

ПРОБЛЕМИ ТА СУДЖЕННЯ

УДК 340.12:348.97

М. Дамирли,
доктор юридических наук,
профессор кафедры права Европейского Союза и сравнительного правоведения
Национального университета «Одесская юридическая академия»

МИФЫ ОБ ИСЛАМСКОМ ПРАВЕ КАК СЕРЬЕЗНЫЕ ПРЕПЯТСТВИЯ НА ПУТИ К РЕФОРМАТОРСКОМУ ДИСКУРСУ

Использование исламского права, которое уходит своими корнями в богатое прошлое, сегодня уже не ограничивается только мусульманскими странами, где оно является в большей или меньшей степени составной частью правовых систем, а выходит за пределы исламского мира в результате появления мусульманской среды в странах Европы и других частей мира. Процессы преобразования и демократизации мусульманских обществ, а также прямые контакты исламской и западной культур приводят к сложному, порой напряженному взаимодействию исламских традиций права с современными реалиями как самих мусульманских государств, избравших путь модернизации и демократических преобразований, так и западных светских государств. Все это ставит новые задачи: по снижению уровня этой напряженности, по сочетанию исламской традиции с современными демократическими ценностями, по новой интерпретации основ исламского права в контексте современных реалий.

В силу вышесказанного исламское право сегодня является одной из самых дискутируемых тем. Безусловно, дебаты вокруг исламского права имеют решающее значение для реформаторской интерпретации многих проблематичных его аспектов. Однако в этих дебатах доминируют негативные стереотипы и поверхностное понимание проблематики исламского права, попытки навязать

некоторые категорические утверждения, которые создают серьезные препятствия для организации и проведения нормального диалога, конструктивного и плодотворного реформаторского дискурса. Эти стереотипы, идейные клише, предрассудки и поверхностные рассуждения лежат в основе мифов об исламском праве, которые достаточно сильно укоренились в представлениях многих. Анализ и развенчание некоторых наиболее широко распространенных среди этих мифов составляет предмет статьи.

Исходным пунктом при любом исследовании исламского права, безусловно, является само понятие «исламское право». Следует отметить, что сегодня на правовой карте мира исламское право выступает в разных своих проявлениях: как совокупность национальных правовых систем государств мира, в которых исламское право выступает составной частью (исламская правовая семья); как отдельные члены — пространственные единицы этой правовой семьи (национальные правовые системы современных мусульманских государств); как право, применяемое в отношении мусульманских меньшинств в немусульманских государствах («фикх мусульманских меньшинств»). В то же время исламское право в литературе часто представляется как правовая система, отождествляясь, скорее всего, с национальной правовой системой. Это, на наш взгляд, является неверным по той простой причине,



что, во-первых, национальная правовая система ассоциируется с определенным пространством, границы которого совпадают с границами стран, государств, а во-вторых, сегодня в своем чистом виде исламское право нигде не действует (ни в одной стране мусульманского мира оно не является единственным действующим правом, даже в ярко консервативных странах Аравийского полуострова действуют, хоть и фрагментарно, элементы других правовых систем). Поэтому исламское право и национальная правовая система, где оно является составной частью, – не одно и то же. Отсюда и условность употребления понятия «исламская правовая система» (как и понятия «исламская правовая семья»). Исламское право в строгом смысле этого слова (исламское право как таковое), в сущности, и является основой, общей базой для всех национальных правовых систем, построенных на исламских традициях права.

Следует также различать понятия «классическое исламское право» и «современное исламское право», при этом имея в виду под первым из них первоначальное исламское право, исторические рубежи разработки которого очерчиваются первыми несколькими столетиями исламской истории. Оно использовалось в таком виде непрерывно до второй половины XVIII в. Процесс формирования современного исламского права начинается в новых политических, социальных, культурных и технологических условиях, предположительно возникших после Просвещения и промышленной революции, происходит в лоне внутренних собственных традиций и под воздействием внешних импульсов (от Западной Европы). Современное исламское право характеризуется реформаторскими движениями, попытками кодификации семейного и наследственного права, а также подготовкой современного исламского коммерческого права, возможностью новой интерпретации основ исламского права и дискуссиями о доктринальных ответах на насущные современные проблемы.

При реализации главной задачи статьи в качестве важного методологического инструментария будет использована герменевтика, причем как ее классическая, так и современная концепции. Согласно положениям герменевтики каждая культура должна анализироваться с точки зрения этой культуры, с позиции автора текста и его контекста, если говорить герменевтической терминологией (если можно так выразиться, контекст решает судьбу текста). При этом если автономной задачей является понимание «другой» («чужой») культуры, то следует исходить из позиции этой «другой» культуры (то есть автора текста и его контекста), а если задачей является понимание «другой» культуры через соотношение с культурой интерпретатора, которое требует преодоления «чужости чужого», то следует исходить из позиции интерпретатора и его контекста, к «другой» культуре нужно подходить с учетом специфики и проблемы культуры интерпретатора, находить ответы на вопросы, которые возникают в его культуре. Помимо всего прочего, это означает, что при заимствовании права следует исходить из контекста реципиента [2, с. 35].

Основным концептом в наших дальнейших рассуждениях и аргументациях наряду с природой исламского права выступает светскость (секуляризм) как западный либерально-демократический принцип, означающий, с одной стороны, разделение религии и государства (или отделение религии от государства), а с другой – нейтральность государства по отношению к религии (или религиозную нейтральность государства).

При рассмотрении мифов об исламском праве следует также учитывать, что они тесно связаны между собой, поскольку в основном затрагивают вопросы относительно природы самого исламского права. Поэтому представленные ниже аргументы их развенчивания часто пересекаются.

Миф 1: исламское право – это застывшая догма и закостеневший свод религиозно-правовых предписаний.



ний, в этом качестве оно вечно и неизменно.

Этот миф используется главным образом мусульманскими консерваторами, учеными фундаменталистских ориентаций, которые изначально блокируют, заводят в тупик любые реформаторские дискуссии. Он также является важным орудием в антиисламской пропаганде.

Такое представление находится в резком противоречии с природой и эпистемологией исламской правовой традиции, так как для изменчивости и динамичности права соответствующие рычаги имеются в самом исламе.

Исламское право в своей основной части не имеет божественного происхождения; неизменяемыми текстами являются лишь Коран, который ниспослан Аллахом, и Сунна, при помощи которой Пророк Мухаммед разъяснил смысл и значение Корана. Закрепленные в них правовые предписания немногочисленны и представляют собой далекие от детального регулирования общие начала. Более или менее детализированные неизменные предписания этих источников касаются главным образом семейного и наследственного права. Тогда как в сферах государственного устройства, сделок, компаний и в других вопросах установлены такие общие принципы, как «выбор, совет, взаимное согласие», а их использование в соответствии с изменяющимися условиями предоставлено мусульманам. Кроме того, в случаях, когда мусульмане как индивид или община остаются в безвыходном положении в связи с неисполнимостью неизменных предписаний Корана и Сунны, вступает в действие принцип «необходимость преодолевает запреты», предусматривающий возможность действовать согласно жизненным обстоятельствам [6, с. 38].

Все вышесказанное требовало человеческой интерпретации в конкретном историческом контексте основополагающих источников исламского права: Корана и Сунны. Именно на основании такой интерпретации устанавливались нормы исламского права. Она осу-

ществлялась при помощи методологии, известной как усул ал-фикх, в рамках которого были разработаны другие источники (их также называют методами или техниками) и принципы (важными из них являются обязательный учет общей пользы (масляха аль-'амма), предпочтения лучшего (истихсан), цели шариата (макасиду аш-Шариа), духа шариата (руху аш-Шариа)) исламского права, обеспечивающие его динамичность и адаптивность в зависимости от меняющихся социальных, культурных и иных исторических условий. В отличие от Корана и Сунны (возможности появления новых или дополнительных текстов которых не существует, поскольку Коран – это заключительное божественное откровение, а Пророк Мухаммед является последним пророком), методы усул ал-фикха являются гибкими. Не случайно, что исламские правовые традиции поддерживали существование нескольких одинаково ортодоксальных и авторитетных юридических школ (мазхабов), среди которых существует огромное разнообразие мнений по поводу отдельных аспектов права. Причем основатели этих школ никогда не утверждали окончательность своих взглядов и допускали возможность их пересмотра или открытия лучшего мнения в будущем.

Таким образом, существует вечный и неизменный закон как божественный идеал, как ядро исламского права; во всем остальном исламское право – это сфера человеческого закона, попытки человека достичь и исполнить вечный закон [7, с. 30–31; 10, с. 103–105].

Вся исламская история – история подтверждения гибкости и адаптивности исламского права. Дело в том, что несколько первых поколений мусульман не знали и не применяли исламское право в том виде, в котором оно сформировалось в первые несколько столетий, начиная со второго столетия ислама (в ранний период эры Аббасидов, после 750 г. н. э.), как связанная и законченная система (классическое исламское право). Именно к этому вре-



мени относятся систематический сбор Сунны, появление основных школ права (мазхабов) и развитие юридической методологии (усул ал-фикх). В связи с этим можно согласиться с И. Гольдциерем и Дж. Шахтом, что только со второго столетия исламской истории можно говорить об исламском праве как особой системе права. Кроме того, на всем протяжении исламской истории в разных мусульманских государствах оказывалось предпочтение одним школам и пренебрегались другие, а иногда в одной и той же стране следовали различным школам.

В становлении и развитии исламского права, в интерпретации и приведении его в соответствие с реалиями общества большую роль сыграл иджтихад (юридическое обоснование). Традиционно считается, что в связи с детальной разработанностью исламского права и необходимостью сохранения его стабильности происходило постепенное уменьшение роли иджтихада (так называемое «закрытие ворот» иджтихада). В действительности такое отношение к иджтихаду противоречит природе самого исламского права, которое требует серьезной адаптации к нуждам конкретных исторических реалий общества. Как отмечает А.А. Ан-Наим, любое ограничение свободного обсуждения не совместимо с самой природой шариата [3, с. 13]. Ученый считает: «С исламской точки зрения никто не имел и не имеет права заявлять, что иджтихад не разрешен, хотя, возможно, среди мусульман и был консенсус по этому вопросу. И поэтому нет ничего, что могло бы помешать появлению нового консенсуса по поводу того, что иджтихад должен свободно использоваться, чтобы удовлетворить новые запросы и надежды исламских обществ. <...> Нет ничего, что могло бы помешать или признать недействительным формирование нового согласия в отношении методов интерпретации или не допускать появления инновационных интерпретаций Корана и Сунны, которые, таким образом, стали бы

частью шариата, как и существующие методы или принципы стали ее частью в свое время. <...> Любое понимание шариата – всегда продукт иджтихада (юридическое обоснование) в общем значении аргументов и размышлений людей как способа понимания значения Корана и Сунны Пророка» [3, с. 13, 14]. Тем самым иджтихад и сегодня должен выступать важным и необходимым юридическим механизмом, позволяющим приводить исламское право в соответствие с меняющимися общественно-политическими реалиями, удовлетворять новые запросы и надежды современного общества. Сегодня разрушаются также широко распространенные до сих пор мифы, что традиционные исламские ценности не в состоянии адаптироваться к современным условиям общественно-политического развития, принципам демократии и прав человека [3; 4; 5].

Миф 2: перспективы использования исламского права как позитивного права, как нормативной системы в правовых системах светских государств (особенно немусульманских).

Как уже отмечалось, в последнее время исламское право в разной степени начало применяться в современном немусульманском мире – в разных странах Европы и Северной Америки, в которых проживают мусульманские меньшинства. Проблемы, с которыми встречаются мусульмане в этих странах, стали основанием для разработки в 1990-х гг. отдельного направления фикха, учитывающего специфику условий жизни мусульманских меньшинств в немусульманском государстве. Это направление фикха, получившее название «фикх аль-ак'алийят аль-муслима», или «фикх мусульманских меньшинств», было основано двумя видными учеными: шейхом Таха Джабиром аль-Альвани из Вирджинии (сам термин «фикх мусульманских меньшинств» был введен им же в 1994 г.) и шейхом Юсуфом аль-Карадави из Катара.

Действительно, возможно ли использование исламского права в современных светских правовых системах? Если



да, то насколько? Имеет ли исламское право будущее в светских правовых системах?

Поскольку речь идет о возможности использования исламского права в светских правовых системах, то согласно канонам герменевтики мы должны исходить при этом из позиции светского права. Естественно, что религиозная точка зрения отличается от светской. В частности, с исламской (религиозной) точки зрения шариат и исламское право совпадают: в них входят нормы, относящиеся ко всем сторонам жизни мусульманина; шариат наряду с религиозными, духовно-нравственными и другими нормами включает в себя правовые нормы, а исламское право наряду с правовыми – религиозно-ритуальные, духовно-нравственные и другие нормы. Тогда как с точки зрения светскости соотношение шариата и исламского права выглядит по-иному, в частности, основывается на отличии собственно правовых норм от религиозных, этических и других норм.

С точки зрения секуляризма право, как и государство, носит светский характер, а значит, религиозно-правовые нормы по определению не могут быть составной частью светской правовой системы. В противном случае для обозначения явления, полученного от комбинации светского и религиозного права, мы были бы вынуждены употреблять довольно противоречивое, «неуклюжее» понятие «светское религиозное право». На наш взгляд, как не бывает «светской религии» (если не учитывать коммунистический опыт враждебного отношения к религиям, который проанализирован М. Элиаде, Р. Ароном и другими учеными как светская религия), так и не может быть «светского религиозного права».

К тому же все попытки использования исламского права в светских (особенно немусульманских) государствах сопряжены со многими проблемами. В частности, применение исламского права в светских государствах, в которых мусульмане проживают в качестве мень-

шинств, приведет к созданию параллельного правового пространства в рамках правовых систем этих государств. Непростой задачей станет также устранение конфликта между стремлением мусульман следовать исламскому праву и одновременно соблюдать законы страны проживания. В условиях конкурирующих правовых систем не исключается правовое отчуждение мусульман.

Далее существование различных школ исламского права и огромное разнообразие мнений по отдельным правовым вопросам поставит государство перед сложной проблемой выбора между конкурирующими взглядами. Возникает вопрос о том, на какой мазхаб, какого ученого нужно ориентироваться государству в отношении мусульман, эмигрировавших из разных мусульманских стран, где действуют разные мазхабы, разные убеждения по тем или иным правовым вопросам. Поддержка государством любого одного из них станет источником еще одной напряженности.

Однако, как правильно замечает А.А. Ан-Наим, секуляризм не означает полное исключение ислама из общественной жизни [3, с. 28]. Следовательно, неиспользование исламского права как нормативной системы в светских государствах отнюдь не должно означать исключение его роли в социально-правовой жизни вообще. Ведь в любой правовой системе имеются, кроме нормативного, также другие элементы (например, правосознание и правовая культура). В частности, не менее важным, чем нормативный элемент, является ценностное измерение исламского права, огромный созидательный потенциал которого почему-то остается невостребованным в странах, в которых проживают мусульманские меньшинства. Если использование исламского права как нормативной системы в правовых системах светских государств не имеет будущего, то этого нельзя сказать в отношении фундаментальных ценностей исламского права.

Миф 3: персональный характер действия исламского позитивного



права независимо от того, в каких государствах (мусульманских или немусульманских, теократических или светских) проживают мусульмане.

В литературе, особенно постсоветской, в качестве отличительной особенности исламского права указывается на его персональный характер: якобы предписания исламского права распространяются только на лиц, которые исповедуют ислам, независимо от того, на территории каких государств (мусульманских или немусульманских, теократических или светских) они живут. Этот миф сегодня широко используется особенно в отношении мусульманских меньшинств, живущих в немусульманских странах, тем самым являясь одним из истоков концепции «фикха мусульманских меньшинств».

Фактом истории права является то, что применяемое к лицам право определялось в соответствии с одним из двух принципов: персональности права или территориальности права. Следовательно, правовые системы характеризовались либо персональным (применительно к личности человека), либо территориальным (без учета личности человека) действием права. Персональность права означает, что применяемое право определяется не территориально, а на основе происхождения (знатность или незнатность), национальности, племенной принадлежности или религии отдельных лиц. Этот принцип доминировал на протяжении всего периода Античности. Лишь значительно позже в Римской империи получило развитие широкое территориальное применение права. Современные светские правовые системы следуют принципу территориальности права.

В исламском праве также действовал принцип персональности (личности), он был разработан с религиозным акцентом, согласно которому связь законов и человека определяется в зависимости от его религиозной принадлежности и охватывает всех «людей Писания» (ахль аль-Китаб), а не только мусульман. Согласно данному принципу исламское

право включает конкретные правила, применяемые ко всем верующим.

Безусловно, предписания любой религии распространяются на представителей данной религиозной общины, то есть на всех лиц, исповедующих эту религию. При этом, конечно же, речь идет о религиозных, нравственно-этических нормах, поскольку исповедовать – это следовать какой-либо религии, какому-либо вероучению, его нравственным правилам. Однако, как уже отмечалось, предписания шариата не ограничиваются духовно-религиозными и нравственными нормами, он включает также правовые предписания, причем они зачастую тесно переплетаются. Одно из принципиальных отличий религии ислама по сравнению с другими мировыми религиями заключается как раз в том, что юридический аспект в исламе играет очень большую роль. Р. Потц пишет: «В то время как в исламе в центре внимания находились различия между отдельными школами мысли (школы права) и административно-правовые различия (теории халифата), христианство больше сосредотачивалось (по крайней мере, на первый взгляд) на теологическом дискурсе и дифференциации в соответствии с деноминацией» [9, с. 3]. Стало быть, для мусульман обязательным является следование и этим нормам.

Как известно, исламское право содержит правила, регулирующие отношения между верующими и Аллахом (ibadat) и людей между собой (mu'āmalāt). Правда, аналогичные же правила содержали все другие разновидности религиозного права, однако революционное развитие в результате институционального и политического разделения властей привело к дифференциации между этими двумя сферами права на Западе в Средневековье, тогда как подобное развитие в исламе не произошло [9, с. 10].

Следует также отметить, что известное разделение классической исламской теорией мира на две части («дом ислама» («дар аль-Ислам») и «дом войны» («дар аль-Харб»)) последователь-



но не могло сохраниться еще в начале Средневековья. Поэтому были введены другие категории: «дом договора» («дар аль-Ахд») и «дом безопасности» («дар аль-Аман»). Следовательно, если мусульмане могли жить в безопасности в той или иной стране и выполнять свои религиозные обязанности беспрепятственно, они не обязаны были эмигрировать, даже если там применялось неисламское право.

В историческом плане реализация принципа персональности долгое время не была особой проблемой. Следование исламским правовым нормам без каких-либо проблем осуществлялось в условиях средневековых теократических государств (зачастую империй), в которых власть находилась в руках религиозного духовенства, важные общественные дела решались по божественным указаниям, откровениям или законам. К тому же, как известно из исламской истории, в прежние века мусульмане иммигрировали в чужие для них (немусульманские) страны лишь в исключительных случаях. Все это носило настолько случайный и временный характер, что, как пишет Т. Дж. Аль-Альвани, не привлекало особого внимания правоведов [1, с. 12].

Не является проблемой следование принципу персональности права также в теократических мусульманских государствах наших дней, в которых шариат составляет основу политических институтов и законов. Противоположностью теократического государства является светское, в котором государство и религия отделены и не вмешиваются в дела друг друга. В таких государствах, как уже отмечалось, право также носит светский характер, прерогатива в сфере права принадлежит государству, а их правовые системы следуют территориальному принципу. Поэтому в светских немусульманских государствах персональный характер исламского права для мусульман, проживающих в качестве меньшинств, не возможен по определению. Конечно же, в данном случае речь идет об исламском позитивном праве, а

не об исламском праве в его широком смысле, охватывающем так же религиозные нормы. Однако светское государство не может быть помехой в осуществлении религиозных обязательств, и каждый мусульманин, проживающий в немусульманской стране, может и должен продолжать соблюдать все заповеди религии. Этого требует также принцип личной ответственности, установленный в шариате, согласно которому каждый мусульманин лично несет ответственность за знание и исполнение религиозного долга, ритуальных обрядов, а также моральных и этических правил. Вот эта ответственность является персональной, от нее нельзя отказаться, ее нельзя возложить на другое лицо.

Миф 4: исламское право регулирует только отношения между мусульманами, а иноверцы изъяты из-под его действия.

По всей очевидности, многие на основе именно такого представления используют выражение «мусульманское право», а не «исламское право». Этот миф широко используется в антиисламских пропагандах.

Данный миф, как и мнение об изначальной и извечной враждебности исламского права ко всем немусульманам, не соответствует действительности. Хорошо известно, что исламское восприятие меньшинства было закреплено еще в первой исламской конституции (Мединская конституция), согласно которой немусульмане считались согражданами мусульман, наделенными неотъемлемыми правами и свободами. Данный правовой документ, содержащий нормы, посвященные взаимоотношениям не только мусульман между собой (ст. ст. 1–23), но и между мусульманами и немусульманами, особенно евреями (ст. ст. 24–47), предоставлял свободу религии и гласил, что «евреи имеют свою религию, мусульмане – свою» (ст. 25). Достаточная либеральность исламского права в этом вопросе нашла свое отражение также в постановлении Омара, в котором было установлено,



что исламский закон выступает только против язычников-многобожников, а «люди Писания» могут оставаться в своей религии и находиться под защитой мусульманского государства. Кстати, это были времена, когда в соседней христианской Византии любая ересь жестоко наказывалась.

Для обозначения немусульманских граждан в исламском праве использовался термин «зимми» («защищенный человек»). Им были предоставлены защита и неприкосновенность со стороны мусульманского государства. Они имели право исповедовать свою религию, уплачивая поземельный (харадж) и поголовный (джизья) налоги. В сфере имущественного, договорного и обязательственного права зимми имели равные с мусульманами права, однако ограничивались в определенных политических правах, освобождались от выполнения некоторых обязанностей, возложенных на мусульман, в том числе от уплаты налога закят. Иногда им разрешалось применить свое право, как это было с еврейской общиной, которая в Медине использовала Галаху. Что касается неверующих, то они могли жить на территории мусульманского государства лишь при условии гарантии временного проживания и безопасного поведения (их называли аманами).

Примечательно, что в средневековой христианской Европе отношение к меньшинствам зачастую было «зеркальным отражением» исламского права в этой части. Как показывают исследования, в Европе в отношении мусульман сначала были применены специальные законы, установленные для еврейских общин, особый статус которым был предоставлен еще с поздней Античности. Соответствующие декреты содержат положения о продаже христианских рабов к евреям и мусульманам и запреты о предоставлении государственной должности представителям обеих религий. Четвертый Латеранский собор сохранил эти правила и каноном 68 добавил особые правила одежды для евреев и сарацин

(сарацинами в Европе со времен крестовых походов называли всех мусульман; в настоящее время этот термин используется по отношению к населению Арабского халифата в период VII – XIII вв.). Когда в 1091 г. норманны завоевали Сицилию и значительное мусульманское население попало под влияние западнохристианского правления, исламская концепция зимми в значительной степени была принята и применялась в отношении евреев и мусульман. В обмен на специальные налоги им гарантировалось право следовать предписаниям своей веры и внутренняя автономия по поддержанию независимой юрисдикции. В Испании военные успехи Джеймса I Арагонского (1208–1276 гг.) привели, в частности, к увеличению числа испанских мусульман, подчиненных христианскому правлению. С целью предотвращения депопуляции во вновь завоеванных областях к ним не только относились толерантно, но и Джеймс I даже специально поощрял мусульманское урегулирование. Этот толерантный подход позволил мусульманам жить в соответствии с традициями своей веры. Однако был запрещен их публичный призыв к молитве. Была также недвусмысленно запрещена принудительная христианизация мусульман. В начале XIV в. этот толерантный подход в некоторой степени обнаруживается в «Leyes de Moros», который регулировал правовое положение мусульман в христианской империи. В то же время расширились ограничительные меры. Хотя терпимость к мусульманам стала более урезанной после завоевания Гранады в 1492 г. Имеются и другие примеры влияния (прямого и косвенного) законов исламских меньшинств (исламской концепции зимми) в европейской правовой истории [8, с. 18–23].

Вышеизложенный анализ позволяет сделать определенные выводы. Во-первых, исламское право как таковое – это живое, постоянно развивающееся и обогащающееся правовое образование. Утверждение обратного противоречит





природе самого исламского права и опровергается его историей. Во-вторых, в развитии современного исламского права иджтихад должен выступать важным и необходимым юридическим механизмом, позволяющим приводить исламское право в соответствие с меняющимися общественно-политическими реалиями. В-третьих, с точки зрения секуляризма религиозно-правовые нормы по определению не могут быть составной частью светской правовой системы. Как не бывает «светской религии», так не может быть и «светского религиозного права». В то же время неиспользование исламского права как нормативной системы в светских государствах отнюдь не означает исключение его роли в социально-правовой жизни вообще. Если применение исламского права как позитивного права в правовых системах светских государств не имеет будущего, то этого нельзя сказать в отношении фундаментальных ценностей исламского права, огромный созидательный потенциал которых остается невостребованным в странах, где проживают мусульманские меньшинства. В-четвертых, в светских (особенно немусульманских) государствах персональный характер исламского права как нормативной системы не возможен по определению. Однако светское государство не может быть помехой персональной ответственности мусульман за осуществление религиозных обязательств, ритуальных обрядов, а также моральных и этических правил. В-пятых, под юрисдикцию исламского права попадают не только мусульмане, но и немусульмане и отчасти неверующие, проживающие в мусульманских государствах. Другое дело, что в практике многих таких государств сегодня имеются изъяны по данному вопросу, поэтому соответствующие традиционные принципы исламского права должны быть переинтерпретированы.

Ключевые слова: исламское право, фикх, шариат, секулярное (светское) право, правовая система, мусульманское меньшинство, персональность права.

В центре внимания статьи находятся некоторые негативные стереотипы и поверхностное понимание проблематики исламского права, которые лежат в основе мифов об исламском праве. Последние создают серьезные препятствия для организации и проведения конструктивного и плодотворного диалога, имеющего решающее значение для реформаторской интерпретации многих проблемных аспектов исламского права. В качестве наиболее широко распространенных (особенно в постсоветской юридической литературе) среди этих мифов выделяются и развенчиваются такие положения: 1) вечность и неизменность исламского права как застывшей догмы и свода религиозно-правовых предписаний; 2) перспективы использования исламского права как нормативной системы в правовых системах светских государств; 3) персональный характер действия исламского позитивного права независимо от страны проживания мусульман; 4) регулирование исламским правом только отношений между мусульманами и изъятие иноверцев из-под его действия. Важным методологическим инструментарием развенчания указанных мифов, кроме всего прочего, стала герменевтика, особенно ее положения о том, что при заимствовании права и правовых норм решающее значение имеет контекст реципиента, а основным концептом наряду с природой исламского права является светскость (секуляризм) как западный либерально-демократический принцип.

У центрі уваги статті знаходяться певні негативні стереотипи та поверхневе розуміння проблематики ісламського права, які лежать в основі міфів про ісламське право. Останні створюють серйозні перешкоди для організації й проведення конструктивного та плідного діалогу, що має вирішальне значення для реформаторської інтерпрета-





ції багатьох проблемних аспектів ісламського права. Як найбільш широко поширені (особливо в пострадянській юридичній літературі) серед цих міфів виділяються й розвінчуються такі положення: 1) вічність і незмінність ісламського права як застиглої догми та зводу релігійно-правових приписів; 2) перспективи використання ісламського права як нормативної системи в правових системах світських держав; 3) персональний характер дії ісламського позитивного права незалежно від країни проживання мусульман; 4) регулювання ісламським правом лише відносин між мусульманами та вилучення іновірців із-під його дії. Важливим методологічним інструментарієм розвінчання зазначених міфів, крім іншого, стала герменевтика, особливо її положення про те, що під час заповнення права й правових норм вирішальне значення має контекст реципієнта, а основним концептом поряд із природою ісламського права є світськість (секуляризм) як західний ліберально-демократичний принцип.

The article focuses on some negative stereotypes and superficial understanding of the issues Islamic law that are the basis of myths of Islamic law. The last ones cause serious obstacle to the constructive and productive dialogue about reformative interpretation of many problematic aspects of Islamic law. As the most widespread (especially in post-Soviet legal literature) of these myths such provisions are distinguished and dethroned: 1) the eternity and immutability of Islamic law as a frozen dogma and ossified religious and legal regulations; 2) the prospects of using Islamic law as the normative system in the legal systems of secular states; 3) the personal character of action of Islamic positive law regardless of the country of residence of Muslims; 4) the regulation of Islamic law only relations between Muslims and

withdrawal of gentiles. An important methodological tool of debunking these myths, among other, was hermeneutics, particularly its provision that the context of the recipient is crucial in the process of borrowing of law and legal rules. The basic concept of the article, along with the nature of Islamic law, is secularism as western liberal-democratic principle.

Література

1. Аль-Альвани Т.Дж. Достижение фикха для меньшинств. Некоторые размышления по проблемам мусульманского права / Т.Дж. Аль-Альвани. – Баку : Ирдэк, 2008. – 61 с.
2. Дамірлі М.А. Специфіка компаративістсько-правової герменевтики / М.А. Дамірлі // Актуальні проблеми держави і права : зб. наук. праць / за ред. С.В. Ківалова. – О. : Юридична література, 2009. – Вип. 50. – С. 31–36.
3. An-Na'im A.A. Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a / A.A. An-Na'im. – Cambridge, Massachusetts ; London : Harvard University Press, 2008. – 324 p.
4. An-Na'im A.A. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law / A.A. An-Na'im. – Syracuse, NY : Syracuse University Press, 1990. – 253 p.
5. El Fadl Kh.A. Islam and the Challenge of Democracy / Kh.A. El Fadl. – Princeton : Princeton University Press, 2004. – 144 p.
6. Karaman H. Anahatlariyla Islam Hukuku / H. Karaman. – Cilt 1. – Istanbul : Ensar Nesriyat, 2010. – 340 s.
7. Karaman H. Mukayeseli Islam Hukuku / H. Karaman. – Cilt 1. – Istanbul : Nesil, 1986. – 480 s.
8. Potz R. Islam and Islamic Law in European Legal History / R. Potz // European History Online (EGO): Institute of European History (IEG). – 2011. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ieg-ego.eu/potzr-2011a-en>.
9. Potz R. Islamic Law and the Transfer of European Law / R. Potz // European History Online (EGO): Institute of European History (IEG). – 2011. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ieg-ego.eu/potzr-2011-en>.
10. Zeydan A. Islam hukukuna giriş / A. Zeydan ; Tercüme Ali Şafak. – Istanbul : Kayihan, 2011. – 600 s.

