

‘Адāла, тж. ‘адл “справедливость”. В классической исламской мысли различаются два подхода к пониманию справедливости. Античная традиция понимания “справедливости” представлена прежде всего “трактатами о нравах” (см. *Камāl*). Мискавайх в специально посвященной данному понятию *Рисāла фй мāхиййат ал-‘адл* (“Трактат о сущности справедливости”) использует платоновское (справедливость как “чистое благо”), аристотелевское (справедливость как середина между двумя крайностями), неоплатоническое и неопифагорейское понимания справедливости, различая “справедливость по установлению” (‘адл *вад’ийй*), достигаемую в соглашении между людьми, “справедливость” как баланс душевных сил, и “божественную справедливость” (‘адл *илāхийй*), царящую вечно в сверхприродном мире, причем главным оказывается в любом случае установление равенства противоположащих сил и отсутствие “преобладания” (*тағāлуб*) одного над другим.

Что касается арабо-исламской мысли за пределами собственно арабоязычного перипатетизма, то хотя понимание “справедливости” как “умеренности” (*и‘тидāl*) и сохраняется в ней, оно претерпевает существенную метаморфозу. Если в платоновско-аристотелевском понимании справедливость является серединой между двумя равно нежелательными крайностями, каждая из которых является пороком, так что сама по себе, как таковая справедливость является максимумом, “чистым благом”, то “справедливость” (‘адāла) является серединой между максимумом добродетели и ее отсутствием. Именно таково устойчиво сохранившееся на протяжении доктринально-правовой мысли ислама понятие справедливости, которое предполагает несовершенство “великих” грехов (*кабā’ир*) и возможность совершения “малых” (*сағā’ир*) при иногда оговариваемом дополнительном условии преобладания “добрых дел” (*хасанāt*) над “малыми” грезами.

Если понимать совершенство как *максимум* того, что обычно называют добродетелью, то понятие “справедливость” безусловно не формирует ориентиры этического совершенства. Если считать это понятие выражением идеала этического совершенства, окажется, что совершенство предполагает среднюю, но не максимальную, добродетель. Между тем понятие “справедливость” было весьма важным и имело и религиозно-правовой статус: только “справедливый” (‘адил) человек мог выступать свидетелем на суде, занимать определенные посты и т.п. Этические стандарты, задаваемые понятием “справедливость” в классическом мусульманском обществе, ориентируют не на достижение *абсолютного* совершенства, но на обеспечение устойчивости и жизнеспособности *уммы*.

“Справедливости” в исламской мысли противопоставляется “несправедливость”. Это понятие выражено рядом терминов. В Коране часто используется слово *зулм* (“притеснение”), и под “несправедливыми” (*зāлим*) понимаются те, кто так или иначе противился принятию истинного вероучения. В доктринально-правовой и этической мысли чаще используются понятия *фаджр* и *джавр*. “Несправедливость” — одно из наиболее

отрицательных качеств. Вместе с тем “несправедливость” правителя не может служить оправданием для действия подданных, которое нарушало бы “единоначалие” мусульманской общины: одной из максим суннизма является положение о том, что верующий обязан подчиняться даже “несправедливому” правителю. Правитель является “замещающим” самого Мухаммеда в управлении *уммой* (принцип замещения, который уже встречался нам), а потому неповиновение ему оказывается *как бы* неповиновением тому, кого он замещает. Единачалие в *умме* (принцип передачи власти над *всей* мусульманской общиной только одному лицу) можно рассматривать как отражение основного исламского принципа “единственности” (*тавхид*): наличие *двух* правителей теоретически уже уничтожает основание их власти. Хотя реально единоначалие существовало в исламской общине в течение короткого исторического периода после смерти Мухаммеда, исламские теории управления (напр., *ал-Ахкām ас-султāниййа* ал-Мāвардī) всегда строились так, как если бы *подлинным* правителем являлся лишь один, так что политическая реальность раздробленного арабского халифата неизменно уступала в таких построениях этому непреложному принципу. Представление о необходимости единственного правителя безусловно перевешивает любые соображения о необходимости его этического совершенства. Это не значит, что правителей не призывали к совершенствованию своих нравов: целый жанр средневековой литературы, “зеркала правителей”, посвящен этому, и весьма распространено было мнение о том, что “несправедливость” правителя делает и эпоху несправедливой и тягостной для подданных, тогда как его совершенство имеет противоположные последствия. Однако такие рассуждения всегда носили “рекомендательный” характер, и даже в теории, которая, как мы видим на примере тех же политических учений, вовсе не чуждалась идеалистических допущений, этическое совершенство правителя никогда не формулировалось как безусловная цель. Необходимость “подчинения правителю, даже если он несправедлив (*джā'ир*)” входит в число тезисов, составляющих суннитское “исповедание веры”. Шиитские теории управления не менее, если не более настойчиво подчеркивают единственность “имама” для общины, но для шиизма характерна также вера в совершенную “чистоту” (*тахабра*) своих имамов, что обычно толкуется и как их непогрешимость. Только в ранней исламской мысли и мутазилизме было выдвинуто положение о необходимости борьбы против “несправедливого” правителя (см. *Калām*). Это расхождение между этическим осуждением “несправедливости” и отсутствием побуждения к устранению осуждаемого качества связано с особенностями понимания императива (см. *Вāджиб*) и “права” (см. *Хаққ*) в исламской мысли.