаттығына лайықтылығын растау және сайлауды әділ әрі дұрыс өткізу Бақылау кеңесі құзыретіне жатады.

Ішкі істер министрлігі президент қызметіне үміткерлерді тіркеу туралы

ресми мәлімдеме жариялаған соң үміткерлік шарттарына лайық барлық адамдар белгіленген мерзімде есімін тіркей алады. Бұл шарттарға саяси-діни қайраткер болуы, тегінің ирандық және Иран азаматы болуы, басқарушылық және ұйымдастырушылық қабілеті, лайықты биографиясы мен имандылығы, діншілдігі, Ислам Республикасының негіздеріне, яғни Негізгі заң мен вали-е факихге сенімі және мемлекеттің ресми дінін, яғни шиит ағымының жафарие тармағын ұстануы жатады.

Үміткерлерді тіркеудің заңды мерзімі аяқталған соң тіркелгендердің құжаты олардың лайықтылығын тексеру және растау үшін Бақылау кеңесіне тапсырылады. Бақылау кеңесі жұмысы аяқталған соң, сайлау науқанына кірісу үшін шарт талаптарына жауап беретін үміткерлердің есімі жарияланады. Дауыс беру жұма күні Иранның түкпір-түкпірінде бір күнде өтеді. Елдің түкпір-түкпіріндегі сайлау сандықтарындағы дауыс саналған соң жетерлі дауыс алған адам, яғни басым дауыс алған адам сайланған президент ретінде таныстырылып, рухани басшы оны жарлығымен бекітеді.

Иран Ислам Республикасының президент сайлау барысында бірнеше заңды шаралар орын алуы тиіс. Негізгі заңның 117-бабына сәйкес, егер дауыс берудің бірінші кезеңінде үміткерлердің бірде-бірі басым дауысты, яғни берілген дауыстың жартысынан көбін иеленбесе, аптаның келесі жұмасында екінше рет сайлау өткізіледі. Осы сайлауға бірінші кезеңде өзге үміткерлерге қарағанда көбірек дауыс алған екі үміткер қатысады. Осы екі үміткердің қайсысы көбірек дауыс жинаса, жеңді деп танылады. Екіншіден,