

УДК: 321.6(5-15)

Кушніренко В. О.

### СУЧАСНІ КОНЦЕПТУАЛЬНІ РОЗРОБКИ СУНІТСЬКОЇ МОДЕЛІ ІСЛАМСЬКОЇ ДЕРЖАВИ

*У статті розглянуто сучасні теоретичні розробки сунітської моделі ісламської держави – халіфату, розкрито базові принципи функціонування халіфату, проаналізовано характер і природу влади халіфа, окреслено проблемні сторони здійснення цієї влади в умовах сьогодення.*

**Ключові слова:** Іслам, влада, шаріат, історичний шаріат, сунізм, аш-шура, халіф, халіфат, консультативна влада, законоустановча влада, умма, держава, община влада, ісламська держава, мужж-тахід, ба'йя, муба'йя.

У наш час намагання мусульман знайти вихід із тривалої кризи, в якій опинився ісламський світ на сучасному етапі свого розвитку, та невдала екстраполяція західних моделей демократії стають причинами зміцнення позицій Ісламу у мусульманських країнах. Вже за життя пророка Мухаммада розуміння держави і політики міцно було пов'язане з Ісламом. Формальне не-існування світської сфери життя призводило до ретельної регламентації через віровчення усього комплексу суспільних відносин, зокрема і політичного життя. Згодом воно стало основним предметом рефлексії в процесі розвитку самого ісламського віровчення. Ця специфічність Ісламу як системи спричинила те, що деякі так звані мирські питання, пов'язані з буденним життям, стали наповнюватися сакральним змістом, а, з іншого боку, суто релігійні питання набували суспільно-політичного значення, до того ж з'явилися такі феномени, які, існуючи раніше паралельно в двох дискурсах (духовному та суспільно-політичному), тепер були об'єднані й набули виняткового значення для суспільства.

Ісламська політико-правова доктрина містить основоположний принцип єдності та неподільності влади, яка належить виключно Аллаху. Проте для її опису використовують поняття, зміст яких вказує на те, що єдина влада Аллаха має різні прояви в земному житті. Причина такого явища полягає у тому, що в ісламській ідеології відбувся синтез доісламських традицій сприйняття влади та коранічного одкровення. Це, своєю чергою, стало основою різноманітності підходів та уявлень щодо влади в ісламській

суспільно-політичній теорії та практиці. Одне з таких уявлень умовно можна назвати общинним. Згідно з ним, божественна воля проявляє себе через общину, а вже та доручає здійснення цієї волі, тобто влади над собою, певній людині чи декільком людям. На думку відомого дослідника Арабського халіфату О. Большакова, таке уявлення сягає традиції арабського родоплемінного суспільства, де община-плем'я наділяла владою певних осіб, які здійснювали її заради загального блага цього племені [4, с. 37].

Общинне уявлення стало в VII–VIII ст. переважним для системи поглядів і догматів, яку з часом почали називати сунізмом [14, с. 209]. Халіф, глава держави за доктриною сунізму, був у принципі виборною особою. Його право на владу обумовлювалося не прямим зв'язком із божеством, а зв'язком і угодою з общиною, яка доручала йому замінити попереднього халіфа, той – заміняв свого попередника, і так аж до Абу Бакра, який заступив пророка Мухаммада. Такий характер легітимації влади відбився й у виборах халіфів, і в ритуалі присяги, і, нарешті, у терміні валій ль-'ахд, що зазвичай перекладають як «спадкоємець престолу», але який насправді означає «спадкоємець угоди» (з общиною). Формально члени общини вибирали зі свого середовища найгіднішого, а він, своєю чергою, повинен був стежити за правильністю дотримання вимог Ісламу. Правила життя вже були дані людям, і халіф, як будь-який інший член общини, був відповідальний перед Богом за їхнє дотримання. В ідеалі халіф не мав права ні скасовувати, ні

змінювати, ні перетлумачувати ці правила [4, с. 190].

Дослідження таких західних та російських учених, як Л. Бір [21], Дж. Езпозіто [22], Р. Закарія [25], І. Александров [1], В. Бодянський [3], О. Васильєв [5], О. Георгієв [6], О. Єгорін [8], М. Закарія [10], В. Ісаєв [8; 11; 12; 13], О. Філонік [11; 12; 13], О. Яковлев [10; 20], свідчать, що сучасні держави, де сунітська концепція влади домінує (Саудівська Аравія, ОАЕ, Кувейт та інші), характеризуються глибоким впливом Ісламу на організацію та діяльність державного механізму. Сучасні науковці приділяють серйозну увагу сунітській концепції халіфату, інтерпретуючи її переважно як вчення про форму мусульманської держави, яка утворилася і розвивалася в тісному зв'язку з розвитком мусульманського права (фікх). Така тенденція простежується у працях Джаварне Салеха [7], О. Козиріна [15], М. Піотровського [17], І. Чиркіна [19]. Серед вагомих наукових праць у мусульманських країнах зазначимо праці Кахтана Абд ар-Рахмана ад-Дурі [26], Хаді аль-Алаві [27], Мухаммада Ді'я ад-Діна ар-Раїса [29], Сулаймана Мухаммада ат-Тамаві [30], Мухаммада Іззата Дарвази [31], Ахмада Абд ар-Рахман Мустафи [32], Садики Ібрагіма Урджунуна [33]. В їхніх дослідженнях розглядаються конкретні норми і принципи, що лежать в основі халіфатської форми правління.

Сучасні дослідники ісламської держави звертаються до праць середньовічних мусульманських правознавців, а також інших значних представників мусульманської політичної думки минулого: аль-Маварді, Ібн Таймії, Ібн Хальдуна, Джамаль ад-діна аль-Афгані, Мухаммада Абдо, Рашида Ріди та інших. Результатом досліджень мусульманських науковців стала розробка сучасної державно-правової концепції халіфату. Незважаючи на її гіпотетичний характер, вона посідає помітне місце у порівняльному державознавстві. Залишаючи осторонь питання, наскільки точно погляди сучасних мусульманських юристів і державознавців відбивають справжню дійсність мусульманського середньовіччя, коли халіфат існував як реальний інститут, зупинимося на їхніх підходах щодо розуміння різноманітних аспектів мусульманської форми правління. Зокрема звернемося до питань обіймання посади халіфа, повноважень правителя та його стосунків із підлеглими, а також на здійснення принципу консультації (аш-шура).

На думку більшості сучасних ісламознавців, які займаються питаннями держави, посаду халіфа належить обіймати не в порядку спадкування верховної світської та релігійної влади чи призначення на неї попередником, а в силу специфічного договору (ба'йя, муба'йя), що укладається між общиною та претендентом на

халіфат. Цей договір про халіфат, який виникає вже в VII столітті, вважають наріжним каменем ісламської держави. А це, своєю чергою, призводить до того, що саму теорію договору між мусульманською общиною та претендентом на халіфат розроблено в сучасному державознавстві якнайгрунтовніше. Крім того, деякі дослідники стверджують, що цей інститут на багато сторіч випередив теорію суспільного договору Ж.-Ж. Руссо, причому якщо вчення французького мислителя було абстрактною гіпотезою, то халіфат існував як реальний політичний інститут. Цей факт використовують дуже широко в мусульманському світі для показу позитивного потенціалу халіфату як форми правління [24; 29].

У халіфатській формі організації влади застосовують три основні способи обрання халіфа: безпосередньо общиною, колегією виборців та шляхом схвалення общиною рішення чинного халіфа про призначення спадкоємця. Проте найбільшого поширення набула форма, коли община в договорі про халіфат представляє особлива група мусульман, які мають певні якості: справедливість, мудрість, знання, вміння самостійно вирішувати правові питання, не урегульовані Кораном і Сунною – мужжтахіди [30, с. 261]. Як свідчить ісламська традиція, жодних суворих правил щодо відбору цих осіб або їхньої кількості не було встановлено, оскільки вважалося, що усі видатні мужжтахіди в силу своїх особистих чеснот відомі уммі (мусульманській спільноті), яка добровільно погоджується з їхньою думкою. За ними закріплюється право обирати главу мусульманської держави. Практично не відрізняється від зазначеного способу обрання халіфа і призначення останнім спадкоємця, свого роду кандидата на посаду глави держави, який потім підлягає офіційному обранню мужжтахідами. Припускають також висування власної кандидатури, оскільки запропонувати кандидатуру халіфа може будь-який мужжтахід самостійно [26, с. 231]. Якості, яким повинен відповідати майбутній халіф, було сформульовано у вченні середньовічного ісламського мислителя аль-Маварді: халіф має бути справедливим, мужжтахідом, фізично здоровим, сміливим, піклуватися про підлеглих і їхнє благо та походити з племені курайш, маючи кровний зв'язок із пророком Мухаммадом (хоча остання умова відкидається багатьма сунітськими факіхами, особливо в сучасну епоху) [28, с. 15].

Відповідно до теорії аль-Маварді, халіф наділяється десятьма повноваженнями. Частина з них сучасні дослідники вважають релігійними: турбота про збереження релігії та про дотримання принципів шаріату і норм мусульманського права всім населенням, ведення джихада проти

відступників від Ісламу, збір податків із підкореного населення та заможних мусульман, контроль за чітким виконанням усіма мусульманами релігійних обрядів; інші – політичними: забезпечення правосуддя (захист прав мусульман і вирішення судових суперечок), захист кордонів від нападу ворогів, розпорядження державними фінансами, призначення та усунення усіх чиновників і суддів. Халіф несе особисту відповідальність за реалізацію всіх вищезазначених повноважень, спираючись на підлеглий йому адміністративний і судовий апарат. Халіф має право вживати будь-які заходи для забезпечення інтересів общини за дотримання важливої умови: він не може ігнорувати загальновизнані норми мусульманського права й у своїй політиці повинен діяти відповідно до принципів шаріату та його цілей у тому вигляді, у якому вони сформульовані найавторитетнішими мусульманськими правознавцями [27, с. 110].

Якщо політика халіфа здійснюється в цих рамках, він має право вимагати від мусульман беззаперечного підкорення своїй владі, бо це є основним обов'язком общини за договором про халіфат. Своєю чергою, мусульмани мають право вимагати від халіфа виконання всіх його обов'язків, контролювати його дії. Якщо буде встановлено, що глава держави не дотримується умов договору, його мають усунути і община більше не зобов'язана йому підкорятися. В ідеалі визнається, що будь-який мусульманин має право вимагати від халіфа суворого дотримання принципів шаріату та норм мусульманського права і відмовлятися виконувати ті його накази, які порушують ці принципи та норми. Також вважається, що община не просто має право, а й повинна класти край гнобленню та утискам правителя. До того ж, у цьому випадку, на нього також чекає і божественна кара [30, с. 270].

Деякі мусульманські класичні авторитети, зокрема й аль-Маварді, припускали можливість узурпації влади, тобто захоплення силою посади халіфа, що проголошувалося також законним способом, якщо новий глава держави мав намір покласти край порушенням норм мусульманського права. Договір про халіфат не обмежений терміном і діє, поки халіф виконує усі його умови, тобто, насамперед, строго дотримується принципів шаріату і норм мусульманського права. Якщо халіф не порушує цієї умови, то мужжтахіди не мають права його усунути, проте сам глава держави може скласти з себе повноваження. Крім того, він повинен поступитися місцем керівника держави, якщо втратить одну з якостей, які мусить мати халіф [28, с. 273].

Ще однією важливою ознакою глави мусульманської держави є те, що халіф, як правило, не може здійснювати законодавчу (законоустанов-

чу) владу. Він може вводити в обіг нові правові норми лише тоді, коли є мужжтахідом. Утім, це право мають і всі інші мужжтахіди, які не обмежені думкою колег у своїх рішеннях з питань, не врегульованих Кораном і Сунною. В цьому контексті деякі мусульманські державознавці пропонують свої теорії поділу влади в халіфаті. Зокрема, Сулайман Мухаммад ат-Тамаві вважає, що мусульманській державі притаманне лише виокремлення законодавчої (законоустановчої) влади, дорученої мужжтахідам самим Аллахом, за винятком періоду правління Пророка, який особисто здійснював верховні законодавчі (точніше, функції транслятора волі Аллаха), виконавчі та судові функції [30, с. 476].

Як ми бачимо, найважливішою ознакою правового статусу халіфа є те, що він, хоча і наділяється значними повноваженнями, не вважається «непогрішним» і не має абсолютної влади монарха. В ідеалі головними вимогами до халіфатського правління є додержання главою держави в своїх діях принципів шаріату та норм мусульманського права, служіння спільним інтересам, соціально орієнтовний характер прийняття найважливіших політичних рішень. Виновання ж халіфом цих вимог покликана контролювати мусульманська умма.

Проте в таку ідеалізовану модель взаємовідносин халіфа з підлеглими сучасні дослідники, зокрема Мухаммад Дарваза, вносять певну поправку, яка підтверджується історичною практикою функціонування ісламської держави. Вчені доходять висновку, що пересічний мусульманин без відповідної правової підготовки та певних моральних якостей сам не може втручатися в державні справи, судити про загальні інтереси общини й оцінювати політику халіфа, в контексті надання порад правителю. Отож, це право закріплюється не за всією общиною, а за особливою групою її представників – мужжтахідів, обраних на основі неформального визнання общиною їхнього авторитета. Вони представляють общину у відносинах з халіфом і захищають її права. Існує традиційне уявлення, що, оскільки мусульманське право вважається законом для мужжтахідів, то їхня думка є законом для пересічних мусульман. Усі державні справи проголошуються прерогативою правителя та групи суспільних діячів, яку сучасні дослідники переважно називають консультативною радою. Необґрунтоване та свавільне невдоволення діями влади чи неприйняття пересічними мусульманами політики влади вважається анархією і смутою та має суворо каратися [31, с. 117].

Характеризуючи основні елементи халіфату як особливої форми правління, Садик Ібрагім Урджун доходить висновку, типового для сучасних мусульманських дослідників ісламської

держави: «Мусульманська форма правління не є ані республіканською, ані монархічною в тому вигляді, в якому вони відомі сучасним західним і східним демократіям. Особливість цієї форми полягає в тому, що глава держави, який займає свою посаду довічно, керує, не маючи влади абсолютного монарха та будучи обмеженим приписами Корану, Сунною та висновками найвідоміших знавців мусульманського права. Глава держави спочатку вільно обирається після обміну думками особливою колегією, а потім цей вибір дістає схвалення всієї общини. Будь-яка незгода з таким рішенням переслідується. З числа видатних знавців і спеціалістів формується консультативна рада, що скликається в міру необхідності. Вона має право зібратися і за власною ініціативою для розгляду випадків порушення главою держави конституційних основ правління, а також важливих проблем, які цікавлять общину. Члени консультативної ради не одержують винагороди з державної скарбниці, тобто працюють на громадських засадах» [33, с. 93].

Теоретично халіф зобов'язаний консультуватися з радою по всіх питаннях, які мають загальний інтерес для мусульман, зокрема при визначенні свого наступника. Щодо питань, які можуть бути предметом консультацій, встановлюється одне важливе обмеження: правитель повинен радитися тільки з проблем, які не врегульовані Кораном і Сунною, тобто вимагають прийняття самостійного рішення, впровадження нової норми за дотримання загальних принципів мусульманського права. Питання про обмеження дій глави держави висновком консультативної ради вирішується залежно від того, чи є халіф мужжтахідом чи ні. Якщо так (наприклад, праведні халіфи), то халіф може не втілювати пропозицію консультативної ради, проте він має попередньо з нею ознайомитися для прийняття більш обґрунтованого рішення. Більше того, підтримка думки ради усупереч своєї власної позиції розглядається як зрадництво інтересів усіх мусульман, оскільки тільки халіф особисто несе всю повноту відповідальності за керівництво общиною. Якщо глава держави не є мужжтахідом, рішення консультативної ради, прийняте одностайно або принаймні більшістю голосів, є для нього обов'язковим. Крім того, халіф має право цілком делегувати раді нормотворчі функції, і тоді рада фактично стає органом законодавчої (законоустановчої) влади, обмеженим у своїх діях тільки нормами мусульманського права та інтересами общини.

Підсумовуючи вищенаведене, можна сказати, що сунітська державно-правова теорія у вигляді сучасних дослідників, приділяючи увагу природі мусульманської держави, зосереджується на аналізі державного апарата і співвідношен-

ні прав та обов'язків представників влади крізь призму правового статусу халіфа. Вивчення халіфату як форми держави в світлі сунітської державно-правової теорії в основному обмежується аналізом ролі й місця у владній системі глави держави – центральної постаті мусульманської політичної теорії і практики. Як зазначає єгипетський дослідник Ахммад Абд ар-Рахман Мустафа, «мусульманське державознавство не дуже багато приділяло уваги пересічним мусульманам, обмежуючись закріпленням за ними права не підкорятися халіфу-деспоту» [32, с. 8]. Це пояснюється тим, що, на думку багатьох учених, небезпека сталості державної системи міститься у політичній поведінці глави держави. Через це його права і обов'язки слід чітко визначити, щоб запобігти сваволі та зловживанням владою з його боку.

Аналізуючи модель ранньої ісламської держави, ми бачимо, що халіфа або обирала невелика група мусульман, або призначав попередній халіф, після чого все мусульманське населення приносило йому клятву вірності (ба'йя), ухвалюючи тим самим це призначення. Відсутність чіткої основи політичної легітимації призначення халіфа і неформальний характер цієї процедури в мединській моделі призвели до того, що в подальшому ця ідея чітко не сприймалась населенням та породжувала чимало варіацій, які, своєю чергою, призводили до певних сутичок в уммі.

Халіфи як глави держави здійснюють верховну владу, яку вони успадкували від пророка Мухаммада. Община не відмовляється цілком від своїх прав на користь халіфа, а доручає йому керувати собою за дотримання певних умов. Халіф виступає за таких умов в ролі слуги, опікуна, агента общини. Він – звичайний мусульманин, обтяжений лише особливою відповідальністю щодо виконання норм шаріату та збереження релігії. Влада халіфа не є абсолютною, він не має особливих привілеїв або імунітетів. Він, як звичайний мусульманин, має дотримуватися шаріату та норм мусульманського права і може бути притягнутий до відповідальності за будь-яку провину. Отже, хоча він і здійснює верховну релігійну владу в державі, його повноваження позбавлені якогось особливого сакрального характеру.

Згідно з теоретичними засадами халіфатської форми правління халіф має право радитися з будь-яким із своїх підлеглих з питань, які становлять загальний інтерес для мусульман. Практично, думки пересічних мусульман до уваги не беруться на тій підставі, що вони не мають достатніх знань, аби давати слушні консультації правителю. Проте це не стосується спеціалістів у певних сферах. Фактично йдеться про фактор

компетенції, за якого рівень впливу індивіда на прийняття рішень напряму залежить від рівня його знань, а це, своєю чергою, є досить прогресивним явищем. До того ж, поширеною історично серед мусульман була думка, що питання державної політики не може вирішувати община в цілому, вони є прерогативою халіфа і консультативної ради. Як наслідок, погляди консультативної ради традиційно дорівнювали поглядам цілої общини, через що рішення консультативної ради вважаються рішеннями всіх мусульман. Отже, саме через цей орган община може контролювати політику глави держави і запобігати деспотизму та сваволі халіфа.

Аналізуючи праці мусульманських державознавців і політологів, варто наголосити, що на їхній підхід до мусульманського вчення про державу і політику і нині помітно впливає історична концепція халіфату. При цьому цій концепції в сучасних мусульманських країнах часто надається роль символу, що мобілізує мусульман в ідейній боротьбі різноманітних суспільно-по-

літичних сил в ісламському світі. За таких умов і роблять мусульманські вчені спроби показати і довести, що всі сучасні демократичні політичні інститути вже давно були відомі Ісламу та цілком відповідають мусульманській моделі правління. Також вони наводять позитивні риси та переваги консультативно-демократичної форми ісламської держави з метою обґрунтування потреби слідуванню автентичному ісламському шляху розвитку в контексті ідеологічної боротьби з різноманітними західними концепціями держави, демократії і політики. Значущість такого інтелектуального доробку мусульманських учених полягає у тому, що для мусульман є вкрай важливим отримати ісламське підтвердження законності модернізації політико-правового устрою країн ісламського цивілізаційного регіону. В іншому випадку, як свідчить практика реформ у мусульманських суспільствах, будь-які намагання змінити існуючий політико-правовий лад призводять до суттєвих суспільно-політичних катаклізмів.

### Література

1. Александров И. А. Монархии Персидского залива. Этап модернизации / И. А. Александров ; [РАН, Ин-т востоковедения]. – М. : Дело и сервис, 2000. – 617 с.
2. Баранов Х. К. Арабско-русский словарь / Х. К. Баранов. – М. : Издатель Валерий Костин, 2001. – 944 с.
3. Бодянский В. Л. Современный Бахрейн / В. Л. Бодянский. – М. : Наука, 1976. – 218 с.
4. Большаков О. Г. История Халифата : В 4 т. / О. Г. Большаков. – М. : Восточная литература РАН, 2000. – Т. 1 : Ислам в Аравии (570–633 гг.). – 312 с.
5. Васильев А. М. История Саудовской Аравии / А. М. Васильев. – М. : Восточная литература РАН, 1998. – 671 с.
6. Георгиев А. Г. Нефтяные монархии Аравии / А. Г. Георгиев, В. В. Озолинг. – М. : Наука, 1983. – 421 с.
7. Джаварне Салех. Иордания: опыт общественно-политического развития / Джаварне Салех ; [пер. с англ.]. – М. : Восточная литература РАН, 1997. – 507 с.
8. Егорин А. З. Объединённые Арабские Эмираты / А. З. Егорин, В. А. Исаев. – М. : Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, ИВ РАН, 1997. – 243 с.
9. Егорин А. З. Современная Ливия / А. З. Егорин. – М. : Институт изучения Израиля и Ближнего Востока РАН, 1996. – 199 с.
10. Закария М. Г. Нефтяные монархии Аравии на пороге XXI века / М. Г. Закария, А. И. Яковлев. – М. : Институт изучения Израиля РАН, 1998. – 312 с.
11. Исаев В. А. Государство Катар : проблемы развития / В. А. Исаев, А. О. Филоник. – М. : Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, ИВ РАН, 1999. – 201 с.
12. Исаев В. А. Кувейт : контуры экономических перемен / В. А. Исаев, А. О. Филоник. – М. : Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, ИВ РАН, 2003. – 195 с.
13. Исаев В. А. Султанат Оман / В. А. Исаев, А. О. Филоник. – М. : Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, ИВ РАН, 2001. – 174 с.
14. Ислам : [энциклоп. слов.] / сост. Г. В. Милославский, Ю. А. Петросян, М. Б. Пиотровский. – [1-е изд.]. – М. : Наука, 1991. – 315 с.
15. Козырин А. Н. Джамахирийская политическая концепция и государственный механизм Ливии / А. Н. Козырин. – М. : Восточная литература РАН, 1992. – 324 с.
16. Коран / пер. с араб. М.-Н. О. Османова. – М. : Ладомир, 1999. – 926 с.
17. Пиотровский М. Б. Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах: история и современность / М. Б. Пиотровский. – М. : Наука, 1984. – 312 с.
18. Современная Саудовская Аравия : [справ.]. – М. : Институт изучения Израиля и Ближнего Востока РАН, 1998. – 211 с.
19. Чиркин И. Е. Государствоведение : [учеб.] / И. Е. Чиркин. – М. : Юрист, 1999. – 400 с.
20. Яковлев А. И. Саудовская Аравия: пути эволюции / А. И. Яковлев. – М. : Институт изучения Израиля и Ближнего Востока РАН, 1999. – 277 с.
21. Beer L. W. Constitutionalism in Asia / Lawrence W. Beer. – Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1979. – 402 p.
22. Esposito J. L. Islam and Politics / John L. Esposito. – Syracuse : Syracuse University Press, 1987. – 345 p.
23. Farrukh Omar. Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam / Omar Farrukh. – Beirut : Khayats, 1966. – 369 p.
24. Hourani Albert. Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939 / Albert Hourani. – Cambridge : Cambridge University Press, 1983. – 435 p.
25. Zakaria Rafiq. The Struggle within Islam / Rafiq Zakaria. – Harmondsworth : Penguin Books, 1988. – 470 p.
26. Ад-Дурі Кахтан Абд ар-Рахман. Аш-шура байна ан-надарійя ва-т-татбік (Аш-шура : теорія й практика) : [текст араб. мовою] / Кахтан Абд ар-Рахман Ад-Дурі. – Багдад, 1974. – 453 с.
27. Аль-Алаві Хаді. Фі-с-сійясса аль-іслямія (аль-фікр ва-ль-мумараса) (Політичні інститути (державна й уряд) : [текст араб. мовою] / Хаді Аль-Алаві. – Бейрут, 1974. – 221 с.
28. Аль-Маварді ібн аль-Хасан Алі ібн Мухаммад ібн Хабіб аль-Басрі аль-Багдаді. Аль-султа ль-іслямія ва-ль-віляйят ад-дінія (Ісламська влада та управління релігійними спра-

- вами) : [текст араб. мовою] / Аль-Маварді ібн ал-Хасан Али ібн Мухаммад ібн Хабіб ал-Басрі ал-Багдаді. – Каїр, 1973. – 341 с.
29. Ар-Раїс Мухаммад Дійя' ад-Дін. Ан-назарійят ас-сійяссійя ль-ісламія (Мусульманські політичні теорії) : [текст араб. мовою] / Мухаммад Дійя' ад-Дін Ар-Раїс. – Каїр, 1960. – 356 с.
30. Ат-Тамаві Сулайман Мухаммад. Ас-султат ас-саяс фі-д-дасатір аль-арабія аль-му'асира ва фі-ль-фікр ас-сійяссі ль-ісламі (Три влади за сучасними арабськими конституціями й в мусульманській політичній думці) : [текст араб. мовою] / Сулайман Мухаммад Ат-Тамаві. – Каїр, 1967. – 556 с.
31. Дарваза Мухаммад Іззат. Аль-іслям ва ль-іштіракія (Іслам і соціалізм) : [текст араб. мовою] / Мухаммад Іззат Дарваза. – Сайда, Бейрут, 1968. – 312 с.
32. Мустафа Ахмад Абд ар-Рахман. Татавур аль-фікр с-сійяссі фі Міср аль-хадіса (Розвиток політичної думки в Єгипті в Новий час) : [текст араб. мовою] / Ахмад Абд ар-Рахман Мустафа. – Каїр, 1973. – 332 с.
33. Урджун Садик Ібрагім. Нізам аль-хукм фі-ль-ісламі (Система влади в Ісламі) : [текст араб. мовою] / Садик Ібрагім Урджун. – Каїр, 1952. – 398 с.

*V. Kushnirenko*

## MODERN CONCEPTUAL DEVELOPMENTS OF THE ISLAMIC STATE'S SUNNI MODEL

*The article discusses the modern theoretical elaborations of Islamic state's Sunni model – the Caliphate, reveals the basic principles of the Caliphate, analyzes the character and nature of Caliph's power, and outlines the problematic side of this power in conditions of nowadays.*

**Keywords:** Islam, power, Shari'a, historical Shari'a, Sunnism, ash-Shura, Caliph, Caliphate, advisory power, lawmaking power, Ummah, state, community power, the Islamic state, Mujjtahid, Ba'ya, Muba'ya.

*Material надійшов 07.06.2011*

УДК: 32:3.086:303.442.4

*Антоненко А. О.*

## ПІДХОДИ ДО ТЛУМАЧЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

*Поняття політичної відповідальності стає широко вживаним не тільки в науковому, а й у суспільно-політичному дискурсі. Для більш коректного та точного вживання цього поняття потрібно розглянути підходи до його визначення. В цій статті наведено і проаналізовано типові визначення, які зустрічаються в науковій літературі, а також перетини тлумачень поняття політичної відповідальності.*

**Ключові слова:** політична відповідальність, соціально-моральний підхід, юридичний підхід, політичний підхід, конституційно-правова відповідальність.

Набуття громадянами прав та повноважень зазвичай супроводжується покладенням на них низки обов'язків – в першу чергу, за належне використання цих повноважень. У цьому світлі суспільно-політичне життя можна порівняти з дорожнім рухом – дістаючи право на керування транспортним засобом після здачі іспитів, людина зобов'язується дотримуватися визначених правил. Саме за їх порушення та наслідки, які це

спричинило, вона несе відповідальність. На відміну від дорожнього руху, суспільно-політичне життя неможливо повністю регламентувати подібними правилами, формалізованими у вигляді законів чи інших актів.

Поняття політичної відповідальності сьогодні міцно ввійшло до побутового політичного лексикона. Проте воно радше вживається як символ, ярлик, яким користуються політики, журна-