

Кушніренко В.О.\*

## АЛЬТЕРНАТИВНІ ПІДХОДИ ІСТОРИЧНІЙ ШАРІАТСЬКІЙ МОДЕЛІ У КОНСТРУЮВАННІ ПОЛІТИЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В РАМКАХ ІСЛАМСЬКОЇ АВТЕНТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

*В статті розглядаються ключові проблеми адаптації традиційних соціально-політичних цінностей Ісламу в контексті сучасної світової політичної реальності, окреслюються проблемні сторони здійснення шаріатської моделі влади в умовах реалій сучасної національної держави, аналізуються методологічні аспекти можливих реформ та соціокультурні межі їх здійснення.*

**Ключові слова:** Іслам, історичний шаріат, іджтіхад, ісламська реформа, ісламська держава, метод Пророка, джерела шаріату, кораничне послання, іджма.

*В статье рассматриваются ключевые проблемы адаптации традиционных ценностей Ислама в контексте современной мировой политической реальности, определяются проблемные стороны осуществления шариятской модели власти в условиях современного национального государства, анализируются методологические аспекты возможных реформ та социокультурные границы их осуществления.*

**Ключевые слова:** Ислам, исторический шарият, иджтихад, исламская реформа, исламское государство, метод Пророка, источники шарі ата, кораническое послание, иджма.

*The article deals with key issues of adaptation of traditional Islamic social and political values to the contemporary world political reality, and the problematic sides of Sharia' power model realization in the realities of the modern national state are outlined, examines methodological aspects of the possible reforms and social-cultural limits of their implementation.*

**Keywords:** Islam, historical Sharia, ijtiihad, Islamic reform, Islamic state, method of Prophet, sources of Sharia, Quranic message, ijma.

Держави в сучасному світі, для того щоб бути повноправними членами діючої системи міжнародних відносин та міжнародного правопорядку, повинні гарантувати населенню своїх країн рівні громадянські права на участь в управлінні державою, а також вони мають забезпечувати і використовувати усі юридичні та інші ресурси, необхідні для розвитку і забезпечення індивідуальної та колективної ідентичності відповідних суспільств. Як свідчить сьогоднішня, домінуюча модель сучасної ісламської ідеології, тобто історичний шаріат, породжує серйозні невідповідності мусульманської політико-правової системи вимогам сучасного конституційного, карного і міжнародного права, існуючим стандартам прав людини, особливо щодо стану жінок і не-мусульман [12]. Проте

\* кандидат політичних наук, директор Центру комплексних досліджень глобальних мегатенденцій імені Аль-Газалі

проблема невідповідності основоположних принципів ісламської доктрини низки чинних правових норм історичного шариату може бути вирішеною в рамках ісламської традиції, бо прогресивний розвиток і відповідні структурні зміни не тільки не суперечать базовим принципам Ісламу, а, навпаки, є одними з визначальних характеристик ісламської культури, зокрема політичної [6].

Проблемі пошуку легітимних шляхів реформування чи модернізації ісламських суспільств і держав приділяли і приділяють значну увагу як в мусульманських, так і в не-мусульманських країнах. Серед робіт, присвячених проблемам модернізації незахідних суспільств, зазначимо загальнотеоретичні дослідження С. Блека, Ш. Айзенштадта, С. Хантігтона, Д. Ептера, В.Я. Белокреницького, І.Л. Фадєєвої, О.К. Лук'янова, В. П. Горбатенка тощо. Проблеми модернізації політичних систем в ісламському світі вивчали Н. Кулсон, Дж.Л. Еспозіто, Дж.О. Воль, Д. Лернер, В. І. Юртаєв, Н. М. Мамедов, А.З. Арабаджян, В. І. Данілов, О. В. Плешова. Питанням функціонування та розвитку моделі ісламської держави присвячені праці Хаді ал-Алаві, Мухаммада Іззата Дарвази, Мухаммада Дійа' ад-Діна ар-Райїса, Кахтана Абд ар-Рахманом ад-Дурі, Фазлура Рахмана, Махмуда Тахи, Абу Аля аль-Маудуді, Мохаммеда Хатамі, Рухола Мусаві Хомейні, Махмуд Талегані, Мухаммада Хамідулі, Алі Шаріаті, Н. Ербакана. Дослідженням феномену шариату і окремих його аспектів займалися Махмуд Мухаммад Таха, Фазлур Рахман, Дж. Н. Андерсен, Л.Р. Сюкяйнен, З.Х. Мисроков, І.І. Варьяш.

Відомий ісламський науковець і суспільно-політичний діяч Фазлур Рахман так визначав проблему, з якою стикається ісламський модернізм: «У наш час мусульманське суспільство перебуває у дуже скрутному становищі: якщо на ранньому етапі розвитку соціальних інститутів Ісламу, Іслам, так би мовити, починав з чистого аркуша і повинен був створити соціальну тканину суспільства *ab initio* (саме внаслідок чого виникла середньовічна соціальна система), то зараз, коли мусульмани стикаються з необхідністю фундаментальної реорганізації, перед ними з усією гостротою постає питання, як далеко можна зайти в прагненні зробити аркуш знову чистим, позбувшись всього непотрібного і шкідливого, на яких принципах потрібно засновуватися і якими методами користуватися при створенні нового набору інститутів» [10, с.34].

Щоб повернути Ісламу його провідне значення та відродити його роль як прогресивної сили в житті індивіда та суспільства, ще один методолог реформи доктор соціології та історичних наук іранець Алі Шаріаті пропонував використати «метод пророка Мухаммада». Згідно з Алі Шаріаті, пророк Мухаммад використовував свій метод для ефективних соціальних змін та внутрішньої трансформації людини. Алі Шаріаті підкреслював унікальність цього метода. «Пророк зберіг форму і традиційний зміст, – писав іранський вчений, — які мали глибоке коріння в суспільстві та були звичні багатьом поколінням людей, проте, змінив їхню сутність. Він змінив дух, напрямок і практичну спрямованість звичної форми в революційному, активному та безпосередньому напрямку» [7, с.12]. Щоб зрозуміти суть «методу Пророка», проілюструємо роздуми Алі Шаріаті про хадж. Як відомо, до Мухаммада на території Кааби знаходилися ідоли, які були об'єктом культового поклоніння арабів. Згідно з Алі Шаріаті, пророк Мухаммад використовував попередню форму ритуалу, перетворивши її «у найвеличніший, найчудовіший обряд, що походив з єдності Бога й єдності людини», тобто Пророк через свій революційний підхід перетворив обряд паломництва племен ідолопоклонників на традицію, майже повністю протилежну попередній за своїм призначенням. В цьому і полягали, на думку Алі Шаріаті, новаторство і революційність «методу Пророка», який передбачав революційну зміну свідомості й ставлення людей до звичних речей. Арабам в Ісламі не треба було приховувати свої звичні

та освячені часом звичаї та ритуали. Більш того, вони відчували оновлення, істинність своїх віковичних звичаїв. Як наслідок, вони природно перейшли від ідолопоклонства до віри в єдиного Бога. Алі Шаріаті підкреслював, що «революція, яка відбулася в рамках звичаю, зберігає притаманну йому форму, але змінює його зміст, вона відбувається більш швидко за будь-яку іншу (культурну чи інтелектуальну) революцію, а суспільство чітко усвідомлює, що до попереднього немає вороття, а реформатор не відділяється від суспільства». Вказуючи на ці показові характеристики «методу Пророка», Шаріаті вважав, що сучасна мисляча інтелігенція може ефективно використовувати цей метод з метою трансформації сучасного мусульманського суспільства без руйнації його внутрішніх зв'язків (революційним шляхом), без неминучих негативних наслідків революції та не протиставляючи себе «основам віри та віковим соціальним цінностям» [7, с.13].

*В світлі цього Алі Шаріаті надавав особливої символічної значимості, з соціальним та політичним навантаженням в сучасному контексті, хаджу. Він символічно розглядав хадж як важливий ритуал, який налаштовує свідомість людини на хвилю кардинальної трансформації, що спонукає людину та суспільство до розвитку і вдосконалення. Шаріаті акцентував увагу на соціально-політичній значущості хаджу, актуалізуючи його сакральне значення. Алі Шаріаті проголосив хадж проявом єдності людства, безкласовості і прагнення досконалості. На його думку, «зміни» для мусульманина мають значення в контексті втілення суб'єктивно відчутій під час хаджу вселенської єдності (таухіда) в принципах повсякденної реальності людського життя чи життя якогось суспільства при одночасному усвідомленні та збереженні значущості отриманого та поновлюваного досвіду. В період здійснення паломництва (хаджа), як зауважував Шаріаті, людина випробовує свої сили в повторенні досвіду Ібрагіма (біблійного Авраама, одного з центральних персонажів в коранічній традиції), який полягав у відбудові храму Кааби для служіння єдиному Богу. Отож, людина в сучасну епоху також стає руйнівником реакційних і архаїчних форм життя та моделює нові адекватні часу відносини в суспільстві [7, с.13].*

Ісламський підхід у реформуванні суспільно-політичної реальності, який полягає у використанні потенціалу ісламської соціокультурної парадигми в процесі змін, не може не включати в себе, в тій або іншій формі, такі три елементи, а саме: застосування Корану і Суні, використання *іджтіхаду*<sup>1</sup> [4] і нове ствердження ісламської автентичності [14]. Однак питання полягає в тому, яким є значення і застосування цих критеріїв ісламського підходу в сучасному контексті. Легітимна ісламська відповідь на виклики, які постають перед сучасними мусульманськими суспільствами, має базуватися на Корані й Суні як основі світоглядної парадигми мусульман. Але це абсолютно не виключає, а, насправді, і потребує, сучасного трактування цих фундаментальних джерел Ісламу, адекватне всій сукупності їхнього змісту та основного значення, а також новим умовам суспільної дійсності. Вимоги застосування Корану і Суні вказують, що цим основним джерелам Ісламу має надаватися тлумачення, яке дозволяє застосовувати їх на практиці в конкретних соціальних, економічних і політичних умовах сучасного мусульманського суспільства [3].

Фазлур Рахман зробив важливий внесок в прояснення питань і постановку проблем, пов'язаних з сучасним ісламським підходом до політико-правової реформи. Лейтмотивом його теорії є теза, що «принципове положення, яке хоча і не було чітко сформульоване модерністами, полягає в тому, що Коран, який є вічним Словом Аллаха, тим не менше

---

<sup>1</sup> Буквальне значення слова «іджтіхад» в перекладі з арабської мови – «старанність, велика наполегливість». Але в політичному і правовому дискурсах цей термін означає незалежну думку фахівця з питань, на які немає прямих відповідей в Корані і Суні

був безпосередньо адресований конкретному суспільству із специфічною соціальною структурою... Тому однаково необхідні були як юридичний, так і моральний підходи» [10, 47]. Логіка його міркувань про необхідність юридичного та морального підходів до проблем невірництва та стану жінок неминуче підводили до висновку, що моральні приписи Ісламу, спрямовані проти невірництва і на захист рівноправ'я жінок, повинні бути оформлені у вигляді юридичних принципів, оскільки «специфічна соціальна структура» мусульманського суспільства змінилася в достатній мірі для того, щоб втілити ці моральні імперативи в життя.

Продовжуючи свою думку, Фазлур Рахман висловив припущення, що увесь історичний шаріат цілком треба переосмислити у світлі Корану та прийняти сувору методологію розуміння і трактування Корану. Для цього він запропонував так званий «триєдиний підхід»:

1. «Для визначення значення тексту Корану потрібно використовувати тверезий і чесний історичний підхід... Перш за все, Коран треба вивчати в хронологічному порядку. Дослідження на початку найбільш ранніх одкровень надасть нам достатньо чітке сприйняття того, що було вихідним поштовхом ісламського руху, на відміну від тих заходів та інститутів, які були створені та встановлені пізніше».

2. «Тільки тоді можна буде провести різницю між правовими приписами Корану та завданнями й цілями, яким і повинні були слугувати ці закони...»

3. «Треба зрозуміти та зафіксувати завдання Корану, жодною мірою не випускаючи з поля зору їхній соціальний контекст, тобто обставини, за яких жив та працював Пророк» [10, 97].

В свою чергу відомий суданський суспільно-політичний діяч і вчений Махмуд Таха вказував на те, що суть проблеми невідповідності історичного шаріату вимогам сучасних мусульманських суспільств полягає у тому, що усі принципи шаріату, які вступають у протиріччя з конституціоналізмом, засновані на текстах Корану та Суни мединського періоду історії Ісламу. Концепція історичної шаріатської держави була створена саме в мединський період, бо в мекканський період історії Ісламу мусульмани ще не стали політичною спільнотою і не створили своєї держави. Мединська модель була продиктована політичними та соціальними реаліями VII століття, тому немає потреби відтворювати цю модель в принципово нових сучасних умовах. На основі аналізу контексту аїятів Корану мединського періоду та залучення більш загальних мекканських текстів суданський вчений знаходив аргументи на користь фундаментальних принципів конституціоналізму, створюючи цим необхідні передумови для останнього як ісламського принципу.

Вихідна посилка Махмуда Тахи зводиться до того, що при ретельному аналізі текстів Корану і Суни можна виділити два рівні або два етапи священного послання Ісламу, один з яких належить до раннього мекканського, а інший – до більш пізнього, мединського періоду. Крім того, зауважував він, що більш раннє послання, отримане в Мецці, в якому стверджується вроджена гідність всіх людей незалежно від їхньої статі, релігійних переконань, раси тощо, то і є вічним і основним посланням Ісламу. Для цього послання характерне визнання рівності чоловіків та жінок, їхнього права на цілковиту свободу вибору в питаннях релігії та віри. І зміст послання Ісламу і спосіб його поширення в мекканський період базувалися на принципі права на свободу вибору без будь-якого примусу або насильства. Отже, положення послання мекканського періоду, які неможливо було застосувати на практиці в історичних умовах VII століття, були скасовані, і їх замінили більш відповідні умовам того часу принципи, які були відкриті Пророку та втілені в життя в мединський період.

На думку суданського вченого, поява послання мединського періоду, було свідченням того, що тогочасне суспільство ще не готове до сприйняття на практиці положень мекканського рівня послання. Махмуд Таха, проте, зауважував, що скасовані аспекти мекканського послання не були загублені назавжди як джерело шаріату і мусульманського права. Скоріше їхнє використання було відкладене доти, поки в майбутньому для цього не будуть створені відповідні умови. Бо в іншому випадку, стверджує суданський вчений, вищі й вічні аспекти вчення Ісламу були б назавжди втрачені [13, с.120].

Для того, щоб оцінити логіку думок Махмуда Тахи, треба пригадати основні історичні події періоду раннього Ісламу і навести декілька прикладів, які могли б проілюструвати його тезу, а також зрозуміти їхнє значення для сучасного мусульманського суспільного життя. Протягом перших 13 років своєї місії, між 610 і 622 роками нової ери, Пророк отримав наказ Аллаха поширювати Іслам в Мецці й навколо неї виключно у мирний спосіб, відповідно до принципу цілковитої свободи вибору. Так, в аяяті 16:125 Корану Пророку дається наказ: «Закликай всіх людей до шляху Господа з мудрістю і добрим умовлянням і сперечайся з ними тим, що найкраще (сперечайся з ними, використовуючи найкращі докази) [5].

Як пише Махмуд Таха, «мекканський і мединський» тексти (Корану) різняться не через різний час і місце одкровення, а головним чином тому, що були адресовані різним аудиторіям. Так, поширеною в Корані мединського періоду є фраза «О, правовірні!», яка звернена до конкретної общини, в той час як Коран мекканського періоду звертається до всіх, і звертання це звучить: «О, люди!». На підтвердження своєї думки про те, що послання Ісламу можливо і дійсно було співвіднесене з потребами і можливостями його аудиторії, з цією ж метою Махмуд Таха звичайно цитував текст Суни, в якому передано слова Пророка: «Нам, пророкам, доручено говорити з людьми на тому рівні, на якому вони можуть нас зрозуміти» [13, с.125].

Кажучи про застосування Корану і Суни, ми, як правило, говоримо про їхнє тлумачення і застосування через посередництво певних людей. У аяяті 29:49 говориться про Коран, як про чітке знання і свідчення в серцях і розумах людей, кому було дароване знання [5]. У свій час Алі ібн Таліб, як говорить традиція, висловився, що сам Коран нічого не промовляє, але чоловіки (а зараз і жінки) говорять за Коран. Те ж саме, безумовно, можна сказати стосовно Суни. Сучасні прихильники радикальних ісламістських рухів часто кажуть про *іджтіхад* як про шлях вирішення всіх проблем, що виникають в зв'язку із застосуванням історичного шаріату в наші дні [12].

Але, якщо ми братимемо до уваги природу *іджтіхаду* та межі його застосування в рамках історичного шаріату, то прийдемо до висновку, що цей підхід навряд чи дозволить провести на достатньому рівні реформу в класичній ісламській політико-правовій системі. Іджтіхад в рамках історичного шаріату не є достатнім, бо більшість принципів і правил шаріату, що викликають сьогодні проблеми й які належать до сфери конституційного права, карного судочинства, міжнародного права і прав людини, засновані на чітких текстах Корану і Суни. Адже, розробники шаріату вважали, що іджтіхад не можна використати при розгляді питань, з яких існують ясні і чіткі вказівки в Корані й Суні [8].

І якщо не вдасться ввести нове тлумачення джерел шаріату, яке дозволить сучасним мусульманам частково або цілком змінити проблематичні аспекти шаріату і мусульманського права, у них буде тільки два виходи: продовжувати ігнорувати шаріат в публічній сфері, як це, досі робиться в більшості сучасних мусульманських держав, або почати впроваджувати історичний шаріат як державну ідеологію, попри невідповідність певних його принципів і правил сучасним стандартам конституціоналізму і міжнародного права та рівню розвитку людського суспільства.

Автентичність ісламського послання і відмова від чужинських ідей – це також предмет інтерпретації. Щоб забезпечити суто ісламський підхід і відкинути все чужинське, необхідно мати чітке визначення того, що можна вважати суто ісламським і, відповідно, що є чужинським, неісламським. Це, безумовно, складне питання, яким займалися чимало ісламських модерністів та їхніх критиків [9]. Можливим критерієм істинно ісламського характеру будь-якого положення може служити його відповідність всьому тексту Корану і Суні. Але застосування подібного критерію наптовхується на ту проблему, що в Корані і Суні існують місця, які суперечать один одному. Наприклад, в той час, як ранній Коран мекканського періоду вимагає від Пророка і його послідовників діяти в мирний спосіб і надавати іншим право вільного вибору приймати або відкидати Коран, Коран і Суна мединського періоду прямо санкціонували, а в деяких випадках навіть вимагали використання за певних умов сили, щоб змусити невірних або прийняти Іслам, або зазнати певних санкцій, передбачених історичним шаріатом. Натомість, щоб примирити ці явні невідповідності, провідні юристи, засновники *мазхабів* (релігійно-правовий напрямок, школа), використали принцип *наск* (скасування або відмови від деяких текстів Корану і Суні), щоб забезпечити цілісність системи шаріату, яка повинна відповідати всій сукупності текстів Корану і Суні [4].

Саме в світлі цього виникає справедливе питання: що змушує вважати процес *наску* раннього періоду мусульманської історії остаточним і таким, що не підлягає перегляду? Чому у сучасних мусульман не може бути можливості переглянути значення та використання *наску* для того, щоб повернутися до застосування аятів Корану, які досі вважалися скасованими, розкривши, таким чином, нові обрії та нові можливості для розвитку альтернативних принципів шаріату та ісламського права? Це питання і розглядав Махмуд Таха. Суданський мислитель доводив, що можливо, більше того – необхідно переосмислити значення і застосування *наску* для забезпечення необхідного рівня ісламської політико-правової реформи. Він писав: «Еволюція шаріату в тому вигляді, в якому вона була описана вище, – це просто еволюція, що передбачає перехід від одних текстів (Корану) до інших, від тексту, який відповідав системі управління державою у VII столітті й був тоді застосований, до тексту, який в ті часи був дуже прогресивним і в зв'язку з цим мусив бути скасованим. Аллах промовляв: «Будь-який раз, коли Ми скасовуємо аяят або примушуємо його забути (відкладаємо), Ми даємо вам кращий, ніж він або схожий на нього (такий самий). Хіба ти не знаєш, що Аллах над будь-якою річчю спроможний» (Коран, 2:106). Фраза «Коли Ми скасовуємо аяят» означає, що ми відмовляємося від нього, але фраза «або примушуємо його забути («відкладаємо»)» означає, що введення в дію або втілення в життя даного аяята відсувається у часі. Фраза «Ми даємо вам кращий, ніж він» означає, що інший аяят буде ближчим до розуміння людей і буде краще відповідати вимогам часу, аніж відкладений аяят; «або такий самий» означає підтвердження того ж аяята, коли прийде відповідний для його застосування час. Відмінені аяяти були скасовані відповідно до вимог часу, і їхнє застосування було відкладено до настання відповідного часу. Коли такий час прийде, ці аяяти стануть адекватними і вживаними та будуть втілені в життя, в той час, як ті, які втілювалися в життя у VII столітті, будуть скасованими... У цьому раціональне значення скасування. Іншими словами, скасування не розглядалося як остаточне і безповоротне, застосування аятів лише було просто відкладене до відповідного часу. Подібний еволюційний підхід дозволяє враховувати не тільки сам текст, але і основу, яка знаходиться під ним. Якщо додатковий текст, який у VII столітті перекрив початковий вірш, цілком виконав свою задачу і виявився непридатним в умовах нової ери, тобто у XX столітті, значить, прийшов час скасувати його і ввести в дію початковий текст.

Таким чином, початковий текст стає діючим у ХХ столітті й складає основу нового законодавства. Ось що означає еволюція шаріату. Це перехід від тексту, який виконав свою задачу і виробив свій ресурс, до іншого тексту, який був відкладений, поки не прийшов його час. Еволюція ця, таким чином, не буде нереалістичною або непродуманою та не буде висловленням наївних або незрілих думок. Це буде просто перехід від одного тексту до іншого» [13, с.40]. Отже, ця цитата не тільки пояснює еволюційний підхід Махмуда Тахи як принцип інтерпретації, що дозволяє зберегти ісламську політико-правову автентичність, але також вказує на ті критерії, якими суданський мислитель користується для визначення того, які аїяти повинні бути застосовані сьогодні і чому.

Незважаючи на чисельність існуючих підходів до реформи ісламської політико-правової системи, залишається питання, якою може бути реформа і як далеко вона може зайти або заходила при застосуванні ісламського правового потенціалу [1]. В цьому контексті показовими є зусилля сучасних реформаторів, спрямовані на трансформацію історичного поняття *іджма* (суспільна згода, консенсус, як джерело шаріату) в сучасному законотворчому процесі [4]. Ідеї, виражені сучасними мусульманськими авторами, що підтримують використання цієї техніки, можуть стати дійовим засобом проведення ісламської політико-правової реформи.

*Іджма* як джерело шаріату було визнаним з досить раннього часу в ісламській історії, значення і сфера застосування цього джерела трактувалися і трактуються доволі суперечливо. Протягом усієї ісламської історії перед фахівцями поставало питання про те, що складає *іджму*. Чи вимагає вона повної і загальної згоди або припускає деякі розбіжності та наявність меншості, яка не погоджується? Чи означає вона консенсус сподвижників Пророка або мединської общини, чи консенсус всіх мусульманських вчених і правознавців (або всіх в даній місцевості), чи консенсус взагалі всіх мусульман? Чи говоримо ми про *іджму* одного покоління (вчених або всієї мусульманської общини) чи про *іджму* декількох поколінь? Чи є *іджма* попереднього (або попередніх) поколінь обов'язковою для всіх наступних поколінь? [11]

Всі ці та чимало інших питань, пов'язаних з природою *іджми* і сферою її застосування, були і залишаються джерелом численних питань. Остаточні відповіді на які ще досі не знайдено. Проте це дає можливість для тлумачення цього терміну в світлі сучасних цивілізаційних тенденцій розвитку людського суспільства, тобто до осучаснення певних аспектів цього поняття.

**Іслам не починав з чистого аркуша, бо самі мусульмани розглядають Іслам як продовження і кульмінацію авраамічної традиції. Крім того, мусульманське право і політична теорія й практика виникали не в релігійному, соціальному, економічному і політичному вакуумі, а тому увібрали в себе й модифікували чимало аспектів до-ісламської арабської та неарабської правової і політичної традиції. Проте перші мусульмани відчували і мислили себе початківцями, оскільки вірили, що володіють принципами і методами створення нової соціальної системи. Отже, якщо мусульмани хочуть вдосконалити власне сучасне соціальне життя і продовжити фундаментальну місію Ісламу в наш час, творчий підхід та психологічне відчуття себе як початківців неминуче потрібно відновлювати.**

Сучасна мусульманська інтелектуальна еліта, не протиставляючи себе основам релігії та віковим соціальним цінностям, має ефективно впливати на впровадження інновацій в мусульманських суспільствах з метою позитивної трансформації цих суспільств. В світлі цього актуальними є інтелектуальні пошуки сучасних ісламських дослідників нетрадиційного напрямку, зокрема Фазлура Рахмана, Алі Шаріаті й Махмуда Тахи, праці яких

характеризуються серйозною розробкою ісламських автентичних підходів щодо характеру реформ в мусульманських суспільствах і потужно впливають на вироблення стратегії та на методологію реформування мусульманської політико-правової системи. Значущість інтелектуального доробку мислителів-реформаторів виходить з того, що для мусульман є вкрай важливим отримати ісламське підтвердження законності практики конституціоналізму та підтримку відповідної моделі держави.

Проте, незалежно від того, наскільки логічною та ефективною може бути нова ісламська методологія реформи, залишається відкритим питання про її практичне втілення. І справа полягає не тільки в тому, що принципи такої методології уявляються як розрив з віковими традиціями ісламської юриспруденції, але і в тому, що він містить потенційну загрозу інтересам могутніх політичних сил як в мусульманському світі, так і на Заході. В світлі цього, незважаючи на те, що умови для відвертого та впорядкованого обговорення проблем трансформації ісламської соціально-політичної реальності вже створюються, перспектива визнання та впровадження нової методології реформи в недалекому майбутньому залишається маловірогідною.

#### Список використаної літератури:

1. Арабский Восток: ислам и реформы: Сб. науч. работ. – М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, Институт Африки РАН, 2000. – 341 с
2. Ахмедов А. Социальная доктрина Ислама. — М.: Политиздат, 1982. – 270 с
3. Ислам: традиции и перспективы. // Церковь и общество. – 1998. – № 1-2. – С. 25-32
4. Ислам: Энциклопедический словарь / Сост. Г.В. Милославский, Ю.А. Петросян, М.Б. Пиотровский. – 1-е изд. – М.: Наука, 1991. – 315 с
5. Коран: Перевод с арабского М.–Н. О. Османова. – М.: Ладомир, 1999. – 926 с
6. Хатами Сейед Мохаммад. Традиция и мысль во власти авторитаризма: Пер. с перс. – М.: МГУ, 2001. – 288 с
7. Юртаев В.И. Иран. Студенты в исламской революции. – М.: Наука, Восточная литература РАН, 1993. – 218 с.
8. Abdur Rahim. The Principles of Muhammadan Jurisprudence According to the Hanafi, Maliki, Shafii and Hanbali Schools. – Westport, Conn.: Hyperion Press, 1981. – 567 p
9. Maudoodi Abul Ala. Political Theory of Islam. – Delhi: Jama`at-i-islam, 1964. – 421 p.
10. Rahman Fazlur. Islam. – Chicago: University of Chicago Press, 1979. – 397 p.
11. Rahman Fazlur. Islamic Methodology in History. – Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965. – 389 p.
12. Rashid Ahmed. Taliban. The Story of the Afghan Warlords. – London: Pan Books, 2001. – 276 p.
13. Taha Mahmoud Mohamed. The second Message of Islam. – Syracuse: Syracuse University Press, 1987. – 510 p
14. Voll John O. Islam: Continuity and Change in the Modern Word. – Boulder, Colo.: West-view Press, 1984. – 324 p.