

ДО ПРОБЛЕМИ РЕФОРМУВАННЯ ІСЛАМСЬКОЇ ДЕРЖАВИ

У роботі розглядаються проблеми пошуку шляхів реформування ісламської держави, проаналізовано природу, тенденції та історичний розвиток можливих реформ у контексті модернізації ісламської політико-правової системи.

Ісламське відродження і реформа — постійні теми в мусульманській історії. Зокрема, з середини XIX століття мусульманські вчені намагаються протистояти західній моделі суспільного розвитку ствердженням ісламської ідентичності. У рамках цієї традиції пропонують різні моделі сучасної ісламської держави — реалізації мусульманами права на самовизначення. Тому дуже важливо адекватно зрозуміти ці моделі й оцінити характерні для них цілі, методи й досягнуті результати.

Класично ісламська держава — це шаріатська держава. Тому багато хто вбачає вирішення зазначеної проблеми у поверненні до шаріату та відмові від будь-яких нововведень (*бід'а*). Проте не все так однозначно. З історії розвитку мусульманського права бачимо, що шаріат розвивався протягом певного часу і увібрав у себе специфіку епох свого розвитку. Припинення «творчої» розробки шаріату припадає на самий пік розвитку ісламської цивілізації (X—XI ст.). Отож для нового апогею розвитку потрібно знову переосмислити базові основи попереднього піку ісламської цивілізації згідно з вимогами сьогодення (відчинити «браму іджтіхада»).

З іншого боку, традиційна альтернатива (створені за західним зразком державно-політичні системи в країнах ісламського світу) ефективності не виявила. Ці політичні системи періодично розхитуються кризами, що завершуються військовими переворотами, які (хоч як це дивно з європейської точки зору) й рятують їх

від повного розпаду. Західна модель демократії дуже погано приживається навіть за таких сприятливих умов, що були створені Атаюрком та його послідовниками в Туреччині. Внаслідок цього в ісламських країнах політична та ідеологічна вестернізація призвела до відчуття суспільством необхідності повернення до традиційних духовних цінностей. Це свідчить про те, що навіть докорінна зміна політичної традиції, глибоке впровадження у суспільство протягом багатьох років чужорідного для нього аж ніяк не стає фундаментом справжньої модернізації суспільства в цілому і держави зокрема. Адже відправною точкою будь-якої політичної культури є соціум, суспільство, що продукує цінності, навколо яких обертається політичне життя, визначає межі, в яких відбуваються політичні процеси. Отож перш за все відповідь слід шукати в самому собі. Тобто розвиток будь-якого суспільства базується передусім на його власних передумовах. З цього випливає, що якісні зміни позитивного характеру мають базуватися на логіці розвитку самої системи. Коли постає питання модернізації ісламської держави, відповідь знаходиться в самій її сутності.

Ісламський світ на сучасному етапі перебуває у стані певної кризи (процвітання деяких країн є скоріше винятком із правила). Іслам стверджується як джерело ідентичності та як практична ідеологія на тлі політичної фрустрації, економічних і соціальних проблем. Та коли в деяких країнах було зроблено спробу використати

так звану ісламську альтернативу у вигляді *класичного* шариату, то вона створила більше проблем, ніж розв'язала. Таким чином, хоч об'єктивні умови мусульманського світу вказують на необхідність власне ісламського розв'язання проблеми модернізації держави, класичний шариат, напевне, не може стати інструментом такого розв'язання. Допоки шариатська держава залишалася романтичним ідеалом, вона не зіштовхувалася із серйозними реальними проблемами, пов'язаними з її функціонуванням. Але як тільки прибічники шариату постали перед вимогами практичного і справедливого врядування в сучасному світі, проблематичність їхньої моделі стала досить показовою. Яскраві приклади тому Афганістан, Судан, Пакистан.

Аналіз доволі складної та неоднозначної теми сучасної науки — теоретичних та практичних аспектів проблеми модернізації — не може не базуватися на певній концепції в підході до цього феномену, що найбільше відповідає специфіці питання. У рамках використаної нами концепції сутність модернізації в загальнотеоретичному контексті визначаємо як *приведення елементів політичної системи у гармонійний, життєздатний стан (тобто досягнення адекватності елементів системи самій системі в контексті її розвитку), як спосіб стимулювання розвитку менш розвинених елементів системи, так зване їх «підтягування» з урахуванням внутрішньої логіки розвитку та вихідних передумов кожного з них, вихідних принципів існування системи в цілому*. Якщо екстраполювати дану формулу на проблему, що розглядається, наштовхуємося на такий висновок: будь-які підходи до проблеми модернізації ісламської держави мають базуватися на вихідних цінностях та сутності ісламської традиції. В іншому випадку модернізація проявляється як деструктивне явище.

Ісламське відродження сьогодні — це вже третя хвиля ідеологічного підйому Ісламу за останні 150 років. Першою хвилею був панісламізм, коли вимагалось об'єднати всіх мусульман у боротьбі з колоніальною експансією Заходу й подолати ідейні та інші відмінності серед *мусульман-сунітів, шіїтів, ваххабітів, ісмаїлітів, друзів, алавітів* тощо. Проте падіння Османської імперії та її правителів (головних покровителів панісламізму) та нездатність панісламістів ефективно протистояти вестернізації, призвели до занепаду цієї течії.

Майже всюди панісламізм змінив ісламський націоналізм, який іноді містив у собі елементи панісламізму та своєрідний «мусульманський соціалізм», творці якого претендували створити альтернативу європейському соціалі-

мові від Алжиру до Ірану. Націоналізм, що спромігся майже всюди вибороти незалежність країн Ісламу, домінував протягом двох-трьох десятиріч після Другої світової війни. Але збереження економічної залежності від Заходу, а також неспроможність вирішувати соціальні проблеми, що загострилися на Сході у другій половині ХХ століття, викликали розчарування в усіх світських ідеологіях і сприяли певній «реісламізації» суспільства.

У ХХ столітті в ісламському світі чітко визначилися дві тенденції, прибічників яких можна умовно назвати секуляристами (повна відмова від шариату як віджилого анахронізму; їхню діяльність в найбільш завершеному вигляді спостерігаємо в сучасній Туреччині) та шариатистами (повернення шариату в усі сфери життя, повернення до першоджерел; з їхньої легкої руки «переляканих» європейців ще називають «фундаменталістами»). Остання тенденція проявилася значно пізніше в таких країнах, як Судан, Саудівська Аравія, Пакистан, Афганістан. До них певною мірою можна віднести й Іран.

Секуляризм, як відомо, в цілому не виправдав себе. Візьмемо за приклад політичну ситуацію сьогодення в Пакистані та Судані, які колись стали на шлях секуляризму, а потім з нього зійшли. Не дивлячись на світський, «лаїцистський» характер Турецької республіки, зростання там проісламських настроїв, поряд із загостренням соціально-політичної ситуації, може бути також яскравим прикладом.

Фактично секуляризм тотожний «вестернізації». Поширена думка, що вестернізація є одним із варіантів модернізації (до того ж не найкращим і досить скомпрометованим та обмеженим, зокрема просторово). Звідси виходить, що секуляризм-вестернізація та ісламський варіант модернізації є абсолютно рівноправними складовими в рамках модернізації як загальнопланетарного явища. Тому з методологічного погляду помилково вважати секуляризацію однією з мусульманських стратегій модернізації ісламської держави. Доречніше про секуляризм говорити, як про «псевдоісламський» підхід у контексті модернізації, що повністю розходиться з визначенням сутності модернізації, наведеним вище.

Проте секуляризм не можна й ігнорувати. бо, незважаючи на штучність і неадекватність системі, в якій він розгортається, цей підхід усе ж таки існує як факт (показовим є приклад Туреччини). Доцільно розглянути деякі пов'язані з ним аспекти у контексті проблеми, що розглядається.

Досі є поширеним погляд, що сучасні мусульманські мислителі мають зробити вибір з таких альтернатив: вдихнути нове життя у докт-

рину предків й пристосувати її до сучасних вимог або шукати ідеологічне обґрунтування в інших культурних парадигмах. Ця альтернатива виникає через те, що ісламська релігійна доктрина традиційно претендує на цілковитий контроль у питаннях моралі, не завжди при цьому даючи практичні відповіді на проблеми суспільного життя. Діяльність деяких ісламських модерністів XIX століття посилила тенденцію до секуляризації мусульманського світу. Наприклад, зусилля Муххамада Абдо, який намагався довести, що Іслам може бути примиреним із сучасними теоріями, попри всі очікування призвели до вимивання ісламської доктрини права сучасними інноваціями. Як каже Альберт Хоурани, «він бажав відгородитися стіною від секуляризму, а насправді побудував міст, переходячи який секуляризм почав завойовувати одну позицію за іншою. Тому не випадково група послідовників Муххамада Абдо в подальшому розвинула його доктрину в напрямі повного секуляризму» [1].

Значним інтелектуальним поштовхом до секуляризму стала книжка Алі Абд ал-Разіка, що вийшла в 1925 році: «Ал-Іслам ва Узул ал-Хукм», в якій автор стверджував, що Іслам не передбачає концепції халіфату в історичному сенсі слова. Він пішов і далі, висуваючи ще більш сміливі ідеї про те, що Іслам взагалі не містить у собі політичного компонента і що Пророк був тільки релігійним і духовним, але не політичним вождем. Згідно з Абд ал-Разіком, у Мухаммеда як релігійного авторитета не могло бути спадкоємця. Тому все, пов'язане зі становленням ісламської держави, починаючи з Абу Бакра, першого халіфа, репрезентувало собою іншу, суто політичну форму керівництва і влади [2].

Отож, Абд ал-Разік не тільки виступав за створення світської держави, але й доводив, що «ісламська» держава була, по суті, з самого початку світською, а не релігійною. Попри те, що захищати цю тезу доволі складно, зрозуміло, що такий підхід позбавляє мусульман винятково важливих культурних ресурсів, необхідних для розвитку їхньої ідентичності. Малоімовірно, що більшість мусульман сприйме секуляризацію свого суспільного життя.

У цьому світлі як для попередніх, так і для сучасних рухів за відродження Ісламу є характерними уявлення про послаблення мусульманського суспільства та втрату ним внутрішньої організованості. Це пояснюється відходом мусульман від справжніх мусульманських традицій. І попередні, і сучасні рухи вбачають панацею лише в поверненні до Ісламу. В концепціях даних рухів сучасні дослідники Ісламу виділяють три напрями реформи-оновлення

(*тадждід-іслах*) у новій та новітній ісламській історії. Ці напрями містять: 1) заклик повернутися до Корану і Сунни або суворо дотримуватися їх; 2) ствердження права на незалежну юридичну думку (*іджтіхад*) на протигагу жорсткому дотриманню концепцій визнаних юристів та їхніх відповідних шкіл (*такліду*); 3) підтвердження істинності й унікальності досвіду Корану.

Суворе застосування Корану і Сунни було відповіддю реформаторів на численні кризи й проблеми, які вони бачили навколо себе. Реформатори вважали, що мусульмани як приватні особи і як члени общини повинні суворо і буквально дотримуватися Корану і Сунни Пророка. Все, що заважає такій прихильності або пом'якшує її, межує з невірою і повинне бути викорінене за допомогою таджіда і іслаха.

На думку дослідників, принцип іджтіхаду був нерозривно пов'язаний з першою з вищезгаданих вимог — з суворим застосуванням Корану і Сунни. Адже якщо Коран і Сунна є основними і доскональними джерелами для винесення суджень і керівництва у всіх сферах життя, то всі інші джерела шаріату, можливо, й корисні, але аж ніяк не обов'язкові. Тому реформатори, крім того, що закликають повернутися до Корану і Сунни, вимагають ще й права на іджтіхад, яке дає можливість відкинути існуючі інститути і традиційні тлумачення.

Третім напрямом діяльності ісламських реформаторів було нове ствердження ідеї унікальності й істинності коранічного послання. Хоча реформатори вимагали права на іджтіхад, щоб визначити адекватне застосування коранічного послання в мінливих умовах життя, вони аж ніяк не прагнули (більше того, вважали неприпустимим) запозичати щось із неісламських традицій і додавати до основних ісламських принципів. У зв'язку з цим потрібно відрізнити традицію реформаторів тадждід-іслах та інших течій в Ісламі, прихильники яких свідомо прагнули до великого культурного синтезу [3].

Дійсно, ісламський підхід не може не містити в собі в тій або іншій формі всі три елементи, вказані вище. Але питання полягає в тому, яким є значення і застосування цих критеріїв ісламського підходу в сучасному контексті. Кажучи про застосування Корану і Сунни, ми неминуче говоримо про їх тлумачення і застосування через посередництво певних людей. У вірші 29:49 Коран говорить про себе, як про чітке знання і свідчення в серцях і розумах тих (людей), кому було дароване знання. Свого часу Алі ібн Абу Таліб, четвертий праведний халіф, за переказами, висловився, що сам Коран нічого не говорить, але чоловіки (а зараз і жінки) говорять за

нього. Те ж саме можна сказати щодо Сунни. Таким чином, вимоги суворого застосування Корану і Сунни вказують, що цим основним джерелам Ісламу буде надане тлумачення, яке дозволяє застосовувати їх на практиці — у конкретних соціальних, економічних і політичних умовах сучасного мусульманського суспільства.

Більш того, автентичність ісламського послання і відмова від чужинських ідей — це також предмет інтерпретації. Щоб забезпечити суто ісламський підхід і відкинути все чужинське, необхідно мати чітке визначення того, що можна вважати суто ісламським і, відповідно, що є чужинським і неісламським. Це, безумовно, складне питання, яке вивчалось багатьма ісламськими модерністами та їхніми критиками. Можливим критерієм істинно ісламського характеру будь-якого положення може служити його відповідність усьому тексту Корану і Сунни. Але застосовуючи подібний критерій, можна наштовхнутися на проблему, пов'язану з тим, що в Корані і Сунні існують місця, які суперечать одне одному. Наприклад, ранній Коран мекканського періоду вимагає від Пророка і його послідовників діяти в мирний спосіб і надати іншим право вільного вибору приймати або відкидати Коран. А Коран і Сунна мединського періоду прямо санкціонували, а в деяких випадках навіть вимагали використовувати силу, щоб змусити невірних або прийняти Іслам, або зазнати одного з покарань (смерті, данини, невірництва та ін.), передбачених шаріатом. Відступник, тобто мусульманин, що зрікся Ісламу, за шаріатом карається на смерть.

Провідні юристи — засновники *масхабів* використали принцип *наск* (відмова від деяких текстів Корану і Сунни), щоб забезпечити цілісність системи шаріату, яка повинна відповідати цілій сукупності текстів Корану і Сунни. Так, щоб виправдати насильство на протигагу свободі релігійного вибору, надати юридичну силу віршам, які санкціонують застосування сили до немусульман та мусульман-ренегатів, ці юристи визнали таке: вірші, які вимагають свободи вибору і мирного переконання, скасовувати або перекривати віршами, що вимагають примусу та застосування сили. Але досить переконливою і слушною є теза про те, що сьогодні така техніка може бути застосована для створення автентичної і цілком сучасної ісламської політико-правової доктрини, оскільки техніка *наску* вже застосовувалася в минулому, щоб виробити шаріат, який до того часу визнавався істинною ісламською моделлю.

Застосування Корану і Сунни, а також ствердження ісламської автентичності неминуче передбачає їхнє тлумачення людьми, тому зверні-

мося до другого елементу аналізу — використання *іджтіхада*. Дійсно, сучасні прихильники шаріату часто кажуть про *іджтіхад* як про шлях вирішення всіх проблем, що виникають у зв'язку із застосуванням шаріату в наші дні. Але, якщо ми братимемо до уваги природу *іджтіхаду* і межі його застосування в рамках шаріату, то прийдемо до висновку, що цей підхід навряд чи дозволяє на достатньому рівні реформувати сучасне ісламське публічне право. *Іджтіхад* в рамках шаріату не є достатнім, бо більшість принципів і правил шаріату, що сьогодні породжують проблеми і належать до сфери конституційного права, кримінального судочинства, міжнародного права і прав людини, засновані на чітких текстах Корану і Сунни. Як уже говорилося вище, провідні юристи — розробники шаріату вважали, що *іджтіхад* не можна використовувати при розгляді питань, щодо яких існують чіткі вказівки в Корані і Сунні.

Аби краще зрозуміти вищевикладені тези, розглянемо аналіз даної проблеми, зроблений Джоном Еспозіто. Він посилається на різницю між шаріатом та *фікхом* (думками і коментарями мусульманських юристів), яку часто наводять сучасні мусульманські автори: їм легше критикувати те, що вони називають *фікхом*, ніж сам шаріат. Але фундаментальні принципи ісламського публічного права є частиною шаріату, а не просто *фікхом*, оскільки вони засновані на чітких текстах Корану і Сунни. Отже, різниця між шаріатом та *фікхом* не має значення, коли ми говоримо про принципи і правила самого шаріату. Дослідник вважає, що найважливішими формами *іджтіхаду* сьогодні є *істіхсан* (правова перевага) і *істіслах* (суспільне благо).

Проте у будь-якому випадку залишається таке питання: якою може бути реформа і наскільки далеко вона може зайти (або заходила) при застосуванні подібних технологій. Бо вони не можуть бути використані так, щоб вступити з останніми в суперечність, оскільки застосування цих малих джерел шаріату обмежене ясними і чіткими вказівками Корану і Сунни. Еспозіто зокрема, посилається на зусилля, спрямовані на трансформацію історичного поняття *іджма* в сучасному законотворчому процесі. Хоча дослідник скептично ставиться до цих зусиль і до того, що такий підхід буде сприйнятий більшістю мусульман, проте дотримується думки, що ідеї, висловлені сучасними мусульманськими авторами, які підтримують використання цієї техніки, можуть стати дієвим засобом проведення ісламської правової реформи [4].

Отже, легітимна ісламська відповідь на виклики, перед якими постають сучасні мусульманські суспільства, має базуватися на Корані і

Сунні, що неминуче буде означати нове трактування цих фундаментальних джерел Ісламу, адекватне всій сукупності їхнього змісту та основного значення. Ранні прихильники реформ також відмовлялися від сліпого наслідування традицій та наголошували, що для соціальної і моральної реформації ісламського суспільства необхідні політичні дії та громадська активність. Ці тези були сприйняті і розвинуті прибічниками сучасних рухів за відродження Ісламу. В новітній історії чимало мусульманських учених закликали інкорпорувати в Іслам досягнення сучасних філософських та природничих наук, аби показати, що мусульманська релігія не суперечить парадигмам сучасності.

Проте спроби засновників ісламського модернізму (особливо в Пакистані) досягти конкретних результатів у сфері публічного права не закінчилися успіхом. Причину цього провалу намагався пояснити, зокрема, відомий вчений Фазлур Рахман. На його думку, *улеми*, тобто особи, навчені *фікху* як історичної шариатської юриспруденції, неспроможні зробити внесок у процес модернізації, бо через свою освіту й орієнтації вони не тільки обмежені традиційними рамками, але не спроможні навіть зрозуміти сутність проблеми. З цього він робить висновок, що саме тому модернізм (якщо про такий взагалі можна говорити) був підготовлений «світськими» мусульманами, які здобували ліберальну освіту. Оскільки ж мусульманство «світських» модерністів викликало певні сумніви, вони, як вважає Фазлур Рахман, «не могли закласти основу для нової ісламської теології» [5].

Цей психологічний аспект причин поразки більшості сучасних мусульманських інтелектуалів, які із зайвою готовністю віддали «релігійний авторитет» прибічникам історичного шариату, має дуже важливе значення та серйозні наслідки. Адже більшість з тих інтелектуалів, хто залишився відданим Ісламу, поступово схилилися до консерватизму і, щонайменш, погодилися із закликами щодо шляху до шариатської держави. З іншого боку, чимало ісламської інтелігенції, що не погоджується із шариатською моделлю держави, схилиється до пошуків альтернативної моделі взагалі за межами Ісламу. Не намагаючись кинути виклик «експертам» у царині релігії

в їхній власній стихії, мусульманські інтелігенти тягнуться до секуляризму. І це є особливо незрозумілим, бо Іслам, принаймні в суннітській традиції, не визнає різниці між «духовенством» та «миряними» серед мусульман.

Потрібно також зауважити один принциповий момент, що фактично дає відповідь на причину провалу концепції секуляризму, а саме те, що, не дивлячись на його існування в ісламському світі, секуляризм не є ісламською відповіддю на виклик сучасності в мусульманському суспільстві. Бо в будь-яких варіантах модернізаційні процеси в ісламському варіанті повинні включати в себе в тій чи іншій формі, на думку багатьох науковців, три елементи: чітке застосування Корану та Сунни, використання *іджтіха-ду* і нове ствердження ісламської автентичності. Тому виникає чітка відповідь: провал секуляризму як модернізаційної стратегії спричиняється перш за все її неадекватністю ісламській цивілізаційній системі. Як уже зазначалося, секуляризм є європейським шляхом і це потрібно усвідомлювати. А через це він навряд чи знайде широку й тривалу підтримку в мусульманському світі.

Проте, хоча можна знайти досить небагато проявів відвертого секуляризму, в сучасному політичному житті мусульман присутні потужні, недеklarовані секуляризовані течії. Але все ж таки із урахуванням останніх тенденцій можна передбачити, що секуляризація сьогодні все більше відходить на захисні позиції і практично відступає навіть там, де в недеklarованому вигляді вона існувала де-факто. А це показує: орієнтація на секуляризм у мусульманському світі призводить до того ж, що й перехід до консервативного табору. І в тому, і в іншому випадку, врешті-решт, зміцнюються позиції прихильників шариату. Це, у свою чергу, унеможливує реальні результативні модернізаційні процеси в ісламському світі.

Незважаючи на все це, переконаний, що умови для відвертого і впорядкованого обговорення проблеми модернізації ісламської держави вже створюються і твердження, що шариат є єдиною альтернативою деструктивній ролі західної секуляристської моделі, сьогодні вже не є справедливим.

1. Hourani, Albert. Arabic Thought in Liberal Age, 1798—1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.— P. 144—145.
2. Coulson, Noel. A History of Islamic Law. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1984.— P. 74.
3. Voll, John O. Islam: Continuity and Change in the Modern World. Boulder, Westview Press, 1982.— P. 57.
4. Esposito, John L. Islam and Politics. 2nd. ed., rev. — Syracuse: Syracuse University Press, 1987.— P. 91.
5. Rahman, Fazlur. Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1979.—P. 118.

V. O. Kushnirenko

THE ISSUE OF REFORM OF THE ISLAMIC STATE

The article analyses the issue of reforms in Islamic world. The nature of reforms, their tendencies and their historical development are analyzed from the point of view of Islamic political and legal system modernization.