

О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Л. Сюкияйнен [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Л. Сюкияйнен

Ислам является не только религиозной системой, сводящейся к догматике и культуре, но и представляет собой комплекс принципов и норм, лежащих в основе организации и деятельности власти, а также регулирующих поведение мусульман. При этом статус мусульманина включает две взаимосвязанные стороны: его права и обязанности как верующего и одновременно как участника мирских отношений. Взаимодействие религиозного и мирского, иррационального и рационального, духовного и материального, внутреннего и внешнего – важнейшая черта мусульманского права (шариата, фикха), которое лишь частично включено в ислам-религию, но в сфере мирского поведения людей выступает преимущественно в качестве системы собственно правовых норм. В этом смысле мусульманское право – важнейший элемент ислама-цивилизации, исламского образа жизни.

В средневековом обществе стран распространения ислама сложился и функционировал единый комплекс разнообразных норм, который в значительной мере продолжает действовать и в наши дни, направляя индивидуальное поведение и определяя общественные связи мусульман. Такая всеобъемлющая исламская система социально-нормативного регулирования в целом отнюдь не сводилась только к религиозному комплексу, поскольку включала различные по характеру регуляторы, среди которых наряду с собственно религиозными могли быть обнаружены и юридические правила поведения, нормы нравственности, обычаи, правила вежливости и т. п. Эту систему условий можно назвать мусульманским правом в широком смысле, употребляя термин "право" не в строгом юридическом, а в общесоциальном значении.

Исламский характер указанной системы проявляется прежде всего в том, что ее ядро образовывали религиозные нормы, которые составляли ее идейную основу и обеспечивали единство ее регулирующего воздействия на общественные отношения. Мы называем ее исламской еще и потому, что она была нацелена главным образом на осуществление функций религиозной системы ислама, прежде всего регулятивной и интеграционной. Поэтому к исламской системе социально-нормативного регулирования мы не относим нормы, противоречащие религиозным установкам и целям религиозной системы. Это, в частности, касается тех обычаев и правил морали (в том числе племенных), а также нормативно-правовых актов государства, которые шли вразрез с исламскими постулатами. Иначе говоря, данной системой никогда не исчерпывалось и в настоящее время не исчерпывается все социально-нормативное регулирование в мусульманском мире.

В исламской системе социально-нормативного регулирования все нормы тесно связаны, взаимодействуют и дополняют друг друга. Однако переплетение разнотипных правил поведения не только не исключает, но и предполагает их различие. На практике юридические нормы во многих отношениях отличались от иных, прежде всего религиозных регуляторов. Широкое понимание мусульманского права отнюдь не исключает постановки вопроса о существовании мусульманского права как юридического феномена. Более того, анализ соотношения собственно правовых норм с другими (прежде всего религиозными) правилами поведения и их взаимодействия позволяет говорить о том, что в исламской системе социально-нормативного регулирования в качестве самостоятельного имеется правовой элемент – мусульманское право в узком, юридическом смысле [1].

Конечно, самостоятельность мусульманского права как юридического явления и его независимость от религиозных постулатов ислама относительны. Было бы неверно утверждать, что между ними нет никакой связи. Более того, мусульманское право является самостоятельной правовой системой (семьей), специфика которой заключается прежде всего в сложном сочетании религиозного и собственно юридических начал. Анализ их соотношения позволяет лучше понять основные характерные черты мусульманского права, отличающие его от других правовых систем (семей). В частности, как юридическое явление мусульманское право сформировалось в результате исламизации правовой практики, придания религиозной формы рациональной систематизации юридических принципов, норм и индивидуальных решений. Переплетение иррационального и рационального моментов во многом предопределяет и идейную основу мусульманского права, пронизывающие его ценности, а также общую направленность исламского правосознания включая правопонимание и стиль мышления мусульманских юристов.

Для философии и общей теории мусульманского права характерно заметное преобладание религиозного взгляда на юридические проблемы. В идейно-теоретическом плане оно подчинено общим началам ислама. Однако

О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Л. Сюкияйнен [filosoff.org](http://filosoff.org)

мусульманские юристы подходили к этим началам с позиций правовой практики, переводя их с помощью рациональных методов толкования на язык юридических правил поведения. Такую роль юристов особенно важно отметить, поскольку основным источником традиционного мусульманского права выступала доктрина, выводы авторитетных исламских правоведов, принадлежавших к различным школам (толкам) интерпретации Корана и сунны.

С учетом этого следует анализировать также структуру и технико-юридическое содержание мусульманского права. Так, весьма абстрактные и неоднозначно понимаемые положения сочетаются в нем с детализированными, казуальными нормами и индивидуально-правовыми решениями. Причем между этими двумя сторонами содержания мусульманского права нет противоречия, поскольку обращенные к мусульманам общие предписания, имеющие преимущественно характер религиозно-этических ориентиров, могут быть реализованы на практике только в виде конкретных правил поведения, которые и формулируются мусульманско-правовой доктриной. Однако соотношение общих ориентиров и конкретных правил неодинаково для двух частей мусульманского права, первая из которых включает предписания, касающиеся прежде всего исполнения религиозных обязанностей (ибадат), а вторая сводится к нормам, определяющим взаимоотношения людей между собой (муамалат). Если Коран и сунна содержат все основные правила "ибадат", то подавляющее большинство конкретных норм в сфере "муамалат" было сформулировано мусульманскими юристами.

Своеобразным соотношением религиозного и юридического начал объясняется и тот факт, что в мусульманском праве в собственном смысле основное внимание уделяется внешнему поведению человека, а не его внутренним мотивам. Вместе с тем осуществление его норм на протяжении веков опиралось главным образом на религиозную совесть мусульман и их восприятие данных норм как религиозных. Не случайно в мусульманско-правовой теории активно развивались как концепция "интереса", учитывающая прежде всего религиозно-этические ценности ислама, так и учение о юридических стратагемах, принимающее во внимание лишь формальное соответствие поступков или сделок установленным правилам. В целом, однако, эффективность механизма действия мусульманского права во многом объясняется близостью, а нередко и слитностью правосознания с нормами, готовностью мусульман соблюдать последние без вмешательства государства и особого аппарата принуждения.

Соотношению в мусульманском праве обязанностей и индивидуальных прав также может быть дана точная характеристика, если не упускать из виду переплетение в нем указанных двух моментов. Действительно, лежащие в основе мусульманского права религиозно-этические начала нацеливают его на закрепление возложенных на мусульманина обязанностей. Однако в их рамках мусульманско-правовая доктрина, уделяющая основное внимание разработке конкретных правил поведения, не меньшее значение придает концепции индивидуальных (субъективных) прав. Причем ведущим правилом рационального подхода к решению юридических вопросов является принцип дозволения. Не случайно большинство норм мусульманского права, сформулированных юристами рациональным путем, носит диспозитивный характер. Лишь немногие предписания Корана и сунны, которые считаются имеющими непосредственно божественное происхождение, закрепляют преимущественно обязанности и являются императивными.

Взаимодействие религиозной и рациональной основ в мусульманском праве прослеживается и на уровне характерного для него соотношения объективного и субъективного права. Первое мусульманско-правовая теория относит к религиозной сфере и связывает его с выраженной в Коране и сунне волей Аллаха, а второе считает формой рациональной интерпретации и конкретизации данной воли юристами, которые формулируют конкретные нормы, предусматривающие субъективные права и обязанности.

Наконец, сочетание в мусульманском праве жесткости и постоянства с гибкостью и способностью изменяться также имеет отношение к его двойственной природе. Преимущество и традиционализм мусульманского права, его авторитет объясняются тем, что правоверные воспринимают его как систему предписаний, имеющих в конечном счете божественное происхождение. В то же время свободная интерпретация юристами общих положений Корана и сунны, рациональный поиск правовых решений дают ему возможность развиваться и до известных пределов приспосабливаться к изменяющимся общественным отношениям, что касается главным образом "муамалат".

Имеются достаточные основания для вывода о том, что если исходные начала мусульманско-правовой теории носят преимущественно религиозный характер, то в самом позитивном мусульманском праве как системе действующих юридических норм заметно преобладают рациональные моменты. Причем историческая тенденция на протяжении многих веков состояла не только во все более заметном выделении в общей исламской системе социально-нормативного регулирования мусульманского права в узком смысле, но и в последовательном

О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Л. Сюкияйнен [filosoff.org](http://filosoff.org)  
обособлении в последнем собственно юридическом, рациональном начале. Такой вывод наглядно подтверждается опытом правового развития арабских стран.

Вплоть до XIX в. мусульманскому праву принадлежало центральное место в правовых системах исламских стран, где оно выполняло роль основного регулятора брачно-семейных, имущественных и даже уголовно-правовых отношений, применялось при решении ряда административно-финансовых и государственно-правовых вопросов. Однако со второй половины прошлого столетия в положении мусульманского права произошли серьезные изменения, в результате которых сфера его действия в наиболее развитых странах стала ограничиваться главным образом регулированием отношений личного статуса (брачно-семейные вопросы, завещание, наследование, опека, попечительство, правовой режим вакуфного имущества и т. д.). В наши дни ни в одной из них мусульманское право не является единственно действующим. Более того, в большинстве случаев оно уже не выступает центральным элементом правовой системы. В то же время мусульманское право не утратило здесь полностью своей роли комплекса действующих норм, хотя и в модифицированном виде. Анализ современных правовых систем мусульманских стран под углом зрения влияния на них шариатского наследия ставит ряд вопросов, касающихся нынешнего состояния мусульманского права. В частности, для его характеристики важнейшее значение имеют те изменения, которые происходят в форме и технико-юридическом содержании современного мусульманского права в результате кодификации отдельных его отраслей, включения его норм, принципов и институтов в законодательство. Отметим в этой связи, что на протяжении веков мусульманское право развивалось в традиционной форме доктрины (фикха) различных школ – толков (мазхабов), которые порой остро соперничали друг с другом. Роль иджтихада ограничивалась развитием фикха внутри этих мазхабов. В ориентации на определенный толк заключалась сила мусульманского права (фикха) – единая логика и стройность, которые, правда, нарушались несовпадением взглядов внутри каждой школы и не всегда отвечали строгим юридическим критериям.

С середины XIX в. происходят глубокие изменения в статусе толков и роли, отводимой иджтихаду. Связано это с тем, что современное действующее мусульманское право существенно отличается от традиционного по форме, содержанию, соотношению с позитивным законодательством. В современных правовых системах мусульманское право сравнительно редко выступает в традиционной форме доктрины, которая остается ведущим его источником в немногих странах и лишь применительно к отдельным отраслям. В большинстве случаев его нормы закрепляются в принимаемом государством законодательстве. В итоге доктрина (фикх) в качестве основного источника мусульманского права уступает место законодательству, а отличающиеся плюрализмом взгляды различных школ заменяются точными однозначными и абстрактными нормами, которые очень часто не сводятся к одному определенному толку и исходят из иного понимания иджтихада.

Кодификация шариата (точнее – фикха), включение его положений в нормативно-правовые акты или даже принятие "исламского" законодательства ставят вопрос о значении такой трансформации для самого мусульманского права и его роли в современных правовых системах. Иными словами, допустимо ли считать положения такого законодательства мусульманским правом, а новой формой (юридическим источником) последнего рассматривать нормативно-правовой акт?

Ответ на этот вопрос не может быть однозначным, поскольку поставленная проблема имеет несколько сторон. При рассмотрении ее необходимо прежде всего учитывать роль мусульманского права в целом. В правовых системах отдельных стран (например, Саудовской Аравии, Судана, Йемена или Ирана) мусульманское право продолжает оставаться ведущим элементом, определяющим их основополагающие начала и общую направленность. Такие системы в целом сохраняют мусульманско-правовой характер. Не случайно мусульманское право продолжает здесь наиболее широко применяться в традиционной форме доктрины. Кроме того, в отдельных странах (в частности, в Объединенных Арабских Эмиратах) судам официально предписано применять прежде всего мусульманское право, а к другим источникам разрешается обращаться только в случае, если они ему не противоречат. Поэтому действующее в указанных странах законодательство, которое прямо закрепляет институты и ведущие принципы мусульманского права, можно считать источником (внешней формой) последнего. Однако в большинстве исламских стран, где мусульманское право не занимает центрального места в правовой системе, ситуация иная. Как правило, здесь его нормы и институты действуют в форме законодательства. Значение последнего для самого мусульманского права различно. Например, отношения личного статуса в этих странах мусульманское право на протяжении веков регулировало в традиционном виде доктрины. Теперь все основные ее выводы,

О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Л. Сюкияйнен [filosoff.org](http://filosoff.org) касающиеся данной отрасли, закреплены нормативно-правовыми актами. Причем предусматривается, что в случае их молчания судья обращается к выводам определенного фикха. Учитывая это, данное законодательство следует рассматривать в качестве самостоятельной формы мусульманского права. При этом необходимо также учитывать такой важный социально-психологический фактор, как отношение к указанным нормативно-правовым актам мусульманских юристов, которые, как правило, считают их формой систематизации самого мусульманского права.

Иной характер имеют нормативно-правовые акты, которые хотя и воспринимают единичные мусульманско-правовые положения, но в целом не отличаются исламской направленностью. Это относится, в частности, к современному гражданскому законодательству большинства арабских стран. Его отдельные статьи, сформулированные с учетом выводов мусульманско-правовой доктрины, являются скорее не предписаниями самого мусульманского права, а нормами, которые в лучшем случае ведут от него свое происхождение. Главное в том, что эти нормы подчинены общему смыслу законодательства, имеющего мало общего с мусульманским правом, и поэтому во многом лишились своей традиционной специфики. Гражданские кодексы, как правило, ставят применение выводов мусульманско-правовой доктрины в качестве субсидиарного источника в зависимость от их соответствия общим принципам гражданского законодательства.

Анализ современных правовых систем мусульманских стран дает основания для вывода о формировании в настоящее время своего рода "современного" мусульманского права, которое отличается от традиционного рядом существенных особенностей. Принятие законодательства, закрепляющего положения шариата и ориентирующегося на его общие принципы, ведет к существенным изменениям технико-юридического содержания мусульманского права, характера его норм и соотношения их с религиозными правилами поведения. Традиционно эти нормы в большинстве случаев носили казуальный характер, представляли собой индивидуальные решения конкретных споров и выражались в противоречивых выводах доктрины. В результате отмеченной трансформации предписания "современного" мусульманского права приобретают привычный для законодательства вид единообразных общих правил поведения. Кодификация фикха или включение мусульманско-правовых принципов, норм и отдельных институтов в основанное на заимствовании европейских правовых образцов законодательство – яркий пример современного взаимодействия исламской и европейской правовых культур. Отметим в этой связи, что для шариата всегда было характерно взаимодействие и сосуществование с другими правовыми системами. Он никогда не был единственным действующим правом в мусульманском мире. Например, в арабских странах наряду с шариатом на протяжении веков применялись иные правовые нормы – правила немусульманских конфессий по брачно-семейным вопросам, акты государственных органов (часто отходившие от шариата), иностранное право (в том числе в силу режима капитуляций), местные обычаи, которым придавалось правовое значение. Восприятие в XIX в. наиболее развитыми арабскими странами европейских правовых образцов, которым мусульманское право уступило центральное место в правовых системах, было подготовлено всей предшествующей историей правового развития арабского мира, а также объяснялось особенностями самого мусульманского права как системы, открытой к восприятию чужого опыта. Исламские и европейские правовые институты и правовые культуры в целом еще более активно взаимодействуют в современных правовых системах арабских стран, прежде всего на уровне норм законодательства и правосознания. Важно иметь в виду, что само современное мусульманское право сложилось и эволюционирует главным образом под решающим влиянием европейских правовых моделей. Теоретический аспект проблемы соотношения мусульманского права с европейской правовой культурой разрабатывается в концепции "верховенства" и "претворения" шариата, а ее практическая сторона выходит на первый план при толковании и применении положений конституций, которые признают шариат или его принципы основным (главным, приоритетным) источником законодательства. В целом взаимодействие указанных двух культур происходит в нескольких основных формах: параллельное регулирование сходных вопросов в отношении мусульман и немусульман (право личного статуса); включение мусульманско-правовых норм, принципов и институтов в законодательство, ориентирующееся на европейские образцы, и наоборот; синтез исламских и европейских правовых институтов в виде принятия оригинальных законодательных актов, которые не могут быть однозначно отнесены ни к мусульманской, ни к европейской правовым системам. Кроме того, особым вариантом взаимодействия является законодательство, которое по своему содержанию и основным конституционным подходам базируется на шариате, а по форме и технико-юридическим особенностям воспроизводит европейские правовые образцы.

Вместе с тем усиление влияния шариата на правовое развитие арабских стран в начале 70-х годов отразило тот факт, что право – не простое техническое средство политики и не служебный инструмент идеологии, а определенная культура, имеющая самостоятельную ценность. Технократический и сугубо идеологизированные подходы к праву все чаще отвергаются в пользу поиска национальной правовой культуры, в которой органично сочетаются достижения исламской и европейской правовых цивилизаций в их единстве и взаимопроникновении. В рамках "арабского" права заметное место занимает и мусульманское право, которое, очевидно, будет и впредь развиваться не изолированно, а в тесном взаимодействии с институтами, восходящими к иным правовым культурам.

Конечно, исламская и европейская правовые культуры не только позитивно взаимодействуют, но и конкурируют друг с другом. Это проявляется на уровне применения и толкования законодательства, построенного по определенной правовой модели, юристами с иной правовой культурой, а также на уровне правосознания. В частности, профессиональное правосознание в большинстве арабских стран очевидно тяготеет к европейской правовой культуре, а массовое продолжает в целом ориентироваться на традиционные исламские ценности. Конфликт может проявляться в неприятии немусульманами законодательства, основанного на шариате, на том основании, что оно ассоциируется с исламом-религией, а не с правом в собственном смысле, правовой культурой ислама (это особенно заметно на примере уголовного права).

Шариат в современной России: за и против

Вопросы взаимодействия и сосуществования европейской и исламской правовых культур приобретают не только теоретическое, но и практическое значение для России. Но если в арабских странах главная теоретическая проблема заключается в обосновании допустимости рецепции европейского права, то в России, наоборот, речь идет о возможности обращения к мусульманскому праву и его доктрине в качестве источника права в рамках европейской правовой традиции.

Идея относительной самостоятельности мусульманского права в общем контексте исламской культуры лежит в основе принципиальной возможности использования его потенциала вне прямой зависимости от религиозной стороны ислама, что, в частности, подтверждается различными формами взаимодействия мусульманской и европейской правовой культур. Развитие правовых систем большинства исламских стран – достаточно убедительный пример эффективного взаимодействия исламской и европейской правовых цивилизаций. Конечно, конфликты между ними – явление нередкое, но, пожалуй, они не более остры, нежели столкновения различных моделей "противоречия шариата" в нынешнем исламском мире.

Такие две черты мусульманского права – его собственно правовая природа и взаимодействие с другими правовыми системами – тесно переплетаются, поскольку указанные культуры могут сотрудничать в рамках одной национальной правовой системы только при наличии между ними общего, коим являются именно правовые начала, которые к тому же обладают определенной взаимной состыкованностью по технико-юридическим характеристикам. Вывод о принципиальной возможности функционирования национальной правовой системы, построенной на сочетании европейской и исламской правовых культур, имеет существенное значение для России. Тем более что правовые системы большинства исламских стран в своем европейском сегменте тяготеют к континентальной правовой традиции, которая воспринята и Россией.

Данное обстоятельство следует иметь в виду, поскольку мусульманско-правовая культура становится все более актуальной для современной России, что объясняется несколькими причинами, одни из которых связаны с природой самого ислама, а другие – с особенностями его нынешнего состояния в нашей стране. В частности, внутренняя логика ислама как универсальной системы, охватывающей как религиозную, так и мирскую жизнь, в качестве одной из важнейших составляющих пробуждения ислама предполагает обращение к шариату, строгое следование которому является для мусульманина безошибочным критерием глубины его веры. Иными словами, расширение рамок даже сугубо религиозных знаний и культуры мусульман автоматически ведет к возрастанию роли шариата в их собственных делах и жизни общества.

Другая черта, которая уже отмечалась нами в ранее опубликованных работах [2], заключается в том, что следующие после собственно религиозного возрождения подвижки в жизни российских мусульман требуют решения прежде всего мирских проблем – социально-экономических, политических, национально-культурных, а это напрямую зависит от складывающегося отношения и исламу со стороны общества и институтов власти.

Известно, что именно мирские взаимоотношения (муамалат) обусловили становление мусульманской юриспруденции (фикха) и ее дальнейшую эволюцию.

Да и развитие современной мусульманско-правовой мысли стимулируется главным образом необходимостью поиска ответов на мирские вопросы. Вместе с тем сами облегченные проблемы современного российского ислама могут быть решены только правовым путем на политическом, государственном уровне. С учетом светского характера российского государства от властных структур можно ожидать большей готовности находить такие правовые решения, если они убедятся в позитивной роли рациональных сторон исламской цивилизации, которые не в последнюю очередь представлены мусульманско-правовой наукой. Акцент на правовую культуру ислама важен еще и потому, что общие перспективы ислама и мусульман в нашей стране будут в значительной мере определяться тем, насколько духовный и общекультурный потенциал ислама будет востребован новой Россией и включен в процесс формирования ее интеллектуальной, духовно-нравственной основы. Понятно, что здесь речь идет не о собственно религиозной стороне ислама, а о тех его рациональных достижениях, которые могут быть восприняты всем обществом. Такому критерию прежде всего отвечает мусульманская юриспруденция, и в первую очередь та ее сторона, которая обращена к мирским проблемам.

Имеется еще один фактор, лежащий в основе актуализации мусульманско-правовой культуры в нынешней России и проистекающий из специфики интеллектуальной традиции ислама. Дело в том, что подход к мирским проблемам предполагает широкое использование иджтихада – рационального поиска их решения. Если в Коране и сунне пророка даже изначально содержалось относительно немного конкретики и точных предписаний по этим вопросам, то уже в наше время ответы на практически все вновь возникающие вопросы надо искать на пути иджтихада. При этом неважно, идет речь о правовом решении этих проблем на уровне государственного законодательства или о необходимости для мусульман дать оценку тем или иным реалиям с позиций шариата. Без иджтихада тут не обойтись, а это предмет мусульманской юриспруденции.

Вопрос о возможности включения в российскую правовую систему норм шариата или о допустимости их действия вне этой системы и вопреки ей вызывает острые споры, в ходе которых высказываются прямо противоположные мнения. Естественно, инициаторами постановки данного вопроса стали сами мусульмане, которые зачастую не ограничиваются призывами к "претворению шариата", предпринимая критические шаги на этом пути. Их положительный ответ на поставленный вопрос вполне объясним, поскольку превращение шариата в объект практической правовой политики является естественным результатом исламского "возрождения" (лучше сказать – "пробуждения"). Этот процесс неизбежно сопровождается ростом религиозного и национального самосознания мусульман и приводит к определенному "давлению" на общество и государственные структуры с целью отрицательного признания в той или иной форме традиций, обычаев и устоявшегося образа жизни мусульман либо положений шариата как универсальной социально-нормативной системы.

В целом позиции сторонников шариата не отличаются сложной аргументацией, ориентированной на строгие юридические критерии. Имеются, правда, достаточно важные различия в акцентах и нюансах, отражающие неодинаковый статус, характер и концептуальные поиски тех институтов и сил, которые ратуют за шариат. Различия между ними проходят по двум основным критериям – соотношению собственно религиозного и "национально-традиционного" моментов в концептуальном обосновании "введения шариата", а также определению места шариата по отношению к официальному российскому правопорядку. Первый из этих критериев позволяет принципиально отличать те силы, которые строят свою аргументацию на исключительно религиозных постулатах и на их основе стремятся утвердить шариат как единственную и всеохватывающую систему, от сторонников официального закрепления традиционной для российских мусульман социально-нормативной системы, в которой обычаи переплетаются с предписаниями шариата. Если для первых исходным является "верховенство шариата", допускающего только такие местные обычаи, которые ему не противоречат (еще лучше – соответствуют ему), то вторые по существу отстаивают приоритет обычаев и готовы принять шариат лишь в той мере, в которой он им не противоречит. С позиций шариата это различие имеет первостепенное значение.

Второй из отмеченных выше критериев находится как бы вне собственно "шариатского" поля. Он отражает противоположность взглядов на место шариата в соотношении с официальным правовым пространством и дает возможность провести водораздел между двумя крайними позициями, одна из которых видит шариат в качестве альтернативы действующему праву, а другая исходит из необходимости найти место шариатским корням в рамках российской правовой системы.

Безусловно, предлагаемые критерии не являются жесткими, а различия в подходах не стоит абсолютизировать. Тем более что конкретная аргументация в

О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Л. Сюкияйнен [filosoff.org](http://filosoff.org)

пользу шариата нередко включает, казалось бы, несовместимые посылки. Такой вывод подтверждается примерами практики введения норм шариата в России в последние годы и анализом программных установок некоторых исламских организаций, а также законодательных инициатив в этой сфере.

Не претендуя на исчерпывающий обзор такой практики, отметим знаковый рубеж масштабно организованных и опирающихся на некое подобие концептуальной базы усилий по введению шариата на территории сегодняшней России, которым стало принятие в Чечне летом 1996 г. Уголовного кодекса, практически дословно списанного с соответствующего суданского закона и представлявшего собой кодификацию норм шариата. К моменту введения его в действие в республике уже действовали шариатские суды, а в Конституцию 1992 г. были внесены изменения, провозгласившие ислам государственной религией. В то время чеченские власти обосновывали принятие указанного кодекса целями построения исламского государства и необходимостью решительно бороться с захлестнувшим Чечню валом насильственной преступности. В частности, И. Гериханов, председатель Конституционного суда Чеченской Республики Ичкерия, подчеркивал, что принятие кодекса – единственный путь справиться с преступностью, сравнивал его введение с расстрелами мародеров и грабителей в послевоенной России [3]. Федеральные власти восприняли этот шаг как демонстрацию намерения Чечни выйти из российского правового пространства, что, кстати говоря, не оспаривалось и тогдашним чеченским руководством.

Исчерпывающих данных о масштабах действия шариатского Уголовного кодекса нет, но в чеченских и федеральных СМИ не раз сообщалось о применении шариатскими судами телесных наказаний. Весной 1997 г. был впервые приведен в исполнение смертный приговор, а в сентябре того же года видеозапись двух публичных казней на площади Грозного по приговору шариатского суда за убийство была показана российскими телеканалами. В дальнейшем Уголовный кодекс последовательно и в полном объеме не реализовывался, но отдельные его статьи продолжали применяться вплоть до начала второй чеченской кампании осенью 1999 г. Если Чечня в тот период практически уже находилась вне российского правового пространства, то другая привлекавшая к себе пристальное внимание яркая попытка ввести шариат почти одновременно с появлением чеченского Уголовного кодекса была предпринята уже на российской в полном смысле земле – в Кадарской зоне Дагестана, где на рубеже 1997 и 1998 гг. в нескольких селах группы исламских радикалов, названных ваххабитами, стали активно внедрять шариат, а летом 1998 г. объявили о создании особой, самостоятельной и независимой территории, в границах которой действие официального законодательства были фактически заменены "законами шариата", применявшимися специальным шариатским судом. Понятно, что речь шла не только и не столько о внедрении шариата в религиозную жизнь (для этого не надо создавать особых исламских территорий, так как мусульмане должны и могут соблюдать и исполнять религиозные предписания шариата без принуждения, где бы они ни находились), сколько о введении шариата как универсального регулятора прежде всего по мирским вопросам. Следует подчеркнуть, что весной – летом 1998 г. вспыхнувший здесь конфликт с "ваххабитами" удалось временно приглушить, в чем дагестанским властям активно помогли федеральные органы. Но итогом компромисса стало фактическое признание российскими официальными структурами существования в указанной сфере своего рода "шариатского анклава", конец которому был положен лишь в результате военной операции в августе 1999 г.

Общим для этих двух подходов является то, что инициаторы введения шариата как в Чечне, так и в Дагестане видели в нем альтернативу действующему российскому праву. Правда, в отличие от чеченских руководителей дагестанские исламские радикалы рассматривали изменение шариата как практический способ покончить прежде всего не с преступностью, а с коррумпированной властью. Одновременно те и другие в качестве главного "идейного" оправдания своих действий выдвигали концепцию "верховенства шариата" [4].

Этот же тезис лежит в основе подхода к шариату ряда исламских общественно-политических организаций, возникших в России в середине 90-х годов. Примером могут служить программные установки Союза мусульман России, который отстаивал идею безусловного подчинения мусульман шариату вместо уважения действующего законодательства, поскольку в нем воплощена воля Сатаны [5]. В такой позиции, укладывающейся в рамки известной теории "исламского проекта" Г. Джемала [6], много общего с отмеченными выше взглядами северокавказских радикалов по линии жесткого противопоставления шариата российской правовой системе. Примечательно, что в момент формирования этого подхода к шариату Союз мусульман считал себя лояльным институтом политической системы России, а его лидер даже являлся депутатом Госдумы.

Особый интерес представляют инициативы, подразумевающие включение шариата в

О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Л. Сюкияйнен [filosoff.org](http://filosoff.org)

действующее российское право и предпринимаемые государственными структурами либо депутатами законодательных органов. "Лидером" этого направления, безусловно, является президент Ингушетии Р. Аушев, который еще в 1994 г. своим указом приостановил применение на территории республики статей действовавшего в то время российского Уголовного кодекса относительно ответственности за многоженство и предоставление выкупа за невесту, ссылаясь при этом на местные традиции и демографические проблемы. Позднее в Ингушетии был принят закон о мировых судьях, требующий от этих органов правосудия руководствоваться при вынесении решений традициями и обычаями ингушского народа, а также принципами шариата наряду с российским законодательством. Нетрудно заметить, что такая формулировка подразумевала принципиальную возможность непротиворечия норм шариата указанному законодательству. Однако никаких обоснований такой совместимости ингушскими властями приведено не было, да и сам закон по существу не применялся. Последним и вполне логичным шагом стало принятие летом 1999 г. ингушским президентом указа, разрешившего в республике полигамию, что мотивировалось в преамбуле этого акта традициями и обычаями ингушей, а также сложной демографической обстановкой. В контексте настоящей статьи ссылка на традиции и обычаи особенно важна, поскольку в ней можно усмотреть косвенное влияние на местные адаты шариата. Однако он не играл роли ведущего аргумента при принятии указа, в обоснование которого приводилась негибкость федеральной правовой системы, которая не принимает во внимание местные традиции и национальные особенности. Одновременно подчеркивалось, что эта мера не идет вразрез с действующим законодательством. Но, очевидно, прогнозируемая отмена упомянутого указа в 2000 г. лишь подтвердила его неправовой характер.

Попытки легализовать полигамию не ограничиваются Ингушетией и находят сочувствие в ряде других "исламских" республик России. Например, в парламенте Башкирии этот вопрос регулярно поднимается с 1996 г. и постепенно находит все больше сторонников, которые в поиске обоснования своей инициативы апеллируют к нравственным ценностям и настаивают на необходимости решения проблем сирот и одиноких женщин [7].

Особое место в череде попыток легализации предписаний шариата занимает практика фактического действия своеобразного комплекса норм, который включает местные обычаи и отдельные предписания шариата, опирающиеся на традиционные институты разрешения споров вне отдельных органов правосудия. Пока лишь дагестанский вариант тесной параллельной квазиправовой и квазисудебной системы явился объектом обстоятельного исследования [8], однако можно с большой долей уверенности полагать, что местные модификации этой модели охватывают и другие районы Северного Кавказа, где сохраняется авторитет местных обычаев, переплетающихся с шариатом [9]. Сами субъекты традиционного механизма социально-нормативного регулирования, понятно, не задумываются о его теоретическом обосновании, молчаливо придерживаясь главного принципа: "чуждое законодательство" - на службе у официальных властей, преследующих свои политические цели, а "свои обычаи" - на стороне людей как гарант защиты их интересов. Теоретическую базу под такую "квазиправовую автономию" подводят этнографы и специалисты по юридической антропологии, выдвигающие в пользу легализации параллельного закону действия обычаев концепцию "правового плюрализма"[10] которая, однако, не выглядит убедительной в глазах юристов.

Все приведенные позиции опираются на определенную правовую идеологию в виде более или менее развернутого и логического обоснования необходимости или допустимости действия шариата вместо государственной системы законодательства, в ее рамках или наряду с ней. Кроме того, наблюдаются и стихийные настроения, отражающие другую сторону исламского правосознания - своего рода "шариатскую" правовую психологию. Она пронизывает эмоции некоторых мусульманских лидеров и достаточно широких слоев мусульман, которые - нередко из лучших религиозных побуждений - задаются вопросом, почему их исконные традиции и привычные нормы шариата, в частности по семейным вопросам, не находят официального государственного признания. Причем отдельные исламские руководители не скрывают, что состоят в полигамных браках. Тем самым они как бы говорят: в семейных делах, которые традиционно решаются в исламе по признаку религиозной принадлежности, мы соблюдаем закон в той мере, в какой он не сталкивается с шариатом, а за этой чертой подчиняемся только шариату (благо действующее законодательство не считает многоженство преступлением).

Нетрудно заметить, что отмеченные подходы при всех различиях между ними, часто весьма существенных, объединяет игнорирование правовой стороны проблемы, юридическая неграмотность, сочетаемая иногда с наивной верой во всемогущество упрощенно понимаемого шариата, который, по мнению его сторонников, способен почти моментально и радикальным образом покончить с



О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Л. Сюкияйнен [filosoff.org](http://filosoff.org)  
преступностью и решить острые социальные проблемы. Другой общей чертой является нежелание – а чаще всего и неспособность – грамотно обосновать свои требования аргументами правового характера. Разумеется, это не относится к тем, кто умышленно игнорирует российское право и призывает к несоблюдению действующего законодательства как враждебного мусульманам и поэтому неприемлемого для них.

Не менее, а с точки зрения ислама даже более важным представляется то, что в этих позициях отчетливо прослеживаются упрощенный подход к самому шариату, поверхностное усвоение его особенностей как социально-нормативной системы, неучет закономерностей его действия и соотношения с позитивным правом, прямолинейное противопоставление шариата закону, который, вопреки взглядам приверженцев таких подходов, вполне может укладываться в рамки шариата, соответствовать или по крайней мере не противоречить ему. В этом смысле едва ли не самая существенная слабость отмеченных подходов к шариату и его соотношению с законодательством заключается в том, что они не проводят грани между двумя принципиально различными вещами – "следованием шариату" мусульман, их подчинением своего поведения его предписаниям, с одной стороны, и включением положений шариата в государственную правовую систему, которое в мусульманском мире принято называть "претворением шариата", – с другой.

Чтобы разобраться в соотношении этих понятий, надо иметь в виду, что шариат и позитивное право – две весьма различные системы социально-нормативного регулирования, чьи подходы к областям действия разных по своему характеру правил поведения во многом не совпадают. Шариат – универсальный, максимально широкий комплекс норм, основное разграничение между которыми проходит по линии религиозно-культурных предписаний (ибадат) и правил мирских взаимоотношений людей (муамалат). В отличие от шариата позитивное право – система юридических норм, которыми не исчерпывается весь механизм социально-нормативного регулирования, содержащий наряду с ними и другие разновидности правил поведения – обычаи, религиозные нормы, нравственные ориентиры, этикет и т. п. Для права главным в этом механизме является отграничение правовых (юридических) норм от иных. Сравнение шариата и позитивного права в этом отношении наглядно высвечивает их принципиально противоположный подход прежде всего к религиозным нормам, которые включаются в шариат, но не являются составным элементом права.

Наложение этих двух систем друг на друга даст разные варианты соотношения шариата и позитивного права: от независимого друг от друга функционирования и противоречий между ними до "допущения" одной системой действия другой и даже взаимного совпадения. Актуализация какого-либо из этих вариантов зависит от того, какую область общественных отношений затрагивает взаимодействие между позитивным законом и шариатом.

Если сопоставить подходы того и другого к регулированию поведения человека в целом, то можно выделить три основные сферы, каждую из которых шариат и позитивное право оценивают по-своему. Первая охватывает собственно религиозно-культурное поведение мусульман, вторая включает мирские (светские) взаимоотношения, непосредственно не регулируемые правом, а третья сводится к той стороне мирского поведения человека, которая опосредована правом.

Среди указанных областей лишь религиозная сфера рассматривается в качестве самостоятельной как шариатом, так и позитивным законом, которые, правда, занимают по отношению к ней противоположные позиции. Для шариата "ибадат" – неотъемлемый и важнейший элемент его нормативной стороны. А для закона эта сторона общественных отношений – в целом неправовая область, в которой господствуют религиозные правила поведения. Точнее говоря, речь идет о такой сфере, которая интересует право не с внутренней, содержательной, а с внешней формальной стороны – с точки зрения обеспечения юридических гарантий свободы вероисповедания.

Анализ мирских взаимоотношений между людьми, не подпадающих под действие права, также достаточно очевиден. Здесь, аналогично вышеуказанной сфере, шариат и позитивный закон напрямую не сталкиваются: как и в религиозно-культурной области, мирские вопросы регулируются шариатом, но находятся вне правового пространства. Они не интересуют закон до тех пор, пока поведение человека в этой области укладывается в рамки неправовых (в то же время и не религиозных) критериев – обычаев, требований нравственности и т. п. – и не переходит той черты, которая отделяет их от права. По отношению к этой сфере социально-нормативного регулирования право занимает нейтральную позицию, т. е. допускает действие самых разнообразных норм, среди которых могут быть и предписания шариата, имеющие неправовой (не значит – противоправный!) с точки зрения закона характер.

"Следование шариату" в этих двух сегментах – религиозном и мирском, но находящихся вне сферы действия права, – опирается главным образом на

внутренние стимулы, религиозную совесть мусульман, которые в принципе обязаны придерживаться шариата, где бы они ни жили, независимо от мирской (государственной) власти. В частности, для "следования шариату" в сугубо религиозных вопросах (ибадат) от государства не требуется никаких правовых шагов кроме одного - обеспечения мусульманам возможности осуществлять свое конституционное право на свободу вероисповедания. Здесь речь может идти лишь о некоторых государственных мерах, нацеленных на создание благоприятных условий для соблюдения культовых обязанностей - о помощи при направлении в паломничество, о выделении мест для совершения молитвы, об установлении особого графика работы во время поста и т. п. Достаточно ограниченное "включение" государства в эту сферу действия шариата как системы религиозных норм в конечном счете отражает постулаты самого ислама, который исходит из того, что шариат - творение Аллаха, а не продукт государственной деятельности, поэтому и за подчинение ему мусульмане отвечают прежде всего перед Всевышним, а не перед земными властями. Более того, было бы абсурдно делать основную ставку в "следовании шариату" на государство, поскольку это должно обеспечиваться верой, внутренним убеждением и готовностью добровольно подчиняться божественной воле, а не принудительной силой государства, основная задача которого в сфере религии сводится к тому, чтобы не мешать (а в некоторых случаях - помогать) мусульманам жить по заповедям Аллаха.

Важно подчеркнуть, что шариат и позитивное право смотрят на взаимодействие в области религиозных отношений с противоположных сторон: с точки зрения закона здесь имеет место реализация мусульманами своего права на свободу вероисповедания, а шариат оценивает ситуацию как соблюдение и исполнение правоверными его предписаний по вопросам "ибадат". Такая неотъемлемая от ислама форма "следования шариату" лежит в основе очевидного факта: шариат в известных пределах действует везде, где есть мусульмане, в том числе и в России, поскольку они имеют возможность, исходя из своих убеждений, свободно следовать шариату.

Для немусульманского общества особое значение имеет тот факт, что такой вывод касается не только собственно религиозной (культовой и обрядовой) жизни, он может быть распространен и на широкий круг мирских отношений, которые не подпадают под действие права и составляют вторую из отмеченных ранее трех сфер социально-нормативного регулирования, характеризующихся своими особенностями взаимодействия позитивного права и шариата. Здесь мусульмане также имеют возможность беспрепятственно следовать предписаниям шариата (например, соблюдать исламские нормы ношения одежды и принятые между правоверными правила этикета), которые действуют вне правового пространства и без участия государства. Более того, от последнего в этом случае даже не требуется тех скромных законодательных мер, которые власть предпринимает по религиозным вопросам. Пожалуй, единственное, что может вызвать вмешательство государства, - это необходимость обеспечить соблюдение законодательства, пресекающего оскорбление национальных и религиозных чувств граждан (в данном случае мусульман).

Иначе говоря, в указанной сфере мирского поведения мусульман шариат и позитивный закон также не пересекаются. С точки зрения права эта область отношений остается вне его прямого действия, а с позиций шариата имеет место следование его положениям по мирским вопросам. Стоит, правда, обратить внимание на нюанс, отличающий "следование шариату" в данной сфере от исполнения его чисто религиозных предписаний: строя свои мирские взаимоотношения на основе шариата, мусульмане не могут не учитывать немусульманское окружение и ориентироваться на такие модели поведения, которые не вызывают резкого отторжения их обществом и, следовательно, не настраивают его против ислама. Впрочем, в определенном смысле это тоже "следование шариату", но только не его конкретным нормам, а общим принципам, исходным началам, ценностям и целям.

Важно также иметь в виду, что ориентация мусульман на шариат совсем не обязательно сталкивается с устоявшимися нормами поведения немусульман в этой области общественных связей, прямо не регулируемых правом или религиозными предписаниями. Наоборот, совпадений здесь больше, нежели расхождений. Просто действие одних по содержанию правил воспринимается мусульманами как "следование шариату", а немусульманами - как соблюдение принятого у них образа жизни. Более того, нетрудно представить ситуацию, когда немусульманин в своих отношениях с мусульманином должен учитывать нормы шариата, - например, не угощать его блюдами из свинины.

Значительные сложности вызывает оценка той области мирских (светских) взаимоотношений, которые регулируются одновременно позитивным правом и шариатом, взаимодействующими между собой весьма неоднозначно. Ведь в отличие от указанных двух областей, где шариат и закон как бы разделены, здесь они напрямую соприкасаются, превращаются из соседей, живших по разные

О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Л. Сюкияйнен [filosoff.org](http://filosoff.org)  
сторонами стены, в партнеров или конкурентов, действующих на одном пространстве. В зависимости от характера складывающегося между ними взаимодействия можно представить несколько вариантов взаимоотношений шариата и позитивного права в этой общей для них сфере, причем каждый из них будет оцениваться по-разному в зависимости от того, под углом зрения какой из двух нормативных систем он рассматривается.

Так, вполне допустима ситуация, когда шариат и позитивное право не вступают в конфликт. Более того, изучение аналогичного по характеру соотношения шариата и закона, основанного на европейских правовых образцах, во многих арабских странах убеждает в том, что поле столкновений и непреодолимой несовместимости между ними в целом значительно уже того пространства, в котором предписания шариата совпадают по своему нормативному содержанию с позитивным правом.

Близким по смыслу такой ситуации является положение, при котором шариат не противоречит законодательству и как бы допускается им. Дело в том, что по некоторым вопросам закон предусматривает диспозитивные нормы, которые действуют только тогда, когда стороны сами не урегулировали взаимные права и обязанности. Иными словами, по таким вопросам есть возможность строить отношения, ориентируясь на положения шариата, которые не нарушают императивных предписаний закона.

Обе описанные ситуации – действие нормы, одинаково признаваемой "своей" законом и шариатом, либо урегулирование отношений фактически на основе шариата, не выходящего за правовые рамки, в поле диспозитивного предписания закона – с позиций действующего права являются примерами реализации его норм. С точки зрения шариата они могут восприниматься как "следование" его положениям, а само такое законодательство будет оцениваться как допустимое. Иначе говоря, взаимное признание и допущение закона и шариата каждый из них оценивает по-своему: со стороны позитивного права можно говорить о "правовом шариате", т. е. о его нормах, допускаемых законом, а по шариатской логике речь идет если и не о "шариатских законах" в точном смысле, то по крайней мере о законодательстве, допускаемом шариатом. Этот шариатский взгляд на действующее позитивное право очень важен при определении той роли, которую мусульманско-правовая культура может сыграть в России в целом.

Другим по характеру является такое взаимодействие шариата и закона, когда их оценки по конкретному вопросу исключают друг друга. Следует различать два основных варианта такой ситуации. При первом из них "следование шариату" лишено правового характера, поскольку права, приобретаемые в соответствии с шариатом, не получают юридического признания и, следовательно, не могут быть защищены на основе позитивного права. Примерами могут служить оформление брака в мечети без его государственной регистрации либо заключение полигамного брака, который является действительным по шариату, но не признается таковым законодательством и поэтому не влечет для вступающих в него всех необходимых правовых последствий (так, отцовство детей от такого брака может быть признано в отличие от иных его последствий).

Второй вариант анализируемой ситуации реализуется, когда предписания шариата вступают в прямое противоречие с законодательством, и поэтому соблюдение или использование их является правонарушением, влекущим юридическую ответственность. При обоих вариантах "следование шариату" носит противоправный характер или в лучшем случае не позволяет легально защищать конкретные субъективные права. А с позиций шариата препятствующее его действию законодательство может оцениваться как отступающее от заповедей Аллаха и поэтому ничтожное. Очевидно, те мусульманские лидеры, которые призывают "следовать шариату" вместо подчинения "греховному закону", должны иметь в виду именно такой конфликт, но они безосновательно распространяют его на всю правовую систему.

Наконец, еще один, принципиально отличающийся от всех предыдущих вариантов соотношения шариата и закона предполагает, что позитивное право прямо включает в свою систему определенные нормы, институты или принципы шариата, которые тем самым становятся частью законодательства. Поэтому действие последнего выступает как реализация шариата в правовой форме. Только такой вариант может быть назван "претворением шариата" в точном значении этого понятия.

Самая главная особенность "претворения шариата" связана с ролью государства в этом процессе. Если все приведенные выше модели "следования шариату" исходят из действия его предписаний при опоре на религиозное правосознание мусульман и принятый у них образ жизни без прямого вмешательства государства, то "претворение шариата", наоборот, выступает частью государственной правовой политики, требующей от властей активных шагов по включению его норм и принципов в законодательство. Иными словами, ключевая

проблема – не действие шариата вообще и даже не распространение его на мирские отношения (что, как уже отмечалось, в тех или иных пределах имеет место везде, где есть мусульмане), а именно официальное признание шариата в качестве элемента правовой системы страны, реализация которого в

юридических формах обеспечивается государством.

Под шариатским углом зрения воспринимающие положения шариата правовые акты не становятся его частью, но могут быть названы "шариатским законодательством" в полном смысле и примером "шариатской политики". А по логике позитивного права включаемые в текст закона предписания шариата становятся нормами самого законодательства. Принципиальное различие между "следованием шариату" и "претворением шариата" необходимо учитывать при оценке перспектив взаимодействия шариата и законодательства. К сожалению, оно ускользает от внимания тех правоведов и представителей государственных учреждений, которые безоговорочно отрицают даже теоретическую возможность включения любых шариатских норм в российскую правовую систему.

В отличие от лидеров ряда исламских организаций юристы и руководители российских правоохранительных органов преимущественно придерживаются резко негативного взгляда на подобную перспективу. В обоснование такой позиции приводятся различные аргументы правового характера. Пожалуй, основной из них сводится к тому, что признание шариата в какой бы то ни было форме противоречит Конституции, провозглашающей светский характер государства и его отделение от религии, в то время как шариат – религиозное явление.

Другое возражение юридического плана делает акцент на невозможность существования в России "лоскутной" правовой системы, действующей – пусть и по отдельным вопросам – по профессиональному признаку, что нарушает единство такой системы. Одновременно указывается, что принцип единства судебной системы не допускает создания в отдельных субъектах Федерации своих органов правосудия, применяющих нормы шариата. Такой тезис идет как бы параллельно приведенному выше аргументу, поскольку принимает за аксиому, что любое использование шариатской культуры на уровне правовой системы обязательно приведет к ее разделу по религиозному принципу, т. е. опять же исходит из принадлежности мусульманского права к религии. При этом не принимается в расчет, что определенная часть шариата, которая, как было показано, может быть названа мусульманским правом, имеет правовой, юридический характер и во всяком случае не является неотъемлемым элементом религии. Поэтому обращение к этой стороне шариата отнюдь не посягает на закрепленный Конституцией светский характер государства и единство правовой системы, а имеет своей целью использование позитивного опыта другой правовой системы.

Очень важный в теоретико-правовом отношении аргумент против признания шариата исходит из невозможности сочетания и тем более объединения в рамках национальной правовой системы элементов, принадлежащих к различным правовым культурам (европейской и исламской), точнее – из невозможности включения в европейскую по своим юридическим параметрам правовую систему несовместимых с ней положений шариата, которые обращены в прошлое и к тому же имеют не правовой, а религиозный характер. Кстати, такой подход по сути повторяет – с обратным знаком! – доводы тех мусульманских кругов, которые напрочь отвергают саму идею сосуществования "священного шариата" с "греховным законом". В обоих этих взглядах на соотношение шариата и позитивного права отчетливо видно влияние известной теории столкновения цивилизаций. Между тем, как отмечалось выше, мусульманское право вполне эффективно взаимодействует с европейской правовой культурой, о чем свидетельствует опыт правовых систем многих арабских стран, ориентирующихся на европейскую правовую традицию.

Наконец, против возможности обращения к шариату и включения отдельных его положений в законодательство приводится довод из арсенала фундаментальной исламской теории "таухида" – единобожия, универсального исламского порядка, построенного исключительно на нормах шариата. Его смысл сводится к тому, что шариат – единый, неделимый и всеобъемлющий комплекс, из которого нельзя взять только одну "хорошую" часть, оставив в стороне все остальное. Поэтому либо шариат вообще отвергается, либо принимается весь целиком включая его нормы о вероотступничестве, о войне с "неверными" и т. п. А поскольку эти положения абсолютно неприемлемы для современного общества, то и рассуждать о каких-то перспективах шариата в России бессмысленно.

Концепция "таухида" в целом и исторический опыт ее реализации – предмет самостоятельного исследования. Если же взять шариат как ее нормативную составляющую, то нетрудно убедиться, что универсальный шариатский правопорядок – не более чем идеальная модель, цель построения исламского общества. А на практике в любой даже самой "исламской" стране шариат действует лишь в пределах восприятия его обществом, политической и правовой культурой, а в современном мире еще и в рамках, допускаемых правовой

системой и прежде всего конституцией. Когда же речь идет о немусульманском государстве, где мусульмане составляют конфессиональное меньшинство, то здесь шариат в качестве правового явления действует исключительно в рамках, отводимых ему позитивным правом и публичным порядком. Кроме того, есть пример Турции, остающейся исламской страной, но отказывающейся от шариата на уровне государственного законодательства, которое в этом отношении вполне сравнимо с российской правовой системой. Поэтому ссылка на "таухид" вряд ли может быть убедительным доводом против самой постановки вопроса о перспективах мусульманско-правовой культуры в России. По крайней мере с научной, а не сугубо религиозно-исламской точки зрения.

Кроме возражений юридического свойства имеются и более общие идейно-политические и психологические факторы, препятствующие взвешенному обсуждению перспектив мусульманского права в России. Главный из них – оценка ислама в качестве чуждого и даже опасного для страны явления, означающего унижение человека и нарушение его прав. Наблюдается и обратная зависимость: на формирование отрицательного образа ислама не в последнюю очередь работает восприятие его общественным мнением как синонима шариата, точнее, конкретного варианта "претворения" последнего в жизнь в виде публичных смертных казней в Грозном или распространяемых СМИ неприглядных картин внедрения шариата талибами в Афганистане.

Противоположную позицию занимают некоторые исламские лидеры и организации, которые призывают мусульман признавать только верховенство шариата, стоящего над государством и правителями, а любые светские законы считают выражением воли дьявола и олицетворением царства неверия и на этой основе требуют введения шариата.

Каждая из сторон в споре о перспективах мусульманского права в России стоит на своем: первая ссылается на Конституцию и принципы российской правовой системы, которые якобы абсолютно несовместимы с шариатом, а вторая прямо или завуалированно отвергает Конституцию и зовет к подчинению воле Аллаха вместо соблюдения законодательства, созданного людьми. И той, и другой не хватает желания или умения обсуждать проблему в позитивном ключе и искать правовое решение ситуации, недостает знания истинных основ шариата, ознакомления с опытом его применения в современном мире и путями его взаимодействия с государственным законодательством, ориентирующимся на европейские правовые традиции. В частности, властные структуры пока не в состоянии посмотреть на шариат с последовательно юридических позиций и обнаружить в нем правовое начало, которому может найтись место в российской правовой системе. Не видят этого и мусульманские деятели, которые к тому же не замечают принципиальных различий между обязанностью соблюдать шариат, возложенной на мусульман как на верующих, и включением его предписаний в государственное законодательство.

Между тем если вести речь о возможности обращения к шариату для регулирования светских отношений на уровне правовой системы в целом, необходимо учитывать, что его положения могут быть восприняты только в качестве норм, отвечающих всем требованиям, предъявляемым к юридическим правилам поведения. При соблюдении этих критериев достижения мусульманско-правовой культуры могут оказаться востребованными в нашей стране [11]. Если теоретически такая возможность существует, то необходимых для ее претворения в действительность объективных и субъективных условий пока нет, как нет и свидетельств того, что положение может измениться в обозримом будущем. Значит, и впредь вполне вероятно принятие юридически несостоятельных законов о полигамии или объявление отдельных районов "исламских" субъектов Федерации зоной действия шариата. В который раз вызывающие усмешку "шариатские" законы отменяют как неконституционные, а инициаторов передачи территорий под суверенитет шариата вновь назовут ваххабитами. Конечно, сама проблема шариата от этого не решится, но вероятность восприятия его российским общественным мнением как заметной части мировой правовой культуры по сравнению с отождествлением его со все возрастающей опасностью скорее всего станет даже меньше, чем сейчас.

Примечания

[1] См.: Сюкияйнен Л. Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М., 1997. – С. 12-19.

[2] См., например: Сюкияйнен Л. Нужна ли России мусульманско-правовая культура? // Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. – М., 1994. – С. 117-119; Он же. Актуальность

мусульманско-правовой культуры для России // Ислам: вопросы истории, культуры и философии. – Н. Новгород, 1995. – С. 9-10.

[3] См.: Независимая газ. – 1997. – 25 сент.

[4] См.: Тагаев М. Наша борьба, или повстанческая армия имама. – Киев, 1997. – С. 132-133, 137 и сл.; Багауддин М. Намаз. – М., 1999. – С. 5.

[5] См.: Хачилаев Н. Союз мусульман России: Ответственность, политика и

- О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Л. Сюкияйнен [filosoff.org](http://filosoff.org)  
ислам: У правителей не должно быть чувства вседозволенности и  
бесконтрольности // Независимая газ. - 1997. - 27 сент.
- [6] См., например: Джемаль Г. Синдром "пятницы" российской юстиции // НГ-Религии. - 1997. - # 1; Он же. Инструмент единства уммы // Там же. - 1998. - # 3 (14).
- [7] См., например: Ситдыкова Г. Р. Шариат и социальные проблемы современной женщины // Шариат: теория и практика. - Уфа, 2000. - С. 181-184.
- [8] См., например: Бобровников В. Колхоз как хранитель исламского уклада // Ваш выбор. - 1996. - # 3. - С. 18-23; Он же. Ислам и советское наследие в колхозах Северо-Западного Дагестана // Этногр. обозрение. - 1997. - 5. - С. 132-141; Makarov D. Enacting the Sharia Laws in a Dagestani Village // ISIM Newsletter. - 1998. - 1. - P. 19.
- [9] См., например: Бабич И. Эволюция правовой культуры адыгов (1860-1990-е годы). - М., 1999. - С. 202-218.
- [10] См., например: Обычное право и правовой плюрализм: (Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г., Москва). - М., 1999; Человек и право: книга о Летней школе по юридической антропологии. - М., 1999; Арутюнов С.А. Шариату на Северном Кавказе необходимо создать легальную правовую нишу // Итоги. - 1999. - # 3 (138).
- [11] См.: Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право и российское законодательство // Государственно-правовое значение России. - М., 1998. - С. 63-68.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!  
<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.  
<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин  
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.  
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!