

УДК 340.143

І.В. СЕМЕНІХІН, канд. юрид. наук, Національний університет «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»

ПРАВОВА ДОКТРИНА В РЕЛІГІЙНИХ ПРАВОВИХ СИСТЕМАХ (НА ПРИКЛАДІ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА)

Ключові слова: релігійно-правова система, мусульманське право, джерело права, правова доктрина, іджма

Важливість дослідження правової доктрини пояснюється масштабними та глибинними причинами, що лежать у площині праворозуміння, становлення й розвитку самого феномену права, з'ясування і пояснення ідентифікаційних ознак тих чи інших правових сімей, специфіки окремих національних правових систем. Складний історичний процес формування англосаксонської, особливо романо-германської правової системи та мусульманського права, відбувався безпосередньо в тісному взаємозв'язку із правовою доктриною, що упродовж століть еволюціонувала, не один раз змінюючи свій статус, роль і значення в правовому житті суспільства. Власне, існування й розвиток будь-якої правової системи неможливі без корпусу професійних юристів і доктрини. Ю.М. Оборотов справедливо зазначає, що правова система немислима без юристів-професіоналів, що становлять особливу верству людей, які займаються правом і є головним носієм правової культури. Розвинута правова система можлива лише тоді, коли ця верства стає самостійною елітою поряд з політичною, економічною й іншими, а не розчиняється в них. Для функціонування правової системи визначальними є наукові розробки права, існування правознавства (метаправа), що використовується як при створенні правового нормування й системи його забезпечення, так і при підготовці фахівців-правознавців [1, с.123–124]. Слушною видається позиція В.В. Сорокіна, який визначає

доктрину як «дух права» та смисл законодавства, панівний тип юридичного мислення та праворозуміння, що відображає духовний вимір життя народу, його традиції, правові погляди провідних учених-юристів. Саме правові ідеї, на думку автора, утворюють найбільш глибокий прошарок правової матерії, її загальну основу [2, с.360–362]. Таким чином, дослідження правової доктрини – це «шлях до розкриття таємниць походження й функціонування правових систем, тих духовних основ, на яких заснований правопорядок, визначення місця й ролі права в світі, що глобалізується» [3, с.18].

Розкриваючи сутність правової доктрини з позицій її оцінки як правоутворюючого чинника чи форми права, науковці зазвичай вдаються до її ретроспективного аналізу. У Давньому Римі праці відомих юристів (підручники (institutiones, enchiridia); збірники юридичних афоризмів (regulae); коментарі нормативно-правових актів та юридичної літератури; збірники відповідей на юридичні запити приватних осіб та суддів; монографічні роботи, присвячені детальному дослідженню окремих інститутів права) широко використовувалися у юридичній практиці спочатку у неофіційній формі. В період правління Валентиніана III та Феодосія II у 426 р. прийнятий закон про обов'язкове використання поглядів найбільш авторитетних представників юридичного корпусу (Папініан, Гай, Павел, Ульпіан, Модестін). Правова доктрина в силу її державного санкціонування набула значення офіційного джерела права.

В юридичній літературі підкреслюється, що сьогодні роль юридичної доктрини як загальнообов'язкової основи вирішення юридичних справ у різних правових системах постійно зменшується. В сучасних умовах лише в деяких мусульманських країнах вона є самостійною формою права [4, с.162]. Йдеться про окремі країни Близького і Середнього Сходу, Північної Африки, де переважна або значна частина населення сповідує релігію іслам, складовою частиною якого є мусульманське право. Однак дія останнього, як і інших релігійних правових систем, не обмежу-

ється кордонами окремих держав, а поширюється на всю релігійну громаду. Сьогодні ісламський чинник починає активно впливати на соціокультурний розвиток тих регіонів планети, де мусульмани традиційно не склали більшості населення. Особливий інтерес у цьому відношенні представляє Європа, де, на думку багатьох експертів, мусульманська умма вже досягла тієї критичної маси, за якою починається її безпосередній вплив як на внутрішню, так і зовнішню політику європейських країн [5, с.119].

Мусульманське право входить до складу релігійної правової сім'ї, що включає також канонічне, іудейське, індуське право. Зазначені релігійно-правові системи засновані на певних релігійних постулатах, принципах, догмах, що містяться в священних текстах і розглядаються як результат божественного одкровення, а тому є вічними та непорушними. У цих системах не відбулося чіткого виокремлення норм права з-поміж інших соціальних норм, насамперед релігійних [6, с.194]. Це навіть дає підстави окремим авторам ставити під сумнів можливість їх віднесення до власне юридичних систем [7, с.48–49]. Щоправда, вказана позиція не знайшла підтримки серед більшості науковців.

Головне завдання людини в цих системах полягає у правильному усвідомленні змісту божественних норм, що зумовлює як провідну роль учених-богословів у формуванні й розвитку цих правових систем, так і ту роль, яку відіграє доктрина в системі джерел права. На цю особливість вказує С.В. Місевич, який підкреслює ключову роль у цих правових системах релігійного віровчення, опосередкованою формою вираження якого є правова доктрина. «Важливу роль юридичної доктрини як джерела права можна вважати однією з визначальних ознак релігійного права у порівнянні з правом світським», – відзначає автор [8, с.126]. На думку П.М. Рабіновича, який розвиває і конкретизує цей висновок, домінуючим джерелом права в ідеологічно-релігійній системі виступають канонічні релігійні тексти, функціонування яких опосередковується тлумаченням відповідних настанов, догматів,

притч, оповідей зі «Святих Книг», що здійснюється «довіреними» священнослужителями та теологами-юристами, авторитетними знавцями відповідної релігії. Саме тому реальним джерелом (зовнішньою формою) юридичних приписів у цих системах є релігійно-юридична доктрина, «підкріплена» релігійними текстами [9, с.117]. Оскільки норми, що містяться в священних текстах, часто мають нечіткий, а інколи й суперечливий характер, у правозастосовній діяльності, зокрема під час розгляду справ релігійними судами, використовується або безпосередньо правова доктрина у вигляді тлумачень цих текстів, або інші джерела, що мають людське походження (наприклад, постанови помісних й вселенських соборів, папські декрети у канонічному праві). Так, в іудейському праві Тора виступає як своєрідна конституція єврейського права, а талмудична література – головним джерелом Галахи [10, с.76–77].

Хоча доктрина займає важливе місце в канонічному, іудейському праві, однак саме в мусульманському праві вона має значення провідного джерела права. Це зумовлено визначним впливом доктрини на його становлення і розвиток. С.С. Алексєєв зазначає, що глибинним джерелом ісламської правової системи є релігійно-правова доктрина. Саме вона визначила специфічну логіку розвитку мусульманського права, оригінальність його джерел, їх тісний взаємозв'язок [11, с.445]. *Вироблення його норм здійснювалося поза безпосередньою участю державних інститутів.* Мусульманське право є передусім продуктом діяльності учених-юристів. Цивільне, спадкове та кримінальне право, інститут адвокатури, правила та форми прийняття присяги тощо, зазначає Г.М. Каримов, були розроблені основними чотирма юридичними школами сунітського та шіїтського толків [12, с.4]. Ця ситуація склалася внаслідок того, що мусульманські учені-юристи були наділені такими повноваженнями, яких ніколи не мала європейська правова наука. Детальніше зупинимось на аналізі причин, що сприяли піднесенню доктрини до рівня провідного джерела мусульманського права.

Беззаперечною догмою для мусульман є *ідея божественного характеру права*, яке Аллах відкрив людям через пророка Мухаммеда. Постулат про його богоданний характер, що є ключовим для мусульманського праворозуміння, визначає кардинальну відмінність західної правової традиції і мусульманського права. Останнє іноді позначається словом «шаріат» («шлях слідування», «те, що відкрито Богом»). Д.О. Вовк, аналізуючи концептуальні питання взаємодії права і релігії, особливості впливу останньої на процеси правоутворення, зазначає, що право генетично пов'язане з релігією: саме релігійна форма виступила засобом закріплення перших протоправових норм. З часом право відокремлюється від релігії і набуває ознак самостійного соціального явища, якому притаманні власні ознаки та закони розвитку [13, с.114]. Однак у мусульманському праві такої диференціації так і не відбулося, оскільки на відміну від національних правових систем, воно є не самостійною системою норм, а складовою частиною релігії ісламу. Іслам – це не лише релігія, але й ідеологічна, політична, культурна і юридична система, що охоплює і регламентує всі галузі суспільного життя. При цьому відбувається злиття юридичних норм з релігійними і моральними, підпорядкування правових регуляторів догматичним постулатам ісламу [14, с.9, 13].

Релігійне обґрунтування надає праву авторитету серед мусульманської громади, представники якої сприймають його як «відображення божественного світла та втілення канонів своєї віри» [15, с.13]. Згідно з постулатами ортодоксальної мусульманської правової думки, незмінно дієвим приписам мусульманського права має ідеально відповідати структура держави і суспільства. Відомий єгипетський громадський і релігійний діяч Мухаммед Абдо у своїх працях обґрунтовував універсальний характер шаріату, здатний задовольняти потреби людей в будь-який час і в будь-якому місці незалежно від змін форм цивілізації [16, с.162]. Суспільство пристосовується до права, даного Аллахом, щоб використовувати його як знаряддя для вирішення

своїх проблем. Отже, єдиним законодавцем є сам Аллах, тоді як умма, народ ісламу – лише його довірена особа. Ось чому мусульманське правознавство (усул аль-фікх) не визнає історичного підходу до права. У мусульманському праві під нормою розуміють правило, адресоване правовірним Аллахом. Воно засноване не на нагальних потребах правового регулювання, а на ірраціональних за своєю природою релігійних догмах, внаслідок чого його неможливо змінити чи скасувати.

Згідно з теорією мусульманського права держава в особі суверена-монарха або в більш пізні періоди – парламенту не може розглядатися як творець права, оскільки суверен є не володарем, а його слугою. Теорія і практика застосування мусульманського права ніколи не відкидали різного роду регламенти, угоди, звичаї, але останні не входили до складу мусульманського права – вони перебувають поряд, поза цим правом. Рене Давід, якого підтримують й інші автори, зауважує, що в мусульманських країнах місцеві звичаї розглядаються як суто фактичні явища, а закони і ордонанси представників влади – як управлінські заходи тимчасового чи місцевого значення, що повною мірою не гідні йменуватися правом [17, с.33; 18, с.201]. У класичному мусульманському праві ці види джерел мали другорядне значення. У період існування Арабського халіфату нормотворча функція держави здійснювалась опосередковано, а саме «шляхом санкціонування нею норм, що були сформульовані судовою практикою та правовою доктриною» [19, с.13].

Симбіотичність правового й релігійного компонентів у мусульманській юридичній думці визначили і специфіку юридичної науки. Як зазначає Д.О. Вовк, співвідношення релігійної і наукової форм пізнання не можна зводити до їх протистояння, особливо у царині суспільних наук, істинність яких завжди містить оцінний елемент. Наприклад, особливості розвитку християнської теології визначили подальший шлях становлення європейської юриспруденції (відокремлення останньої як специфічної наукової дисципліни з богослов'я відбулося лише у XVII ст.) [13, с.140]. Розг-

лядаючи характер співвідношення та взаємодії права, релігії та правової науки в контексті мусульманського права, слід зазначити, що релігійна і наукова форми пізнання дійсності ніколи не перебували у стані протистояння чи конкуренції, оскільки *процес секуляризації мусульманської юриспруденції повною мірою так і не відбувся*. Правова наука, що є життєдайним джерелом, фундаментом правової доктрини, в правових системах, що характеризуються високим ступенем сакралізації права, у контексті реалізації головної своєї функції – здобуття, узагальнення, систематизації знань про державно-правові явища – керується релігійними постулатами і догмами, що є основою її теоретико-методологічної бази. Таким чином, тісний зв'язок релігії ісламу та мусульманського права обумовив характер і мусульмансько-правової доктрини, яку прийнято визначати як *релігійно-правову*.

Первинним і найбільш значущим джерелом мусульманського права є Коран, в основу якого покладені проповіді, висловлювання Мухаммеда, що були згодом зібрані в єдиний твір. Коран розглядається як вічне диво (му'джиза, у'джуба), як головне «божественне знамення» (айя), слово Бога, донесене до людей через пророка Мухаммеда. Переважна більшість його аятів присвячена питанням релігії та ісламської моралі і лише незначна частина містить приписи, що встановлюють конкретні правила поведінки (у формі обов'язків і заборон) [20, с.28–30]. Останнім бракує структурованості, чіткості й точності; до кінця незрозумілими є правові наслідки їх порушень. Учені також підкреслюють багатоплановість змісту юридичних положень Корану, які часто мають фігуральний чи навіть метафоричний, алегоричний, а нерідко й суперечливий характер [20, с.29–30; 21, с.20; 22]. Це зумовлює нагальну потребу в їх тлумаченні: без конкретизації в процесі тлумачення цих розпливчастих й неоднозначних за змістом положень Корану, підкреслює К.Ю. Якубенко, їх використання як критеріїв оцінки поведінки людей з точки зору її правомірності було б вкрай проблематичним [23, с.11]. Тому, починаючи з VII ст., виникають коментарі Ко-

рану – тафсіри, що стали першим результатом інтелектуально-творчою діяльності умми. Окремими ученими вони відносяться до додаткових джерел мусульманського права [21, с.21–22]. Автори цих текстів за допомогою різноманітних засобів, і зокрема граматичних та лінгвістичних, розкривали значення приписів Корану. Оскільки до початку XX ст. переклад Корану іншими мовами ісламських народів не допускався, то тафсіри відіграли значну роль в ознайомленні з його змістом мусульман, які не знали арабської мови [20, с.44–46].

З Кораном генетично пов'язане інше джерело мусульманського права – суна, в якій викладені висловлювання та дії пророка Мухаммеда та дії інших людей в його присутності, що не викликали осуду з його боку [24, с.65]. Суна не містить загальних принципів права, натомість у ній викладаються конкретні казуси (випадки з життя Мухаммеда), які творчо оброблені в період VII–IX ст. відомими богословами та юристами. Рене Давід згадує у зв'язку з цим відомих докторів ісламу Ель-Бокхарі та Мослема, які намагалися встановити істинні висловлювання пророка і таким чином сформували доктринальну основу мусульманської віри [17, с.350]. Як і Коран, суна містить незначну кількість норм юридичного характеру, оскільки в ній домінують морально-релігійні настанови. Поява цього джерела права стала підсумком тлумачення Корану, проведеного в перші десятиліття після смерті Мухаммеда. Суна стала наочною ілюстрацією Корану, що роз'яснює його загальні положення та конкретизує його зміст, а також містить нові настанови, на які немає явної вказівки у Корані [20, с.43; 25, с.194].

Тривалий час Коран і суна успішно виконували функцію ефективних нормативних регуляторів суспільних відносин. Однак згодом у зв'язку з арабськими завоюваннями в VII-VIII ст. територій Азії та Африки Коран, який виник у родоплемінних умовах арабської громади, перестав відповідати потребам правового регулювання, оскільки не був пристосованим до впорядкування складних політичних, соціально-економічних відносин ранньофеодальних суспільств завойованих на-

родів. З одного боку, ускладнення і зміна старих та виникнення нових суспільних відносин, а з другого – невизначеність, пробільність, а інколи і суперечливість юридичної складової Корану та суні зумовили необхідність створення ефективних засобів й інструментів, використання яких допомогло би у пошуку адекватних відповідей на актуальні питання життя мусульманської громади, що не були прямо передбачені священними джерелами. Таку функцію взяла на себе релігійно-правова доктрина, що пов'язана із інтелектуально-творчою діяльністю учених-юристів. Учені акцентують увагу на тому, що вона має виняткові якості, які забезпечують гнучкість мусульманського права, його здатність пристосовуватись до обставин, що постійно змінюються [19, с.11]. Ісламська юриспруденція визнає, що право, яке одержали люди унаслідок божественного відкриття, не було відразу укладено в ясну й чітку для розуміння форму. «Тому знадобилася довготривала робота ісламських юристів, перш ніж вони збагнули всю глибину змісту правових джерел і підготували їх до практичного застосування» [6, с.198]. Щоправда, згідно з ортодоксальними ісламськими поглядами всі ці інтерпретаторські зусилля були спрямовані не на створення нового права, а на відкриття, засвоєння і формулювання вже існуючого божественного права.

Аналізуючи мусульманське право, розкриваючи специфіку його реалізації, слід зважувати на те, що Коран і сунна в першу чергу є ідеологічною основою, ідейно-теоретичною базою мусульманського права. Саме тому суддя, здійснюючи правосуддя, звертається безпосередньо не до Корану, який він не уповноважений і не зобов'язаний тлумачити, а до написаних у різні періоди авторитетними юристами, ученими-богословами книг, що містять таке тлумачення [26, с.745, 749]. В.С. Чиркін зазначає, що таких праць, за деякими джерелами, налічується більше шести тисяч. Не існує жодного реєстру цих праць, вони ніким не затверджені як джерела права – їх відбір здійснюється природним шляхом, залежно від їхньої авторитетності [19, с.12]. У зв'язку з цим науковці небезпідставно ви-

значають мусульманське право як «*право юристів*» [18, с.201; 28]. Останні відіграли визначальну роль у появі інших джерел мусульманського права – іджми та кіясу, які характеризуються авторами як похідні та раціональні джерела, що фіксують нові правила поведінки на основі тлумачення приписів Корану та суні [25, с.195; 27, с.55].

Поява *іджми* (доктрина мусульманського права), що належить до найбільш вагомих джерел мусульманського права, датується епохою правління праведних халіфів (632–651 рр.), що керували халіфатом після смерті пророка Мухаммеда. У цей період до мусульманської держави були включені нові території, зокрема Сирія, Йорданія, Єгипет, Ірак, Персія, на яких проживало населення із унікальною культурою, традиціями, щодо яких у Корані та суні не містилось жодних оцінок. У зв'язку із цим праведні халіфи Абу Бакр, Умар, Усман та Алі започаткували практику проведення зборів провідних учених для вироблення узгодженої позиції відносно актуальних для мусульманської громади питань. Якщо ж в процесі обговорення не вдавалося дійти до одностайного висновку, то обов'язкове значення мав погляд більшості учених-богословів. Вважалося, що вироблення таких узгоджених рішень на проблемні питання правового характеру, що визначалося як іджма, гарантує досягнення істини й справедливості [23, с.11; 24, с.78–80]. Однак важливе значення мав не лише спільний погляд учених-богословів, але й думка окремих видатних правознавців (ар-Ра'ї) [24, с.116–117].

Вважається, що в самому Корані обґрунтований богоугодний характер цього джерела права, закладений елемент динамізму, передбачена можливість гнучкого реагування мусульманського права на зміни в суспільних відносинах. Цей висновок впливає з таких положень Корану: «Те, що мусульмани вважають справедливим, для Аллаха є також справедливим»; «Якщо ви самі не знаєте, спитайте тих, хто знає». Мухаммед вважав, що мусульманська громада не може помилятися – це твердження покладено в основу визнання правомірності іджми. Але насправді важливо-

го значення набуває позиція не всієї умми, а найбільш обізнаних юристів і теологів – фукаха, які виступають від її імені; саме вони і уповноважені приймати одностайні рішення з певних питань. Такі рішення набувають значення загальнообов'язкових норм [17, с.351; 21, с.22]. Сучасна мусульманська правова доктрина нараховує близько десяти тисяч питань, що можуть бути вирішені на основі іджми [28]. К. Цвайгерт, розкриваючи специфіку цього джерела права, цілком обґрунтовано порівнює його із давньоримським *communis opinio prudentium* – спільною думкою фахівців-юристів [29, с.453]. Є також підстави проводити паралелі із аналогічним інститутом, що існував у континентальній Європі епохи Середньовіччя.

Іджма була потужним чинником розвитку мусульманського права не тільки як одна з форм його вираження, але й як засіб для визначення надійності трактувань текстів Корану та суні. Х. Бехруз констатує, що «саме на основі іджми первісний запис текстів Корану та суні, а згодом і вибрані систематизації суні були визнані вірними і остаточними» [25, с.196]. Таким чином, іджма виступає як своєрідний засіб усунення прогалин у тих випадках, коли Коран і сунна не дають переконливої відповіді з певного питання правового характеру. У зв'язку із цим мусульманська юридична думка розробила специфічні прийоми «одержання» нових норм для вирішення тих питань, що прямо не врегульовані священними джерелами. Йдеться, зокрема, про *іджтихад* – «діяльність правників, які на основі власних міркувань намагаються отримати логічні висновки з приводу спірних питань правового характеру з метою ефективного застосування юридичних приписів» [25, с.201]. Р. Шарль характеризує іджтихад як творчу розробку нових норм права [21, с.23]. Х. Бехруз зазначає, що іджтихад є одночасно джерелом права, і методом, і пізнавальним процесом, який має власну теорію щодо способів здійснення, послідовності стадій осягнення правового матеріалу [25, с. 202].

З історичних джерел відомо, що іджтихад практикував сам пророк Мухаммед. Згодом

кожним із сподвижників пророка було визнано право на самостійне формулювання нових правил поведінки відповідно до власного розсуду [24, с.75]. Чотири праведні халіфи разом з іншими сподвижниками пророка вирішували конкретні справи, спираючись на положення Корану чи суні і лише у випадку відсутності останніх вдавалися до формулювання нових правил поведінки, використовуючи поширювальне тлумачення приписів священних книг. З часом іджтихад закріпився і за ученими-юристами, до яких зверталися за консультаціями з приводу тлумачення переказів про життя Мухаммеда. Саме завдяки творчим зусиллям юристів, пік діяльності яких припадає на період правління династії Аббасидів (750–950 рр.), була створена переважна більшість норм мусульманського права, які безпосередньо використовуються шариатськими судами й сьогодні. У цей час учені почали активно систематизувати фетви та публікувати відповідні збірки, в яких містилися одночасно і хадиси, і різні точки зору сподвижників пророка, і основоположні принципи фікха, і проблемні питання їх застосування на практиці [24, с.111–113].

Піднесення ролі і значення фукаха (знавців мусульманського права) та результатів їх інтелектуально-творчої діяльності у правовому житті умми сприяла політика халіфів, які прагнули спертися на авторитет юриспруденції. К. Цвайгерт у зв'язку із цим зазначає, що аббасиди визнали авторитет провідних учених та призначали багатьох з них на вищі суддівські посади [29, с.452]. Більш того, деякі з халіфів згодом стали відомими ученими. Фахівці з мусульманського права згадують у зв'язку із цим халіфа Харуна Ар-Рашида (766–809 рр.). Фактом визнання поваги до правознавців з боку влади слід вважати досить поширену практику залучення учених очільниками держави та суддями як консультантів і радників для вирішення складних справ у державно-правовій практиці [14, с.67; 24, с. 104–106].

У зазначений період відбувається зростання кількості навчальних центрів, в яких проводяться дослідження з релігійно-правової тематики, формуються численні школи мусульмансько-правової думки (мазхаби). А. Філ-

ліпс зазначає, що слово «мазхаб» спочатку вживалося в значенні позиції певного видатного ісламського ученого з тих чи інших питань. Врешті-решт поняття «мазхаб» стало вживатися в значенні поглядів не лише самого ученого, а також його учнів та послідовників [24, с.12]. Серед мазхабів головне місце посіли ортодоксальні школи в рамках двох напрямів ісламу – сунізму (ханефітська, малекітська, шафіїтська, ханбалітська) та шіїзму (шіїтська, джафаритська, зейдитська). Головна відмінність між ними полягає в тому, на які джерела мусульманського права вони спираються і якою мірою. Всі ці школи були названі за прізвищами їх засновників, які ще в ранньому середньовіччі сформулювали низку юридичних правил та включили до мусульманського права нові елементи. Хоча відправною точкою для цих шкіл були Коран і суна, шляхи їх досліджень були відмінними, внаслідок чого вони доходили різних висновків. Фактично кожна зі шкіл-толків пропонувала власний підхід до формулювання нових правил поведінки і на цій підставі відносно автономно формулювала оригінальну систему правових норм [16, с.137; 30, с.40]. А. Філіпс стверджує: «Завдяки силі розуму, що надана Аллахом людині, вона здатна належним чином трактувати загальне, щоб задовольнити конкретне: на цьому засновується актуальність існування мусульманських правових шкіл» [24, с.209–210].

Таким чином, мусульманське право практично втратило свою цілісність і стало *полідоктринальним правом*, поділеним на різні гілки. Обов'язок слідувати постулатам конкретної юридичної школи забезпечувався державою, її правовою політикою. Така практика, до речі, існує і сьогодні. Наприклад, королівські укази в Саудівській Аравії (1926–1928 рр.) зобов'язують суддів слідувати положенням хандалістської школи мусульманського права [31, с.333]. Це спричинило жорстку конфронтацію мусульманських шкіл, які бажали одержати прихильність халіфів, що нерідко виливалося у відкрите протистояння та взаємну нетерпимість. Р. Шарль у зв'язку з цим зазначає, що схильність до боротьби пог-

глядів ставала на заваді формуванню в мусульманській громаді повної єдності в питаннях релігійного, політичного та юридичного характеру [21, с.32]. Хоча між системами правових поглядів, які вони представляли, поступово склалися істотні розбіжності, згодом вони взаємно визнали законність одна одної. Всі вони розглядаються як «божественно встановлені прояви (символи) ісламу» [24, с.191]. Такий стан речей мусульманські автори обґрунтовують висловлюваннями, які приписують Мухаммеду: «Різність поглядів у моїй общині – ознака прихильності Аллаха». Існують й інші хадиси, що буцімто підтверджують богоугодний характер фракційності умми [21, с.29–33]. Однак деякі спеціалісти, аналізуючи ці хадиси, доходять висновку, що вони є неприйнятними через їх недостовірність: вони або вигадані самими представниками мазхабів, або є помилковими [24, с.234–239].

Засновники мусульманських правових толків та перші покоління їх учнів користувалися абсолютним правом на здійснення іджтихаду. У цей період основні проблеми правового характеру були детально розроблені правовою доктриною, оскільки тоді саме «правова наука, а не держава виконувала роль головного законодавця, а підручники мали силу закону» [14, с.70]. Згодом було визнано, що вже ніхто не володіє якостями, що дозволяють здійснювати незалежне тлумачення священних текстів. «Брами пошуків» були оголошені закритими і відтепер діяльність юристів зводилась до коментування праць муджтахідів попередніх поколінь і в першу чергу тих, хто були засновниками правових шкіл.

Важливо зазначити, що авторитетність, слідування в нормотворчій і правозастосовній діяльності ідеям, концепціям, поглядам, положенням, розробленим найавторитетнішими представниками юридичної спільноти, що є однією з визначальних рис правової доктрини, можуть іноді набувати гіпертрофованих форм і перетворитись на некритичне та механічне, сліпе використання доктринальних положень в юридичній практиці. Значною мірою це проявилось в історії розвитку мусульманського права. Так, утвердження концепції

«закритих брам іджтіхада» поклало край творчому розвитку мусульманського права, оскільки було визнано неможливим подальший розвиток богослов'я, права і моралі [32, с.4–13]. Таким чином, починається період *такліду* – дії шаріату на основі вже сформованої традиції й догми права. Будь-яка спроба вийти за рамки цих канонічних мазхбів розглядалася як ересь та суворо каралася [24, с.191–192]. У зв'язку із цим мусульманське право набуло певних ознак догматизму та стагнації.

Отже, за джерелом походження норми права, що утворюють мусульманське право, можна умовно поділити на дві основні групи. Першу утворюють норми, що є результатом божественного одкровення і закріплюються у Корані та суні. Другу групу становлять норми, що є продуктом діяльності мусульманських юристів-богословів. Вони і використовуються як юридична база для ухвалення судових рішень. Науковці у зв'язку з цим відзначають, що перші сприймаються віруючими як боговстановлені, як прояв священного, натомість друга категорія норм хоча і є частиною створеного божественною волею світу, проте розглядається скоріше як богоугодний продукт людського творіння, забезпечений не тільки тим, що вони є елементом схваленого релігією суспільного устрою, а й безпосередньо авторитетом релігійної громади [13, с.124; 23, с.8]. «Хоча ці правила поведінки і не мають безпосереднього божественного характеру, однак це аж ніяк не зменшує їх авторитету й значення», – зазначає В.С. Нерсесянц [16, с.163]. Процес утворення цієї групи правових норм відбувався на основі релігійних прототипів, в якому роль юристів полягала у перекладі нормативних положень священних текстів на мову юридичних понять та конструкцій¹. У результаті були сформульовані формально визначені й деталізовані юридичні норми.

Хоча вважається, що мусульманське право сформувалося протягом перших двох століть

існування ісламу, це не означає, що воно в подальшому не еволюціонувало, адже інакше воно не змогло б бути ефективним регулятором суспільних відносин, що постійно змінюються. Важливим інструментом розвитку стали релігійно-юридичні коментарі та збірники *фетв*, в яких нерідко по-новому тлумачаться традиційні положення й принципи шаріату, в тому числі ті, що закріплені в священних текстах.

Учені визначають фетву як «офіційний висновок з питань фікха визнаних спеціалістів з мусульманського права – муфтія чи факіра у відповідь на звернення судді (каді), державних чи громадських інститутів, а також приватних осіб» [33, с.21]. Юридична сила фетви залежить від авторитетності особи, що її складає. Так, висновки верховного муфтія мають особливе значення і обов'язково враховуються під час підготовки законопроектів [34, с.237]. Вважається, що учений (муфті), який виносить фетву, є намісником та спадкоємцем посланця Аллаха, адже він роз'яснює та доводить до відома мусульман норми шаріату. Особа, що хоче стати муфтієм, має відповідати суворим вимогам, що пред'являються до її інтелектуальних здібностей, знань у галузі релігії ісламу, джерел шаріату, арабської мови. Окрім того, це має бути глибоко віруюча людина, що має високі морально-етичні якості [35, с.3–6]. За формою і значенням фетви можна порівняти з аналогічними інститутами, що існували в Давньому Римі та в деяких європейських країнах епохи Середньовіччя. Так, римські юристи своєю консультативною практикою безпосередньо впливали на розвиток й вдосконалення права авторитетом своїх *науково-практичних висновків (auctoritas iusprudentium)*. І.Б. Новицький з цього приводу зазначає, що, «надаючи своїм тлумаченням закону певний смисл конкретних норм, римські юристи в своїй практиці фактично створювали нові правила, що набували згодом авторитетності, близької до обов'язковості» [36, с.24–25]. У XV–XIX ст. у Німеччині широко практикувалось передавання юридичної справи до більш кваліфікованого суду, пізніше – юридичного факультету

¹ Це зумовлено специфікою мови священних текстів, яка нехтує чіткими конструкціями і поняттями, але в той же час сповнена метафорами, алегоріями, поетичними прийомами та виразами.

ту (*transmission actorum*). Відповідно, при юридичних факультетах були створені комісії з професорів, що надавали свої висновки у справах, керуючись при цьому положеннями римського права. Звісно, що такий висновок фактично ставав судовим рішенням. Цей інститут направлення матеріалів справи зберігався в Німеччині аж до 1878 р. [6, с.80–81].

Після утвердження заборони на іджтихад важливого значення набув кійяс – четверте за значенням та похідне за змістом джерело мусульманського права. Використання кійясу, зазначає Х. Бехруз, забезпечило можливість «продовжувати виводити рішення нових судових справ на основі практики використання раніше розроблених принципів і правил мусульманського права, не претендуючи на здійснення іджтихаду» [25, с.198]. Сутність кійясу полягає у застосуванні відповідних приписів суні або іджми до нових випадків, що не передбачені ними. Йдеться, зокрема, про обмежувальне або розширювальне застосування умовиводів, заснованих на аналогії. Як зазначає В.С. Чиркін, кійяс – це щось середнє між аналогією права та аналогією закону [19, с.12]. Якщо на Заході подібне рішення не вважається самостійним джерелом права, оскільки лише сприяє регулюванню суспільних відносин, то в ісламі воно набуло важливого значення, адже об'єктом аналізу виступає не раціональна воля законодавця, а релігійна ідея, що має абсолютний, позачасовий, а отже, і незаперечний характер. Оскільки кійяс – це не частина первісної норми чи казусу, його прийнято розглядати як окреме джерело права.

Діяльність шкіл-толків, їх підтримка з боку держави сприяла піднесенню ролі доктрини як основного джерела права. Її значення ще більше зросло в період панування такліду, що фактично означало канонізацію висновків основних шкіл мусульманського права. Відтоді судді були зобов'язані слідувати загальновищезначим висновкам того з толків, що отримав офіційну підтримку з боку держави. Доктрина в цей період діє у формі наукових праць найавторитетніших правників – засновників мазхабів та їх послідовників [37, с.75].

У період завоювання турками-османами у XV-XVI ст. території більшості арабських країн офіційним вважалося ханіфатське тлумачення. Зокрема, у XVI ст. султан Селім I зобов'язав суддів й муфтіїв Османської імперії використовувати у своїй практиці висновки тільки ханіфатської школи. З числа її послідовників султаном визнався шейх уль-іслама, який частково наділявся повноваженнями верховного судді халіфату, йому підпорядковувались призначувані ним кадї та звичайні муфтії, які мали право тлумачити норми та надавати консультації з фікха [38, с.94]. Аналізуючи історію розвитку арабських країн, слід зазначити, що їх очільниками часто ставали особи з числа авторитетних мусульманських учених-юристів, а в деяких країнах, наприклад в Ірані, на конституційному рівні (статті 5, 105, 107 Конституції Ірану) закріплено положення про те, що керівником цієї країни може бути обраний лише факїх, що має певні якості (справедливість, набожність, високі організаційні здібності, належна наукова компетентність для винесення фетв з різних питань мусульманського права та ін.) [39].

Доктринальна розробка мусульманського права, ускладнюючи його систематизацію, водночас забезпечувала його гнучкість, можливість розвитку, пристосування до змін у суспільному житті. Як наслідок, роль учених-юристів у цьому процесі поступово зростала: якщо на ранніх стадіях становлення права доктрина в основному обмежувалася пошуком конкретних правил поведінки на основі тлумачення Корану та суні, потім сфокусувала увагу на систематизації раціональних прийомів по виробленню на їх основі нових норм права, то згодом, у зв'язку з посиленням невизначеності й заплутаності висновків численних толків та необхідністю упорядковувати нові суспільні відносини, вона спрямувала зусилля на створення методологічної й загальнотеоретичної основи мусульманського права [16, с.130–131]. Таким чином, після «зачинення брам іджтихаду» розвиток мусульманської правової доктрини відбувався шляхом послідовного усунення внутрішніх суперечностей, що існували в контексті того чи іншого толку,

а також створення єдиних для всіх мусульманських шкіл загальних положень, принципів [24, с.184–186]. Останні не були прямо визначені в священних текстах, вони створені правниками на основі системного тлумачення всіх джерел мусульманського права та аналізу практики реалізації його норм. Появу цих принципів учені цілком справедливо визнають як кульмінаційний момент у розвитку теорії і практики мусульманського права. Це зайвий раз свідчить про те, що основним джерелом мусульманського права є доктрина, адже не тільки конкретні його приписи, а й ключові принципи були вироблені ученими-юристами.

На відміну від сім'ї континентального права мусульманське право ніколи не знало широкої систематизації, що значним чином ускладнює як процес його вивчення, так і застосування. Неможливість систематизації норм Корану та суні зумовлюється, по-перше, їх божественним, а отже, й незмінним характером – звідси впливає заборона на зміну як змісту права, так і його форми; по-друге, формою викладу їх норм (розрізнені висловлення і вчинки пророка Мухаммеда дуже важко систематизувати без деякої зміни їхнього змісту) [6, с.199–200]. *Важливі кроки в напрямі впорядкування значного масиву норм мусульманського права були здійснені саме в рамках правової доктрини.* Спеціалісти в галузі мусульманського права з приводу цього зауважують, що «класифікація галузей мусульманського права первісно була розроблена його доктриною, яка своїм завданням спочатку вважала тематичне групування індивідуально-нормативних приписів і лише згодом у зв'язку з проведенням кодифікаційних робіт вдалася до визначення його галузей» [40, с.170]. Напрацювання юристів стали в нагоді під час систематизації мусульманського права, що проводилось під егідою халіфів Османської імперії в рамках курсу на модернізацію країни. З цією метою була утворена експертна рада з найбільш авторитетних учених, результатом діяльності якої стала поява у 1876 р. Маджалли Аль Ахкам Аль Аділ – своєрідного кодексу цивільного права Османсь-

кої імперії, положення якого фактично діяли у багатьох країнах (Турція, Сирія, Ірак, Йорданія) аж до середини ХХ ст. [19, с.6; 41, с.197]. Маджалла регулювала питання правоздатності, майнового та зобов'язального права, але не стосувалася сімейних відносин, що відповідно до принципу свободи віри і «персонального права» послідовників численних сект продовжували регулюватися різними школами мусульманського права у традиційній формі доктрини [6, с.200].

З розпадом після Першої світової війни Османської імперії та поділом її територій на колонії та протекторати в арабських країнах були прийняті кодекси за європейськими зразками, що значно обмежило дію мусульманського права. У праві мусульманських держав відбулась рецепція західних правових цінностей (лібералізм, демократизм, пріоритет прав людини, національна та релігійна толерантність, плюралізм у політичній та ідеологічній царині тощо), інститутів, традицій. Це спричинило обмеження ролі правової доктрини у врегулюванні суспільних відносин [42, с.107]. Дія мусульмансько-правової доктрини у цих країнах обмежилась впливом на відносини, що традиційно регулюються «правом особистого статусу» (правоздатність, опіка та спадкування, шлюбно-сімейні відносини), адже відповідна галузь права найбільш тісно пов'язана з релігійними, моральними нормами і принципами ісламу, світогляду та культурними традиціями населення арабських країн [19, с.6–7; 43, с.15].

Таким чином, у мусульманських країнах фактично співіснували дві правові системи: мусульманське право у вигляді найбільш авторитетних висновків мазхабів та світське у формі нормативно-правових актів, судових прецедентів. Кожна із цих правових систем, що засновувалась на цінностях та традиціях різних типів правової культури (європейської та ісламської), відповідно мала свою систему джерел права. Це нерідко породжувало дублювання, конкуренцію, колізії приписів різнотипних джерел права [43, с.17]. Певною мірою такий дуалізм правових систем зберігається і сьогодні.

У тих країнах Аравійського півострова та Перської затоки, що не зазнали колоніальної залежності та зберегли свою незалежність, під дію мусульманського права формально підпадають всі правовідносини. Судова система цих країн завжди мала ісламізований характер, її основою виступають шаріатські суди. Так, Саудівська Аравія не знає поділу на світські суди і суди шаріату, усі справи за територіальною ознакою розглядаються мусульманськими судами, тобто саме останні і виконують функції судів загальної юрисдикції, безпосередньо застосовуючи положення мусульманської правової доктрини [38, с.97; 44, с.144]. Мусульманські суди функціонують не тільки в арабських державах. Так, у 2008 р. у Великобританії почав роботу перший мусульманський суд (Muslim Arbitration Tribunal), який був утворений відповідно до Закону про арбітраж 1996 р. (Arbitration Act 1996). Останній був заснований ученими та законодавцями Ісламського університету у м. Нунетон та входить до системи альтернативного розгляду спорів. До його компетенції належать комерційні, цивільні, сімейні справи. Мусульманський суд є недержавним органом добровільного розгляду спорів у разі, якщо обидві сторони згодні та звернулися до суду з проханням розсудити їх [45, с.10]. Аналогічні мусульманські суди, що застосовують правову доктрину, існують в Ізраїлі, Німеччині та в деяких інших європейських країнах.

Після проголошення незалежності арабських країн у другій половині ХХ ст. спостерігається зростання ролі релігії ісламу в житті мусульманського населення цих країн. Запозичення, а іноді й примусове нав'язування західних цінностей і принципів мусульманським країнам викликало протидію з боку мусульманської общини, представники якої розглядали такий вплив як духовну експансію з боку Заходу [46, с.145–150]. Це, у свою чергу, вилилось у протилежну вестернізації та секуляризації права тенденцію ісламізації мусульманських країн та їх правових систем, посилення радикалізації ісламу. Чимало з них проголосило курс на повернення до «мусульманського фундаменталізму», тобто неухиль-

ного дотримання всіх приписів шаріту (та ісламу в цілому), зокрема у тому вигляді, як вони були сформульовані в період раннього середньовіччя [19, с.7]. У цей час відбувається перегляд законодавства щодо його відповідності принципам шаріату.

Ці процеси характеризуються авторами як своєрідний ренесанс ісламсько-правової культури, повернення до традиційних ісламських цінностей, що веде до розширення предмета регулювання мусульманського права, а отже, і мусульманської правової доктрини як його основного джерела [11, с.442]. Остання є важливим фактором, що впливає на нормотворчу практику мусульманських країн. Підготовка законопроектів здійснюється за участю найавторитетніших учених-юристів, а їхній зміст визначається відповідно до висновків тих мазхабів, позиція яких отримала схвалення з боку держави. В Ірані, наприклад, відповідно до вимог Конституції був утворений і функціонує на постійній основі спеціальний орган, персональний склад якого формується з учених-спеціалістів з мусульманського права (факхів). Основною функцією цього органу є здійснення контролю за відповідністю законів принципам ісламу [39]. Аналогічний орган функціонує в Пакистані (Рада Ісламської ідеології) [47]. У зв'язку із цим О.О. Зозуля слушно зауважує, що «в гносеологічному плані сучасне законодавство ісламських країн є доктринальним» [37, с.78].

У багатьох конституціях мусульманських країн (Ємен, Афганістан, Іран, Ірак, Пакистан, Сирія, Алжир, Кувейт, Бахрейн та ін.) іслам проголошено офіційною релігією та основою суспільно-політичного життя, а шаріат визнано основним («важливим» чи «найважливішим») джерелом законодавства [19, с.7; 42, с.110; 43, с.16].

Сьогодні в Єгипті над опрацюванням змін до Конституції, прийнятою за часів правління екс-президента Мухаммеда Мурсі, працює спеціально створений конституційний «комітет 50-ти». Цей орган, персональний склад якого складається переважно з громадських діячів та експертів, що підтримують секулярну концепцію розвитку країни, планує вилу-

чити або змінити статті, внесені в Конституцію попереднім урядом, мінімізувавши тим самим роль мусульманського права та обмеживши вплив ісламських богословів на політику уряду. З такою позицією принципово не згодні представники другої за значенням ісламської політичної сили в Єгипті «салафітської» партії «ан-Нур» та представники сунітського богословського центру «аль-Азхар», що входять до складу конституційного комітету. На думку останніх, такі зміни до Конституції становлять загрозу ісламській ідентичності Єгипту і сприятимуть посиленню атеїзму та моральній деградації населення. Вони неодноразово вносили на розгляд комітету пропозиції щодо внесення змін до Конституції, які б підкреслили ключову роль шаріату у суспільно-політичному і громадському житті країни. Так, представники партії «ан-Нур» пропонують викласти статтю 2 Конституції Єгипту у такій редакції: «ісламський шаріат є головним джерелом законодавства країни»² [48]. Однак інші члени комітету відкидають таке формулювання, вбачаючи у цьому загрозу внесення до законодавства норм мусульманського кримінального права. Верховний муфтії Єгипту Шаукі Аллам у свою чергу висловився проти вилучення зі статті 4 Конституції Єгипту положення про те, що тлумачення норм шаріату здійснює спеціальний комітет улемів богословського центру аль-Азхар. «Якщо це не буде робити аль-Азхар, то хто тоді?», – запитує Шаукі Аллам та одночасно підкреслює, що це відкриє шлях до довільного тлумачення приписів шаріату некваліфікованими особами [49]. На думку віце-президента єгипетської організації «Салафітський заклик» Яссера Бурхамі, на референдумі народ не підтримує такі «антирелігійні» зміни до Конституції Єгипту [50].

² У Конституції Єгипту 2012 року ця стаття мала таку редакцію: «Принципи шаріату є основним джерелом законодавства». У статті 219 визначалось, що «принципи ісламського шаріату включають традиційні і юридичні норми, джерела, схвалені сунітськими школами і громадою».

Таким чином, мусульманське право діє у двох формах: «одна його частина є складовим елементом законодавства, друга ж продовжує діяти в традиційній формі правової доктрини» [31, с.333]. У такій формі воно безпосередньо і застосовується шаріатськими судами. Світськими ж судами мусульманських країн доктрина використовується у разі існування прогалин у законодавстві. Так, в Афганістані, Сирії, Саудівській Аравії, Ірані та деяких інших країнах на нормативному рівні закріплено принцип, відповідно до якого у випадку прогалин у законодавстві судді мають застосовувати висновки того чи іншого толку (інколи наводиться список конкретних праць муджтахідів, на які можна посилалися) чи вирішувати справи на основі загальних принципів шаріату [14, с.77–78; 37, с.76–77]. «Іншими словами, у сучасних державах ісламської культури відновлена дія традиційних джерел мусульманського права, у тому числі і доктрини», – справедливо зауважує А.О. Васильєв [51, с.138].

Отже, порівняно з іншими правовими системами мусульманське право має яскраво виражений *доктринальний характер*. О.О. Зозуля справедливо зазначає, що доктринальна основа ісламського права дозволяє йому ефективно пристосовуватися до умов сучасного світу, що постійно змінюється, зберігаючи при цьому тісний зв'язок з історичними традиціями й одночасно не втрачаючи свого високого сакрального авторитету [37, с.79].

Становлення й подальший розвиток мусульманського права відбувалися у нерозривному зв'язку із мусульмансько-правовою доктриною, що має релігійно-правовий характер. Основною причиною її виникнення є незрозумілість, а інколи й пробільність та суперечливість текстів Корану та суні, що зумовило необхідність здійснення їх тлумачення. У результаті цього тлумачення, що здійснювалось у зв'язку із необхідністю врегулювання питань, що не були прямо передбачені священними текстами, найвизначніші представники релігійно-правових шкіл виробили переважну більшість норм мусульманського права. Останнє є *продуктом діяльності мусульманських учених-юристів*. У сучасних мусуль-

манських країнах правова доктрина виступає і як форма права, і як важливий правотворюючий чинник.

ЛІТЕРАТУРА

1. Оборотов Ю. М. Традиції та новації в правовому розвитку: загальнотеоретичні аспекти: дис. ... доктора юрид. наук : 12.00.01 / Оборотов Юрій Миколайович ; Одеська нац. юрид. акад. – О., 2003. – 379 с.
2. Сорокин В. В. Общее учение о государстве и праве переходного периода : монография / В. В. Сорокин. – М. : Юрлитинформ, 2010. – 424 с.
3. Васильев А. А. Правовая доктрина как источник права: историко-теоретические вопросы: дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / Васильев Антон Александрович ; Алтайский. гос. ун-т. – Барнаул, 2007. – 192 с.
4. Карташов В. Н. Теория правовой системы общества : учеб. пособие : в 2 т. / В. Н. Карташов. – Ярославль : ЯрГУ, 2005. – Т. 1. – 547 с.
5. Захарченко А. М. Проблема поширення ісламського фундаменталізму, екстремізму та тероризму: можливі наслідки для України / А. М. Захарченко // Вісник Одес. держ. економ. ун-ту. – 2008. – №1. – С. 115–127.
6. Порівняльне правознавство : підручник / [С. П. Погребняк, Д. В. Лук'янов, І. О. Биля-Сабадаш та ін.] ; за заг. ред. О. В. Петришина. – Х. : Право, 2011. – 272 с.
7. Явич Л. С. Сущность права. Социально-философское понимание генезиса, развития и функционирования юридической формы общественных отношений / Л. С. Явич. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1985. – 207 с.
8. Місевич С. В. Джерела канонічного права (теоретико-правовий аналіз): дис. ... кандидата юрид. наук : 12.00.01 / Місевич Сергій Васильович ; Чернівець. нац. ун-ту ім. Юрія Федьковича. – Чернівці, 2005. – 212 с.
9. Рабінович П. М. Основи загальної теорії права та держави : навч. посіб. / П. М. Рабінович. – 6-е вид. – Х. : Консум, 2002. – 160 с.
10. Элон М. Еврейское право / М. Элон ; под общ. ред. И. Ю. Козлихина. – СПб. : Юрид. центр Пресс, 2002. – 611 с.
11. Теория государства и права : учебник / [С. С. Алексеев, С. И. Архипов, В. М. Корельский и др.] ; под ред. С. С. Алексеева. – М. : Юристъ, 1998. – 456 с.
12. Каримов Г. М. Шариат и его социальная сущность / Г. М. Каримов. – М. : Наука, 1978. – 223 с.
13. Вовк Д. О. Право і релігія: загальнотеоретичні проблеми співвідношення : монографія / Д. О. Вовк. – Х. : Право, 2009. – 224 с.
14. Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики / Л. Р. Сюкияйнен ; отв. ред. В. А. Туманов. – М. : Наука, 1986. – 256 с.
15. Сюкияйнен Л. Р. Шариат и мусульманско-правовая культура / Л. Р. Сюкияйнен; отв. ред. Б. Н. Топорнин. – М. : Изд-во ИГиП РАН, 1997. – 46 с.
16. История политических и правовых учений : учеб. для вузов / под общ. ред. В. С. Нерсесянца. – 4-е изд., перераб. и доп. – М. : Норма, 2004. – 944 с.
17. Давид Р. Основные правовые системы современности / Р. Давид, К. Жоффре-Спиннози; пер. с фр. В. А. Туманова. – М. : Международ. отношения, 2009. – 456 с.
18. Weiss B. Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad / B. Weiss // The American Journal of Comparative Law. – 1978. – Vol. 26 (№ 2). – P. 199–212.
19. Чиркин В. Е. Мусульманская концепция права / В. Е. Чиркин // Мусульманское право (структура и основные институты) ; редкол.: Л. Р. Сюкияйнен, В. Е. Чиркин, Ю. А. Юдин. – М. : Изд-во ИГиП АН СССР, 1984. – С. 4–20.
20. Лубська М. В. Мусульманське право: сутність, джерела, структура : монографія / М. В. Лубська. – К. : Академвидав, 2009. – 256 с.
21. Шарль Р. Мусульманское право / Р. Шарль ; пер. с фр. С. И. Волк; под ред. и с предисл. Е. А. Беляева. – М. : Иностран. лит., 1959. – 142 с.
22. Абдур Рахман И. Дои. Исламский шариат / Абдур Рахман И. Дои // Библиотека исламской литературы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://islam-book.info/zakon-obryadi/shariat-fetvi/islamskiy-shariat-2>.

23. Якубенко К. Ю. К вопросу о понятии и источниках мусульманского права / К. Ю. Якубенко // Сибирский юрид. вестник. – 2007. – № 4 (39). – С. 7–15.
24. Абу Амина Биляль Филлипс. Законы жизни мусульман. Эволюция фикха / Абу Амина Биляль Филлипс. – М. : Умма, 2002. – 286 с.
25. Бехруз Х. Исламські традиції права : монографія / Х. Бехруз. – О. : Юрид. л-ра, 2006. – 296 с.
26. Марченко М. Н. Источники права : учеб. пособие / М. Н. Марченко. – М. : ТК Велби : Проспект, 2008. – 760 с.
27. Лубський В. І. Мусульманське право : навч. посіб. / В. І. Лубський, В. Д. Борис. – К. : ВІЛБОР, 1997. – 256 с.
28. Есаков Г. А. Источники мусульманского уголовного права / Г. А. Есаков // Рос. право в интернете. – 2006. – № 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gpi.msal.ru/prints/200601for_law1.htm.
29. Цвайгерт К. Введение в сравнительное правоведение в сфере частного права : в 2 т. : пер. с нем. / К. Цвайгерт, Х. Кетц. – М. : Междунар. отношения, 2000. – Т. 1 : Основы. – 2000. – 480 с.
30. Хайдарова М. С. Основные направления и школы мусульманского права / М. С. Хайдарова // Мусульманское право (структура и основные институты) ; редкол. : Л. Р. Сюркияйнен, В. Е. Чиркин, Ю. А. Юдин. – М. : Изд-во ИГиП АН СССР, 1984. – С. 38–48.
31. Хайхут Х. Школы мусульманского права / Х. Хайхут // Актуальні проблеми кримінального права, процесу та криміналістики : матеріали 2-ї міжнар. наук.-практ. конф. (м. Одеса, 8 жовт. 2010 р.) : у 2 т. – О., 2010. – Т. 1 : Кримінальне, кримінально-виконавче право та кримінологія. – 2010. – С. 332–334.
32. Таилов Р. З. Генезис мусульманского права: историко-правовой аспект: дис. ... кандидата юрид. наук : 12.00.01 / Таилов Рабадан Закарьяевич ; Северо-Западная акад. гос. службы. – СПб., 2004. – 227 с.
33. Ван ден Берг Л. В. Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии : пер. с гол. / Л. В. Ван ден Берг. – М.: Наталис, 2005. – 240 с.
34. Козлихин И. Ю. Мусульманское право / И. Ю. Козлихин // Правоведение. – 2011. – № 3. – С. 231–258.
35. Аль-Кардави Ю. Современные фатвы / Ю. Аль-Кардави ; пер. с араб. Ясина Расулова. – М. : Андалус. 2004. – 258 с.
36. Новицкий И. Б. Основы римского гражданского права / И. Б. Новицкий. – М. : Гостюриздат, 1960. – 240 с.
37. Зозуля А. А. Доктрина в современном праве: дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / Зозуля Антон Александрович ; Санкт-Петербургск. гуманитар. ун-т профсоюзов – СПб., 2006. – 232 с.
38. Шокіна Т. В. Суди у системі мусульманського права / Т. В. Шокіна // Бюлетень М-ва юстиції України. – 2004. – № 1. – С. 92–103.
39. Конституция Исламской Республики Иран [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://constitutions.ru/archives/140>.
40. Аль Соуд Санад Амджад Особенности мусульманского права / Аль Соуд Санад Амджад // Правова держава : щоріч. наук. пр. / Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького НАН України. – 2001. – № 3. – С. 169–171.
41. Anwar Ahmad Qadri Islamic Jurisprudence in the Modern World: a reflection upon comparative study of the law / Anwar Ahmad Qadri. – Bombay : N. M. Tripathi Private Ltd., 1963. – 366 p.
42. Бехруз Х. Эволюция правовых систем мусульманских государств / Х. Бехруз // Актуальні проблеми держави і права : зб. наук. пр. – 2003. – Вип. 18. – С. 106–112.
43. Галюк С. Є. Особливості взаємодії сучасних та традиційних джерел права у мусульманських правових системах / С. Є. Галюк // Вісник Акад. адвокатури. – 2008. – № 11. – С. 15–19.
44. Самиге А. Мусульманское право в мире и в России / А. Самиге // Право и политика. – 2004. – № 5. – С. 144–148.
45. Лук'янов Д. В. Мусульманське право в Європі: проблеми та перспективи / Д. В. Лук'янов // Вісник Харківськ. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія «Право». – 2012. – № 1028. – С. 8–11.
46. Yavaz M. H. Secularism and Muslim Democracy in Turkey / M. H. Yavaz. – Cambridge : Cambridge University Press, 2009. – 320 p.

47. Official website of the Council of Islamic Ideology. Government of Pakistan *کونسل ایات و نظریات اسلام* [Электронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.cii.gov.pk>.

48. Партия «ан-Нур» озвучила конституционные предложения по шариату [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mirislama.com/7375-partiya-an-nur-ozvuchila-konstitucionnye-predlozheniya-po-shariatu.html>.

49. The Grand Mufti and Al-Nour Party oppose proposed amendments to Sharia-related articles in the constitution [Электронный ресурс]. – Режим доступу: [http://www.dailynewsegypt.com/2013/09/18/the-grand-](http://www.dailynewsegypt.com/2013/09/18/the-grand-mufti-and-al-nour-party-oppose-proposed-amendments-to-sharia-related-articles-in-the-constitution)

[mufti-and-al-nour-party-oppose-proposed-amendments-to-sharia-related-articles-in-the-constitution](http://www.dailynewsegypt.com/2013/09/18/the-grand-mufti-and-al-nour-party-oppose-proposed-amendments-to-sharia-related-articles-in-the-constitution). – 18.09.2013.

50. Yasser Borhamy: Constitutional committee wants to erase Egypt's Islamic identity [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dailynewsegypt.com/2013/09/18/the-grand-mufti-and-al-nour-party-oppose-proposed-amendments-to-sharia-related-articles-in-the-constitution>. – 03.10.2013.

51. Васильев А. А. Правовая доктрина как источник права: вопросы теории и истории : монография / А. А. Васильев. – М. : Юрлитинформ, 2009. – 272 с.

Семеніхін І. В. Правова доктрина в релігійних правових системах (на прикладі мусульманського права) / І. В. Семеніхін // Форум права. – 2013. – № 3. – С. 552–566 [Электронний ресурс]. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/FP_index.htm_2013_3_92.pdf

Досліджується роль і значення правової доктрини в релігійних правових системах. Особлива увага приділяється з'ясуванню причин, які сприяли піднесенню правової доктрини до рівня провідного джерела мусульманського права. На основі ретроспективного аналізу виникнення й розвитку мусульманського права зроблено висновок, що формування останнього відбувалося під впливом виданих мусульманських учених-юристів. Останнім належить ключова роль у створенні на базі релігійних догм й принципів переважної більшості норм мусульманського права, які є основою законодавства сучасних арабських країн та безпосередньо застосовуються шариатськими судами.

Семенихин И.В. Правовая доктрина в религиозных правовых системах (на примере мусульманского права)

Рассматривается роль и значение правовой доктрины в религиозных правовых системах. Особое внимание уделено исследованию причин, которые способствовали возведению правовой доктрины в ранг одного из основных источников мусульманского права. На основании ретроспективного анализа возникновения и развития мусульманского права сделан вывод о том, формирование последнего происходило под непосредственным влиянием выдающихся мусульманских ученых-юристов. Последним принадлежит ключевая роль в создании на базе религиозных догм и принципов большинства норм мусульманского права, которые являются основой законодательства современных арабских государств и непосредственно применяются шариатскими судами.

Semenihin I.V. The Legal Doctrine of Religious Legal Systems (For Example, Islamic Law)

The role and importance of the legal doctrine of religious legal systems is examined. Particular attention is given to the causes that contributed to the construction of the legal doctrine to the rank of one of the main sources of Islamic law. On a retrospective analysis of the emergence and development of Islamic law concluded that the formation of the latter took place under the direct influence of prominent Muslim legal scholars. The last has a key role in the establishment on the basis of religious doctrines and principles of the majority of the norms of Islamic law, which are the basis of legislation of modern Arab