

ТЕОРІЯ ПОЛІТИКИ

УДК: 321.6(5-15)

Кушніренко В. О.

ШАРІАТ ЯК РЕЛІГІЙНО-ПРАВОВИЙ ФЕНОМЕН

У статті шаріат розглянуто як релігійно-правовий феномен. Проаналізовано природу шаріату та його історичний розвиток в контексті можливості модернізації ісламської політико-правової системи.

Поширена думка, що ісламська держава та шаріат (система релігійного законодавства) є двома невід'ємними частинами ісламської політико-правової парадигми. Втім і досі залишаються дискусійними питання, що фактично визначають сутність ісламської держави, можливості її розвитку й модернізації. Це питання про те, чи є шаріат вихідною точкою, з якої починається ісламська держава, чи ж, навпаки, шаріат - це результат розвитку ісламської держави. У першому випадку маємо заперечення можливості будь-якої модернізації ісламської держави, бо певні базові принципи шаріату, такі як статеві нерівність, правоздатність тільки мусульман, смертна кара за відмову від ісламської релігії, суперечать загальнолюдським цінностям, зокрема таким, як рівність усіх, право на свободу віросповідання тощо. Хоча ці принципи були сформульовані в Корані, в шаріаті вони відсутні, що пов'язано зі специфікою часу, коли утворювався шаріат.

Визнання ж другого варіанта відповіді на запропоноване питання означає визнання історичності шаріату, його відповідність конкретній добі. Втім це не означає применшення значення шаріату та заперечення того факту, що він спирається на положення Корану, які, вважається, є поза часом.

Після іранської революції 1979 р. феномен ісламського відродження став предметом численних наукових і суспільних дискусій. Проте, прагнучи бодай частково зрозуміти, що ж відбува-

ється в ісламському світі, необхідно визнати загальне й центральне значення релігійного чинника в житті мусульманських народів. На відміну від інших світових релігій, іслам від часів засновника Мухаммеда незмінно ототожнюють з державою, для мусульман релігія традиційно становить основу їхньої ідентичності та лояльності до влади. Переконання у єдності держави та релігії міцно увійшло в пам'ять і свідомість мусульман з їхнього святого писання, історії та досвіду. То ж не дивно, що більшість помітних політичних і соціальних рухів у новітній історії мусульманських країн значною мірою базуються на ісламі як на силі, що об'єднує і мотивує.

Сучасне зростання популярності ісламу може бути зрозуміле як природна реакція на поширювану у світі кризу в політичній, економічній та військовій сферах. Пропонуючи формулу релігійної легітимізації на протигагу західному секуляризму, іслам висуває політичну альтернативу останньому в контексті світового розвитку. Правомірно припустити, що ісламська модернізація в її основних ідеях та цілях є нормальним і здоровим явищем, оскільки дає мусульманській спільноті адекватні відповіді на питання, що постали перед суспільством в рамках їхньої власної традиції. Немає нічого дивного, що мусульмани намагаються ствердити свою культурну ідентичність і, спираючись на власну віру та традиції, позбутися явищ, що породжують розпад соціальних структур, політичне безсилля й економічну кризу.

Звернення до історичного минулого переко-нує в тому, що створення у VII ст. величезної імперії - халіфату, яка потім розпалася на безліч мусульманських держав, ставило перед халіфа-ми й іншими мусульманськими володарями та їхніми чиновниками чимало питань, пов'язаних з управлінням і судочинством. Як люди глибоко віруючі, мусульмани та їхні лідери шукали від-повіді на них у текстах Корану і Сунни. Але в цих текстах було багато незрозумілого, такого, що було важко застосувати до нових умов. Ось чому мусульманські вчені-правознавці на основі окре-мих положень першоджерел розробляють цілі-сну систему (точніше, низку систем - *машабів*) релігійного законодавства - шаріат.

Для мусульман шаріат є «сукупністю обо-в'язків людей» - і моральною теологією, і етич-ним кодексом, і джерелом вищих духовних спо-дівань, і детально розписаною ритуальною схе-мою, і набором формальних настанов. Його не можна ототожнити з правом в європейському ро-зумінні. Для мусульманина шаріат - це життєвий шлях пророка Мухаммеда, зображений у Сунні (за словами його дружини Аіши - «життєвий шлях Мухаммеда - це Коран» [1]). Шаріат ви-значає не тільки норми публічного та приватного права - *фікха*, а й такі аспекти людського життя, як правила гігієни, норми ввічливості та етикету, що робить шаріат базисом свідомості мусульма-нина, формуючи психологічне сприйняття його як чогось першопочаткового.

Шаріат, як і будь-яка інша політико-правова система, розвивався відповідно до основних ета-пів розвитку суспільства, життя якого він мусив регулювати. Виведення шаріату з божественних джерел і формулювання його основних ідей та принципів, безумовно, є результатом інтелекту-альних, соціальних і політичних процесів у му-сульманській історії. Навіть короткий огляд цих процесів дає уявлення про те, як створювався шаріат.

Основні етапи становлення шаріату

Перші три століття існування ісламу (VII-IX ст. н. е.) були періодом створення шаріату. На той час основними історичними факторами, що впливали на розробку шаріату, були територіаль-ні та демографічні характеристики мусульман-ського суспільства, його політичний і соціальний контекст, що визначали політичну і соціальну природу мусульманської держави. Велике зна-чення мало й поступове поширення мусульман-ства та прийняття ісламу численними етнічними і культурними групами. Саме в цей період розви-

нулися інститути нового суспільства - адмініст-ративні, судові, податкова система тощо.

Усі історичні документи підкреслюють уні-кальність експансії мусульманства протягом де-кількох десятиліть після смерті Мухаммеда (632 рік), що розпочалася з Медини і привела до створення величезної імперії, яка за такий корот-кий період простяглася від Іспанії до Північної Індії. Ця феноменальна експансія прилучила до ісламу чисельні етнічні й культурні групи, багато з яких були нащадками власних стародавніх ци-вілізацій і мали свої державні та правові систе-ми. Для епохи пізніх Омейядів і перших Аббаси-дів (династії в Халіфаті) характерними є консолідація й асиміляція цих етнічних та культурних груп, в результаті чого виникла ісламська спіль-нота.

Процес ісламізації полягав у прийнятті та адаптації ісламських норм і інститутів як араб-ською, так і неарабською частинами мусульман-ського населення. Цей процес розвивався повіль-но, бо був обмежений засобами пересування, зв'язку та іншими технологічними ресурсами VII-VIII ст. Проте він був глибоким і ефектив-ним, створив умови для розвитку шаріату, а та-кож мистецтва і науки в межах ісламської цивілі-зації протягом декількох наступних століть.

Провідний ісламський науковець Ф. Рахман так визначив загальний мусульманський погляд на природу держави та ставлення до шаріату, що панувало за правління Омейядів: «В період прав-ління перших чотирьох халіфів главою держави й уряду у мусульман був халіф. Проте між дер-жавою та мусульманською спільнотою (*умма*) у той час не було великої різниці, бо в Медині меш-кали численні сподвижники Мухаммеда; особ-ливо це стосується найстаріших з них, які висту-пали у ролі радників та наглядачів і брали безпо-середню участь у керуванні державою й законо-творенні. На цій стадії важко розмежувати і на-віть розрізнити право та адміністративне управ-ління. Лише умовно, "з ввічливості", можна при-писати законотворчі функції халіфам цього пе-ріоду, бо закони створювалися всією спільнотою разом або тільки її старійшинами. Під час прав-ління Омейядів, проте, до уряду увійшла стара родова аристократія арабських племен, яка вже не була єдиним цілим з усім суспільством. Пра-вители з династії Омейядів правили суспільством з Дамаска, керуючись, звичайно, Кораном і Сун-ною, але ці джерела тлумачили їхні радники та наближені, виходячи з принципу доцільності і з врахуванням місцевих особливостей різних про-вінцій. Першим халіфом династії Омейядів, який

послідовно та серйозно поставився до застосування шариатського права, був Омар ібн Абд-аль-Азиз, який правив на початку VIII ст. н. е.» [2].

Досить часто кажуть, що реальна і глибока ісламізація системи правління й судочинства не належали до головних пріоритетів Омейядів, адже правителі цієї династії займалися, перш за все, питаннями зовнішньої експансії та забезпечення внутрішньої єдності своїх володінь. Проте в еру Омейядів ісламізація певною мірою, але усе ж відбувалася, оскільки вона слугувала їхньому головному прагненню до внутрішньої єдності та зовнішньої експансії. Вважається, що Аббасиди, які посіли місце Омейядів, звинувативши їх у тому, що вони не були достатньо діяльними в поширенні ісламу, застосовували шариат більш широко і жорстко. Можливо, це твердження і справедливе стосовно самого початку правління Аббасидів, проте з часом політична необхідність змусила їх відійти на практиці від теорії шариату. Але не можна недооцінювати важливості прихильності Аббасидів до шариату на початку їхнього правління (а в теорії - і в подальшому). Ця прихильність дозволила визначити джерела і техніку шариату і сформулювати його фундаментальні концепції та основні принципи.

Переважає більшість мусульман сьогодні належить до однієї з чотирьох суннітських шкіл ісламської юриспруденції (*масхабів*): *шафіїтського, малікітського, ханбалітського* і *ханафітського*, які були засновані на початку епохи Аббасидів. Вирішальне значення для утворення цих правових шкіл за Аббасидів мало більш конкретне визначення джерел шариату і розвиток спеціальної техніки, за допомогою якої на ґрунті цих джерел визначилися загальні принципи та окремі правила. На практиці цю роботу проводили деякі провідні правознавці того часу, а в деяких випадках - їхні учні, що промовляли від імені свого вчителя. Так, Абу-Ханіфа (VIII ст.) і двоє його найкращих учнів, Абу-Юсуф та Шейбані, створили в Іраку школу (масхаб) ханафітів. Авазі (VIII ст.) створив школу в Сирії, яка пізніше була поглинута школою Маліка (VIII ст.), що виникла в Медині. Шафії (кінець VIII - початок IX ст.), якому приписують розробку *узл ал-фіхх* (науки про витоки та основи шариату), був учнем Маліка і створив свою школу, яку назвали його іменем - шафіїтська. Вимогу Шафії дотримуватися виключно Сунни Пророка, а не традицій першої і наступних генерацій мусульман буде абсолютизовано Ібн Ханбалом (IX ст.), який зазнав четверту і останню з чотирьох сунніт-

ських шкіл ісламської юриспруденції [3]. В їхніх працях джерела та техніка шариату були сформульовані і затверджені у тому вигляді, в якому вони збереглися до сьогодення.

З того часу усі наступні покоління мусульман задовольняються *таклідом* (чітким і визначеним наслідуванням вчення своєї школи). Деякі провідні правознавці намагалися кинути виклик такліду і стверджували, що вчені та юристи мають можливість звертатися до Корану, Сунни і традицій стародавніх мусульман без посередництва шкіл (масхабів). Але ці реформатори діяли у рамках правової системи, що вже складалася, і не внесли суттєвих змін в джерела, техніку, загальні положення та принципи шариату. Так, Ібн Таймійя, найвидатніший представник цього руху «реформаторів», на якого досить часто посилаються сучасні ідеологи шариатської держави, діяв у рамках школи ханбалітів і не вніс будь-яких суттєвих змін у принципи шариатського права. Тепер звернемося до самих джерел і технік.

Джерела і техніки шариату

Традиція визначає такі джерела шариату, як Коран, Сунна Пророка, *іджма* та *кійяс* (два останніх означають, відповідно, консенсус та міркування за аналогією). Особливе місце посідає *іджтіхад* (незалежне юридичне судження). Зрештою, серед технік шариату особливий інтерес становить *наск* (скасування).

Логіка шариату чітко вказує на те, що його слід виводити, насамперед, з Корану, по-друге, з Сунни Пророка і, нарешті, з чітко зафіксованих дій окремих людей чи суспільства в цілому, що жили згідно з Кораном та традицією. Хоча *іджма* та *кійяс* безпосередньо не вказуються в Корані чи Сунні як джерела шариату, розвиток цих концепцій походив з *іджтіхада* юристів-засновників, які жили у II—III ст. епохи ісламу.

Увесь текст Корану, який мусульмани вважають істинним і остаточним посланням Аллаха, був зібраний на ранньому етапі мусульманської історії. Щоб адекватно зрозуміти роль Корану в розробці шариату, треба визнати, що Коран був покликаний радше виробити певні базові норми поведінки в мусульманському суспільстві, ніж оформити ці норми у вигляді прав і обов'язків. Коран містить основні поняття, що лежать в основі цивілізованого суспільства (такі, як співчуття, чесність і довіра в комерційних відносинах, невідкупність правосуддя), і відбиває їх у вигляді ісламської релігійної етики.

Коран не визначає жодних юридичних наслідків щодо порушення його вимог, поширених на сферу «публічного права», за винятком декількох специфічних випадків. Головне завдання Корану полягає в тому, щоб регулювати стосунки людини з Творцем, а не з іншими людьми. Отож, «Коран не є збіркою законів або підручником права і не претендує на цю роль... Це, швидше, красномовний заклик до людства підкорятися волі Аллаха, що, як передбачається (в основному), вже відкрита людям, її можна зрозуміти. Проте було б помилкою недооцінити роль Корану в створенні ісламської правової системи» [4]. З одного боку, тільки 500 (за іншими твердженнями - 600) віршів Корану (з 6 219) містять в собі законодавчі елементи; більшість з них стосується ритуалів, а суто юридичні питання розглядають лише 80 віршів. (Втім, проводилися ретельні дослідження правового змісту не лише цих 80, але й усіх інших віршів Корану.) З другого боку, всі інші правові джерела і техніки, а також окремі положення шаріатського права, повинні або спиратися на Коран, або принаймні відповідати його положенням.

Іншим джерелом шаріату є Сунна. Арабське дієслово *санна* означає «надавати чому-небудь належної форми і створювати щось у вигляді зразка». Його вживають, коли йдеться про зразкову поведінку, яка може бути результатом дотримання традиції предків-засновників, скажімо, племені чи іншої спільноти, або, навпаки, чимось принципово новим, що встановлює зразок для наслідування. Як пояснюють деякі ісламські вчені, ця концепція містить в собі два елементи: певний історичний приклад поведінки та його нормативність для наступних поколінь [5].

Серед сучасних дослідників ісламу існують деякі розбіжності щодо визначення часу виникнення концепції Сунни Пророка як чогось принципово відмінного від інших ранніх мусульманських традицій. Деякі вчені, як наприклад Джозеф Шахт, вважають, що таке вузьке поняття Сунни сформувалося порівняно пізно [6]. В той же час Фазлур Рахман стверджує, що подібна концепція існувала від самого початку. Проте не викликає сумнівів, що визнання Сунни Пророка другим джерелом шаріату відбулося наприкінці II ст. ісламу. Протягом I ст. ісламу термін Сунна вживався для позначення як Сунни Пророка, так і сунни в значенні традицій окремих мусульман і умми в цілому.

Коли поняття сунна було зведене тільки до Сунни Пророка, «жива традиція» його сподвижників і наступних поколінь набула дещо меншого

значення, але при цьому вона отримала статус іджми (консенсус) - третього джерела шаріату. Серед мусульманських правознавців поширена думка, що сама Сунна підтримує принцип іджми як джерела шаріату, бо Пророк сказав: «Мій народ ніколи не буде одностайним в помилці».

Хоча принцип іджми як джерела шаріату був визнаний досить рано, його значення і сфера застосування трактувалися суперечливо. Зокрема це стосується таких питань: Що складає іджму? Вона вимагає повної і загальної згоди чи допускає деякі розбіжності і наявність меншості, що не погоджується? Вона означає консенсус сподвижників Пророка, мединської общини, всіх мусульманських вчених і правознавців (або всіх у даній місцевості) чи консенсус взагалі всіх мусульман? Слід говорити про іджму одного покоління (вчених або всієї мусульманської общини) чи про іджму кількох поколінь? Чи є іджма попереднього (або попередніх поколінь) обов'язковою для всіх наступних поколінь?

Усі ці й чимало інших питань, пов'язаних з природою іджми і сферою її застосування, були і залишаються джерелом численних суперечностей. В основі цих питань та можливих відповідей на них лежить фундаментальне питання про основу іджми: вона ґрунтується на принципі народного суверенітету чи має орієнтуватися на релігійний авторитет, благочестя та мораль? Загальноприйняту відповідь на це досі не сформульовано.

Смисл наступного джерела шаріату - кійаса (аналогії) - полягає в тому, що, застосовуючи його, юрист, на основі певного загального принципу, втіленого в прецеденті, робить висновок про відповідність випадку, який розглядається, цьому принципу або прецеденту, про наявність спільних з ними істотних характеристик, «основ» (*ілла*). Через те, що визначення «ілла» (або основи вихідного прецеденту чи колишнього правила і наявності тієї ж основи в новому випадку) залежить від думки правознавця, принцип кійас не сприймався, бо засновував шаріат на людських судженнях, а не божественному одкровенні. Подібних звинувачень можна уникнути, тільки якщо обмежити застосування кійаса тими випадками, в яких неможливо застосувати жодне з інших джерел шаріату, і якщо рішення, що приймається, в результаті цілком відповідає сукупності шаріату, всім його принципам і правилам.

Хоча кійас, вочевидь, і пов'язаний з іджтіхадом (незалежною юридичною думкою), його визнали незалежним джерелом шаріату, особливо

після того, як «брама іджтіхада» зачинилася (вираз, що означає заборону застосування іджтіхада). Таким чином, стало можливим продовжувати виводити рішення щодо нових судових справ з прецедентів, застосовуючи раніше розроблені принципи і правила шаріату та не претендуючи на використання іджтіхада.

«Іджтіхад» (буквально - «старанність») означає незалежну юридичну думку з питань, про які Коран і Сунна мовчать. Кажучи про іджтіхад як джерело шаріату, звичайно посилаються на Сунну. Як згадувалося вище, концепція іджми (консенсусу) швидше за все виникла внаслідок застосування іджтіхада, бо тільки іджтіхад міг привести засновників мусульманського права до висновку, що консенсус мусульманських правознавців або спільноти загалом треба визнати джерелом шаріату. Крім того, зміст іджми, тобто сукупність принципів і правил, які сприймаються зараз завдяки іджмі як частина шаріату, спочатку міг виникнути тільки через іджтіхад одного або декількох сподвижників Пророка або ранніх юристів.

Кійас (аналогію) можна також розглядати як техніку іджтіхада. Застосування іджтіхада в більш широкому значенні слова нерозривно пов'язане з інтерпретацією Корану і Сунни. У тих випадках, коли принципи і правила шаріату засновані на загальному змісті та широкому тлумаченні Корану і Сунни, а не на прямих вказівках, що містяться в ясному і чіткому тексті, зв'язок між текстом і принципом або правилом шаріату встановлюється дослідженням - іджтіхадом. Таким чином, зрозуміло, що іджтіхад мав вирішальне значення в розробці шаріату у VII-VIII ст.

Проте в процесі становлення шаріату як цілісної правової системи потреба у виробленні нових принципів і правил зменшувалася, а сфера застосування іджтіхада ставала вужчою і врешті-решт зійшла нанівець. Цей феномен відомий в історії ісламської юриспруденції як «закриття брами іджтіхада». Ця брама, як вірять більшість мусульман, так і залишається закритою з X ст. н. е. аж до нашого часу [7]. Втім деякі мусульманські вчені в недавньому минулому і нині вимагають «відкриття» цієї «брами».

Особливий інтерес у контексті створення концепцій осучаснення традиційної ісламської політико-правової думки становить велика і досить складна сфера ісламської теології та юриспруденції - *наск* (скасування). Більшість мусульманських юристів визнають щонайменше два типи *наски*: *наск ал-хукм ва ал-тілава* (скасування як правила, що міститься у тексті, так і самого

тексту) і *наск ал-хукм дуна ал-тілава* (скасування правила, проте не самого тексту) [8]. Перший тип *наски* стосується деяких віршів, які Пророк колись вніс до Корану, а пізніше сам визначив, що їх не слід туди вносити. По суті, цей вид *наски* не має правового значення. Другий тип *наски* стосується віршів, які залишаються частиною Корану, проте проголошуються такими, що не можуть бути застосовані у правових питаннях. Принцип цього типу *наски* визнаний переважно більшістю мусульманських юристів, які можуть сперечатися про те, був чи не був той або інший конкретний вірш скасований іншими віршами, і чи може Сунна скасувати правило Корану чи навпаки, але ніколи при цьому не ставлять під сумнів правомірність самого принципу скасування. Без цього прийому, що дозволяє примирити суперечливі вірші Корану, було б взагалі неможливо створити шаріат як послідовну і не суперечливу правову систему. Наприклад, багато ранніх віршів Корану стверджують вільний вибір і відсутність примусу, але наступні вірші і тексти Сунни прямо вимагають застосування сили проти немусульман з метою навернення їх до ісламу. Юристи-засновники могли примирити ці суперечливі джерела, тільки проголосивши більш ранні вірші скасованими для правових цілей на основі пізніших віршів Корану та Сунни. Цей принцип є загальним і визнається юристами багатьох правових систем. Вважається, що попередні джерела, які вочевидь суперечать волі законодавця, вираженій в більш пізніх джерелах, мають бути визнаними скасованими мірою того, наскільки це необхідно, аби уникнути законодавчої непослідовності [9].

Класично ісламська держава - це шаріатська держава, через це повернення до шаріату та відмова від будь-яких нововведень (*bid'a*) є досить поширеними гаслами в мусульманському світі. Втім, незважаючи на визнання взаємопов'язаності ісламської держави та шаріату, залишається відкритим питання, чи є шаріат вихідною точкою, з якої починається ісламська держава, чи ж шаріат сам є результатом розвитку ісламської держави? Імовірно, відповідь на це питання залежить від того, як розглядати шаріат - статично чи динамічно. З історії мусульманського права випливає, що шаріат - це динамічне явище, він розвивався протягом тривалого часу й увібрав у себе особливості усіх епох. Закриття «брами іджтіхада» фактично позбавило його динаміки. Припинення «творчої» розробки шаріату припадає на самий пік розвитку ісламської цивілізації, а це дозволяє припустити, що для нового пош-

товху його розвитку слід знову відчинити «браму іджтіхада», тобто почати переосмислення ба-

зових основ попереднього розвитку ісламської цивілізації відповідно до вимог сьогодення.

1. *Рукैया М.* Ислам.- М.: ФАИР-ПРЕСС, 1998. - 304 с.
2. *Rahman F.* Islam.- Chicago: University of Chicago Press, 1979.
3. *Мец А.* Мусульманский ренессанс. - М.: Издательство «ВиМ», 1996. - 544 с.
4. *Coulson N.* A History of Islamic Law.- Edinburgh: Edinburgh University Press, 1984.
5. Ислам: Энциклопедический словарь.- М.: Наука, 1991.- 315 с.
6. *Schacht J.* An Introduction to Islamic Law.- Oxford: Clarendon Press, 1964.
7. Хрестоматия по Исламу.- М.: Наука, 1994. - 238 с.
8. Ислам: Энциклопедический словарь. - М.: Наука, 1991. - 315 с.
9. *Давид Р., Жоффре-Спинози К.* Основные правовые системы современности / Пер. с фр. В. А. Туманова. - М.: Международные отношения, 1999. - 400 с.

Volodymyr Kushnirenko

SHARIAT AS RELIGIOUS AND LEGAL PHENOMENON

The article analyses Shariat as religious and legal phenomenon. The nature of Shariat and its historical development are analysed from the prospective of modernization of Islamic political and legal system.