

В. КУШНІРЕНКО (Київ)

ПОЛІТИЧНІ ЦІННОСТІ ІСЛАМСЬКОЇ РЕЛІГІЙНО-ПРАВОВОЇ ТРАДИЦІЇ СУСПІЛЬСТВ В СВІТЛІ БАЗИСНИХ ПРИНЦИПІВ СУЧАСНОГО ПОЛІТИЧНОГО ДИСКУРСУ

В наші часи дослідження та аналіз сучасної моделі ісламського політико-правового устрою посідає важливе місце в працях науковців, що спеціалізуються в галузі конституційного права, державознавства та політології [7]. Причому усе більш помітне місце серед їхніх праць посідають порівняльні дослідження, присвячені феномену конституціоналізму [4]. Головним чином це порівняння мусульманської моделі політико-правового устрою з сучасними європейськими політичними моделями і формами держави [1]. Серед таких наукових праць зазначимо роботи Хаді ал-Алаві "Політичні інститути (державна й уряд)", Мухаммада Іззата Дарвази "Іслам і соціалізм", Мухаммада Ді'я' ад-Діна ар-Раїса "Мусульманські політичні теорії", Абд ал-Кадір Уди "Іслам і наш політичний устрій", Садіка Ібрагіма Урджуна "Мусульманська форма правління". При цьому одні автори, як наприклад, Мухаммад Іззат Дарваза, вбачають свою задачу у виявленні й показі схожих структурних елементів в моделях, інші, як, наприклад, Садік Ібрагім Урджун, Абд ал-Кадір Уда, наголошують на дослідженні й аналізі не співпадаючих елементів моделей, що порівнюються, але іноді обидва підходи містяться в одному дослідженні, як наприклад в працях Хаді Аль-Алаві та Мухаммада Ді'я ад-Дін ар-Раїса. У будь-якому випадку загальна мета таких досліджень – показати і довести факти позитивного характеру мусульманської моделі політико-правового устрою.

Найчастіше це проявляється в доведенні того, що все позитивне в організації і функціонуванні сучасної європейської держави вже давно відомо ісламській традиції, і, отже, сучасні демократичні політичні інститути не тільки не суперечать мусульманській політичній традиції, але і цілком з нею узгоджуються [2]. Даний підхід різною мірою проявляється не тільки в працях, що торкаються окремих державно-політичних інститутів, але й у комплексних дослідженнях, автори яких порівнюють халіфат як класичну ісламську форму організації влади з іншими формами правління в цілому. Характерні в цьому відношенні дві роботи. Перша з них, – "Три влади за сучасними арабськими конституціями й в мусульманській політичній думці" належить відомому єгипетському політологу Сулайману Мухаммаду ат-Тамаві й присвячена аналізу теорії і практики поділу влади за конституціями арабських країн у порівнянні з мусульманською концепцією держави. Інша – "Аш-шура: теорія й практика" написана іракським вченим Кахтаном Абд ар-Рахманом ад-Дурі, який на великому матеріалі, аналізуючи найрізноманітніші напрямки мусульманської державно-правової думки, розглядає теорію і практику реалізації інституту консультації (*аш-шури*), покладеного в основу сунітської концепції халіфату. По суті обидва дослідження цілком орієнтовані на порівняння халіфату з парламентською і президентською республіками, оскільки саме такі форми правління (наприклад, на думку ад-Дурі) проявили себе в історії людства як "найбільш довершені". Чільне місце при цьому належить порівнянню консультативного мусульманського правління з парламентаризмом, а також особливостям здійснення законодавчих функцій у халіфаті та у республіці. В результаті досліджень автори роблять висновки, що халіфат є такою моделлю організації влади, за якої належним чином враховуються особисті та суспільні інтереси. Кахтан Абд ар-Рахман ад-Дурі в своїй праці аналізує порядок утворення парламентів за конституціями мусульманських країн і принципи формування консультативної ради в халіфаті. Позитивною рисою ісламської політичної традиції, на його думку, є запобігання випадкового обрання некомпетентних осіб до складу консультативного органу в халіфаті. Оскільки членами цього органу можуть стати лише обрані суспільством на основі загальної згоди авторитетні знавці мусульманського права і релігійної догматики – *муджтахідів*, які зобов'язані своєю мудрістю самому Аллаху, він доходить висновку, що ісламська політична традиція і мусульманське право точніше і повніше враховують загальні інтереси мусульман. В контексті цього, ад-Дурі закликає застосовувати ісламські принципи формування консультативного органу в процесі формування сучасного парламенту, закріпивши ці принципи в сучасних мусульманських конституціях, що, на його думку, надійно забезпечить "майбутнє мусульманської общини – *умми*" [9, с.272].

В руслі пропозиції ад-Дурі, ат-Тамаві пропонує ввести інститут офіційного державного дозволу права на *іджтіхад* (повноважень вводити в обіг нові правові норми та вирішувати судові суперечки у випадку мовчання Корану і Суні на свій власний розсуд) із видачею спеціальних посвідчень *муджтахідів*. З *муджтахідів*, на його думку, варто сформувати консультативний орган в законодавчих питаннях при парламенті. Єгипетський учений вважає, що подібна пропозиція аж ніяк не суперечить сучасній теорії парламентаризму, бо при легіслатурах часто створюються консультативні органи, які складаються з фахівців з різноманітних проблем. Більше того, пропонується створення подібного консультативного органу не тільки в окремих країнах, але й у масштабах мусульманського світу в цілому. На думку ат-Тамаві, створення консультативної ради з *муджтахідів* буде практичною реалізацією конституційного положення, відповідно до якого шариат є основним джерелом законодавства [12, с.242].

Особливу увагу обидва автори приділяють розходженням в здійсненні правотворчих функцій парламентом та органами класичної мусульманської держави. Відзначається, зокрема, що на відміну від ситуації, коли законодавчий орган більшістю голосів депутатів, чия компетенція здатна викликати сумніви, може впровадити будь-яку норму, мусульманська консультативна рада у своїй нормотворчій діяльності обмежена загальними принципами шариату і має можливість приймати закони тільки з питань, не урегульованих Кораном і Суною. Крім того, думка ради не була кінцевою для глави держави (халіфа), який у певних випадках міг приймати нормативні акти всупереч позиції ради. Поряд із цим підкреслюється, що "основний масив сучасного законодавства не суперечить принципам *іджтіхада* в мусульманському праві" [12, с.241].

Ат-Тамаві звертає увагу на ті обставини, що, відповідно до сунітської теорії, ніхто в ісламській державі, зокрема халіф і члени консультативної ради, не може впроваджувати нові норми лише в силу обіймання певної державної посади. Тільки *муджтахіди* мають право формулювати нові норми, виводячи їх з загальних принципів мусульманського права, та й то лише у випадку мовчання Корану і Суни. Причому дане положення поширювалося не тільки на халіфа і його радників, якщо вони були *муджтахідами*, але і на суддів-*муджтахідів*, які, хоча і включалися до складу виконавчого апарату, підпорядкованого халіфу, самостійно і незалежно вирішували суперечки, нерегульовані з достатньою чіткістю Кораном і Суною. З огляду на таку особливість сунітської теорії правотворчості, Ат-Тамаві зазначає, що для мусульманської форми правління був характерний принцип відділення *іджтіхада* від інших державних функцій [12, с.474].

Ат-Тамаві поділяє поширену точку зору, що класичному халіфату не був притаманний принцип поділу влади в його європейському розумінні. Проте, на його думку, це зовсім не слід вважати хибною мусульманської організації влади, скоріше, навпаки, це було позитивним явищем, бо такий погляд на владу відповідав базисним світоглядним засадам мусульман. Хоча халіфат не знав сучасного принципу поділу влади, між цим принципом і основами мусульманської влади немає серйозних розбіжностей, бо вони, по суті, переслідували подібні цілі: забезпечення прав і свобод індивідів, а також обмеження влади правом. Ці цілі досягалися в халіфаті досить ефективно за допомогою релігійних стимулів і стримуючих моральних начал. Ісламська ідеологія містила визнання всіх мусульман рівними на землі та перед Аллахом і звільняла їх від підпорядкування будь-якому незаконному наказу правителя. Мусульмани прийшли, на думку дослідника, до деспотичного правління зовсім не тому, що не знали поділу влади, а в силу послаблення релігійних основ держави, яка перестала в повній мірі захищати особисті права та свободи і дотримуватися у своїй політиці норм мусульманського права. Тому, зазначає ат-Тамаві, сучасна теорія конституціоналізму (зокрема принцип поділу влади) не тільки не суперечить, але цілком відповідає загальним принципам концепції халіфату [12, с. 474].

Ад-Дурі також відзначає подібність основ консультативного правління і сучасного парламентаризму (зокрема, невизнання принципу імперативного мандата). Водночас він підкреслює також й істотні розходження між ними: якщо джерелом законодавчих норм у світській державі насправді виступає воля парламенту, попри традиційну політичну формулу "народ джерело влади", то в халіфаті ним є Аллах, і тільки у випадку мовчання Корана і Суни консультативна рада на запит халіфа вправі пропонувати закони для прийняття їх халіфом. На відміну від президента і депутатів парламенту халіф і його радники займали свої посади довічно, поки відповідали певним вимогам (бути справедливим, фізично здоровим, сміливим, піклуватися про підлеглих і їхнє благо тощо) і дотримувалися приписів шариату. Проте вважають, що мусульманське право не заперечує встановлення визначеного терміну повноважень колегіального органа або глави держави, але при цьому визнається можливість переобрання однієї особи необмежену кількість разів. На думку ад-Дурі, якщо президент республіки практично не відповідає за свої дії, то мусульманське право накладає на халіфа обов'язки і відповідальність нарівні з пересічними мусульманами. На відміну від глави сучасної держави, який не має законодавчої влади, халіф-*муджтахід* мав право впроваджувати нові правові норми, навіть якщо він розходився в думках з більшістю членів консультативної ради. Особливістю халіфату була заборона виборчої пропаганди, а також обмеження "партійної діяльності", оскільки опозиційним халіфу групам дозволялося лише давати йому поради, а не провокувати заворушення або втручатися в роботу адміністративного апарату. Підбиваючи підсумки свого порівняльного аналізу, ад-Дурі робить висновок, що мусульманське право пішло дуже далеко в контексті встановлення основ справедливої влади, ставши в свій час в авангарді цього процесу [9, с. 318].

Особливо пильну увагу сучасне державознавство та конституційне право приділяють порівнянню халіфату з монархічною та республіканською формами правління [5]. Критикуючи поширену в західному ісламознавстві тенденцію отождолення халіфату з абсолютною монархією, вчені в мусульманських країнах, які досліджують дану проблематику, за незначними винятками, мають схожі погляди в питанні про характер класичної мусульманської держави. Вони стверджують, що халіфат є абсолютно оригінальною формою правління, у корені відмінною від усіх відомих моделей, і, в першу чергу, від монархії [3]. Традиційно підкреслюється, що істинно мусульманська держава не має нічого спільного з необмеженою, деспотичною владою монарха, яка не підпорядковується жодним законам, до того ж така влада принципово відкидається Кораном [8]. "Мусульманський політичний устрій, – пише арабський дослідник Субхі ас-Саліх, – повністю розходиться з необмеженим монархічним правлінням" [11, с. 279]. Зазначаючи, що Іслам не знає інституту глави держави, який царює і має особистий імунітет, але не управляє (як в абсолютній монархії) або одноосібно здійснює деспотичну владу і не несе ніякої відповідальності за свої дії (як в абсолютній монархії), Садік Ібрагім Урджун стверджує: "В Ісламі немає місця спадкової влади. Спадкова монархія в будь-якій формі – інститут, що виходить за рамки Ісламу. Вона не закріплюється ні його конституцією (тобто Кораном), ні практикою її реалізації" [15, с. 72]. На думку іншого мусульманського дослідника Хаді Аль-Алаві, халіф відрізняється від фігури монарха тим, що займає свою посаду не в порядку спадкування, а на основі обрання особливою колегією за згодою всієї общини. Головною є не формальна, а функціональна відмінність. Вона полягає в самому характері влади глави мусульманської держави, що не має необмежених повноважень деспота (наприклад, на відміну від абсолютного монарха він не може безконтрольно розпоряджатися державними фінансами) і у своїй політиці є обмеженим шариатом та мусульманським правом. Аль-Алаві вважає, що халіфатська форма правління "конституційна" в тому сенсі, що для неї характерно "верховенство права", коли "воля шариату поставлена над будь-якими суспільними інтересами,

включаючи волю халіфа, тобто держави, і народу, яким не дано змінювати приписи мусульманського права” [10, с. 56].

Сучасні політологи, державознавці та спеціалісти в конституційному праві також обговорюють ще одне ключове питання в контексті характеру і природи ісламської держави. Це питання співвідношення релігійних та світських начал у владі глави мусульманської держави. Деякі вчені зазначають, що халіфат – це релігійна у своєму базисі влада, основне завдання якої зводиться до захисту віри і реалізації приписів Ісламу. В цьому сенсі Іслам через шаріат виступає як закон суспільства. Тому класична мусульманська держава не знає розрізнення між світськими та релігійними сферами, її глава (халіф) поєднує у собі керування цими двома сферами суспільного життя [16]. Але те, що халіф кваліфікується як релігійний правитель, не означає, що мусульманське правління носить теократичний характер. Релігійна природа халіфату виявляється в іншому – в вірі, що пронизує все суспільство й органічно об’єднує земні та потойбічні інтереси в неподільне ціле. І тому халіф, вважає Субхі ас-Саліх, постійно відчуває на собі владу віри, яка сповідується як ним, так і общиною, яка обрала його [11, с. 127].

Ще один арабський дослідник, Абд ал-Кадір Уда, також рішуче заперечує визначення халіфату як теократії. На його думку, у іншому випадку глава мусульманської держави був би прямим представником Аллаха на землі й не був обмеженим думкою підлеглих. Проте, в дійсності, джерелом його влади виступає воля общини, яка вирішує питання про обрання та усунення халіфа і контролює його дії на основі принципу консультації. При теократії побудова владної системи на основі вищезгаданого принципу, зокрема факту підпорядкованого характеру рішень правителя шаріату та мусульманському праву, розходиться з самою природою та характером феномену теократії [14, с.72].

Заперечуючи ототожнення халіфату з теократичною монархією, сучасні незахідні дослідники найчастіше відстоюють тезу про подібність мусульманської форми правління до республіки, насамперед, президентської. Так, на думку Сулаймана Мухаммада ат-Тамаві, халіф, виступаючи одночасно главою держави та виконавчої влади (уряду), за своїм правовим станом близький скоріше до президента, ніж до монарха, а форма мусульманської держави нагадує президентську республіку [12, с. 245]. Вже згадуваний Хаді аль-Алаві також вважає, що республіка, в якій “глава держави реально править”, в цілому відповідає мусульманській моделі правління [10, с.92].

Водночас підкреслюються й істотні відмінності халіфату від президентської республіки. Зокрема, той же Хаді аль-Алаві зауважує, що президент періодично переобирається, навіть якщо в цьому немає практичної необхідності. Такий порядок призводить до непотрібних “партійних конфліктів”, а нерідко і руйнує “єдність нації”. Халіфат же вільний від цього негативу. Крім того, в халіфаті відсутній інститут “фальшивих представницьких органів”, які дуже часто існують відірвано від народу, і визнається законність тільки консультативної ради, члени якої не користуються ніякими привілеями та не отримують плати за свою діяльність [10, с. 93]. Кахтан Абд ар-Рахман ад-Дурі підкреслює, що на відміну від президентської республіки глава мусульманської держави у певних випадках міг бути усунений вищим колегіальним органом без якоїсь складної процедури на кшталт імпичменту [9, с. 219].

На думку Мухаммада Іззата Дарвази, мусульманське правління детерміновано лише в одному параметрі – воно обов’язково встановлює інститут одноособового глави держави. В інших же положеннях воно не обмежується жорсткими формальними рамками. В принципі, як вважає Дарваза, Коран не містить положень, які б перешкождали організації мусульманської влади у формі як спадкової монархії, так і республіки за умови, що глава держави має необхідні якості та його політика відповідає інтересам общини. Проте найбільші переваги має “довічна республіка”. Тобто така форма, що практикувалася “праведними халіфами” і за якої максимальною мірою гарантується обрання главою держави найбільш гідного, запобігається переростання його правління на деспотію та прагнення утримати владу в руках однієї династії в будь-який спосіб та будь-якими засобами. Тому мусульманське правління в ідеалі дуже схоже на “президентське” з наділенням глави держави максимально широкими прерогативами виконавчої влади. Халіф у цьому випадку цілком може бути названий “президентом республіки” [13, с.214].

Резюмуючи вищенаведений аналіз праць мусульманських державознавців і політологів, варто підкреслити, що їхній підхід до мусульманського вчення про державу і політику продовжує відчувати помітний вплив класичної сунітської концепції халіфату. При цьому в цілому даній концепції усе частіше приділяється роль сили, яка мобілізує мусульман в ідейній боротьбі різноманітних суспільно-політичних сил в ісламському світі.

Активізація порівняльних досліджень в сучасному мусульманському державознавстві пояснюється тією обставиною, що в більшості країн регіону ідея практичного відродження мусульманської моделі правління в її класичному варіанті навіть консервативними політичними діячами і дослідниками відкрито або мовчазно признається нездійсненною. За таких умов робляться спроби показати і довести, що всі сучасні демократичні політичні інститути вже давно були відомі Ісламу та цілком відповідають мусульманській моделі правління. Також здійснюється показ позитивних рис та переваг консультативно-демократичної форми мусульманської держави з метою обґрунтування потреби слідуванню автентичному ісламському шляху розвитку в контексті ідеологічної боротьби з різноманітними західними концепціями держави, демократії і політики. Загальносвітова практика свідчить, що така мета ісламських вчених та ідеологів з найбільшим успіхом може бути досягнута саме в рамках державно-правової компаративістики.

Порівнюючи халіфат з іншими моделями правління, значна кількість мусульманських авторів доходить висновку, що халіфат як модель мусульманської держави за власною структурою є унікальною формою організації влади і, попри певну подібність до президентської республіки, в цілому не підпадає під відомі класифікації. Фактично халіфат, будучи суто мусульманським явищем, не може бути названий ані абсолютною, теократичною чи обмеженою монархією, ні демократичною республікою. Також слід зауважити, що халіфат – не “правова” (в європейському розумінні цього терміну) форма правління в тому сенсі, що не підпорядковується у своїй організації та функціонуванні законам, створеним людиною. За визначенням багатьох ісламських вчених, форма мусульманської держави – консультативне правління, яке відрізняється як від представницьких, так і непередставницьких моделей владної організації.

Отже, мусульманський політичний режим можна визначити як “*номократію*” (влада закону) у тому сенсі, що в його

основу покладено шариат і мусульманське право, реалізація приписів яких є першочерговим завданням халіфату. Цілком відповідає такому підходу і розуміння сутності суверенітету в ісламській традиції. На основі порівняння мусульманської теорії держави з різноманітними відомими концепціями суверенітету можна дійти висновку: суверенітет у халіфаті не належить ні правителю, ні подібному до християнської церкви органу, ні позитивному праву, ні тільки нації або верховному представницькому органу, а здійснюється общиною і шариатським мусульманським правом, будучи поділеним між ними. Особливість мусульманської форми правління полягає у тому, що шариат і община разом поділяють суверенітет у халіфаті. Саме тому відповідність структури халіфату шариату ("суверенітет шариату") лежить в основі мусульманської теорії держави.

1. Арабские страны: проблемы социально-экономического и общественно-политического развития: Сб. науч. работ. – М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, ИВ РАН, 1995. – 302 с.
2. Ахмедов А. Социальная доктрина Ислама.— М.: Политиздат, 1982. – 270 с.
3. Василенко И.А. Диалог цивилизаций: социокультурные проблемы политического партнерства. – М.: Эдиториал, УРСС, 1999. – 272 с.
4. Ильин М. В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. – М.: Росспэн, 1997. – 432 с.
5. Каминский С.А. Институт монархии в странах арабского Востока. – М.: Наука, 1981. – 329 с.
6. Коран: Перевод с арабского М.–Н. О. Османова. – М.: Ладомир, 1999. – 926 с.
7. Сапронова М.А. Арабский Восток: власть и конституции. – М.: МГИМО (У), РОССПЭН, 2001. – 216 с.
8. Хатами Сейед Мохаммад. Традиция и мысль во власти авторитаризма: Пер. с перс. – М.: МГУ, 2001. – 288 с.
9. ад-Дурі Хахтан Абд ар-Рахман. Аш-шура байна ан-назаріа ва-т-татбік ("Аш-шура": теорія й практика). – Багдад: 1974. – С. 272.
10. ал-Алаві Хаді. Фі-с-сіаса ал-ісламіа (ал-фікр ва-л-мумараса) (Політичні інститути (держави й уряд). – Бейрут: 1974. – С. 93.
11. ас-Саліх Субхі. Ан-Нузум ал-ісламіа: Наш'атуха ва татаввуруха (Мусульманські інститути: виникнення та розвиток). – Бейрут: 1965. – С. 127.
12. ат-Тамаві Сулайман Мухаммад. Ас-Сулат ас-салас фі-д-дасатір ал-арабіа ал-му'асіра ва фі-л-фікр ас-сіасі ал-ісламі (Три влади за сучасними арабськими конституціями й в мусульманській політичній думці). – Каїр: 1967. – С. 245.
13. Дарваза Мухаммад Іззат. Ал-Іслам ва іштіракіа (Іслам і соціалізм). – Сайда, Бейрут: 1968. – С. 214.
14. Уда Абд ал-Кадир. Ал-Іслам ва авда'уна ас-сіасіа (Іслам і наш політичний устрій). – Каїр: 1951. – С. 72.
15. Урджун Садик Ібрагим. Нізам ал-хукм фі-л-іслам (Мусульманська форма правління). Каїр: 1952. –С. 72.
16. Zakaria Rafiq. The Struggle within Islam. – Harmondsworth: Penguin Books, 1988. – 470 p.

SUMMARY

Kushnirenko V. THE POLITICAL VALUES OF ISLAM RELIGIOUS AND LEGAL TRADITIONS COMPARING TO THE MODERN POLITICAL DISCOURSE BASIC PRINCIPLES

The article scrutinizes constant political values of Islam, determines characteristics of Islamic power, and highlights important components of the Caliphate as a power concept through the prism of comparative analysis.