

**НАЦІОНАЛЬНИЙ ЮРИДИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЯРОСЛАВА МУДРОГО
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ТАГІЄВ АКІФ САХАВЕТ ОГЛИ

УДК 340.15

ДИСЕРТАЦІЯ

ІСЛАМСЬКЕ ПРАВО: ОСОБЛИВОСТІ ШИЇТСЬКОЇ ДОКТРИНИ

081 «Право»

08 «Право»

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ А. С. Тагієв

Науковий керівник:

Дмитро Васильович Лук'янов

доктор юридичних наук, професор

АНОТАЦІЯ

Tagiev A. S. Ісламське право: особливості шіїтської доктрини. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 081 «Право» – Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого, Міністерство освіти і науки України, Харків, 2021.

Дисертаційна робота є першим у вітчизняній доктрині порівняльного права комплексним дослідженням шіїтського ісламського права. Дослідження шіїтського ісламського права є необхідним для розуміння його змісту та особливостей, оскільки воно діє як «право персонального статусу» для десятків мільйонів чоловік. Наразі межі між класичними правовими системами «стираються» настільки, що навіть провідні фахівці у сфері компаративістики зауважують, що формулювання «ідеальної конструкції» (perfect framework) для світових правових систем є практично неможливим. Тому набувають актуальності дослідження в сфері «мішаних» правових систем, в яких застосовуються правові елементи різних систем. Таким чином, дослідження ісламського права набуває ще більшої актуальності, оскільки виникає необхідність не тільки в наявності компетентних знань з ісламського права, але й можливостей його інтеграції з іншими правовими системами. У праці досліджено такі варіанти інтеграції на прикладі сучасних держав із шіїтським населенням (Ліван, Ірак, Кувейт, ін.).

У дисертації досліджено та проаналізовано історію виникнення розвитку ісламського права. Розглядати історію шіїтської правової доктрини слід у поєднанні з аналізом історії сунітського ісламського права, оскільки правники джафаритського мазхабу ставили свій мазхаб в опозицію із сунітськими, а правники зайдитського

запозичили багато елементів із мазхабів сунітського напрямку. Головним джерелом Ісламського Закону є Аллах і про Його волевиявлення ми можемо дізнатися з Корану та Сунни. Сунна в шіїтській доктрині трактується більш широко, ніж у сунітській, тому для останніх Коран і Сунна були «сформовані» вже після смерті Пророка, оскільки лише залишалося систематизувати хадіси. Водночас для шіїтів-існашаритів контакти з безгрішними припинилися тільки з прихованням дванадцятого імама, тому в джафаритському мазхабі протягом ще майже 300 років після смерті Пророка з'являлися хадіси від імамів, і таке джерело права, як Сунна, продовжувало формуватися. Тому й необхідність формувати похідні джерела права в шіїзмі виникла пізніше ніж у сунізмі.

Розглянуто історію боротьби доктрин Ахль аль-хадіс та Ахль ар-рай і виникнення перших правових шкіл, які ми назвали «протомазхабами», оскільки саме з них пізніше утворилися основні сучасні мазхаби.

Запропоновано таку періодизацію розвитку джафаритського мазхабу:

1) епоха непогрішних (з VII до IX–X ст.) – усі шіїти в релігійних питаннях робили таклід (слідували постановам) Пророка та імамів, які були безгрішними виразниками Божої волі;

2) період хадісів, або епоха «чотирикнижжя» (X–XI ст.) – створення фундаментальних шіїтських збірок хадісів, діяльність факіхів зводилася виключно до збирання хадісів без їх коментування;

3) період початку доктринальної розробки шіїтської правової школи (XI–XII ст.) – діяльність Шейха Муфіда, Шейха Тусі та інших з розробки перших раціональних методик виведення норм із першоджерел Корану та Сунни;

4) період розробки методів іджтихаду (XIII–XVI ст.) – діяльність представників школи м. Хілла (найвідоміші Мухаккік Хіллі, Алламе Хіллі), знаменує собою включення терміна «іджтихад» у шийтську правову доктрину та його розробку;

5) період протистояння, або «ахбаритське століття» (XVII ст.) – виникнення ахбаритського напрямку та період його розквіту; джерелами права вважалися лише Коран та хадіси, тому шийтські юристи переважно займалися складанням збірок хадісів;

6) епоха іджтихаду та її розквіт (з XVIII ст.) – діяльність Вахіда аль-Бехбахані та Муртади Ансарі, завдяки яким усуліти вийшли переможцями в дискусії з ахбаритами; розвиток та вдосконалення методів іджтихаду. Як окремий підперіод визначено розвиток шийтського ісламського права в Ірані (після 1979), який характеризується перемогою Ісламської революції в Ірані і появою державного закріплення норм шийтського права.

Ця періодизація є першою у вітчизняній правовій науці, а в порівнянні із зарубіжними вона не ускладнена великою кількістю періодів (деякі з них містили 9–10 етапів).

З'ясовано, що серед трьох шийтських мазхабів лише норми джафаритського широко імплементовані в сучасні національні правові системи. Ісмаїліти керуються Конституцією, складеною їх імамом у минулому столітті, а норми зайдитського мазхабу частково імплементовані в Ємені та Ірані. Уперше у вітчизняній правовій науці запропоновано класифікацію мусульманських країн залежно від рівня імплементції норм шийтського ісламського права в їх національні правові системи:

1) світські держави з шийтським населенням (Туреччина, Азербайджан);

2) держави, правові системи яких містять елементи ісламського шіїтського права для шіїтських меншин – Бахрейн, Ірак, Ліван, Кувейт та ін.;

3) держави, правові системи яких містять елементи ісламського шіїтського права, та шіїти становлять більшість населення. Наразі такою країною є лише Ісламська Республіка Іран. Також, урахувавши сучасні політичні умови, у деяких країн є перспективи переходу від «другої групи» до «третьої». Це Ірак, Ліван та Ємен, оскільки в них існують тенденції до створення шіїтських ісламських держав.

У країнах «другої» та «третьої груп» проголошуються верховенство ісламського права та провідна роль ісламу як головного джерела законодавства. Найчастіше в них шіїтське ісламське право регулює питання «персонального статусу», які складаються переважно зі шлюбно-сімейних та спадкових правовідносин. Серед таких країн ми розглянули Ірак, Ліван, Саудівську Аравію, Бахрейн, Кувейт, Афганістан та Пакистан. Відповідно до права «персонального статусу» правовідносини, що стосуються шіїта-джафарита, мають регулюватися нормами джафаритського мазхабу, але виникають складнощі, коли правовідносини стосуються послідовників різних мазхабів (або різних релігій, як у Лівані), або коли право інших мазхабів більш м'яко регулює однакові правовідносини (наприклад, питання опіки над дитиною відповідно до різних мазхабів). Схожі складні випадки регулюються в кожній із країн по-різному – або судами, або відповідними нормативно-правовими актами. В інших країнах, де діє ісламське право, відсоток шіїтів є досить малим, тому питання їх персонального статусу найчастіше регулюється відповідно до норм або сунітського права, або загальнодержавного. У таких країнах шіїтські

священнослужителі можуть виступати як арбітри (наприклад, питання примирення подружжя в процедурі розлучення) або виконувати певні нотаріальні функції (засвідчення шлюбів або певних угод, передбачених шаріатом).

Детально розглянуто правову систему Ірану, оскільки це єдина країна в світі, в якій шіїтське право визнано на конституційному рівні як джерело законодавства. Проаналізовано співвідношення юридичної сили норм ісламського права та міжнародних договорів, кримінальне та цивільне право Ірану, відповідність норм, закріплених у деяких нормативно-правових актах, нормам ісламського права джафаритського мазхабу.

У наш час ісламське право переважно реалізується через фетви муджтахідів. Для досягнення цього рівня одними з необхідних умов є знання арабської мови (мови ниспослання Корану), знання тафсірів і тавіля, знання скасованих та скасовувальних аятів, історії ниспослання аятів. Розглянуто всі ці аспекти коранознавства і наведено їх коротку характеристику. Особливу увагу приділено саме аятам аль-ахкам, оскільки власне вони є джерелом ісламського права.

Аналогічно з необхідністю появи «похідних» джерел права в сунітській юриспруденції в шіїтських екзегетів потреба в тлумаченні Корану виникла лише з прихованням дванадцятого імаму, тому що до того для шіїтів їх імами були виключними тлумачами Корану. Пізніше, з прихованням імаму, шіїтські екзегети почали розробляти власні методи тлумачення Корану. Оскільки шіїтські правники не дозволяють застосування особистої думки при винесенні правового рішення, очевидно, що застосування методів, базованих на особистій думці, буде забороненим і при тлумаченні Корану. Саме тому раціональним методам у шіїтській юриспруденції приділяється так багато уваги. Тому джерелами тлумачення Корану в шіїтській

юриспруденції є Коран, Сунна (Пророка та імамів), лексикографічні джерела, історичні джерела та розум (раціональні методи). Розглянуто основні класифікації тафсірів (шиїтських і сунітських). Особливу увагу приділено поняттю тавілу, оскільки езотеричне тлумачення Корану є досить специфічним та характерним лише для невеликої кількості мусульманських груп, серед яких і ісмаїлітський напрям шиїзму.

В англomовній літературі (наприклад в Н. Колдера) зустрічається поняття «прецеденту» як складового елемента Сунни. Це пояснюється тим, що Сунна являє собою наслідування певного типу поведінки або настанови, прийнятої раніше. Джерелом такого «прецеденту» в ісламі може бути тільки безгрішна особа на кшталт пророків та імамів (останні виключно в шиїзмі). Тому в шиїтському праві поняття Сунни трактується більш широко, охоплюючи також і Сунну імамів. Запропоновано авторське поняття Сунни: Сунною є активна (дії, слова, вчинки) або пасивна (утримання від певної дії) поведінка безгрішної (відповідно до норм ісламу) особи, яка стає обов'язковою для слідування, знайшовши формальне закріплення у вигляді хадісів (або хабарів).

Розглянуто основи науки хадісознавства, історичні аспекти її розвитку, структуру хадісу, особливості визнання хадісів достовірними та класифікації хадісів. Через те, що правники різних мазхабів визнають ті чи інші хадіси як достовірні, виникають розбіжності в правових рішеннях, які походять із цих хадісів або «похідних» джерел, виведених на основі цих хадісів. Тому було необхідним проаналізувати основи ріджалу (особистостей переповідачів). Той факт, що шиїти завжди становили меншість та визнавали як правдивих переповідачів лише прихильників Ахль-Бейт (або, принаймні, людей, які не ворогували з нащадками Пророка),

призвів до потреби у складанні праць, в яких були б зазначені саме ці особи. Розглянуто основні шийтські збірки хадісів та збірки з ріджал.

Коран і Сунна визнаються абсолютно всіма правовими школами. Всі інші джерела ісламського права мають не суперечити ним та в більшості мазхабів навіть походити з них, тому ми назвали їх «похідними» джерелами ісламського права. Такими в зайдитському мазхабі визнають рішення імама Алі, іджму, кияс, акль. Факіхи джафаритського мазхабу розділилися на усулітів і ахбаритів. Так, ахбарити повністю заперечують можливість існування «похідних» джерел права, вважаючи, що лише Аллах через його представників (пророків та імамів) є єдиним Законодавцем. Усуліти, у свою чергу, не заперечуючи позиції ахбаритів, вважають, що похідними джерелами права можуть бути іджма та акль. Проаналізовано історичний розвиток, специфіку застосування та в деяких випадках критику іджми, акля, іджтихаду, киясу, істіхсану та інших основних понять і методів.

Досліджено джерела шийтського ісламського права обох мазхабів та проаналізовано джерела джафаритського мазхабу відповідно до різних підходів розуміння терміна «джерело права». Ми намагалися врахувати всі основні підходи, які відомі сучасній вітчизняній теорії права, та надати найбільш вичерпний перелік джерел ісламського права джафаритського мазхабу відповідно до кожного з підходів:

- 1) класичний (тобто якого дотримуються власне мусульманські дослідники ісламського права) – Коран, Сунна, іджма, акль;
- 2) гносеологічний – Коран, шийтські збірки хадісів («Аль-Кафі» Кулейні, «Ман ля яхдуруху-ль-факіх» Шейха Садука та ін.),

праці видатних юристів («аз-Заріа» Сеїда Муртази, «аль-Ніхая» Шейха Тусі);

3) матеріальний – суспільні відносини, культурні, релігійні та політичні чинники;

4) інституційний – релігійні вчені та факіхи;

5) ідейний – Бог (і Його воля), акль (інтелект, розум), теологічні світоглядні ідеї, тобто основа ісламської релігії;

6) формально-юридичний – Коран, хадіси від Пророка та імамів, правова доктрина.

Практичне значення отриманих результатів полягає у тому, що положення та теоретичні напрацювання, розроблені в дисертації, можуть бути застосовані при подальших дослідженнях ісламського права як вітчизняними, так і зарубіжними авторами, складанні навчального матеріалу та викладанні таких дисциплін, як «порівняльне правознавство», «філософія права», «теорія права» і «історія права зарубіжних країн».

Ключові слова: ісламське право, сунітське право, шіїтське право, мазхаб, джерела права, Коран, Сунна, хадіс, іджма, кияс, акль, іджтихад, імамат.

SUMMARY

Tahiev A. S. Islamic law: features of Shia doctrine. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Thesis for PhD in the speciality 081 «Law» – Yaroslav Mudryi National Law University, The Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2021.

The PhD thesis is the first comprehensive study of Shiite Islamic law in the domestic doctrine of comparative law. The study of Shiite Islamic law is necessary to understand its content and features, as it works as a

«Personal Status Law» for millions of people. Currently, the boundaries between classical legal systems are so blurred that even leading experts in the field of comparative studies note that the formulation of a «perfect framework» for the world's legal systems is virtually impossible. Therefore, research in the field of «mixed» legal systems, in which the legal elements of different systems are used, is becoming relevant. Thus, the study of Islamic law becomes even more relevant, as there is a need not only for competent knowledge of Islamic law but also the possibility of its integration with other legal systems. The paper explores the following options for integration on the example of modern states with a Shiite population (Lebanon, Iraq, Kuwait, others). Also, the provisions and theoretical developments developed in the dissertation can be applied in further research of Islamic law, a compilation of educational material and teaching such disciplines as «comparative law», «philosophy of law», «theory of law» and «history of the law of foreign countries».

The dissertation studies and analyses the history of the development of Islamic law. The history of Shia legal doctrine should be considered in conjunction with an analysis of the history of Sunni Islamic law, as the Jafari jurists put their madhhab in opposition to the Sunni ones, and the Zaydi jurists borrowed many elements from the Sunni madhhabs. The main source of Islamic law is Allah, and we can learn about His will from the Quran and Sunnah. The Sunnah in the Shia doctrine is interpreted more broadly than in the Sunni, so for the latter, the Quran and the Sunnah were «formed» after the death of the Prophet, so for them it remained only to systematize the hadiths. At the same time, for Twelver Shiites contact with the sinless ceased only with the occultation of the twelfth Imam, so hadiths from imams continued to appear in the Jafari school for almost 300 years after the Prophet's death, and Sunnah as a source of law continued to form. Therefore, the need to form derivative sources of law in Shiism

arose later than in Sunnism. The history of the struggle between the doctrines of Ahl al-hadith and Ahl ar-Ra'y and the emergence of the first legal schools, which we called «protomadhabs» (since it was from them that the main modern madhhabs were later formed), have been studied. The following periodization of the development of the Jafari madhhab is proposed:

1) era of the infallible (from VII to IX–X centuries) – all Shiites in religious matters did taqlid (followed the decrees) of the Prophet and the Imams, who were infallible messengers of God's will;

2) period of hadiths or era of the «four books» (X–XI centuries) – the creation of fundamental Shiite collections of hadiths, the activities of the jurists were reduced exclusively to the collection of hadiths without commenting on them;

3) period of the beginning of the doctrinal development of the Shiite law school (XI–XII centuries) – the activities of Shaykh Mufid, Shaykh Tusi and others to develop the first rational methods of deriving norms from the original sources of the Quran and Sunnah;

4) period of development of ijthihad methods (XIII–XVI centuries) – the activities of representatives of the school of Hillah (the most famous Muhaqqiq Hilli, Allamah Hilli), marks the inclusion of the term «ijthihad» in Shiite legal doctrine and its development;

5) period of confrontation or «Akhbaris century» (XVII century) – the emergence of Akhbari direction and the period of its heyday; only the Quran and hadiths were considered sources of law, so Shiite jurists were mainly engaged in compiling collections of hadiths;

6) era of ijthihad and its heyday (from the XVIII century) – the activities of Vahid Behbahani and Murtada Ansari, thanks to which Usuli became the victors in the discussion with the Akhbaris; development and improvement of ijthihad methods. A separate sub period is the development

of Shiite Islamic law in Iran (after 1979), which is characterized by the victory of the Islamic Revolution in Iran and the emergence of state implementation of Shiite law.

This periodization is the first in domestic legal science, and in comparison with foreign ones, it is not complicated by a large number of periods (some of them contained 9–10 stages).

Of the three Shiite madhhabs, only the Jafari norms have been found to be widely implemented in modern national legal systems. The Ismailis are guided by the Constitution drafted by their imam in the last century, and the norms of the Zaydi madhhab are partially implemented in Yemen and Iran. For the first time in domestic legal science, classification of Muslim countries depending on the level of implementation of Shiite Islamic law in their national legal systems has been proposed:

- 1) secular states with a Shiite population (Turkey, Azerbaijan);
- 2) states whose legal systems contain elements of Islamic Shia law for Shiite minorities – Bahrain, Iraq, Lebanon, Kuwait and others;
- 3) states whose legal systems contain elements of Islamic Shia law and Shiites make up the majority of the population. Currently, only the Islamic Republic of Iran is such a country. Also, given the current political conditions in some countries, there are prospects for the transition from the second group to the third. These are Iraq, Lebanon and Yemen because there are tendencies towards the creation of Shiite Islamic states.

In countries of the second and third types, the rule of Islamic law and the role of Islam as the main source of legislation are proclaimed. Most often, Shia Islamic law regulates issues of personal status, which consist mainly of marital, family and inheritance relationships. Among such countries, we considered Iraq, Lebanon, Saudi Arabia, Bahrain, Kuwait, Afghanistan and Pakistan. According to the law of personal status, legal relations concerning Jafari Shiites should be governed by the rules of the

Jafari madhhab, but difficulties arise when the relationship concerns followers of different madhhabs (or different religions, as in Lebanon) or when the law of other madhhab regulate the same legal relationship softly (for example, the issue of child custody in accordance with different madhhabs). Such complex cases are regulated differently in each of the countries – either by courts or by relevant regulations.

In other countries where Islamic law applies, the percentage of Shiites is quite small, so the question of their personal status is often regulated by either Sunni or national law. In such countries, Shiite clerics may act as arbitrators (for example, the issue of reconciliation of spouses in divorce proceedings) or perform certain notarial functions (certification of marriages or certain Sharia agreements).

Iran's legal system is discussed in detail, as it is the only country in the world where Shiite law is recognized at the constitutional level as a source of legislation. The correlation between the legal force of the norms of Islamic law and international treaties, the criminal and civil law of Iran, the compliance of the norms enshrined in some regulatory legal acts with the norms of Islamic law of the Jafari madhhab are analysed.

Nowadays, Islamic law is mainly realized through the fatwas of mujtahids. To achieve this level, one of the necessary conditions is knowledge of Arabic (the language of the revelation of the Quran), knowledge of tafsir and tawil, knowledge of the repealed and abolishing verses, the history of the revelation of the verses. All these aspects of Quran studies are considered and their brief description is given. Particular attention is paid to the verses al-Ahkam because they are actually the source of Islamic law.

Similarly to the need for «derivative» sources of law in Sunni jurisprudence among Shiite exegetes, the need to interpret the Quran arose only with the occultation of the twelfth Imam because before this for

Shiites their imams were the exclusive interpreters of the Quran. Later, with the occultation of the Imam, Shiite exegetes began to develop their own methods of interpreting the Quran. Since Shiite jurists do not allow the use of personal opinion in making legal decisions, it is clear that the use of methods based on personal opinion will be prohibited in the interpretation of the Quran. That is why so much attention is paid to rational methods in Shia jurisprudence. Therefore, the sources of interpretation of the Qur'an in Shiite jurisprudence are the Quran, the Sunnah (of the Prophet and the Imams), lexicographic sources, historical sources and reason (rational methods). The main classifications of tafsir (Shiite and Sunni) are considered. Particular attention is paid to the concept of tawil, as the esoteric interpretation of the Quran is quite specific and characteristic of only a small number of Muslim groups, including the Ismaili branch of Shiism.

In English literature (for example, in N. Calder works) we can find the concept of «precedent» as a component of the Sunnah. This is because the Sunnah is a following a certain type of behaviour or instruction adopted earlier. The source of such a «precedent» in Islam can only be a sinless person like the prophets and imams (the latter exclusively in Shiism). Therefore, in Shia law, the concept of Sunnah is interpreted more broadly, including the Sunnah of imams. The author's term of Sunnah is offered: Sunnah is active (actions, words, deeds) or passive (abstinence from a certain action) behaviour of infallible (according to the norms of Islam) person, which becomes obligatory to follow, finding formal consolidation in the form of hadiths.

The basics of the science of hadith studies, historical aspects of its development, the structure of the hadith, the peculiarities of the recognition of hadiths as authentic and the classification of hadiths are considered. Due to the fact that the jurists of different madhhabs recognize

certain hadiths as authentic, there are differences in legal decisions that come from these hadiths or «derivative» sources derived from these hadiths. Therefore, it was necessary to analyse the basics of rijal (science about personalities of the narrators). The fact that Shiites have always been a minority and recognized as true narrators only the followers of Ahl al-Bayt (or at least people who were not at enmity with the descendants of the Prophet) led to the need to compile works that would mention these individuals. The main Shiite collections of hadiths and rijal collections are studied.

Quran and the Sunnah are recognized by absolutely all legal schools. All other sources of Islamic law should not contradict them and in most sects even come from them, so we called them «derivative» sources of Islamic law. Such are the decisions of Imam Ali, ijma, qiyas, aql in the Zaydi madhhab. The scholars of the Jafari madhhab were divided into Usuli and Akhbari. Thus, the Akhbari completely deny the possibility of the existence of «derivative» sources of law, believing that only Allah through his representatives (prophets and imams) is the only Lawgiver. Usuli, in turn, without denying the position of the Akhbari, believe that the derivative sources of law can be ijma and aql. The historical development, specifics of the application and in some cases criticism of ijma, aql, ijihad, qiyas, istihsan and other basic concepts and methods are analysed.

We have explored the sources of Islamic law in accordance with the Twelver's madhhab, as it is a basic school of Shiite legal doctrine. As a theoretical basis for the analysis of approaches to understanding the «sources of law», we have chosen approaches and their characteristics that would correspond to current approaches to the study of legal phenomena and processes in domestic legal science. Thus, the sources of Shia Islamic law were analyzed in accordance with the following dominant approaches to understanding the meaning of the term «source of law»: epistemological

(source of law is defined as a source of knowledge of the law, i.e. where we get our knowledge of the law. Most often it is historical legal documents); material (social relations in general, natural, cultural, political, religious and other factors that determine the emergence, development and content of law); institutional (the law-making activity of state authorities and civil society institutions that establish or sanction legal norms); ideological (legal ideas, concepts, legal awareness of the subjects of law-making, which form a certain legal understanding and are the basis of the rules of law, affect their content); formal-legal (various forms (methods) of external expression of legal norms). After analysing different approaches, we came to the conclusion that depending on the approach, the sources of Shia Islamic law are:

1) according to the classical approach (i.e., which is followed by Muslim scholars of Islamic law) – the Quran, Sunnah, ijma, aql;

2) according to the epistemological approach – the Quran, Shia collections of hadiths «Al-Kafi» by Kulaini, «Man la yahduruhu-l-faqih» by Shaykh Saduk and others, the works of prominent jurists «az-Zaria» by Seyid Murtaza, «al-Nihai» by Shaykh Tusi;

3) according to the material approach – social relations, cultural, religious and political factors;

4) according to the institutional approach – religious scholars and jurists, partly the new Islamic states;

5) according to the ideological approach – God (and His will), aql (intellect, reason);

6) according to the formal-legal approach – the Quran, hadiths from the Prophet and Imams, legal doctrine.

Keywords: Islamic law, Sunni law, Shia law, madhhab, sources of law; Quran, Sunnah, hadith, ijma, qiyas, aql, ijtihad, imamate.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА

Наукові праці, в яких опубліковані основні результати дисертації:

1. Tahiev Akif. Minority within a minority: Shia community in Ukraine. *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 19: (June) 2021. P. 14–20.

2. Lukianov, D.V., Ponomarova, H.P., & Tahiev, A.S. The Quran in Shia Jurisprudence. *Journal of the National Academy of Legal Sciences of Ukraine*. 2020. 27(4), P. 29–42.

3. Тагієв А. С. Джерела шийтського ісламського права (відповідно до джафаритського мазхабу). *Теорія і практика правознавства*. 2020. Вип. 2 (18). С. 1–16.

4. Тагієв А. С. Правова доктрина джерел ісламського права Імама Садика. *Recht der Osteuropäischer Staaten (ReOS)*, 2020(2). С. 62–66.

Наукові праці, в яких засвідчено апробацію матеріалів дослідження:

5. Тагієв А. Концепція особистісного знання Майкла Полані. *Філософія і право : тези доп. XVI Міжнар. наук. конф. аспірантів та студентів (Харків, 22 трав. 2020) / Харків, 2020. С. 179–181.*

6. Tahiev Akif. Form of government in accordance with Shiite Islamic law. Requirements for the ruler. *Сучасне суспільство і наука: актуальні дослідження молодих науковців. Матеріали Всеукраїнської наук.-практ. інтернет-конф. іноз. мовами (Харків, 29 травня 2020) / Нац. юрид. ун. ім. Ярослава Мудрого / Харків, 2020. С. 113–115.*

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИЧНІ ТА ЗАГАЛЬНОТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ВИНИКНЕННЯ І РОЗВИТКУ ШИЇТСЬКОЇ ДОКТРИНИ ІСЛАМСЬКОГО ПРАВА.....	11
1.1. Формування та особливості шийтської правової доктрини.....	11
1.2. Вплив шийтської правової доктрини на формування національних правових систем.....	45
Висновки до розділу 1.....	81
РОЗДІЛ 2. ОСОБЛИВОСТІ СИСТЕМИ ДЖЕРЕЛ ПРАВА В ШИЇТСЬКІЙ ПРАВОВІЙ ДОКТРИНІ.....	85
2.1. Коран як основне джерело права.....	85
2.2. Сунна Пророка та Сунна імамів.....	106
2.3. Інші джерела права.....	137
Висновки до розділу 2.....	174
ВИСНОВКИ.....	179
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	182
ДОДАТОК.....	207

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. За сучасних умов світової інтеграції та глобалізації тема ісламського права є актуальною і має велике теоретичне та практичне значення. Значна частина дослідників, аналізуючи ісламське право, роблять це некоректно, розглядаючи його як монолітне утворення. Так, більшість дослідників (особливо вітчизняних) аналізують переважно особливості лише сунітського ісламського права, поширюючи свої висновки на все ісламське право. Наприклад, найвідоміше фундаментальне вчення про «чотири джерела права» у вигляді Корану, Сунни, іджми і кияса є найбільш цитованим багатьма дослідниками. Водночас воно не є властивим шіїтському ісламському праву. Ми хочемо донести думку, що ісламське право має безліч напрямів, кожен з яких, у свою чергу, також має власні компоненти. Так, наприклад, загальновідомим є факт того, що шіїтське ісламське право є одним із двох головних напрямів ісламського права. Воно представлено джафаритським і зайдитським мазхабами (правовими школами). Джафаритський мазхаб, у свою чергу, складається з двох напрямів – усулітів і ахбаритів. Позиції ж усулітських учених також розходяться з багатьох практичних питань. Серед них питання про становище шіїтських учених під час приховування Імама і концепції «віляят аль-факіха», що відображається в участі деяких із них у політичному житті Ірану і Іраку або в їх політичній неактивності. Нами було наведено лише один із прикладів різноманітності позицій і думок представників різних напрямів ісламського права. Таким чином, ми можемо зрозуміти, наскільки необхідним є вивчення всіх напрямів ісламського права.

Дослідженнями ісламського права у вітчизняній науці займалися Х. Бехруз, Д. В. Лук'янов, М. А. Дамірлі, М. В. Лубська, С. О. Мавед та ін. Шіїтське ісламське право у вітчизняній науці є майже недослідженим, та все ж певна часткова інформація щодо нього

міститься у працях вищенаведених авторів. Серед зарубіжних дослідників шийтського права слід відзначити І. П. Петрушевського, Х. Халма, Д. Дональдсона, Р. Гліва, А. А. Саджедіну, М. Момена, Н. Калдера, Х. Модарресі та ін. Також використано праці зарубіжних дослідників сунітського ісламського права, серед яких Л. Р. Сюкіяйнен, Г. І. Муромцев, В. Халлаг, М. Камалі та ін. Були опрацьовані праці, збірки фетв (релігійних рішень) класичних і сучасних сунітських та шийтських авторів, проаналізовані фундаментальні сунітські та шийтські збірки хадісів та інші богословські праці.

Незважаючи на актуальність теми шийтського ісламського права, у вітчизняній правовій науці відсутні дослідження, присвячені шийтській правовій доктрині на рівні дисертацій та монографій. У цьому дослідженні ми аналізували норми ісламського права, застосовуючи методологічно-теоретичну базу, розроблену вітчизняними теоретиками права, серед яких Н. М. Пархоменко, О. В. Петришин, С. П. Погребняк, С. І. Максимов, П. М. Рабінович, Н. М. Оніщенко, М. І. Козюбра, Д. О. Вовк та ін.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконана на кафедрі міжнародного приватного права та порівняльного правознавства Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого в межах цільової комплексної програми «Теоретичні та практичні проблеми сучасного міжнародного права та іноземного конституційного права» (номер державної реєстрації 0111U000954). Тему включено до Переліку тем дисертаційних досліджень з юридичних наук за 2019 р. без зауважень. Розглянута та схвалена координаційним бюро відділення теорії та історії держави і права Національної академії правових наук України.

Тему дисертації затверджено вченою радою Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого (протокол № 4 від 22 листопада 2019 р.).

Мета і завдання дослідження. Метою роботи є встановлення специфічних особливостей шіїтського ісламського права, а саме розкриття аспектів його виникнення, загальних тенденцій історичного розвитку та концепції джерел права. Для досягнення поставленої мети було визначено такі завдання:

- обґрунтувати необхідність дослідження шіїтського ісламського права;
- розкрити генезу розвитку шіїтського ісламського права та виявити проблемні моменти в її періодизації;
- встановити вплив класичного шіїтського ісламського права на сучасні національні правові системи;
- розкрити концепцію джерел шіїтського ісламського права;
- з'ясувати роль Корану в шіїтській правовій доктрині та встановити специфіку тлумачення Корану в шіїтських мазхабах;
- визначити роль Сунни в шіїтській правовій доктрині та охарактеризувати концепції імамату та Сунни імамів;
- порівняти основні положення науки хадісознавства в сунітському та шіїтському напрямках ісламського права та охарактеризувати основні шіїтські збірки хадісів;
- визначити поняття «похідних» джерел ісламського права та дослідити їх специфіку в шіїтських мазхабах;
- охарактеризувати джерела шіїтського ісламського права відповідно до різних підходів розуміння терміна «джерело права».

Об'єктом дослідження є ісламське право.

Предметом дослідження є шіїтська доктрина ісламського права.

Методи дослідження. Під час написання цієї роботи нами було використано наступні методи. Одним з основних є *порівняльно-правовий* метод. Методи порівняльного правознавства слід використовувати не тільки при дослідженні різних правових систем, але й при аналізі структурних елементів ісламського права як системи і

комплексного явища. Так, набуває все більшої актуальності напрям порівняльного фікху – порівняльного ісламського права (розділ 2). При дослідженні ісламського права неможливо обійтися без методу *герменевтики*, оскільки саме богословська і філологічна герменевтика лежать в основі вивчення Писань. Завдяки надбанням герменевтики були досліджені специфіка тлумачення Корану та інших першоджерел ісламського права (розділ 2). У першому розділі розглянуто переважно саме історичні події, тому були використані також *історичний* і *біографічний* методи. Другий метод був застосований при дослідженні історичних особистостей і їх характеристик. Історичний же метод був використаний у відповідності з критеріями Даббера, а саме критичним аналізом розглянутих подій (підрозділи 1.1 та 1.2). Завдяки *історико-правовому* методу пізнання було досліджено еволюцію шийтського ісламського права (підрозділ 1.2). Методи *аналізу* та *синтезу*, *індукції* та *дедукції* дали можливість виявити процес утворення «похідних» джерел шийтського ісламського права, а саме – яким власне чином шийтські юристи виводять норми з першоджерел (підрозділ 2.3).

Нормативну базу дисертації становлять міжнародні акти (Конвенції, рекомендації ООН, Комітету з прав дітей) та нормативно-правові акти держав, які або мають шийтське населення (Азербайджан), або в національні правові системи яких імplementовано норми шийтського ісламського права (Іран, Ліван).

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що дисертація є першим у вітчизняній юридичній науці комплексним теоретико-прикладним дослідженням шийтської правової доктрини. У результаті проведеного дослідження одержано нові наукові положення, висновки та висловлено пропозиції, які й виносяться на захист.

Уперше:

– обґрунтовано необхідність дослідження шийтського ісламського права через такі фактори, як: різноманіття поглядів серед

минулих та сучасних ісламських вчених як у рамках певних правових шкіл, так і поза ними; дія шийтського ісламського права як права персонального статусу на десятки мільйонів мусульман-шиїтів; імплементація норм джафаритського мазхабу в минулі та сучасні національні правові системи; зникнення «меж» між класичними правовими системами, що призводить до змішання їх елементів;

– запропоновано періодизацію історичного розвитку шийтського ісламського права джафаритського мазхабу, яка містить такі шість етапів: епоха непогрішних (з VII до IX–X ст), період хадісів, або епоха «чотирикнижжя» (X–XI ст.), період початку доктринальної розробки шийтської правової школи (XI–XII ст.), період розробки методів іджтихаду (XIII–XVI ст.), період протистояння, або «ахбаритське століття» (XVII ст.), епоха іджтихаду та її розквіт (з XVIII ст.). У вітчизняній правовій науці вона є першою, а порівняно із зарубіжними не є ускладненою великою кількістю періодів (деякі з них містили 9–10 етапів) і водночас є точною, оскільки виражає всі загальні тенденції розвитку цієї правової школи в різні періоди;

– з'ясовано причину більш пізньої появи шийтських збірок хадісів, концепції джерел права та юридичних праць. Вона полягала в доктрині імамату і специфічному ставленні до імамів як безгрішних особистостей, що зумовило довший період формування такого джерела права, як Сунна імамів;

– запропоновано класифікацію сучасних держав залежно від рівня імплементації норм шийтського права в їх національні правові системи, відповідно до якої виокремлено три групи держав: світські держави з шийтським населенням (Туреччина); держави, правові системи яких містять елементи ісламського шийтського права для шийтських меншин (Бахрейн); держави, правові системи яких містять елементи ісламського шийтського права та шиїти складають більшість населення (Іран);

– обґрунтовано систему джерел шийтського ісламського права та проаналізовано їх відповідно до різних підходів розуміння терміна «джерело права». Основу дослідження склали домінуючі у вітчизняній юридичній науці підходи до розуміння значення терміна «джерело права», а саме гносеологічний, матеріальний, інституційний, ідейний та формально-юридичний;

Удосконалено:

– теоретичні положення щодо розуміння Сунни як джерела права та сформульовано авторську дефініцію цього поняття. Сунною є активна (дії, слова, вчинки) або пасивна (утримання від певної дії) поведінка безгрішної (відповідно до норм ісламу) особи, яка стає обов'язковою для наслідування, знайшовши формальне закріплення у вигляді хадісів (або хабарів).

– систему знань щодо спільних та відмінних ознак сунітського та шийтського напрямів ісламського права;

– дослідження впливу шийтського ісламського права на формування сучасних національних правових систем. Виявлено вплив шийтського права на правові системи Ірану, Іраку, Лівану, Саудівської Аравії, Бахрейну, Кувейту, Афганістану та Пакистану;

Набули подальшого розвитку:

– положення про необхідність урахування специфічних особливостей різних шкіл ісламського права. Досліджено розбіжності між різними мазхабами ісламського права (особливо шийтського). З'ясовано, що правники джафаритського мазхабу ставили свій мазхаб в опозицію з сунітськими, а правники зайдитського запозичили багато елементів із мазхабів сунітського напрямку;

– доктринальне вивчення історії шийтського ісламського права. Досліджено історичні аспекти виникнення і розвитку цієї правової доктрини, охарактеризовано фундаментальні юридичні праці, тафсіри та збірки хадісів;

– концепція джерел ісламського права. Проаналізовано історичний розвиток, специфіку застосування таких джерел, як іджма, акль, іджтихад, кияс, істіхсан, усуль;

– наукові позиції, що стосуються релігійних правових систем та особливо питань права персонального статусу. Досліджено їх специфіку на прикладі правозастосування в низці країн Близького Сходу.

Практичне значення отриманих результатів. Дослідження ісламського права є необхідним для розуміння його специфіки, оскільки ісламське право є однією з найбільших релігійних правових систем, дія якої як «права персонального статусу» поширюється на понад 1,5 мільярда чоловік. Хоча на цей час межі між класичними правовими системами «стираються» настільки, що навіть провідні фахівці в сфері компаративістики звертають увагу на те, що формулювання «ідеальної конструкції» (perfect framework) для світових правових систем є практично неможливим. Тому стають актуальнішими дослідження в сфері «мішаних» правових систем, і дослідження ісламського права набуває ще більшої актуальності, оскільки виникає необхідність не тільки в наявності компетентних знань з ісламського права, але й можливостей його інтеграції з іншими правовими системами. У роботі досліджено такі варіанти інтеграції на прикладі сучасних держав з шийтським населенням (Ліван, Ірак, Кувейт, ін.). Також відповідно до ст. 8 Закону України «Про міжнародне приватне право» при застосуванні права іноземної держави суд чи інший орган встановлює зміст його норм згідно з їх офіційним тлумаченням, практикою застосування і доктриною у відповідній іноземній державі, серед яких є і країни, в яких діє шийтське ісламське право.

Положення та теоретичні напрацювання, розроблені в дисертації, можуть бути застосовані при подальших дослідженнях ісламського права як вітчизняними, так і зарубіжними авторами, складанні навчального матеріалу та викладанні таких дисциплін, як «порівняльне

правознавство», «філософія права», «теорія права» і «історія права зарубіжних країн».

Особистий внесок здобувача. Подана на захист дисертація є самостійною науковою працею. Викладені в ній положення, наукові висновки й рекомендації, сформульовані й обґрунтовані на підставі особистих досліджень і міркувань автора. Використані в дисертації положення інших авторів містять відповідні посилання. У статті «The Quran in Shia Jurisprudence», опублікованій у співавторстві, особистим внеском здобувача є дослідження тафсірів, тавіля та джерел тлумачення Корану в шиїтській юриспруденції.

Апробація матеріалів дисертації. Теоретичні висновки й практичні рекомендації, що містяться в дисертаційній роботі, обговорювалися та були схвалені на засіданнях кафедри міжнародного приватного права і порівняльного правознавства Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого, доповідалися на таких всеукраїнських науково-практичних конференціях: «Філософія і право» (м. Харків, 22 травня 2020 р.), «Сучасне суспільство і наука: актуальні дослідження молодих науковців» (м. Харків, 29 травня 2020 р.). Опубліковано 4 статті у міжнародних і вітчизняних журналах, з них 2 у виданнях, які включено до наукометричної бази даних SCOPUS.

Структура й обсяг дисертації обумовлені метою, завданнями і предметом дослідження. Робота складається зі вступу, двох розділів, що містять п'ять підрозділів, висновків, списку використаних джерел і додатку. Загальний обсяг роботи становить 207 сторінок, з яких 180 сторінок – основного тексту, список використаних джерел з 232 найменувань займає 25 сторінок.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРИЧНІ ТА ЗАГАЛЬНОТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ВИНИКНЕННЯ І РОЗВИТКУ ШИЇТСЬКОЇ ДОКТРИНИ ІСЛАМСЬКОГО ПРАВА

1.1. Формування та особливості шийтської правової доктрини

Серед трьох основних напрямів шийтського ісламу лише два мають власні правові школи. Це відповідно джафаритський та зайдитський мазхаби. Якщо факіхи (юристи) першого з них розглядали їх мазхаб в опозиції з сунітськими, то зайдитський є досить наближеним до сунітського ханафітського мазхабу, тому в процесі дослідження формування шийтських правових шкіл нами буде розглянуто і формування деяких сунітських мазхабів.

Перші суспільні відносини, які виникали в мусульманській громаді, регулювалися відповідно до норм Корану безпосередньо пророком Мухаммедом. Відповідно до постулатів ісламу особистість Пророка є святою та безгрішною, тому його вчинки та моральні якості є зразком для мусульман [18, с. 428–429]. Саме з цієї ідеї і виникло друге загальне для всіх правових шкіл джерело права – Сунна пророка Мухаммеда. Її сформували хадіси, які містили інформацію у вигляді висловлювань або вчинків Пророка. Автором хадіса міг бути будь-який сподвижник, який особисто був свідком певного вчинку Пророка. Особи, які повідомляли хадіс від сподвижника до інших осіб, називалися переповідачами та формували існад – безперервний ланцюг переповідачів. За часів існування халіфату в ході конфліктів, громадянських воєн та повстань існувала велика кількість осіб, які маніпулювали релігійними почуттями тогочасних мусульман, складаючи фальшиві хадіси. Наприклад, проти Алі було сфабриковано твердження про те, що Пророк нібито сказав йому: «Керівництво – це не для тебе, і ні для будь-кого з твоїх нащадків» [212, с. 16]. Це призвело до необхідності розвитку науки про хадіси і формування в рамках цієї науки такого розділу, як ар-ріджал (з араб. «наука про чоловіків»), яка займалася перевіркою особистостей переповідачів. Так, на основі повного дослідження хадісів мусульманські дослідники приходили до висновку про

визнання хадісу достовірним або ні. Більшість західних дослідників не погоджуються з методами мусульманських хадісознавців, досліджуючи хадіси з точки зору «розумно-критичного ставлення», хоча деякі з них, такі як П. Кроун, розглядали арабські першоджерела «гіперкритично» [134].

Суніти почали першими розробляти доктрину про джерела права та формулювати нові (відносно Корана і Сунни) джерела права. Це почало відбуватись орієнтовно на межі VII–VIII ст. У той час у сунітському ісламському праві існували дві «стародавні правові школи», як їх називав Йозеф Шахт [108, с. 28–29]. Ми вважаємо за доцільне назвати їх «протошколи», або «протомазхаби», оскільки саме з них пізніше сформуються мазхаби в сучасному розумінні. Ці протошколи існували у двох великих центрах розвитку мусульманської державності – Медині та Куфі. Саме ці міста і були першими столицями халіфату, тому в них проживала найбільша кількість сахабів (сподвижників Пророка) та табіїнів (наступне за сахабами покоління мусульман). Але, як зазначав Б. Вайсс, вплив цих протошкіл ми можемо побачити тільки з ретроспективної точки зору, тобто виходячи з того факту, що саме з цих протошкіл беруть свій початок основні мазхаби. Так, куфійська школа стала основою для виникнення ханафітського мазхабу, мединська – малікітського та шафіїтського [108, с. 9]. Виокремлення цих мазхабів стало результатом боротьби між доктринами Ахль аль-хадіс та Ахль ар-рай. Розглянемо їх більш детально.

Щодо авторитетності Корану та Сунни в тогочасних факіхів не було сумнівів. Оскільки Медина була столицею ще за часів Пророка, тому більшість мединців знали Пророка особисто та володіли великою кількістю хадісів від нього, деякі з них були відомими мухаддісами (збирачами хадісів). Тому Медина стала центром формування доктрини Ахль аль-хадіс («люди переказів»). Але постійний невпинний розвиток суспільних відносин та віддаленість від центрів «безпосередніх контактів» зі сподвижниками Пророка викликали в факіхів Куфи сумніви щодо всеосяжності Корану і Сунни та необхідність розробки нових джерел права. Відомий сунітський факіх Абу

Ханіфа Нуман ібн Сабіт (699–767) був одним із перших, хто почав розробляти доктрину про іджтихад [136, с. 15]. Іджтихадом у сунітському розумінні є винесення рішення на основі розуму, міркувань та логіки. Саме він і був одним із найголовніших авторів основи доктрини Ахль ар-рай («люди особистої думки»). Спочатку представники цього напрямку зазнавали жорсткої критики, оскільки представники більш консервативних напрямів убачали у винесенні рішення на основі власних суджень посягання на «законотворчу» діяльність Бога. Абу Ханіфою було сформульовано таке джерело права, як кияс, що є судженням за аналогією, яке, як відомо, є основним четвертим джерелом у більшості сучасних сунітських мазхабів. Але в перші роки свого існування кияс не сприймався так одностайно навіть серед інших сунітів. Так, Б. Вайсс описував навіть цілу дискусію між «аналогістами» та їх опонентами. Він зазначав, що прихильники аналогії як захист власної точки зору використовували такі аргументи: кияс застосовували деякі сахаби; в Корані містяться аяті, які закликають використовувати «розум»; необхідність формулювання нових норм для регулювання відносин, які на думку аналогістів, не могли бути врегульовані виключно Кораном і Сунною [108, с. 71, 72]. Ці аргументи не здавалися переконливими для представників Ахль аль-хадіс, які були представлені представниками і інших мазхабів, та серед них переважали школи захіритів Давуда ібн Алі та ханбалітів Ахмада ібн Ханбала [68, с. 3–4]. Засновники цих двох мазхабів жили пізніше ніж засновники інших трьох сунітських канонічних правових шкіл. Так, Абу Ханіфа і Малік ібн Анас були сучасниками. Аш-Шафії брав уроки в імама Маліка та Мухаммеда ібн Шайбані (учня Абу Ханіфи), саме тому його мазхаб містить певні елементи обох мазхабів його вчителів. Та все ж основною заслугою імама аш-Шафії було формулювання основи ільм аль-усуль – науки про джерела права. В своїй праці «ар-Рісаля аль-кадім» він уперше сформулював методологію використання джерел права та систематизував джерела права [133, с. 295]. З часом захіритський мазхаб повністю зник, ханбалітський дозволив використання киясу в обмеженій формі та на цей час має найменшу кількість послідовників у

сунітському світі. Та незважаючи на все це, Н. Колдер зазначав, що доктрина Ахль аль-хадіс перемогла в цій дискусії, оскільки учні засновників мазхабів намагалися підтвердити погляди своїх вчителів саме хадісами, оскільки останні мали беззаперечний авторитет для факіхів будь-яких мазхабів [32, с. 221].

Водночас у шийтському світі не було подібної доктринальної розробки концепції джерел права. Це пояснювалося тим фактом, що для шийтів ще не припинився процес формування Сунни, оскільки вони тлумачили її ширше ніж суніти. Як ми вже зазначали, відповідно до сунітської доктрини вчинки та висловлювання пророка Мухаммеда володіють абсолютним авторитетом, оскільки він є безгрішним та зразком для всіх мусульман. Відповідно до шийтської доктрини імамату, імами продовжують справу Пророка, є безгрішними та володіють безмежними знаннями. Тому явища і процеси, що відбувалися в сунітському світі, будуть більш характерні для шийтів тільки через кілька століть – коли припиняться безпосередні контакти з імамами. Відповідно до доктрини існаашаритів, правознавцями яких і було розроблено джафаритський мазхаб, визнаються дванадцять імамів:

1. Алі ібн Абу Таліб (близько 600–661);
2. Хасан ібн Алі (624–670);
3. Хусейн ібн Алі (626–680);
4. Алі ібн Хусейн Зайн аль-Абідин, Імам Саджад (659–712);
5. Мухаммед ібн Алі аль-Багір (676–743);
6. Джафар ібн Мухаммед ас-Садик (700–765);
7. Муса ібн Джафар, Імам Казим (745–799);
8. Алі ібн Муса аль-Ріда, Реза (765–818);
9. Мухаммед ібн Алі, аль-Тагі, аль-Джавад (811–835);
10. Алі ібн Мухаммед, Алі аль-Хаді, Накі (827–868);
11. Хасан аль-Аскарі (846–874);
12. Мухаммед ібн Хасан аль-Махді (нар. 868 – відповідно до шийтської доктрини живе досі, але прихований від «людських поглядів») [7, с. 190; 189, с. 68–159].

Щодо факту існування дванадцятого імама в сунітських та західних дослідників існують сумніви, але особистості всіх інших імамів шановані й сунітськими дослідниками як провідні богослови та факіхи свого часу. Перші імами займалися переважно політичною діяльністю, тому не мали достатньо часу для наукової діяльності та викладання. Всі шіїтські імами зазнавали переслідувань, оскільки тогочасні правителі побоювалися того, що імами можуть захопити владу. Починаючи з третього імаму, всі вони були віддалені від політики, що дало їм змогу заслужити довіру в деяких халіфів, які дозволяли їм займатися науковою та викладацькою діяльністю. Велику роль у розробці доктринальних положень шиїзму та шіїтського права в тому числі відіграли і сподвижники імамів, які мали змогу безпосередньо контактувати з останніми. Таким чином, якщо відповідно до сунітської релігійної доктрини контакти з безгрішними особами припинилися зі смертю пророка Мухаммеда в 632 р., то відповідно до шіїтської, вони припинились в 941 зі зникненням останнього імама аль-Махді. Тобто в сунітів потреба формувати нові джерела права виникла раніше ніж у шіїтів, тому що якщо шіїтам потрібно було вирішити якесь питання, вони зверталися до своїх імамів або їх представників. Тому відповідно до доктрини джафаритського мазхабу хадіси від імамів мають таку саму юридичну силу, як хадіси від Пророка, оскільки вони не суперечать один одному. Так, Каді Нуман у своїй праці «Іхтіляф усуль аль-мазахіб» («Розбіжності між юридичними школами») представляє теорію правової герменевтики, засновану на трьох джерелах: Коран, Сунна та сучасна думка імама [95, с. 482]. Видатний шіїтський вчений та факіх X ст. шейх Муфід зазначав, що не можна застосувати сунітський принцип судження за аналогією (кьяс) на тій підставі, що на відміну від сунітів, які не мали непогрішеного наставника, шіїти мали таких в особі своїх імамів, чії юридичні погляди були «продуктом Божественного навіювання» [27, с. 119].

З точки зору шіїтської релігійної доктрини всі імами мають однакове значення для ісламу та володіють безмежним знанням шаріату. Та все ж основна правова школа шиїзму має ім'я імама Джафара Садика, оскільки саме за його

часів було сформульовано основи доктрини імамату та несприйняття особистої думки при виведенні правових норм. Відсутність догматизму в процесі викладання імамом дозволило сунітським факіхам формувати їхні власні правові школи. Засновники ханафітського та малікітського мазхабу Абу Ханіфа та Малік ібн Анас були його учнями. У свою чергу, Малік ібн Анас був вчителем імама аш-Шафії (засновника шафіїтського мазхабу), який, у свою чергу, був одним із вчителів Ахмада ібн Ханбала – засновника ханбалітського мазхабу [208, с. 66].

Ставлення шіїтських імамів до досягнень доктрини Ахль ар-рай було негативним, імами не визнавали кияс та іджтихад (у сунітському розумінні) як належні джерела права. Для більш детального дослідження цього питання вважаємо за доцільне розглянути декілька бесід та дискусій між шіїтськими і сунітськими імамами, які збереглися в збірках хадісів та історичних книгах. Першим, хто почав широко застосовувати кияс, був імам Абу Ханіфа. В аль-Кафі міститься хадіс: «Алі ібн Ібрагім розповів від свого батька від Ахмада ібн Абдулли аль-Акілі від Іси ібн Абдулли аль-Кураші, який сказав наступне: «Одного разу Абу Ханіфа прийшов побачити імама Абу Абдуллаха (імама Садика) (а), який сказав Абу Ханіфі: "О Абу Ханіфа, як я чув ти практикуєш аналогію, чи це правда?" Абу Ханіфа відповів: "Так, я практикую аналогію". Тоді імам сказав йому: "Не практикуй цього, тому що першим, хто застосував аналогію, був сатана, коли він сказав: "Господи, ти створив мене з вогню і створив його з глини". Він проводив аналогію вогня із глиною. Якби він проводив аналогію між «саявом» глини та вогню, він би дізнався про різницю між двома «саявами» та досконалістю одного над іншим"» [11, с. 111]. Абу Ханіфа народився на три роки раніше за імама Садика, а тому застав ще і лекції імама Багіра. Алламе Шабраві писав: «Імам Мухаммед Багір (а. с.) сказав імаму Абу Ханіфі, що якщо він може використовувати аналогію для виведення законів шаріату, він повинен відповісти на такі запитання:

– Що є більш нечистим, сеча чи сперма?

Абу Ханіфа відповів: "Сеча".

Імам (а.с.) запитав: "Чому тоді сеча очищають лише шляхом промивання і навіщо потрібен гусль (повне омивання) у випадку сперми? Що серйозніше: вбивство чи блуд?"

– Вбивство.

– Чому для підтвердження вбивства достатньо лише двох свідків і чому для підтвердження блуду потрібні чотири свідки? Що має більше значення: намаз (молитва) або піст?

– Намаз.

– Чому тоді жінка в період менструації повинна компенсувати пропущені пости і чому вона не повинна компенсувати пропущені молитви?

Імам Абу Ханіфа зізнався в своєму незнанні й попросив імама пояснити. Імам сказав: "Я відповідаю, але ніколи не використовую аналогію в релігії Бога. Слід пам'ятати, що сеча пов'язана лише з сечовим міхуром, а сперма – це екстракт усього організму. Ось чому потрібен гусль всього організму, коли виходить сперма. Таким же чином у вбивстві у вас є один вбивця та одна жертва. Тож достатньо лише двох свідків; але в блуді (мається на увазі такий вид злочину за ісламським правом, як перелюб) є два злочинці, тому потрібно четверо свідків. Жінці в період менструації доводиться тримати піст лише один місяць; тому «компенсувати» це легко, і молитви пропускаються щомісяця, тому «компенсувати» їх складно"» [59, с. 515–516]. Надаючи відповіді на запитання шіїтські імами використовували особисті знання першоджерел та раціональні методи, які після зникнення можливості безпосереднього контакту з імамами стали основою іджтихада (в шіїтському розумінні).

Розглянемо внесок сподвижників імамів у становлення та збереження шіїтської релігійної і правової доктрини. За часів перших восьми імамів їх сподвижники визначались як переповідачі хадісів від імамів та автори певних творів, переважно полемічних та апологетичних – направлених на захист шіїтських постулатів (праць про доктрину імамата, свободу волі та хадіси). Р. Бірінджкар наводить такий перелік відомих сподвижників імамів VIII ст.: Хірман б. А'йн, Іса б. Равда, Алі б. Ісмаїл (онук Майсами ат-Тімара Саххабі),

Даххак, Алі б. Хассан б. Мухаммад ат-Тай, Хассан б. Алі б. Йактін, Хадід б. Хакім, Фаддал б. Хассан б. Фаддал [132, с. 89]. Також слід звернути увагу на постаті наступних сподвижників:

1) Хішам ібн Хакам – видатний полеміст, найближчий сподвижник імамів Садика; деякі дослідники вбачали заснування Хішамом нової шийтської секти, але видатний шийтський богослов Муртаза визначав ці звинувачення як безпідставні [65, с. 294];

2) Фадл ібн Шазан – автор близько 180 книг з богослов'я;

3) Зарара ібн А'їн – відомий хадісознавець;

4) Мухаммед ібн Алі ібн Нуман – автор книг «Пізнання» («Ма'ріфат»), «Провід» («Імамат») [132, с. 88–89].

Шийтський ересіограф X ст. Хасан ібн Муса ан-Наубахті у своїй книзі «Фірак аш-Шиа» («Шийтські секти») одним із перших дослідив розбіжності між різними шийтськими та сунітськими напрямками, просуваючи ідею про правильність шийтської концепції імамату. С. М. Прозоров у своєму дослідженні першоджерела ан-Наубахті зазначав, що аналіз відомостей, наведених у книзі, показує, що в результаті тривалої полемічної боротьби і під впливом релігійно-полемічної літератури до кінця IX ст. виробляється особлива система шийтських релігійно-політичних догм і завершується ранній етап формування шийтської релігійно-політичної ідеології. Ця книга була природним наслідком формування шийтської ідеології, виразником і поборником якої виступив її автор, ан-Наубахті [124, с. 107–108].

За часів останніх імамів їх сподвижники та представники стали відігравати ще більшу роль у формуванні Сунни імамів, оскільки тільки вони мали можливість безпосередніх контактів із тогочасними імамами. У цьому аспекті слід звернути увагу на доктрину «вілаят аль-факіх». Вона має політико-правовий характер, основна сутність цієї концепції «керівництва факіхами» полягала у тому, що за часів відсутності імама керівництво уммою (мусульманською громадою) повинні займати особи, які відповідають двом основним критеріям: справедливості та знання шариатських законів [214, с. 31]. Правова цінність цієї

доктрини полягала в тому, що вона де-факто «делегувала» провідним богословам та факіхам повноваження зі створення нових правових норм та представництва імамів в епоху «приховувань» очікуваного імама. Для підтвердження дійсності цієї доктрини шіїтські факіхи наводили хадіси від імамів. Найбільш відомим серед них є «макбула Умара ібн Ханзала» (слово «макбула» означає прийнятий та визнаний шіїтськими мухаддісами). Цей хадіс міститься в усіх чотирьох головних шіїтських збірках. Відповідно до його тексту сподвижник імама Садика Умар ібн Ханзала звернувся до імама з низкою запитань. У першій частині хадіса імам пояснював Умару про заборону звернення до несправедливих та нешіїтських суддів і закликав шіїтів звертатися до «того, хто розповідав про наш Хадіс і вивчав те, що є законним і незаконним відповідно до наших повчань і досліджував наші закони». В другій частині хадісу імам пояснював сподвижнику деякі аспекти хадісознавства [11, с. 121–123]. Саме першою частиною хадісу в подальшому і обґрунтовували доктрину «вілаят аль-факіх». Д. Стюарт зазначав, що теоретичне обґрунтування виправдання повноважень юристів слід розглядати через призму їх визначних релігійних, соціальних, політичних та інтелектуальних ролей, які відігравали юристи існашаритів протягом століть. «Теорія делегування» Аль-Муфіда показує, що вже в період Буїдів, можливо, лише через десятиліття після «малого приховання», шіїтські правознавці надали теоретичне обґрунтування свого релігійного авторитету [95, с. 473].

Шейх Муфід писав, що за часів одинадцятого імама Хасана аль-Аскарі група найближчих його сподвижників були свідками наявності в нього сина, і після смерті імама саме вони стали посередниками між «прихованим» імамом та його послідовниками за часів «малого приховання». Серед цих сподвижників були «добре відомі своїми іменами, генеалогіями та зовнішністю» Абу Амр Усман ібн Саїд аль-Самман і його син Абу Джафар Мухаммед ібн Усман [225, с. 17–18]. Останні були відповідно першими представниками імама Махді часів «малого приховання». Окрім них, цю посаду обіймали також Хусейн ібн Рух Наубахті та Алі ібн Мухаммед Самурі. Останній із них під час своєї хвороби

отримав листа від імама, в якому повідомлялося, що Самурі невдовзі помре і не буде представника імама після нього аж до особистої появи імама [226, с. 166–167]. Після цих подій почалося «велике приховання» (з 941), за часів якого таке джерело шийтського права, як Сунна імамів, сформувалось остаточно. Таким чином, основні функції з правозастосування та виведення норм із Корану та Сунни опинилися в руках шийтських богословів та факіхів.

Приблизно в той самий час закладаються основи зайдитської правової доктрини. Особисті погляди епоніму мазхабу Зайда ібн Алі у вигляді праць не збереглися, тому про його правові методи ми можемо дізнатися лише з праць його послідовників. Так, найбільш відомими є книги «Маджму аль-Хадіс» і «Маджму аль-Фікх»; разом вони називаються «Маджму аль-Кабір» і належать учневі Зайда – аль-Васіті, але більшістю незайдитських дослідників достовірність цих книг ставиться під сумнів [121, с. 54]. Зайдити відмовилися визнати законність імамівських лідерів, оскільки, усунувшись від боротьби за справедливість і благочестя, останні втратили своє право на лідерство, вважаючи за краще «відсиджуватися вдома» замість того, щоб, як цього вимагали зайдити, активно «повелівати праведне і забороняти неправедне» [37, с. 104]. У кожній власне створеній державі зайдити слідували правовим настановам своїх імамів, та оскільки в багатьох питаннях вони погоджувались з сунітами, то відповідно і запозичили більшість елементів із сунітської правової доктрини, переважно ханафітського мазхабу. Й. Шахт зазначав, що зайдитська правова традиція найбільше наближена до ханафітської та шафіїтської, іджтихад ототожнюється переважно з киясом [88, с. 262]. Швидше за все, остаточно ця рецепція відбулась в основному центрі зайдитів – Єменській державі часів Касімідів. Професор Б. Хайкель зазначав, що їх прихід до влади супроводжувався зміною зайдитського права і віровчення в бік їх «сунітизації». На практиці це означало, що імами з родини Касімідів стали, по суті справи, спадковими правителями Ємену, які майже нічим не відрізнялися від сунітських султанів і емірів. Не претендуючи більше на звання провідних вчених і моральних наставників громади, зайдитські імами спиралися на вчений стан,

який однаково володів принципами як сунітської, так і шийтської юриспруденції і застосовував їх відповідно до обставин на власний розсуд [51, с. 23].

Оскільки в перші декілька століть шийтими-імамітами визнавалися лише два основних джерела права – Коран та Сунна Пророка та імамів, тому діяльність перших шийтських богословів та юристів була спрямована на їхнє всебічне дослідження. В аспекті вивчення Корану слід відзначити появу тафсірів (тлумачень Корану). Серед перших шийтських тафсірів варто звернути увагу на тафсір аль-Куммі. Його автором був видатний авторитетний шийтський вчений Алі ібн Ібрахім аль-Куммі (874–941). Що стосується дослідження хадісів, то процес записування хадісів почався на межі VII–VIII ст. Найдавніші збірки шийтських хадісів називалися усуль («основи»). Так, перші факіхи та богослови були переважно мухаддісами (хадісознавцями). Сподвижники імамів та їх сучасники займалися збиранням хадісів від Пророка та імамів, розробляючи власні (шийтські) вимоги до переповідачів хадісів. Основною такою вимогою була лояльність та вірність до Ахль-Бейт (родини Пророка та його нащадків).

Відомий сунітський історик релігії аш-Шахрастані в своїй книзі «Кітаб аль-мілал ва-н-ніхал» («Книга про релігії та секти») наводив перелік шийтських мухаддісів:

1) серед зайдитів: Абу Халід аль-Васіті, Мансур б. аль-Асвад, Харун б. Саад ал-Іджлі, Вакі б. Аль-Джаррах, Ях'я б. Адам, Абдуллаб. Муса, Алі б. Саліх, ал-Фадл б. Дукайн та ін.;

2) серед імамів та інших сект шийтів: Салім ібн Абі-л-Джад, Салім б. Абі Хафса, Салама б. Кухайл, Сувайр (Суайр) б. Абі Фахіта, Хабіб б. Абі Сабіт, Абу-л-Мікдам, Шу'ба, ал-А'маш, Джабір ал-Джу'фі, Абу Абдуллах ал-Джадали, Абу Ісхак ас-Суба'і, ал-Мугіра та ін.;

3) серед авторів імамівських книг: Хішам б. ал-Хакам, Алі б. Мансур, Йунус б. Абд ар-Рахман, аш-Шаккал (ас-Саккак), ал Фадл б. Шазан, ат-Тусі та ін. [127, с. 166].

У період часу IX–X ст. були сформовані найбільш авторитетні шийтські

збірки хадісів. Серед перших шийтських збірок хадісів слід відзначити «Кітаб аль-Махасін» («Книга достоїнств») Ахмада аль-Баркі (?–887 або 893). Праця складається з 11 «книг» (кітаб). А. Маргарян у своєму дослідженні, присвяченому аналізу цієї збірки, зазначав, що в ній зібрані хадіси з таких питань: що є істинна віра, хто є носієм релігійних знань, як має поводити себе мусульманин, якими якостями він повинен володіти, які дії вважаються схвалюваними і які забороненими, та ін. [184, с. 16]. Дж. Ньюман був першим в англомовній літературі дослідником, хто звернув увагу на цю збірку. Він акцентував увагу на хадісах, присвячених доктрині імамату, та простежував ашарітські тенденції у хадісах, зібраних в цій книзі [81, с. 50–51]. З юридичної точки зору особливу цінність даної збірки становлять хадіси, присвячені такому поняттю, як «акль» («розум»). Із матеріалу хадісів випливає, що розум – це винятковий дар Аллаха, яким повною мірою володіють тільки пророки, «шийтські імами і віряни, серця яких Аллах розкрив для віри; те, до володіння чим повинен прагнути кожен вірянин шляхом самовдосконалення і наслідування положень шийтських імамів» [184, с. 23]. Саме така висока оцінка ролі розуму дозволила шийтським богословам пізніше розробити раціональні методи іджтихада.

У цей же проміжок часу було складено найбільшу збірку шийтських хадісів – «аль-Кафі фі ільм ід-дін», яку в літературі найчастіше називають скорочено Аль-Кафі. Назва аль-Кафі означає «те, чого достатньо», тобто книга мала на меті бути всебічною колекцією традицій шийтів-імамів. Її автором був видатний вчений-хадісознавець X ст. Абу Джафар Мухаммед ібн Якуб ал-Кулейні (864–941), учень Алі аль-Куммі (автора однойменного тафсіра). Він створив фундаментальну працю, протягом 20 років зібравши в одній книзі понад 15 тисяч хадісів. І. Ховард у своєму дослідженні цієї збірки писав: «Кількість традицій (хадісів) в аль-Кафі становить 15181; за іншим підрахунком – 15176. Якщо підрахувати традиції, про які повідомляють у різних розділах, їх кількість перевищує 1000. З основних традицій науковці вважають 5072 достовірними (сахіх), тобто першою категорією; 144 вважаються хорошими

(хасан) другої категорії; 178 вважаються надійними (мувассак) третьої категорії; 302 вважаються сильними (кавій), це четверта категорія; і 9 484 вважаються слабкими (даіф), це п'ята категорія. Те, що традиція вважається слабкою, не означає, що вона не відповідає дійсності» [52, с. 5]. Отже, ми бачимо, що в цій праці Кулейні, як і перші збирачі хадісів, ставив за мету лише збирання хадісів, відсторонюючись від їх оцінки та надання коментарів до них. Ю. В. Гамоцька зазначала, що Кулейні застосував особливий підхід до структурування збірки, який вирізняється системністю й раціональністю класифікації. Кожен із підрозділів містив тільки ті хадіси, що належать безпосередньо до відповідної теми і назви, таким чином, Аль-Кафі стала «першою вичерпною колекцією імамівських ахбарів, яку було систематизовано за згаданим принципом» [142, с. 11]. Ця збірка є однією з чотирьох «канонічних» шиїтських збірок хадісів. Про її значення свідчать вислови провідних шиїтських діячів щодо неї. Так, Шейх Муфід писав: «Аль-Кафі – найбільш важлива релігійна книга шиїтів та найкорисніша з них». Мухаккік Каракі зазначав: «Аль-Кафі – це велика книга хадісів, подібної до якої ніколи не було написано. Ця книга включає такі теми, як релігійні закони, хадіси та релігійні таємниці, яких не було знайдено в жодних інших книгах» [114, с. 4].

У тому ж столітті було написано другу фундаментальну збірку шиїтських хадісів – «Ман ля яхдуруху-ль-факіх» («Для того, хто не має доступу до факіха»). Хоча існують і інші варіанти перекладу назви цієї збірки. Так, Ю. В. Гамоцька визначала її назву як «Тому, з ким поряд немає факіха» [142, с. 9]. Відомий британський сходознавець Едвард Гранвіл Браун переклав заголовок як «Кожен чоловік – свій власний юрист» («Every man his own lawyer») [40, с. 558]. Проаналізувавши назву збірки, ми можемо побачити, що вона спрямована на широке використання, тобто не для вузького кола осіб, які розбираються в питаннях ісламського права. Її автор – видатний шиїтський вчений та мухаддіс Абу Джафар Мухаммед ібн Алі, більш відомий як Ібн Бабавайх або Шейх Садук (918–992). Ним було написано понад 200 книг, і майже всі вони являють собою збірники хадісів від Пророка та імамів, що супроводжувалися короткими

коментарями упорядника. Шейх Тусі визначав кількість робіт Ібн Бабавайха у понад 300, але нараховував лише 43, що знаходились у його безпосередньому володінні. Ан-Наджаші нараховував 193 праці [74].

Серед учнів шейха Садука найвідомішим був Мухаммед ібн Мухаммед аль-Багдаді аль-Кархі (948–1022), більш відомий як Шейх Муфід («вчений, який приносить користь»), або Ібн аль-Муаллім («син вчителя»). Він був видатним богословом, юристом і блискучим полемічним письменником від імені шіїтів. Він став главою шіїтських учених у Багдаді та брав участь у багатьох дискусіях [2, с. 2]. Також йому належить авторство значної кількості праць з релігії (в тому числі права) та історії. Так, І. Ховард зазначав, що книга Шейха Муфіда «аль-Мукні'а», присвячена хадісам, була основою великої праці Шейха Тусі «Тазхіб аль-Ахкам». У теології Муфідом було написано трактат «Аваіль аль-Макалат», де він обговорює місце шіїтської теології серед інших шкіл [53, с. 3]. Та все ж головною працею Шейха була «Кітаб аль-іршад». Ця книга була присвячена життєпису Пророка Мухаммеда та дванадцяти імамів. Ховард, який був автором перекладу цього твору на англійську, визначав цю працю цінним внеском в історію імамату, написану «одним із найбільш видатних письменників імамів свого часу» [53, с. 5]. Значний внесок Шейха Муфіда у розвиток шіїтської правової доктрини також полягав у його викладацькій діяльності, оскільки його учні не тільки зберігали, а й розвивали деякі її аспекти. Так, серед усіх його учнів найбільш визначними постатями були Шаріф аль-Муртада, Шаріф ар-Разі та Шейх Тусі.

Алі ібн Хусейн, більш відомий як Шаріф аль-Муртада, або Сеїд Муртаза (965–1044), був видатним юристом та теологом-раціоналістом у шіїтському ісламі. Він вважав, що довести факт існування Бога можна не тільки завдяки вірі, а й завдяки розуму, тобто використовуючи раціональні методи. Ці методи Сеїд Муртаза застосовував також у юриспруденції. Його називають «піонером методу іджтихада в шіїтській юриспруденції» [21, с. 50]. Слід ураховувати той факт, що в XI ст. іджтихаду в шіїтському розумінні ще не існувало, тому Сеїд Муртаза писав у своїй праці «аз-Заріа»: «Іджтихад не має цінності і

неправомірний для тих, хто слідує Імамам (мир їм), діяти на підставі припущень, суджень і іджтихаду не дозволено» [126, с. 19]. Він використовував вербальні та раціональні принципи у виведенні законів шариату, які в подальшому стали основою методів шийтського іджтихаду. Він був автором понад ста праць. Більшість із них були присвячені основним шийтським доктринам – Божественної справедливості, імамату, «приховання» Махді. Серед всіх його праць найбільш важливими з точки зору юриспруденції були:

1) книга «Аль-Інтісар» – це юридична праця, яка містить рішення, спеціально призначені для шийтів-існашаритів. Ця книга містить 319 юридичних питань і є важливою з історичного та наукового погляду, оскільки це найдавніше джерело шийтської юриспруденції, яке включає порівняльні питання та згадує різні позиції попередників. Більш пізні правознавці, такі як Шейх Тусі, Алламе аль-Хіллі та інші, в своїх роботах з юриспруденції посилалися на цю книгу [145, с. 159–160];

2) «Аль-Насіріят» – надано порівняння особливостей у релігійній та правовій доктрині зайдитів та імамів [145, с. 162];

3) «Аль-Заріа іла усул аль-шаріат» (частіше застосовується скорочена назва «аз-Заріа») – це перша праця, в якій було виокремлено дисципліну «аль-усуль» (тобто «джерела права»). До цього наука про джерела права розглядалась як невід'ємна складова аль-фікху (загальної юриспруденції). У цій книзі аль-Муртада цитував думки вчених-сунітів, а потім виробив власні погляди [145, с. 172–173]. Саме з цієї книги почали формуватися незалежні шийтські принципи юриспруденції;

4) «Аль-Амалі» – в цій праці було викладено особливості тлумачення деяких неоднозначних і неясних аятів Корану, пояснення проблемних хадісів та ряд суперечливих богословських проблем між шийтитами та іншими ісламськими конфесіями. Ця книга є корисним джерелом для шийтського розуміння хадісів. В ній викладено особливості значень деяких дефіцитних, неясних слів, що зустрічаються в хадісах, або риторичних та літературних прийомів, що використовуються в хадісах. Також Сеїдом Муртадою було використано

теологічний підхід до викладу хадісів. Окрім посилань на у думку з цього питання, він також цитує сунітські точки зору. Він надав інформацію про підходи та погляди імамів та сунітів у теології та фікху на той час. Також вона є джерелом для вивчення точних фраз у деяких аятах, а ще їхніх значень та наслідків [118, с. 96–98].

Серед учнів Шейха Муфіда, крім Сеїда Муртади, були також інші, які писали про ільм аль-усул. Серед них – Салар ібн Абдулазіз Дайламі (пом. 436 р. хіджри), який є автором книги «Ат-Такріб фі усуль-аль-фікх» [126, с. 38].

Інший учень Шейха Муфіда Шаріф ар-Разі (970–1015) був молодшим братом Шаріфа Муртази. Він більш відомий як поет та збирач хадісів. Основним його внеском у розвиток шийтської доктрини було написання «Нахдж аль-Балага» («Шлях красномовства»). Ця книга є зібранням проповідей, листів, наказів та деяких висловів імама Алі. Проаналізувавши назву твору ми можемо побачити, що основним критерієм для включення певного вислову в книгу була красномовність вислову. Всі висловлювання, що містяться в праці, мають форму римованої прози та всім їм притаманні «краса, витонченість, елегантність та глибина» [4, с. 9]. З точки зору хадісознавства ця книга має великий недолік – відсутність існадів, тобто в ній не наведено ланцюг переповідачів висловлювань імама Алі. Але цю працю було зроблено більш пізніми юристами, які склали коментарі до цього твору. Для шийтів Нахдж аль-Балага є другою (після Корану) найбільш авторитетною книгою [230, с. 75].

Збірка Аль-Кафі була першою з книг «чотирикнижжя» («кутуб аль-арбаа») – чотирьох канонічних збірок хадісів. Другою серед цих збірок була праця шейха Садука «Ман ля яхдуруху-ль-факіх». Третя та четверта збірки були написані видатним шийтським вченим Шейхом Тусі (966–1067). Ці збірки – «Тахзіб аль-ахкам фі шарх аль-мукніа» та «Аль-Істібсар». Перша з них більш відома як «Тахзіб аль-ахкам» та являє собою результат критичного дослідження праці Шейха Муфіда «Аль-Мукніа» (про що свідчить і повна назва описуваної збірки). Ця збірка є доволі великою (за кількістю хадісів) та більш орієнтована на професійного читача, знайомого з шийізмом. На відміну від неї книга «Аль-

істібсар» є «стислою версією» збірки «Тахзіб аль-ахкам» та є довідником з фікху для студентів і вчених. Більш детально збірки з хадісів будуть розглянуті в підрозділі «Сунна пророка та імамів». Також Шейхом було написано книгу «Іхтіяр маріфат ар-ріджал», яка присвячена дослідженню біографій імамів та переповідачів хадісів. Ця книга становила вибірку з праці, написаної більш раннім шийтським вченим Мухаммедом ібн Умаром аль-Кашші, яка не збереглася. Основна мета книги полягала в оцінці надійності або ненадійності переповідачів хадісів. Окрім цієї праці, в Шейха були власні дослідження «Ріджал Тусі» та «Аль-Фіхріст», в яких він проаналізував 8900 та 900 переповідачів відповідно [113, с. 68–69].

Крім праць з хадісознавства, Шейх Тусі був автором великої кількості книг з теології, екзегетики, юриспруденції та її принципів. За напрямом принципів юриспруденції найвідомішою його працею є «Аль-удду фі аль-Усуль». Перша частина цієї книги присвячена принципам віри, а друга – принципам юриспруденції. Пропонуємо більш детально зупинитися на основних правових працях Шейха Тусі:

1) «Аль-Ніхая фі муджаррад аль-фікх ва ль-фатва» («аль-Ніхая») – містить фетви (релігійні постанови) Шейха Тусі;

2) «Аль-Тіб'йан фі тафсір аль-Кур'ан» – перший всеосяжний шийтський тафсір Корану арабською;

3) «Аль-Хілаф фі ль-ахкам» («аль-Хілаф») – одна з перших шийтських книг в галузі порівняльного правознавства. У ній Тусі аналізує погляди різних ісламських юридичних шкіл, а потім критикує їх та коригує;

4) «Аль-Мабсут фі фікх аль-імамія» – ця праця є визначною для історії всієї шийтської юриспруденції. Як зазначав сам Шейх у цій книзі, мотивом для її написання була необхідність дати практичну відповідь на антишийтські твердження про те, що юриспруденція імамів не є розвиненою, тобто в неї мало допоміжних «джерел», тому що їх доктрина відкидає методи киясу і іджтихаду. Проте Шейх Тусі намагався показати, що всі такі допоміжні «джерела» можуть бути знайдені в хадісах шийтських імамів і, таким чином, він

привів безліч суто юридичних хадісів від Ахль-Бейт [105, с. 1–3].

Внесок Шейха Тусі в розвиток шийтської юриспруденції був настільки визначним, що в шийтському середовищі він отримав титул «муджаддід» (обновник віри). Муктада ас-Садр, визначаючи внесок Шейха в розвиток шийтської юриспруденції, писав, що до шейха Тусі дослідження в сфері ісламського права в основному зводилися до оглядів хадісів і переказів. Замість цього Шейх Тусі звертається до основоположних принципів (усуль) для вирішення правових проблем. Їх набір був суворо обмежений тими ж самими формами, які з'являлися в оригінальних джерелах цих переказів [126, с. 40]. Шейх Тусі мешкав в одному з найголовніших шийтських релігійних центрів того часу – Багдаді. Але останні роки свого життя він провів в Неджефі. Це було спричинено поваленням режиму Буїдів. Усі зазначені шийтські релігійні діячі, починаючи з Шейха Садука, жили за часів Буїдів, які також були шийтами, тому шийтські релігійні діячі могли спокійно займатися науковою та педагогічною діяльністю. З приходом до влади сельджуків ситуація погіршилася, що призвело до вбивства ними в 1055 р. великої кількості шийтських і сунітських учених та спалення будинку Шейха Тусі разом із його бібліотекою. Через це значна кількість творів ранніх шийтських авторів не збереглися зовсім або збереглися в працях інших авторів. Після описаних подій він переїхав до священного міста Неджефу, де знаходиться гробниця імама Алі. Саме з того часу місто Неджеф стало найважливішим освітнім та науковим центром шиїзму в Іраку, яким воно лишається і донині.

Шейхом Тусі було виховано плеяду видатних богословів та юристів, але авторитет самого Шейха був настільки визначним, що деякий час його послідовники сприймали доктрину Шейха як певну догму, не намагаючись критично її осмислити або розвивати. Також це було викликано політичним фактором. Постійні переслідування та безперервні збройні сутички знаменували кінець Аббасидського халіфату. Остаточо це сталося в 1258 р. під час монгольської навали. Але монголами також було зруйновано і два основних тогочасних наукових центра шийтів – Кум (1224) та Багдад (1258). Ханс Халм

звертав увагу на ці фактори як безпосередню причину виникнення нового наукового центру шіїтів-імамів. Цим центром стало місто Хілла (територія сучасного Іраку) і саме тут продовжився розвиток раціоналістичних традицій «Багдадської школи» [47, с. 100–101]. Це місто знаходилося поряд із Неджефом, тому вплив ідей Шейха Тусі був помітним і серед представників «школи Хілли», яким, як зазначав М. Садр, потрібен був час для того, щоб «коло молодих неджефських учнів Шейха стало досить впливовим для того, щоб досягти ступеня інтеракції на належному інтелектуальному рівні» [126, с. 44]. Іншою причиною цього «застою» він також вважав відсутність прогресу в сунітській правовій доктрині, оскільки шіїтські діячі найчастіше розвивали доктрину «ільм аль-усуль» на протигагу сунітським концепціям з критикою останніх та доведенням досконалості власних методів. У той час (XII–XIII ст.) сунітські вчені почали повністю покладатися на таклід – наслідування авторитетним вченим. Л. Р. Сюкіяйнен зазначав, що в теорії ця концепція «виходила із зачинення брам іджтихаду – припинення (принаймні, помітного обмеження) процесу розробки нових висновків фікху за допомогою його раціональних показчиків (джерел)» [203, с. 99]. Таким чином, на думку М. Садра, через це також був втрачений один з імпульсів до зростання наукового знання в середовищі імамівських вчених [126, с. 46].

Після певного періоду застою в шіїтській богословській та юридичній науці в новому релігійному центрі Хілли починає діяти нове покоління шіїтських вчених із прогресивними ідеями. Так, серед провідних діячів XII ст. слід відзначити персоналії Аль-Кутба аль-Раванді (?–1177) та ібн Ідріса аль-Хілли (роки життя невідомі). Перший займався переважно наукою тафсіру Корану та коментуванням праць попередників. Він був одним із перших коментаторів праць «Нахдж аль-Балага» та в основному викладав позиції Шейха Муфіда, Сеїда Муртази та Шейха Тусі. Ібн Ідріс Аль-Хілли на відміну від нього критично ставився до поглядів деяких своїх попередників та був першим, хто спромігся не погоджуватися з Шейхом Тусі в деяких питаннях. У своїй головній праці «Ас-Сараїр» цитував і критикував погляди багатьох

сучасних йому учених, та основну увагу приділив критиці деяких поглядів Шейха Тусі, оскільки на той час останній був найбільшим авторитетом. «Ас-Сараір» вважався фактично критикою творів Шейха Тусі. Торкаючись тих питань, по яких Ібн Ідріс розходиться з Шейхом Тусі, М. Садр відзначав скрупульозність першого в справі ретельного аналізу всіх аргументів, які могли б служити доказами на користь точки зору другого. Ібн Ідріс зазвичай робив добірку доводів опонентів, а потім спростовував їх. Це означає, що погляди Ібн Ідріса викликали резонанс, що спричинило посилення його впливу на превалюючий стиль мислення і спонукало вчених до полеміки [126, с. 48]. Також значимість книги «Ас-сараір» полягає в тому, що вона містить унікальні хадіси ранніх робіт та в цілому була найповнішою книгою у фікху за кількістю її частин і глав, написаною до того часу [25, с. 94–95].

Серед відомих шиїтських релігійних діячів та юристів XIII ст. слід відзначити Насир ад-Діна Тусі (1201–1274) та Мухаккіка Хіллі (1205–1177). Абу Джафар Мухаммед ібн Мухаммед Тусі (більш відомий як Насир ад-Дін Тусі) був видатним богословом, математиком, механіком, філософом, юристом і астрономом. В юридичних науках є автором двох тафсірів Корану та праці «Джавахір аль-Фараїд» («Трактат про обов'язкові вчинки та спадщину»). Другий шиїтський дослідник Мухаккік Хіллі (ще відомий як Мухаккік Авваль) був найвідомішим шиїтським богословом та юристом свого часу. Відомий шиїтський богослов XX ст. Муртаза Мутаххарі писав про нього: «Його велич пізнається через те, що слово «мухаккік» (дослідник) у працях юристів вживається без жодних указівок» (тобто його велич полягає в тому, що в науковій та релігійній літературі слово «дослідник» асоціюється з його іменем). Великий філософ і математик Ходжа Насир ад-Дін аль-Тусі відвідав його в Хіллі та був присутнім на його уроках фікху. Книги Аль-Мухаккіка, особливо «Шараї», є серед числа навчальних книг студентів-релігієзнавців, і багато вчених написали коментарі та примітки до них» [126, с. 50]. Як бачимо з попереднього цитування, головною працею Мухаккіка була «Шараї аль-Іслам фі Масаїл аль-халал ва ль-харам», яку частіше називають скорочено «Шараї».

Книга займала центральне місце в шітській юриспруденції протягом століть завдяки її особливостям, таким як її чітке написання, точність, стислість, стиль викладу проблем, а також занепокоєність вірними цитатами та формулюваннями різних поглядів. Існує багато коментарів і приміток до «Шараї», що свідчить про її надзвичайну значимість. Праця має чотири основні частини: поклоніння (десять книг (глав)), контракти (18 книг), односторонні зобов'язання (10 книг), вердикти [16, с. 11]. Мухаккік Хіллі також був автором книг з ільм аль-усуль – «Аль-Маарідж фі усуль аль-фіх» та «Надж аль-усуль іла маріфат ільм аль-Усуль» [126, с. 50]. У першій із них ним вперше в історії шітської релігійної доктрини було згадано про можливість використання іджтихаду шіитами. Він писав: «...виведення законів із джерел, які є очевидними і доступними шаріатськими доводами, є іджтихадом, оскільки такі закони в більшості своїй засновані на теоретичних положеннях, які не впливають з експліцитного сенсу будь-якого тексту, а є доводами на підставі аналогії або чого-небудь у цьому роді. Так, кияс – це тільки один із видів іджтихаду. Тому, якщо нам скажуть, що школа імамів (мир їм) служить еталоном іджтихаду, ми відповімо, що це так, і що кияс є тільки одним із видів іджтихаду. Таким чином, якщо ми відкинемо кияс, ми все одно залишимося еталоном в сфері іджтихаду, у виведенні законів Шаріату за допомогою інших теоретичних принципів, ніж кияс» [126, с. 20]. Тобто він будував свою позицію на тому, що кияс як вид іджтихаду шіитами не сприймається як належний засіб виведення норм, але він не є єдиним видом іджтихаду, тому інші засоби можуть бути застосовані шіитами і застосовувалися ними.

Концепція іджтихаду пройшла довгий шлях у шітській правовій доктрині від повного її заперечення в сунітській трактовці до її трансформації та прийняття більшістю існаашаритських факіхів. Справу із запровадження терміна «іджтихад» у шітську доктрину, розпочату Мухаккіком Хіллі, продовжив його учень Джамал ад-Дін Хасан ібн Юсуф, більш відомий як Алламе Хіллі (1250–1325). Алламе Хіллі був провідним вченим того часу. Х. Халм зазначав, що Алламе був першим вченим, який мав титул Аятола (знак

Божий). На той час це було лише почесним ім'ям (пізніше цей титул було введено для позначення певного статусу в ієрархії богословів) [47, с. 102]. Серед його юридичних праць слід відзначити велику кількість книг з екзегетики Корану, хадісознавства (в тому числі ріджал), безпосередньо юриспруденції та її принципів. Серед останніх пропонуємо більш детально розглянути найважливіші:

1) «Газкірат аль-фукаха» є однією з найважливіших книг порівняльно-правового напрямку. У цій книзі Алламе Хіллі наводив інформацію щодо думок і розбіжностей вчених-сунітів, зайдитів та переважно посилався на позиції Шейха Тусі, рідко згадуючи думки інших вчених-шиїтів. Він переважно посилався на хадіси від імамів, позиції сподвижників Пророка та імамів і попередніх вчених. Також Алламе звертався до іджми в деяких питаннях та заперечував використання таких джерел права, як аналогічна дедукція (кяяс) та юридична перевага (істіхсан) [9, с. 71, 85];

2) «Мухталаф аль-Шіа фі ахкам аль-Шаріа» – книга містить повний курс шіїтської юриспруденції порівняно з іншими працями Алламе Хіллі. Вона вирізняється методом аргументації та організацією, містить безліч фетв та правознавчих теорій вчених, таких як Ібн Джунайд, Ібн Абі Акіл, Алі ібн Бабавейх аль-Куммі (батько Шейха Садука). Їхні вчення не можна знайти в інших юридичних працях, тому книга вважається рідкісним джерелом їхніх поглядів [8, с. 160];

3) «Іршад аль-Азхан іла Ахкам Аль-Іман» – одне з найвідоміших джерел шіїтської правової доктрини. Книга містить фетви, що стосуються всіх питань ісламського права. Її використовували як підручник у шіїтських семінаріях через неабияке значення для юриспруденції. До неї написано понад півсотні коментарів та експозицій;

4) «Кава'ід аль-ахкам фі маріфат аль-халаяль ва аль-харам», більш відома як «Кава'ід аль-ахкам» – трактат, що містить в собі тлумачення положень ісламського права.

Серед знаних шіїтських юристів XIV ст. слід також відзначити Мухаммеда

ібн Меккі (1334–1385), більш відомого як Шейх Шахід, або Шахід Авваль («Перший мученик», оскільки він був одним із перших богословів такого високого рівня, якого було вбито як мученика). Він був одним із найвідоміших шіїтських вчених Лівану. Відомий шіїтський богослов ХХ ст. Алламе Аміні писав про Шахіда Авваля: «Його наукові та правознавчі теорії є джерелом юридичних думок вчених... його знання з юриспруденції і її принципів та його велика роль у розвитку ісламських наук не потребують пояснень» [19, с. 154]. Шахід Авваль був автором великої кількості книг та все ж головною його юридичною працею була «Аль-Лум'а аль-Дімашкія фі-фікх аль-Імамія» (більш відома як «Аль-Лум'а»). Вона становить повний курс шіїтської юриспруденції, характеризується стислістю, узгодженістю та порядком. Відомий сходознавець сучасності С. Вінтер присвятив дослідження особистості цього видатного діяча, аналізуючи його релігійну та юридичну діяльність в аспекті тогочасних соціальних реалій. У цьому дослідженні Вінтер указував, що творчість Шахіда Авваля залишається ключовим каменем у розвитку фікху джафаритів, звертаючи увагу на той факт, що коментарі до праці «Аль-Лум'а» в наш час викладаються в шіїтських семінаріях [110, с. 180]. Відомим учнем Шахіда Авваля був Мікдад ібн Абдулла аль-Хіллі, більш відомий як Фаділь Мікдад (?–1423). Він був одним із провідних шіїтських юристів свого часу, ним було засновано одну з найстаріших релігійних шкіл в Ісламській семінарії в Наджафі. Головною його юридичною працею була «Канз аль-Ірфан фі фікх аль-Куран» (скорочено називають «Канз аль-Ірфан»). Книга присвячена питанню тлумачення аятів аль-ахкам, тобто аятів юридичного характеру. На відміну від більшості шіїтських правознавців, Фаділь Мікдад вважав, що кількість цих аятів менша за п'ятсот і більшість із них є повторюваними. Також на відміну від інших авторів, які впорядковували глави у порядку сур і аятів, Фаділь Мікдад розташував їх в порядку глав у юридичних книгах – від правил про ритуальну чистоту до «дійя» (компенсація за вбивство або тілесні ушкодження). Він спочатку цитує весь аят, потім пояснює його, на відміну інших авторів, які розділяли кожен аят на декілька фраз і пояснювали кожен з них окремо [14].

У XVI ст. в Ірані до влади приходить династія Сефевідів, яка проголосила шіїзм існаашаритського напрямку офіційною державною релігією. Це означало, що шіїтські богослови отримували можливість поширювати ідеї шіїзму шляхом пропагування серед населення та його просвіти (місіонерська діяльність), а також через офіційне відправлення правосуддя відповідно до норм джафаритського мазхабу. З огляду на те, що упродовж тривалого часу шіїти переслідувались, у них не було широкого розуміння релігійних приписів і законів, а дефіцит у шіїтських факіхах і працях на тему практичних ісламських законів відчувався дуже гостро. Сефевідські шахи запрошували провідних шіїтських релігійних діячів для того, щоб останні займалися вихованням наступних поколінь іранських вчених. Серед таких діячів слід відзначити Алі ібн Хусейна Амілі (?–1534), більш відомого як Мухаккік Каракі, або Мухаккік Сані (Мухаккік Другий). Він був настільки визнаним з боку шаха Тахмаспа, що останній надав Мухаккіку Каракі титул «Шейх аль-іслам». Також до нього застосовувався термін «наіб аль-імам» («представник Імама» (мався на увазі імам Махді)) як до провідного юриста держави [33, с. 158]. Мухаккік вважав, що управління державою і всіма питаннями населення повинен здійснювати факіх, що відповідав би універсальним умовам релігії і шаріату. Саме він почав розробляти основи концепції вілаят аль-факіх і був одним із перших, хто, аргументуючи її, звернувся до хадісу «макбула Умара ібн Ханзала», який ми вже розглядали [198]. Серед юридичних праць Мухаккіка Каракі найвідомішою є «Джаміі аль-Макасід фі шарх аль-Каваід», яка була коментарем до першого і другого томів та частини про шлюб із третього тому «Кава'ід аль-ахкам», написаного Алламе Хілі.

Більшість праць шіїтських дослідників були написані арабською мовою, але через те, що шіїзм став офіційною релігією Персії, виникла необхідність в релігійних працях персидською. Тому Шах Аббас I Великий попросив Мухаммеда ібн Іззаддіна (1547–1621), більш відомого як Бахааддіна аль-Амілі, написати книгу, яка містила б найбільш необхідні для людей ісламські закони. Тому цей видатний шіїтський богослов та юрист почав працювати над «Джаміі

Аббасі». Він розробив проєкт книги, який передбачав наявність двадцяти розділів, але за часів свого життя написав лише перші п'ять розділів. Після його смерті його учень Нізамуддін Савуджі продовжив писати книгу за наказом Шаха Аббаса I і закінчив п'ятнадцять розділів за планом свого вчителя [5, с. 39].

Шийтські релігійні діячі займалися науковою та педагогічною діяльністю не тільки на Близькому Сході. Серед тогочасних богословів, які діяли в інших країнах, слід відзначити Сеїда Нуруллаха аль-Хусейні аль-Шуштарі (1542–1611), більш відомого як Каді Нуруллах (Суддя Нуруллах), або Шахід Саліс (Третій Мученик). Він отримав прізвисько Каді Нуруллах, оскільки був головним суддею в Державі Великих Моголів за часів правління Акбара Великого. Каді був провідним спеціалістом у праві кожного з чотирьох сунітських мазхабів і тому судив у відповідності до кожного з них, видавав фетви, які влаштовували провідних богословів кожного з мазхабів. Після смерті Акбара правителем став його син Джахангір, який негативно ставився до шийтів та наказав убити Каді, через що останній і отримав прізвисько «Шахід Саліс».

XVII–XVIII ст. в історії шийтської юриспруденції Х. Халм визначав як боротьбу раціоналістів та традиціоналістів [47, с. 112]. Це обумовлювалося появою наряду ахбаритів та його протистоянням з усулітами. Останні отримали свою назву через їх ставлення до науки ільм аль-усуль (принципів юриспруденції або науки джерел права). Саме вони наполягали на можливості іджтихаду в шийтському розумінні, тобто дедуктивному виведенні правових норм із першоджерел. Ахбарити ж, в свою чергу, дотримувалися протилежної позиції. Вони вважали, що за часів «прихованого імама» шийтські богослови не можуть формувати нові норми права, наводячи як приклад негативне ставлення імамів до іджтихаду (ми вже розглядали ставлення імамів до іджтихаду та киясу). Тому, на їхню думку, шийтські богослови мають бути подібними до мухаддісів, які займалися виключно збиранням хадісів. До того ж ахбарити вважали, що майже всі шийтські хадіси є такими, що заслуговують на довіру і не має потреби в науці ріджал (яка займається перевіркою особистостей

переповідачів хадісів) [5, с. 53–55]. Усі ці позиції були викладені в основній праці засновника напряму ахбаритів шиїтського богослова Мухаммеда Аміна аль-Істарабаді (?–1626). Ця праця називалась «аль-Фаваїд аль-маданійя фі ль-радд ала ман кала бі ль-іджтихад ва ль-таклід фі нафс аль-ахкам аль-ілахійя», більш відома як «аль-Фаваїд аль-маданійя». Усулітські вчені серед сучасників аль-Істарабаді та представників наступних поколінь вступали в полеміку з ахбаритами, даючи відповіді на аргументи останніх, особливо щодо критики необхідності ільм аль-усуль. Так, буде доцільним розглянути аргументацію шиїтського богослова та юриста XVIII ст. Мухаммеда Такі. Він зазначав, що дійсно в перші століття після «приховання імама» серед шиїтських вчених існували два напрями, але це було обумовлено історичним фактором. Серед них були мухаддіси – група, що складалася з тих, хто зберігав автентичні джерела шаріату, і багато з них не мали «внутрішнього глибокого розуміння для того, щоб покладати на себе вирішення інтелектуальних завдань». Інші вчені «мали здатність визначати принципи і загальні правила на основі існуючих у шаріаті доводів і аргументів, і застосовувати їх у сфері відгалужень, і виводити закони шаріату відповідно до цих принципів» [126, с. 53].

Історично ахбарити програли цю дискусію, оскільки вони не здатні були запропонувати відповіді для вирішення нових завдань, що виникали в шиїтській спільноті й на даний момент мають набагато меншу кількість послідовників, ніж усуліти. Але в XVII–XVIII ст. рух ахбаритів задав тенденцію в тогочасних дослідженнях, коли після тривалої перерви шиїтські вчені повернулися до дослідження хадісів. Хоча М. Садр зазначав, що ця тенденція виникла з огляду на різні причини, найголовнішою з яких стало виявлення в той час низки нових збірок хадісів. Відповідно, постала потреба у складанні об'ємних зібрань, які включали б у себе ці різні книги й усі дослідження хадісів та їх збірок [126, с. 54]. У будь-якому випадку, саме в той час були складені одні з найбільших (за обсягами) збірки хадісів – «Васаіл аш-Шиа» та «Біхар аль-анвар» (більш детально ці збірки будуть розглянуті в підрозділі, присвяченому Сунні Пророка та імамів).

«Васаїл аш-Шиа» (повна назва «Тафсіл Васаїл аш-Шиа іла тахсіл Масаїл аш-Шаріа» – «засоби шийтів для досягнення питань шаріату») становить збірник хадісів, складений Шейхом Хурром Амілі (1624–1693), що містить хадіси з ранніх колекцій шийтських хадісів, таких як Кутуб аль-арба'а та інших джерел, та тільки ті, що стосуються виключно юридичних питань. Він був ахбаритом, тому переважно його праці являли собою збірки хадісів.

Збірка «Біхар», або «Біхар аль-анвар» (повна назва «Біхар аль-анвар аль-джаміат лі-дурар ахбар аль-Аїмнат аль-Атхар»), була написана Алламе Маджлісі (1627–1699). Під час правління шахів Сулеймана та Хусейна Сефеві він обіймав посаду «шейха аль-ісламу» та був відповідальний за збирання релігійних податків (перш за все це закят та хумс), виконання релігійних постанов, регулювання судової системи, призначення лідерів колективних молитов, керування школами, мечетями, святинями та будь-якими релігійними питаннями в країні [43, с. 252]. Деякі дослідники вбачали певні усулітські риси в доктрині Алламе. Так, він не повністю відкидав обґрунтованість розуму і десь у своїх роботах розглядав інтелектуальні теоретичні знання як спосіб розуміння принципів релігії. У деяких випадках він також використовував раціональні аргументи, філософську мову та термінологію для пояснення й тлумачення деяких хадісів, а також навіть вивчав ріджал і написав про це книгу [43, с. 245–249]. Та все ж у своїх поглядах Алламе був ближчим до ахбаритів, оскільки він у цілому заперечував роль розуму, через те, що той схильний до помилок, та вважав хадіси імамів головним і єдиним способом пізнання релігійних вчень, навіть у принципах релігії. У цьому аспекті доволі цікавим є той факт, що Алламе Табатабаї зазначав, що вступ Алламе Маджлісі в глибоку дискусію щодо раціоналізму був великою помилкою останнього, оскільки він приходив до висновків, що хадіси є достатніми для дослідження принципів релігії, а «розум» для цього абсолютно не потрібен, хоча майже всі сучасні шийтські богослови дотримуються протилежної позиції [80, с. 79, 82–86].

Остаточна перемога усулітів у «дискусії раціоналістів та традиціоналістів» відбулася переважно завдяки діяльності Мухаммеда Багіра аль-Бехбахані (1706–

1791), який мав прізвиська Вахід аль-Аср («винятковий для свого часу»), Алламе Сані («другий Алламе»), Мухаккік Саліс («третій дослідник») та найчастіше в релігійній літературі його зазначають як Вахіда аль-Бехбахані. Він вів жорстку боротьбу проти основ ахбаритського руху, виклавши в своїй праці «Аль-іджтихад ва ль-ахбар» аргументи на користь легітимності використання раціональних методів. Сучасним йому лідером ахбаритів був Юсуф аль-Бахрейні (1695–1772), який викладав в Кербелі. Шіїтський богослов та юрист ХХ ст. Абдулла Мамакані в своїй відомій праці «Танкіх аль-Макаль фі Ахвал аль-Ріджал» наводив такі факти щодо кінця епохи дискусії усулітів та ахбаритів. Аль-Бехбахані відвідував заняття аль-Бахрейні у Кербелі, де перебували більшість прихильників ахбаритського руху і попросив останнього на деякий час дозволити йому вести заняття. Упродовж трьох днів Аль-Бехбахані пояснював позиції усулітської школи та давав відгуки про принципи ахбаритів. В результаті цього дві третини учнів аль-Бахрейні відмовилися від ахбаритської позиції і прийняли усулітську доктрину [183, с. 285].

Справу аль-Бехбахані продовжили його учні та послідовники. Вони відстоювали правильність концепції іджтихаду. Водночас виникала потреба у визначенні належної компетенції для осіб, які можуть робити іджтихад. Саме в той час (ХІХ ст.) починають з'являтися перші маджа ат-таклід (зразок для наслідування) – загальноновизнані шіїтські авторитети, слідування яким у практичних релігійних питаннях є обов'язковими. Одними з перших були Джафар Кашіф аль-Ґіта (1743–1812) та його учень Мухаммед Хасан ан-Неджефі (1787–1850). Перший був автором відомої праці «Кашф аль-Ґіта», що була присвячена принципам шіїтських вірувань, питанням у галузі усуль аль-фікх та окремим питанням фікху. Другий був відомий як Сахіб аль-Джавахір, оскільки був автором фундаментальної праці «Джавахір аль-Калам фі Шарх Шараі аль-Іслам». Вона являла собою розширену експозицію праці Мухаккіка Хілі «Шараі аль-Іслам». У праці висвітлені такі проблеми: позиції багатьох правознавців-імамів щодо різних питань, їх аналіз та інколи критика; важливість консенсусу або популярної (машхур) серед імамівських вчених

позиції; аналіз того, як вивести закони шариату з хадісів. Доволі цікавою є точка зору Неджефі про те, що недостовірність переповідачів хадісу може бути компенсована консенсусом або популярністю його серед юристів. Більшість пізніх дослідників критикували цей аспект [102]. В останні дні свого життя Неджефі проголосив Шейха Муртаду Ансарі (1799–1864) наступним марджа. Х. Халм зазначав, що саме Муртада Ансарі вважається першим загальноновизнаним марджа ат-таклід [47, с. 120]. М. Момен писав: «Шейху Мухаммеду Хасану Наджафі майже вдалося закріпити за собою звання марджі ат-таклід, але, мабуть, існує загальна згода, що або Шейх Муртада Ансарі до кінця свого життя, або Мірза-ІІ Ширази були першими, хто став єдиними марджа ат-таклід для всього світу шиїтів» [71, с. 137]. Серед юридичних праць Муртади Ансарі найбільш значущими є праця з усуль аль-фікх «Фараїд аль-усуль» (більш відома як «аль-Расал») та праця в галузі фікху «Аль-Макасіб аль-мухаррама». У своїх працях він навів основні розроблення щодо принципів юриспруденції, які залишаються актуальними і донині. Його найважливіший внесок полягав у формуванні набору принципів, які слід використовувати при формулюванні рішень у випадках, коли є сумніви. Він розділив юридичні рішення на чотири категорії:

1) визначеність – коли чіткі рішення можна отримати з Корану чи надійних хадісів;

2) припустима гіпотеза – відображає випадки, коли ймовірність правильності може бути створена при використанні певних раціональних принципів;

3) сумнів – стосується випадків, коли відсутні джерела і нічого не свідчить про ймовірність правильної відповіді. Для врегулювання цих випадків Ансарі сформулював чотири керівні принципи: надання максимально можливої свободи дій; свобода вибору думок інших юристів або навіть інших шкіл права; продовження будь-якого стану справ або прийнятих юридичних рішень, якщо не може бути доведено протилежне; розсудлива обережність, коли виникають сумніви;

4) помилкова гіпотеза – у випадках, коли існує ймовірність помилки; такі рішення не мають юридичної сили [58, с. 3].

Після смерті Муртади Ансарі головою шіїтів та, на думку деяких дослідників, марджою став Мірза Шіразі (1842–1919). Будучи марджою, він видав антитютюнову фетву в 1891 році, якої дотрималися більшість іранців і яка мала важливий політичний характер, символізуючи той факт, що шіїтські богослови є силою, з якою варто рахуватися [3].

Вищеназвані факіхи були провідними юристами свого часу. Серед найвідоміших їх сучасників також були: Сеїд Мухаммед Алі Бехбахані (1731–1801), Абу Алі аль-Хаїрі (1746–1800), Сеїд Алі ібн Мухаммед Алі Табатабаї (1748–1816), Мулла Ахмад Наракі (1771–1829), Сеїд Мухсін аль-Амін (1867–1952), Сеїд Мухаммед Казім Табатабаї аль-Язді (1883–1919), Абдуль-Карім Хаїрі Язді (1860–1937).

На початку ХХ ст. існували декілька основних релігійних та юридичних центрів шіїзму: Неджеф та Кербела в Іраку, Кум та Ісфахан в Ірані. Більшість марджа ат-таклід та інших провідних релігійних діячів було виховано саме в цих релігійних центрах. Слід зазначити, що саме в ХХ ст. серед шіїтських релігійних діячів почала з'являтися певна ієрархія. Ми визначили, що на цей момент вже існував іститут такліду, відповідно до якого «рядові» шіїти мали слідувати в практичних релігійних питаннях фетвам їх муджтахіда – особи, здатної робити іджтихад. Муджтахідів окрім титулу «марджа ат-таклід» також називали «худжат аль-іслам». Але після введення титулу аятоли титул «худжат аль-іслам» став використовуватися щодо муджтахідів середнього рівня [38]. Починаючи з минулого століття і на даний момент найвищу ланку в ієрархії шіїтських муджтахідів займають аятоли та великі аятоли. Серед релігійних діячів ХХ ст., які зробили значний внесок у розвиток шіїтського права, слід відзначити таких: Сеїд Абу Касім аль-Хої (1899–1992), Алламе Мухаммед Хусейн Табатабаї (1903–1981), Рухолла Мусаві Хомейні (1902–1989), Мухаммед Бакір ас-Садр (1935–1980).

Пропонуємо розглянути доктрину Мухаммеда ас-Садра, яка викладена в

працях «Дурус фі 'ілм аль-усуль» («Уроки з основ ісламської юриспруденції») та «Аль-таріх аль-касір лі-ільм аль-усуль» («Коротка історія ільм аль-усуль»). У першій праці аятолою було визначено поняття принципів юриспруденції (усуль), її предмета та використання, природи та видів постанов про шаріат; докази та їх види (вирішальні докази, тобто канонічні або раціональні, та практичні принципи), вирішення конфліктів між двома доказами. У другій праці Мухаммед Бакір ас-Садр розглядав історію таких понять, як «іджтихад» та «ільм аль-усуль» в рамках шіїтської доктрини. В цьому аспекті доволі цікавою є надана автором періодизація науки ільм аль-усуль. Він виокремлював три «ери»:

- 1) «підготовча ера» – період до діяльності Шейха Тусі;
- 2) «ера пізнання» – протягом цього періоду принципи ільм аль-усуль стали більш визначеними і були широко представлені в практичних сферах;
- 3) «ера досконалості в пізнанні» – період, починаючи з діяльності Вахіда аль-Бехбахані і до наших днів [126, с. 57]. У цей період раціональні методики модернізуються та вдосконалюються.

Підсумовуючи наведену історію розвитку шіїтської правової доктрини, ми пропонуємо розглянути існуючі варіанти періодизації розвитку джафаритського мазхабу.

Періодизація розвитку джафаритського мазхабу

У вітчизняних дослідженнях ісламського права періодизація розвитку ісламського права була надана Х. Бехрузом, який виокремлював 4 етапи:

- 1) зародження і початковий етап розвитку ісламського права (VII ст.);
- 2) послідовні періоди доктринальної розробки ісламського права і поява перших мазхабів (VII – перша половина XIII ст.);
- 3) розвиток ісламського права в епоху Османської імперії і період «ісламської реформації» (кінець XIII – перша половина XX ст.);
- 4) розвиток ісламського права в сучасний період, характерними рисами якого є посилення тенденцій ісламізації (друга половина XX ст. – до наших днів) [131, с. 67].

Ця періодизація, як і більшість інших, стосується переважно сунітського ісламського права, оскільки ці періодизації не передають особливостей розвитку шіїтської права. В цьому аспекті є цікавим зауваження Мухаммеда Бакіра Садра, в якому він визначав основні рушійні сили розвитку сунітської та шіїтської правових доктрин. Так, він писав: «Сунітська юриспруденція мала втратити частину (неважливо, якою мірою) своєї життєздатності в VI і VII ст. і в подальші часи через політичну нестабільність, а в підсумку – руйнування халіфату руками монголів, які вторглися в ісламський світ і скинули його правителів. З огляду на це, немає нічого дивного в тому, що сунітська юриспруденція втратила (не має значення, наскільки) щось від власних настановлень. Однак не політична кон'юнктура спонукає шіїтських правників до заняття наукою і до досліджень. Навпаки, стимулом для них служили потреби людей, які увірували в Імамат Ахль аль-Бейт (Сімейства Пророка), нехай буде мир з ними, і які зверталися до правників їх (мир їм) школи, щоб усунути труднощі в розумінні релігії і дізнатися про свої релігійні зобов'язання відповідно до Шаріату. Тому розвиток шіїтського фікху було обумовлено потребами людей, а не політичною обстановкою, на відміну від розвитку фікху сунітського» [126, с. 47].

Алі Акбар Велаяті в книзі «Ісламська культура і цивілізація» наводив наступну періодизацію шіїтського права:

- 1) період перебування на землі імамів (до 941) – у цей період «імами були основною інстанцією з усіх питань шаріатських постанов, фікху і іджтихаду»;
- 2) початок кодифікації законодавства (941–1273) – епоха хадісознавців, мутакаллімів (схоластів) та перших прихильників іджтихаду;
- 3) епоха об'єднання – об'єднання трьох груп дослідників («правових течій») попереднього періоду в єдину групу Шейхом Тусі;
- 4) період критичного ставлення до епохи об'єднання – діяльність Ібн Ідріса Хілли з критики позицій Шейха Тусі;
- 5) період виправлення і розвитку «школи об'єднання правових течій» –

діяльність Мухаккіка Хілли та Алламе Хілли;

6) епоха Першого Шахіду – діяльність Шахіда Авваля з розроблення основних правил та принципів шийтської правової доктрини, які б забезпечили її незалежність від сунітських напрацювань;

7) фікх епохи Сефевідів – включає три періоди: фікх Мухаккіка Сані, фікх Мукаддаса Ардебелі, фікх ахбаритів;

8) відродження принципів іджтихаду – діяльність Вахіда аль-Бехбахані;

9) період Шейха Ансарі – оскільки його школа є панівною і в сучасних наукових колах, Велаяті визначає, що цей період триває і нині [138, с. 104–107].

Абуль-Касім Корджі в книзі «Історія юридичної науки та юристів» виокремлював такі 10 періодів у розвитку шийтського фікху:

1) епоха законодавства (до 632) – час життя Пророка, тобто час послання Корану;

2) період тлумачення та пояснення (633–874) – час життя імамів (до початку «малого приховання»). Цей період характеризувався збиранням хадісів, критикою кияса та істіхсана;

3) період переповідачів (до першої половини XI ст.) – час складення найважливіших збірок шийтських хадісів та перших юридичних праць;

4) період початку іджтихаду (був одночасно з попереднім періодом) – написання перших праць у галузі усуль аль-фікх і роз'яснення рішень щойно виниклих проблем;

5) період еволюції та прогресу іджтихаду (час життя Шейха Тусі) – завершення формування концепції шийтського іджтихаду та його незалежність від сунітського; написання видатних юриспруденційних книг; складання книг із сучасної юриспруденції; прийняття іджми як джерела іджтихаду;

6) період застою іджтихаду (після Шейха Тусі до епохи Ібн Ідріса аль-Хілли) – характеризувався стриманістю у висловлюванні нових поглядів (на противагу поглядам Шейха Тусі);

7) період критики та оновлене зростання іджтихаду (від часу діяльності Ібн Ідріса до епохи ахбаритів) – цьому періоду притаманні повернення

іджитихаду до шийтської юриспруденції, поширення судової практики, трансформація ріджалу;

8) період розгалуження та поява ахбаритів (від часу діяльності Істарабаді до епохи Вахіда аль-Бехбахані) – у цей час відбувались ослаблення науки усуль аль-фікх через опозицію ахбаритів та написання юридичних книг переважно на основі хадісів;

9) період поразки ахбаритів (від Вахіда аль-Бехбахані до Шейха Ансарі) – перемога усулітів та повернення до іджтихаду;

10) період оновленого іджтихаду (з кінця XIX ст.) – цей період охоплює сучасність і характеризується розвитком в галузі усуль аль-фікх та дослідженням нових проблем [145, с. 140–141].

Проаналізувавши розвиток шийтського права та ісламського в цілому і періодизації, запропоновані мусульманськими та західними дослідниками, ми пропонуємо виокремити такі етапи в розвитку шийтської правової доктрини джафаритського мазхабу:

1) *епоха непогрішних* (з VII до IX–X ст.). Цей період охоплює час життя Пророка та імамів, тобто час, коли всі шийти в релігійних питаннях робили таклід (слідували постановам) Пророка та імамів, які були безгрішними виразниками Божої волі;

2) *період хадісів, або епоха «чотирикнижжя»* (X–XI ст.) – час створення фундаментальних шийтських збірок хадісів, коли діяльність факіхів зводилася до ролі мухаддісів, які займалися виключно збиранням хадісів, уникаючи їх коментування;

3) *період початку доктринальної розробки шийтської правової школи* (XI–XII ст.) Цей етап відзначається діяльністю Шейха Муфіда, Шейха Тусі та інших з розроблення перших раціональних методик виведення норм з першоджерел;

4) *період розробки методів іджтихаду* (XIII–XVI ст.) починається з діяльності представників школи м. Хілла (найвідоміші Мухаккік Хіллі, Алламе Хіллі), знаменує собою включення терміна «іджтихад» у шийтську правову

доктрину та його розробку;

5) *період протистояння, або «ахбаритське століття»* (XVII ст.) – час виникнення ахбаритського напрямку та період його розквіту. В цей час джерелами права вважалися лише Коран та хадіси, тому шіїтські юристи переважно займалися складанням збірок хадісів;

б) *епоха іджтихаду та її розквіт* (з XVIII ст.) починається з діяльності Вахіда аль-Бехбахані та Муртади Ансарі, завдяки яким усуліти вийшли переможцями в дискусії з ахбаритами. Цей період характеризується розвитком та вдосконаленням методів іджтихаду.

У рамках останнього періоду вважаємо за доцільне акцентувати увагу на періоді, який почався з 1979 р., коли в Ірані було встановлено Ісламську Республіку і проголошено верховенство законів Шаріату (згідно з джафаритським мазхабом). Більш детально цей підперіод та його специфіка будуть розглянуті в наступному підрозділі.

1.2. Вплив шіїтської правової доктрини на формування національних правових систем

На цей час не існує жодної держави, правова система якої була б побудована виключно з норм ісламського права. Проаналізувавши шіїтську релігійну літературу, бачимо, що «ідеальна ісламська держава» з ісламською формою правління та ісламським правом виникне з появою обіцяного імама Махді [99, с. 115]. Наразі найчастіше ісламське право діє в поєднанні з іншими національними правовими системами, які побудовані на елементах переважно з романо-германської або англосаксонської правової сім'ї. Шіїтське ж право, у свою чергу, представлено джафаритським та зайдитським мазхабами. Кілька мільйонів ісмаїлітів-нізаритів керуються Конституцією, написаною їх нинішнім главою Ага Ханом IV, яка містить основні принципи їхньої доктрини, та рекомендує нізаритам залишатися законослухняними і активними громадянами тих країн, на території яких вони проживають, за умови, що їхні уряди дозволяють нізаритам виконувати принципи свого віровчення [161, с. 135].

Елементи шийтської правової доктрини імplementовано у правові системи понад як десяти сучасних держав. Очевидно, що ці держави мають переважно шийтське населення або великі шийтські меншини. В «Історичному Атласі Ісламу» (2004) зазначалось, що «шиїти зосереджені в Ірані, на півдні Іраку, в Кувейті і Бахреїні, з істотними меншинами в Афганістані (3,1 мільйона, або 15 %), Індії (30 мільйонів, або 3 %), Лівані (1,2 мільйона, або 34 %), Пакистані (28 мільйонів, або 20 %), Сирії (2 мільйони, або 12 %), Туреччині (3 мільйони, або 20 %), Об'єднаних Арабських Еміратах (близько півмільйона, або 16 %) і Ємені (7 мільйонів, або 40 %)» [83, с. 181]. Також шийти становлять більшу частину мусульман Азербайджану (приблизно 6,5 мільйона, або 67 % від загальної кількості населення) [232]. Чисельність шийтського населення Королівства Саудівська Аравія становить від 10 до 15 % від усього населення [160, с. 134].

Відповідно до рівня залучення цими країнами норм шийтського права в їх національні системи можемо класифікувати їх таким чином:

1) світські держави з шийтським населенням (Туреччина, Азербайджан). Відповідно до законодавчих актів цих країн офіційно проголошується секуляризація релігії від держави. Так, відповідно до частини першої статті 18 Конституції Азербайджанської Республіки «в Азербайджанській Республіці релігія відокремлена від держави. Всі віросповідання є рівними перед законом» [167]. Згідно зі статтею 5 Закону Азербайджанської Республіки «Про свободу віросповідання» «в Азербайджанській Республіці релігія і релігійна освіта відокремлені від держави» [195]. Відповідно до статті 2 Конституції Турецької Республіки: «Республіка Туреччина – демократична, світська і соціальна держава, заснована на нормах права...» [169]. У цих країнах навіть слідування релігійним нормам має більш традиційний та національний характер, проявом чого є, наприклад, масові траурні церемонії в день Ашури, в яких беруть участь навіть ті мусульмани, які в повсякденному житті не дотримуються постанов ісламу [100, с. 18];

2) держави, правові системи яких містять елементи ісламського шийтського права для шийтських меншин – Бахреїн, Ірак, Ліван, Кувейт та ін.

Хоча в Іраку та Бахреїні шіїти становлять більшість населення, фактична влада знаходиться в руках сунітів, тому права шіїтів аналогічні до прав меншин;

3) держави, правові системи яких містять елементи ісламського шіїтського права, та шіїти становлять більшість населення. На цей час такою країною є лише Ісламська Республіка Іран.

Також вважаємо за можливе виокремити країни перехідного типу, тобто ті країни, в яких у найближчому майбутньому є можливим перехід від «другої групи» до «третьої». Так, урахувуючи сучасні політичні умови, серед таких країн можемо назвати Ірак, Ліван та Ємен. У цих країнах існують тенденції до створення шіїтських ісламських держав. Південний Ліван вже частково фактично керується політичною партією та організацією Хезболла, яку політологи називають «державою в державі» [219, с. 123]. Також через події останнього десятиліття, що відбувалися в Ємені, та рух хуситів у Північному Ємені створюється ситуація, подібна до ліванської [219, с. 125]. В Іраку через політичні події останніх двадцяти років шіїтська більшість, яка раніше не брала участі в політичному житті, на цей час фактично керує півднем та сходом країни. Так, Г. І. Мирський зазначав, що США вдалося «за короткий термін настроїти проти американців не тільки скинутих ними з вершин влади сунітів, але й шіїтів, яким інтервенція США вперше в їх історії дала шанс посісти гідне місце в країні» [186, с. 87]. Якщо будь-який із цих рухів досягне успіху, то найбільш імовірно вони будуватимуть власні держави за зразком Ірану з установленням керівної ролі шаріату шіїтського варіанта, що приведе відповідно до збільшення застосування шіїтського права.

Більш детально в рамках нашого дослідження розглянуто саме країни «другої» та «третьої групи».

Країни «другої групи»

Усі країни цієї групи мають переважно мусульманське населення, тому в конституціях більшості з них іслам та шаріат проголошуються головним джерелом законодавства. Наприклад, в статті 2 Конституції Королівства Бахрейн проголошено: «Релігія держави – це іслам. Ісламський шаріат є

основним джерелом законодавства» [165]. Відповідно до статті 2 Конституції Кувейту «релігія держави – це іслам, а ісламське право є основним джерелом законодавства» [166]. На нашу думку, найбільш повно керівна роль шаріату визначена у пункті 1 статті 2 Конституції Іраку: «Іслам є офіційною релігією держави і основним джерелом законодавства:

А. Не може бути прийнято жодного закону, який би суперечив ustalеним положенням ісламу.

В. Не може бути прийнято жодного закону, який би суперечив принципам демократії.

С. Не може бути прийнято жодного закону, який би суперечив правам та основним свободам, передбаченим цією Конституцією» [168].

Водночас не всі галузі права в цих країнах регулюються ісламським правом і найчастіше ісламське право регулює переважно приватноправові правовідносини, в основному шлюбно-сімейні та спадкові, та інколи частину кримінального права. Перша група правовідносин об'єднує таке поняття, як «персональний статус» і в більшості країн діє специфічний закон, присвячений його регулюванню, та охоплює «стосунки між батьками та дітьми, між чоловіками та дружинами, висвітлюючи питання, пов'язані з народженням, шлюбом, розлученням та смертю» [48]. Для повноти викладення матеріалу та вивчення всіх країн цієї групи пропонуємо досліджувати особливості використання шийтського права в кожній з цих країн окремо.

Ірак. Схід та Південна частини Іраку населені переважно шийтими. Наразі їх правовий статус регулюється шийтським правом відповідно до статті 41 Конституції Іраку від 2005 р. «іракці вільні в визначенні свого персонального статусу відповідно до їх релігії, секти, переконань або вибору, і це повинно регулюватися законом» [168]. Проте так було не завжди. До 1959 р. суніти, шийти, християни та євреї мали свої власні релігійні суди. Хоча існувало певне законодавство, яке охоплювало ці суди, сам закон про персональний статус був значною мірою некодифікованим та розрізнявся відповідно до напрямку. Іракська держава контролювала роботу судів з питань персонального статусу лише

надаючи їм велику свободу при справлянні ними своїх функцій [48]. Закон про персональний статус 1959 р. № 188209 ознаменував завершення давньої боротьби між релігійними елітами, представленими як сунітськими, так і шіїтськими священнослужителями, та світським урядом за те, хто повинен приймати закони про персональний статус. Закон 1959 р. був одним із «найбільш прогресивних законів щодо прав жінок, вказуючи, що законний вік і для чоловіків, і для жінок має бути не менше 18 років, багатоженства заборонені; чоловік-мусульманин може одружуватися на немусульманській жінці без обмежень і умов...» [35, с. 70]. За часів Саддама Хусейна до цього закону були внесені деякі зміни в напрямі ісламізації задля заспокоєння консервативних верств населення. Та оскільки він негативно ставився до шіїтів, то застосуванню підлягало лише сунітське право (переважно ханафітського мазхабу). Після подій, пов'язаних із поваленням режиму Саддама Хусейна, шіїти стали однією з керівних політичних сил, тому новому керівництву довелося рахуватися з їх інтересами. 16 лютого 2004 р. голова американської окупаційної адміністрації в Іраку в 2003–2004 рр. Пол Бремер заявив, що накладе вето на будь-які спроби ісламізації іракської конституції. Наступного дня шіїтська релігійна влада рішуче відреагувала. Шейх Абдуль Махді аль-Карбалаї, який представляє великого аятолу Алі Сістані, заявив, що «іслам є джерелом закону, і це нормально в країні, де більшість є мусульманами» та «Іракський народ є єдиним, хто може накладати вето на будь-яке законодавство, і ніхто не має права втручатися в Конституцію». «Сьогодні влада належить людям, а це означає, що нам не доводиться дотримуватися понять, імпортованих ззовні, з тисячі кілометрів», – заявив зі свого боку шейх Садраддін аль-Куббанджі, лідер Верховної ради з питань ісламської революції в Іраку [97, с. 10].

Доволі цікавим з юридичної точки зору є факт авторитетності рішень провідних релігійних діячів, які по суті не гарантуються державою та все ж виконуються великою кількістю осіб і навіть організацій. Так, наприкінці 2004 р. вищеназвана коаліційна адміністрація ставила собі як стратегічну мету

прийняття постійної конституції шляхом скликання конвенції представників Іраку, призначеної тією ж адміністрацією, яка буде автором цього документа у вигляді іракської реконструкції американської конституції. Однак ідея постійної конституції спочатку була заблокована неурядовою владою – фетвою, виданою потужним і впливовим лідером шиїтів, аятолою Сістані, який заявив, що постійна конституція може бути прийнятною лише за умови написання її іракцями, які були обрані іракським народом на повних прямих виборах. Тому 15 жовтня 2005 р., одразу після того, як відбулися прямі вибори, остаточний проєкт Конституції Іраку був затверджений національним референдумом. Таким чином, фетва релігійного авторитету мала таку юридичну силу, що була здатна скасовувати акти «тимчасового уряду». Саме в цій редакції Конституції було проголошено право персонального статусу, але протягом наступних декількох років законодавство про створення окремих шаріатських судів не було введено в дію, тому по суті норма статті 41 існувала «лише на папері».

У жовтні 2013 р. Міністерство юстиції Іраку надіслало на розгляд уряду проєкт закону про персональний статус шиїтів (джафаритів) для затвердження та направлення до парламенту. Шиїтська більшість (політиків) стверджує, що це законодавство відновлює їхні переконання, зробивши їх безсилим на тлі законодавства попередньої Республіки. Хайдер Ала Хамуді написав статтю, присвячену недолікам цього законопроєкту, вказуючи, що велика кількість провідних шиїтських богословів Іраку були не вдоволені формою цього законопроєкту. Так, великий аятола Башир ан-Наджафі засудив цей закон як «багатий польотами фантазії в юридичних формулюваннях, які унеможливають, щоб юрист порахував його прийнятним» [48]. Після хвили подібної критики законопроєкт не було затверджено. У лютому 2014 р., незабаром після звітування перед Комітетом з ліквідації дискримінації жінок, уряд Іраку схвалив прийняття законопроєкту про персональний статус (джафаритів) для обговорення в Палаті представників. Законопроєкт, зокрема, містив положення, які викликали обурення спільноти, серед них норми, які «дозволяють видавати заміж дівчат у віці 9 років, тимчасові шлюби та

багатоженство, утримують стереотипи щодо жінок та контроль племінних звичаїв і традицій, а також пропагують сектантську релігійну думку при регулюванні персонального статусу» [57, с. 4–5]. Внаслідок національного та міжнародного тиску уряд Іраку відкликав законопроект лише після виборів 30 квітня 2014 р.

Таким чином, у сучасному Іраку ми бачимо дію шийтського права в двох напрямках:

1) офіційному (державному), тобто Конституцією та законами передбачено можливість регулювання персонального статусу відповідно до норм джафаритського мазхабу;

2) недержавному. З 2003 р. духовний лідер шийтів Іраку Великий Аятола Алі Сістані не будучи представником держави видає власні акти (фетви), які мають обов'язковий характер та юридичну і політичну силу. Через це деякі джерела називають його «позаконституційним органом» [49].

Ліван. Ліван є багатоконфесійною державою, в якій протягом тривалого часу йшли конфлікти між представниками різних релігій та сект. Для того, щоб задовольнити представників всіх конфесій державою було вжито декілька таких заходів:

1) «Національний пакт» – неписана угода, відповідно до якої передбачалося, що:

– християни-мароніти не шукають іноземної підтримки, а мусульмани відмовляються від своїх прагнень до об'єднання з Сирією;

– наступні посади завжди мають займати виключно представники таких конфесій: Президент Республіки та Командувач Ліванських Збройних Сил – мароніт-католик; Прем'єр-міністр Республіки – мусульманин-суніт; спікер парламенту – мусульманин-шийт; заступник спікера парламенту та віце-прем'єр-міністр – грецький православний християнин; Начальник Генерального штабу Збройних Сил – друз;

– у ліванському парламенті завжди буде співвідношення 6:5 на користь християн до мусульман [29, с. 276]. Збільшення кількості мусульманського

населення та зменшення християнського (переважно через еміграцію останніх) призвело до громадянської війни, за результатами якої повноваження президента були зменшені та співвідношення християн і мусульман у парламенті становило 50:50;

2) наявність у кожної з конфесій власних судових установ для врегулювання правовідносин між їх членами.

Відповідно до статті 9 Конституції «існує абсолютна свобода совісті. Держава, віддаючи шану Всемогутньому Богу, має поважати всі релігії та вірування і гарантує під її захистом вільне здійснення всіх релігійних обрядів за умови, що громадський порядок не порушується. Вона також гарантує, що персональний статус та релігійні інтереси населення, до якої б релігійної секти вони не належали, будуть дотримуватися» [36, с. 5]. Ліван визнає 17 (за іншими джерелами – 18) релігійних громад (серед них шиїти та наближені до шиїтів алавіти та друзи), кожна з яких має власний суд та закон. Ця політика мала передбачати мультикультуралізм та автономію кожної громади, та все ж вона зазнавала критики – на думку деяких дослідників, ця подвійність (існування окремих судів) перешкоджає закону відігравати інтегративну роль у встановленні поняття громадянства незалежно від релігійної секти. Також вони зазначають, що ця система суперечить принципам демократії та рівності перед законом, тому, на їхню думку, складна мережа законів про персональний статус, що застосовується до різних релігій і сект, стала «символом увічнення сектантської системи, яка призвела до 15 років громадянської війни та залишається в основі тривалої нестабільності країни» [54, с. 102].

Правова система Лівану базується на поєднанні англійського загального права, шаріату (ісламського закону) та традиційних законів. Судова влада в цілому організована у дві окремі гілки: цивільно-правові суди та шаріатські суди. Перша категорія судів містить два відділення (кримінальне та цивільне), які вирішують усі цивільні та комерційні справи, кримінальні справи та справи про персональний статус, що стосуються немусульман. Шаріатські суди мають юрисдикцію у справах про персональний статус, в яких беруть участь

громадяни-мусульмани та мусульмани, які не мають громадянства [28, с. 1895].

Шийтське населення Лівану має власний офіційний представницький орган – Верховну Ісламську Шийтську Раду, створену в 1967 р. аятолою Мусою Садром, та власні судови установи – джафаритські шаріатські суди, в яких судочинство щодо персонального статусу шийтів справляється відповідно до норм джафаритського мазхабу. Рада складається з трьох комітетів: Генеральної Асамблеї, до складу якої входять представники різних груп шийтів, Законодавчого комітету, що складається з дванадцяти ліванських релігійних вчених, обраних на шість років ліванським духовенством, та Виконавчого комітету, який включає членів шийтського парламенту Лівану, а також дванадцять членів, обраних Генеральною Асамблеєю. В Лівані існує 20 джафаритських шаріатських судів першої інстанції та Верховний Джафаритський Суд [54, с. 46]. За керівництвом Ради джафаритські суди застосовують норми джафаритського мазхабу. Спочатку судді керувалися положеннями Османського закону про сімейні права 1917 р., узгодженими з нормами джафаритського мазхабу, та фетвами як ліванських, так і іноземних марджа ат-таклід. Після скарг адвокатів на відсутність кодифікації у 1994 р. Президент Верховного Джафаритського Суду розробив Посібник з правосуддя Джафарі, який збирає й тлумачить матеріали, що стосуються питань шлюбу, розлучення, догляду за дітьми та інших питань персонального статусу. Посібник, однак, не є обов'язковим для суддів, які можуть звернутися до різних інтерпретацій на свій вибір [67, с. 3]. Цей акт ще має назву «Джафаритський судовий довідник» («Ja'afari Judiciary Directory»). Розглянемо декілька статей з цього акта:

«Стаття 349. Материнські права на опіку не можуть бути відкликані до 2-річного віку для хлопчиків або до 7 років для дівчаток, якщо тільки мати повторно не вступить до шлюбу. Якщо вона повторно вступить до шлюбу, материнську опіку скасовують та передають батькові.

Стаття 354. Опіка полягає в забезпеченні безпеки, гігієни та нагляду за дитиною.

Стаття 355. Як тільки дитина будь-якої статі досягне повноліття, ніхто не буде опікати її, ні її мати, ні її батько. Вона незалежна і має право приєднатися до будь-якого з батьків або родича, якого вона вибере.

Стаття 356. Вік повноліття для хлопчиків – 15 років, для дівчат – 9 років» [73].

Ці норми побудовані згідно з нормами джафаритського мазхабу, наприклад, відповідно до фетви великого аятоли Макарема Ширази, вік досягнення повноліття є аналогічним до вищенаведеної норми [231, с. 22].

Королівство Саудівська Аравія. Становище шиїтів у цій країні є найбільш скрутним, оскільки шиїти постійно зазнають дискримінації. За даними Human Rights Watch («Г'юман Райтс Вотч»), шиїтська меншина стикається з систематичною дискримінацією з боку саудівського уряду в галузі освіти, правосуддя і особливо релігійних свобод. Обмеження накладаються на публічне святкування шиїтських фестивалів, таких як Ашура, та на шиїтів, які беруть участь у громадських богослужіннях. Шиїти також стикаються з дискримінацією в судовій системі: від відмови в доступі до правосуддя до довільних арештів і дискримінаційних вироків [39, с. 2, 11]. Окрім наведеного вище, шиїти не мають достатньої кількості власних шаріатських судів. Джафаритські суди існують виключно у Східній провінції, в той час як інші регіони також мають досить великі шиїтські меншини, питання про персональний статус яких вирішується відповідно до сунітського права сунітськими судами. Хоча навіть існуючі три джафаритські суди (2 місцевих у містах Катіф та Хаса і один апеляційний у Катіфі) де-факто не є незалежними, оскільки у серпні 2005 р. було видано новий королівський указ, який значно скоротив і без того обмежену юрисдикцію двох шиїтських судів першої інстанції, надавши сунітським судам повноваження з нагляду за шиїтськими судами [39, с. 12]. Водночас в зв'язку з успіхами шиїтів в Іраку було вжито певних заходів для «заспокоєння» шиїтів Саудівської Аравії: була створена Комісія з прав людини (24 особи, з них шиїтів тільки двоє), яка розглядає скарги щодо судових рішень, які можна розцінювати з точки зору фаворитизму. Однак

цей орган не займається справами, пов'язаними з релігією або толерантністю в міжконфесійних відносинах. У 2008 р. представники шийтської громадськості висунули «Проект шийтської інтеграції в політичні і національні структури: Програма дій для вирішення проблеми конфесійної дискримінації». Цей проєкт був представлений спадкоємному принцу, Султану Бен Абдель Азізу і містив ініціативи забезпечення рівного ставлення до шийтів на основі громадянства і припинення політики держави, яка призводить до поділу населення за конфесійною ознакою і може поставити шийтів в опозицію до держави. Ініціативи залишилися без уваги влади [160, с. 143–144].

Також доволі цікавим з юридичної точки зору є ставлення влади до паломництва шийтів до святинь Іраку та Ірану. Вони відкрито називають ці паломництва небажаними і тих саудівських шийтів, яких запідозрили в відвідуванні Ірану, навіть можуть позбавити паспорта на два роки [160, с. 144].

Бахрейн. Так само як і в Іраку, шийти Бахрейну становлять більшість населення та при владі знаходиться королівська династія сунітів. Водночас подібно до ситуації в Саудівській Аравії шийти зазнають дискримінації у різних сферах життя. Релігійні центри сунітів будуються за рахунок коштів державного бюджету, тоді як шийтські мечеті та центри – лише за рахунок коштів приватних осіб та організацій. Шийти не призначаються на керівні посади та не можуть служити в Збройних Силах держави. Деякі шийтські політичні партії оголошуються забороненими, активісти, які виступають проти дискримінації, висилаються з країни, позбавляються свободи переміщення або громадянства [23].

Судова система ділиться на дві гілки: цивільні суди і шаріатські суди. Цивільні суди мають право врегулювати комерційні, цивільні й кримінальні справи, а також усі інші справи, пов'язані з законом про персональний статус немусульман. Шаріатські суди поділені на сунітські та джафаритські. В Бахреїні закон про персональний статус являє собою переважно тільки сімейне право. Основним нормативним актом у цій галузі був кодифікований сімейний закон (19/2009), який застосовувався лише до сунітської меншини в країні, тоді

як сімейні питання шийтської більшості регулювались окремими рішеннями джафаритських шариатських судів, які відправляли правосуддя відповідно до норм джафаритського мазхабу. Зараз питання шлюбних та сімейних відносин переважно мусульманського населення Бахрейну регулюються Сімейним законом № 19 від 2017 р., який стосується всіх мусульман Бахрейну. Закон включає деякі уніфіковані положення, які застосовуються до всіх мусульман незалежно від їх напрямку, а також положення, які конкретно стосуються прихильників сунітського або шийтського напрямів. Таким чином, цей Закон скасував подвійну систему, передбачену актом 2009 р. [24, с. 2].

Розглянемо норми цього Закону на прикладі особливостей врегулювання питань розлучення. Сімейний закон визначає такі основні способи розлучення:

1) одностороння відмова від шлюбу – може бути ініційована лише чоловіком, з причиною або без неї, якщо тільки він не делегував це право своїй дружині, або в шлюбному договорі, або шляхом подальшого делегування. Якщо чоловік-суніт вимовить відмову поза судом, відмову може бути доведено доказом чи його визнанням. Для розлучення шийта дружина має бути присутньою і потрібні два свідки. У всіх випадках справа про розлучення має бути порушена в присутності судді, і суддя зобов'язаний намагатися примирити сторони;

2) розлучення в суді: дружина може подати клопотання про розлучення за наявності в чоловіка однієї з таких підстав:

- ненадання фінансового забезпечення;
- тяжка або невиліковна хвороба, про яку дружина не знала під час укладення шлюбу;
- тривала відсутність (понад чотири роки);
- позбавлення волі засудженням за злочин;
- залежність від наркотиків чи алкоголю.

Крім вищеназваного, завдання шкоди та наявність чвар і розладів є підставою для розлучення. У разі клопотання про розлучення, що ґрунтується на цьому, якщо вимога про завдану шкоду доведена і примирення між

подружжям неможливе, суддя призначає розлучення та вирішує суму компенсації, яка належить дружині. Якщо позов про завдання шкоди не доведений і дружина наполягає на своєму позові, суддя повинен розпочати процес примирення, передбачений законом, який включає призначення відповідних арбітрів. Якщо примирення неможливе після того, як усі способи примирити подружжя вичерпані, суддя буде приймати відповідну ухвалу на основі доповіді, поданої арбітрами. У випадку розлучення шиїтів арбітри зобов'язані виносити рішення про розлучення чоловіка та компенсацію з боку дружини. Для сунітів – залежно від того, хто є головним джерелом суперечки. Та на практиці найчастіше судді (як джафаритські, так і сунітські) відмовляються від надання дружині розлучення, навіть якщо вона має поважні підстави, оскільки метою багатьох суддів є збереження єдності сім'ї будь-якою ціною [24, с. 9–11].

Кувейт. Становище шиїтського населення Кувейту є подібним до ситуації в Бахрейну, але кувейтські шиїти зазнають меншої дискримінації. Фактично, вони не можуть обіймати керівних посад у деяких структурах, особливо військових. В усіх інших аспектах кувейтські шиїти користуються тими самими правами, що й місцеві суніти. Так само як і в більшості інших мусульманських країн, у Кувейті ісламським правом регулюються лише питання персонального статусу. Так, Кувейтський закон про персональний статус № 51/1984 є основним актом, який регулює питання шлюбу та сімейних відносин більшості мусульманського населення Кувейту незалежно від секти. За відсутності в акті положень, які достатньо стосуються певного питання персонального статусу, суддя повинен вирішувати справу відповідно до правил мусульманської юриспруденції (фікх), яких дотримуються чоловік чи батько. Для сунітської більшості сімейні суди застосовують норми малікітського або ханафітського мазхабів, для меншин шиїтів – норми джафаритського [66, с. 2–3]. Закон про персональний статус 1984 р. є загальним для сунітів та шиїтів, і водночас містить спеціальні норми для представників кожного з напрямів. Деякі норми цього Закону подібні до норм аналогічних Бахрейнського або Ліванського актів. Так, як і в

Бахрейнському законі, в Кувейтському передбачається, що чоловік може в односторонньому порядку відмовитися від шлюбу без особливих обмежень або умов і що існує розбіжність у процедурі сунітів та шиїтів: немає жодних вимог щодо здійснення права сунітського чоловіка на розлучення, а чоловіку-шиїту потрібні два свідки [60, с. 16].

Розглянемо більш детально деякі інші норми Кувейтського закону. Існують стандартизований шлюбний договір і процедура реєстрації шлюбного договору. Однак для сунітів підпису нареченої в шлюбному договорі не вимагається, тоді як для шиїтів підпис нареченої є необхідним для того, щоб бути впевненими, що вона дійсно згодна на укладення шлюбу [60, с. 10]. Водночас доволі цікавими є відмінності в Законах про персональний статус різних країн, оскільки всі вони намагаються дотримуватися норм джафаритського мазхабу. Так, згідно із Кувейтським законом і сунітські, і шиїтські матері мають пріоритетне право на опіку над своїми дітьми при розлученні: для сунітів мати має пріоритет до тих пір, поки її дочка не вийде заміж та син, поки він не досягне статевої зрілості; для шиїтів: мати зазвичай має пріоритетне право на своїх дітей до досягнення ними семи років [66, с. 2–3]. Водночас ми вже наводили уривок з аналогічною нормою з Ліванського нормативно-правового акта, в якому зазначалося, що материнські права на опіку є дійсними до досягнення 2-річного віку та 7 років для хлопчика та дівчинки відповідно. Також вважаємо за доцільне звернути увагу на регулювання питань персонального статусу в міжконфесійних шлюбах. Ми наводили норму Кувейтського закону про персональний статус, відповідно до якого шлюбні відносини регулюються відповідно до правової школи батька або чоловіка, але, як показує практика, існують деякі винятки. У справі №139/98 мати була суніткою, а батько шиїтом. Оскільки згідно з нормами шиїтського права пріоритетне право матері на опіку припиняється в більш ранньому віці, ніж згідно з нормами сунітського, батько вимагав опіки над трьома дітьми. Суд першої інстанції вирішив, що батько буде опікуном для наймолодшої дитини, тоді як двоє інших дітей залишаються з матір'ю, оскільки це був їх вибір.

Однак, звернувшись із апеляцією, матір повернула опіку над трьома дітьми, оскільки вона була суніткою, і суд прийшов до висновку, що сімейне законодавство повинно виступати на стороні матері в таких випадках. Також у судовій практиці Апеляційних судів відома велика кількість справ, коли навіть обидва з батьків були шиїтами і суд виносив рішення на користь матері [66, с. 18–19, 20–21].

Ісламська Республіка Афганістан. Після 1979 р. Афганістан перебуває в постійному стані збройних конфліктів, які супроводжувалися численними гоніннями та порушеннями прав людини. Стаття 4 проекту Конституції Бургануддіна Раббані проголошувала, що офіційною релігією Афганістану є «іслам ханафітського напрямку», статті 52 і 62 оголошували, що пост президента і голови уряду можуть займати послідовники ханафітського мазхабу. Звинувативши уряд Б. Раббані в дискримінації релігійно-етнічних меншин, шиїтська хазарейська громада Афганістану висунула свій, альтернативний варіант нової Конституції, який називався «Основний закон Федеральної Ісламської Республіки Афганістан» [201, с. 18]. Шиїти (особливо хазарейці – етнічна меншина Афганістану), які становлять 10–15 % населення, відігравали значну роль у війні проти СРСР, після якої вони стали політичною силою, з якою потрібно рахуватися. Тому Конституція 2004 р. стала відображенням результатів компромісу між головними політичними силами, зокрема, між сунітами і шиїтами. Відповідно до статті 3 Конституції 2004 р. «в Афганістані жоден закон не може суперечити принципам священної релігії ісламу» [163]. Також слід відзначити факт згадування особливостей регулювання правовідносин між шиїтами в Основному Законі Республіки. Стаття 131 проголошує: «Суди застосовують шиїтське право у справах, пов'язаних із персональними питаннями послідовників шиїтського напрямку відповідно до положень закону. В інших випадках, якщо в Конституції та інших законах немає роз'яснень, суди приймають рішення відповідно до законів цього напрямку» [163].

У 2009 р. було прийнято «Закон про персональний статус шиїтів» (більш

відомий як «Сімейний Закон шіїтів»), який мав задовольнити передбачене Конституцією право шіїтів урегулювати питання персонального статусу власним законом. Закон містив норми переважно сімейного (укладення шлюбу, розлучення і ін.) та цивільного (питання правоздатності, дієздатності, спадкування тощо). Велика кількість норм цього Закону викликали невдоволення з боку афганців, особливо жіночого населення, та міжнародних організацій і урядів інших країн. Вони зазначали, що цей Закон суперечить нормам Конституції Афганістану (насамперед статті 22) та ратифікованих міжнародних договорів стосовно рівності прав чоловіків та жінок [44]. Подібна реакція призвела до внесення того ж року певних змін до існуючого Закону, спрямованих на покращення становища жінки. Розглянемо більш детально деякі з цих положень:

- жінка мала обов'язком сексуально підкорятися вимогам свого чоловіка і мати статеві стосунки щонайменше раз на чотири дні, за винятком випадків хвороби; західні правозахисники кваліфікували цю норму як узаконення «згвалтування в шлюбі» [94];
- у першій редакції Закону було легалізовано тимчасові шлюби (мута), передбачені джафаритським мазхабом (глава 6), змінами їх було скасовано;
- у випадку розлучення мати отримувала перевагу над батьком та мала опіку над дочкою до досягнення нею 7 років, над сином – до досягнення ним 2 років. Після цього піклування над дитиною належить батькові. Згідно зі змінами цей вік було підвищено до 9 та 7 років для дочки та сина відповідно (пункт 3 статті 194);
- після внесення змін шлюбний вік для жінки становить 16 років, для чоловіків – 18 років (за сонячним календарем);
- згідно з першою редакцією жінка не мала права виходити з дому без дозволу чоловіка. За новою редакцією дружина може залишити будинок із законною метою, наскільки це дозволяє місцевий звичай [91, с. 3].

Одним із доказів актуальності цієї праці є сучасні події в Афганістані, де з приходом до влади вороже налаштованих до шиїтів талібів ставиться під сумнів застосування норм шиїтського права.

Ісламська Республіка Пакистан. Шиїти Пакистану завжди займали помірну позицію в питаннях імплементації норм ісламського права. Цю позицію ми можемо простежити в політиці, запровадженій адміністрацією Зульфікара Алі Бхутто, який був шиїтом. Норми шаріату почали запроваджуватися в Пакистані реформами Зія-уль-Хакка Мохаммада, який прийшов до влади після військового перевороту. Але ці реформи уряду посилювали напруженість між сунітською більшістю Пакистану та його шиїтською меншиною. Шиїти протестували, що, хоча вони вітають імплементацію норм шаріату, вони не будуть терпіти нав'язування норм, які випливають із юридичної школи більшості сунітів ханафітського мазхабу. Шиїти також звертали увагу на різницю сунітської та шиїтської інтерпретацій ісламських кримінальних законів, наприклад, щодо ампутації руки за крадіжку (відповідно до сунітського права передбачається відтинання руки до зап'ястя, а в шиїтському – лише чотирьох пальців). Невдоволення шиїтів набуло форми Руху за імплементацію норм джафаритського мазхабу (або Рух на захист джафаритського фікху) під керівництвом видатного шиїтського священнослужителя муфтія Джафара Хусейна [41, с. 111]. На початку липня 1980 р. лідери шиїтів скликали в Ісламабаді конференцію, на якій було понад 100 000 шиїтів. Вимоги шиїтів були такими:

- усі судові рішення, що стосуються шиїтів, повинні прийматися відповідно до норм джафаритського мазхабу;
- усі доходи від шиїтських трастів мають бути витрачені на шиїтів;
- уряду слід зняти всі обмеження на проведення траурних поминань Імама Хусейна, уряд повинен полегшити паломництва шиїтів у шиїтські святині Саудівської Аравії, Ірану, Іраку, Сирії;
- шиїтським вченим і шиїтським юристам має бути надано право

представництва в шаріатських судах;

– шіїти повинні мати можливість представляти свої релігійні програми на державному радіо і телебаченні;

– видатних муджтахідів та інших шіїтських вчених з Ірану слід запрошувати до Пакистану так само, як запрошувалися сунітські вчені із Саудівської Аравії;

– навчальна програма богословських курсів студентів-шіїтів повинна відображати точку зору шіїтів [63, с. 124–125].

Після цього 5 липня відбулася демонстрація протесту близько 25 000 шіїтів проти примусового закята (податок на користь бідних; у сунітських країнах є обов'язковим та збирається державою, шіїти не визнають подібних повноважень держави та зазвичай сплачують закят на власний розсуд) [41, с. 111]. 6 липня 1980 р. уряд опублікував заяву, спільно підписану міністром у справах релігій і муфтієм Джафаром Хусейном, яка ввійшла в історію як «Ісламабадська угода». Відповідно до цієї угоди Зія погоджувався не нав'язувати закони одного фікху послідовникам іншого. Шіїти також отримали принципове звільнення від сплати закяту та ушри – аналог десятини (формальну постанову про останнє було видано 29 жовтня 1983 р.). Відповідно до норм цієї постанови шіїт повинен подати підписану та нотаріально засвідчену заяву, що він є мусульманином і послідовником джафаритського мазхабу і що згідно з нормами його фікху він не може заплатити закят або ушр у порядку, визначеному урядом. Подібну процедуру треба проходити щонайменше за тридцять днів до дня Рамадану (дев'ятий місячний місяць) щороку. Декларація, що надійшла до органу збору, залишається чинною до її відкликання [63, с. 127]. Таким чином, приходимо до висновку, що уряд остаточно капітулював і прийняв законодавство, що дозволяло б шіїтам додержуватися норм власного мазхабу. Водночас це викликало невдоволення сунітського населення, що призвело до збільшення агресії до шіїтів із боку радикально налаштованих представників сунітського населення. Представники Зія-уль-Хакка не збирались запроваджувати всі обіцяні ними норми (фактично

постанова про звільнення від податків була єдиним актом, який лишився діяти в повному обсязі), тому «закривали очі» на гоніння сунітських радикалів проти шіїтів (наприклад, різня в Гільгіті). Саме тому з часів правління Зія-уль-Хакка і до наших днів проти шіїтів у Пакистані вчиняються велика кількість терактів та політично вмотивованих вбивств і викрадень (навіть з боку представників правоохоронних органів та військових) [64].

Питання персонального статусу спрямовані на врегулювання не тільки питань взаємовідносин між представниками одного або різних мазхабів, а й питань правового статусу особи. Та є можливими випадки, коли послідовники одного мазхабу мають більше прав ніж представники інших, і навпаки (як, наприклад, у ситуації в Лівані з наявністю різних строків материнської опіки при розлученні). У цьому аспекті слід звернути увагу на зловживання правом, до яких вдаються представники різних напрямів. Під цим зловживанням правом ми маємо на увазі випадки, коли, переслідуючи виключно корисливі мотиви, мусульманин проголошує себе чи іншу особу шіїтом або сунітом відповідно. Цьому доволі цікавому питанню присвячено дослідження Шахбаза Ахмада Чіми «Соціально негідні, але юридично прийнятні: дослідження стверджуваних навернень сунітів і шіїтів у справах про спадкування в Пакистані». У дослідженні розглянуто справи, в яких спадкоємці, намагаючись отримати свою частку спадку, проголошували померлого спадкодавця сунітом або шіїтом, щоб за правом персонального статусу останнього дістати максимальну власну вигоду. Розглянемо більш детально декілька таких справ. В більшості справ суд використовував презумпцію, що всі мусульмани, які проживають у Пакистані, вважаються сунітами, якщо не буде доведено протилежне (справа Ghulam Shabbir проти Mst. Bakhat Khatoon (2009)) [34, с. 284].

У справі Mst. Qamar Sultan проти Mst. Bibi Sufiadan (2010) після смерті спадкодавця на спадок претендували його матір, сестра і родич по бічній лінії. Вважаючи, що померлий був шіїтом, його майно було розподілено повністю на користь його матері та сестри, а родича по бічній лінії було виключено з числа спадкоємців відповідно до норм шіїтського права. Після цього родич по бічній

лінії звернувся до суду з позовом, в якому зазначав, що померлий був мусульманином-сунітом, тому цей родич має право на 1/6 частку спадку. Обидві сторони висунули докази та представили свідків у суді для підтвердження своєї позиції. За твердженням суду, між достовірністю доказів, наданих сторонами, не було великої різниці, за винятком того, що докази, викладені матір'ю в суді щодо приналежності її сина (померлого), були мотивовані на фінансову вигоду її дочки (сестри померлого) та виключення родича по бічній лінії з числа спадкоємців. Беручи до уваги фінансовий інтерес матері до збагачення дочки, суд відмовився покластися на цей доказ, і померлий був оголошений сунітом; отже, той родич отримував право на свою частку спадку. Це рішення Лахорського вищого суду було оскаржене у Верховному Суді, де останній суд в 2012 р. підтримав рішення першого на тій самій підставі [34, с. 285].

У справі *Mst. Latifa Bibi проти Muhammad Bashir (2006)* спадкоємець помер, залишивши після себе свою вдову, сестру та родичів по бічній лінії. Відповідно до норм шіїтського права родичі по бічній лінії та вдови (лише на нерухомість) не мають права спадкування, тому нерухоме майно загиблого було передано його сестрі. Родичі по бічній лінії заперечували, що померлий був мусульманом-шіїтом і представили в суді свідків, щоб підтвердити свою позицію. Також вони відзначали, що сім'я загиблого була сунітською, населення його місця народження також переважно становили суніти. Померлий працював службовцем протягом двадцяти п'яти років у селі, в якому проживали мусульмани-шіїти. Основним аргументом, покладеним судом в основу рішення, що померлий був шіїтом, була заява вдови померлого, в якій зазначалося, що померлий був шіїтом і він брав участь у релігійних обрядах шіїтів [34, с. 285]. Таким чином, ми бачимо, що в мусульманських країнах з подвійною системою (існування спеціальних норм для прихильників різних напрямів) можуть виникати проблеми з ідентифікацією приналежності громадян. Так, у деяких країнах, наприклад Іраку, релігійна приналежність зазначається в паспорті громадянина, та водночас не передбачається певних процедур зміни релігійної приналежності.

Інші країни. Також норми шариату частково імплементовано у правові системи інших мусульманських країн та Індії, але в них відсоток шіїтів є досить малим, тому питання їх персонального статусу найчастіше регулюється відповідно до норм або сунітського права, або загальнодержавного. В цих і вищеперерахованих країнах шіїтські священнослужителі можуть виступати як арбітри (наприклад, питання примирення подружжя в процедурі розлучення) або виконувати певні нотаріальні функції (засвідчення шлюбів або певних угод, передбачених шариатом).

Норми шіїтського права в правовій системі Ірану.

Ісламська Республіка Іран на цей час є єдиною державою в світі, в якій іслам шіїтського напрямку проголошено державною релігією, причому саме імамітський, існашаритський, джафаритський напрям (всі перераховані є назвами одного напрямку). Відповідно до статті 12 Конституції Ірану «офіційною релігією Ірану є іслам джафаритського толку, який визнає існування 12 імамів, і цей принцип назавжди залишиться незмінним. Інші ісламські вірування, зокрема, ханафітське, шафіїтське, малікітське, ханбалітське і зайдитське користуються повною повагою». Послідовники цих вірувань мають право врегульовувати питання персонального статусу відповідно до норм свого мазхабу [164]. Таким чином, Іран ще є єдиною країною, в якій на конституційному рівні визначено особливості статусу послідовників зайдитського мазхабу.

Стаття 4 Конституції Ірану проголошує верховенство ісламських законів над усіма іншими і передбачає необхідність наявності Ради вартових Конституції (аналог інституту конституційного суду), які гарантували б верховенство шариату. Тому стаття 91 Конституції передбачає створення Ради з охорони Конституції з метою захисту норм Ісламу та Конституції від протиріч з ними постанов Меджлісу (парламенту). Складається цей орган з 12 осіб, які призначаються наступним чином:

- 6 осіб з числа видатних богословів, які призначаються Верховним лідером країни;

– 6 осіб з числа провідних правників, котрі призначаються Меджлісом за пропозицією голови судової влади [164].

Таким чином всі перераховані вище особи є спеціалістами з шиїтського ісламського права. Взагалі, оскільки в Ірані офіційно на конституційному рівні проголошено доктрину «вілаят аль-факіх», тому майже всі керівні посади і посади суддів займають факіхи (ісламські юристи). Для претендентів на зайняття найбільш важливих посад навіть висувається вимога бути муджтахідом (можливість робити іджтихад та видавати фетви). Наприклад, стаття 162 Конституції передбачає, що «Голова Верховного суду і Генеральний прокурор мають бути справедливими і досвідченими в судових справах муджтахідами», а пункт 1 частини 1 статті 109 визначає необхідну наукову «компетентність для винесення фетв із різних питань мусульманського права» як одну з вимог, що пред'являються до лідера країни (рахбар) [164]. Спеціально для факіхів також існує Спеціалізований суд у справах духовенства, утворений відповідно до указу аятоли Хомейні 1987 р. «Про утворення спеціальних судів для розслідування правопорушень і злочинів, скоєних представниками духовенства». Цей орган іранського правосуддя знаходиться поза загальною судовою системою країни, судочинство в цих спеціальних судах засноване виключно на положеннях і актах, прийнятих у теологічних колах. Його було створено з метою запобігання проникненню корумпованих осіб у релігійні семінарії, захисту гідності духовенства і покарання злочинних священнослужителів [146, с. 92].

Та все ж незважаючи на наведені вище факти, правова система Ірану являє собою поєднання ісламського права джафаритського мазхабу та національного права, засновного на елементах романо-германської правової сім'ї. Правовій системі Ірану притаманний високий рівень кодифікації, оскільки більшість галузей права є кодифікованими (навіть були такими до Революції 1979 р.). Також Іран є учасником великої кількості міжнародних організацій та ратифікував більшість конвенцій Організації Об'єднаних Націй. У цьому аспекті слід звернути увагу на співвідношення юридичної сили норм

ісламського права та міжнародних договорів. Статус міжнародних договорів у національній правовій системі регулює, наприклад, стаття 9 Цивільного кодексу Ірану, згідно з якою укладені Іраном договори, які відповідають положенням Конституції країни, мають силу парламентського закону і можуть застосовуватися в практиці іранських судів. К. Рарогова зазначає, що вимога відповідності міжнародних договорів Конституції набагато ширша, ніж може здатися на перший погляд. Оскільки Іран у своїй Конституції безпосередньо закріплює вимогу відповідності національних правових актів законам шариату, положення міжнародних договорів, таким чином, *de facto* повинні відповідати не тільки Іранській Конституції, але і нормам шариату [197, с. 137].

Розглянемо це питання більш детально на прикладі досягнення повноліття. Ми вже зазначали, що відповідно до норм джафаритського мазхабу чоловіки та жінки досягають повноліття у віці 15 та 9 років відповідно. Повнолітні особи є деліктоздатними суб'єктами кримінально-правових відносин, до яких може застосовуватись навіть найсуворіший вид кримінального покарання – смертна кара. Водночас це суперечить нормам деяких Конвенцій. У Доповіді Раді з прав людини Організації Об'єднаних Націй Спеціального доповідача з питання про становище у сфері прав людини в Ісламській Республіці Іран було проведено аналіз проблеми страти неповнолітніх в Ірані та колізій між актами Ірану, заснованими на нормах ісламського права, та міжнародно-правовими договорами, ратифікованими Іраном. Так, у 1994 р. Ісламська Республіка Іран ратифікувала Конвенцію про права дитини, в пункті а) частини першої статті 37 якої зазначено: «ні смертна кара, ні довічне тюремне ув'язнення, які не передбачають можливості звільнення, не призначаються за злочини, вчинені особами, молодшими 18 років» [162]. При ратифікації цієї Конвенції Іран зробив застереження, заявивши, що він «зберігає за собою право не застосовувати положення і статті Конвенції, які несумісні з чинними ісламськими законами та міжнародним законодавством». У 2016 р. Комітет з прав дитини рекомендував Ісламській Республіці Іран відмовитися від застереження в світлі пункту 2 статті 51 Конвенції, в якому зазначено, що

«застереження, не сумісні з цілями і завданнями цієї Конвенції, не допускаються». У своїй відповіді уряд Ірану відзначив, що положення Конвенції мають «обов'язкову юридичну силу в країні». Також представники уряду заявляли, що Ісламська Республіка Іран не страчує неповнолітніх осіб. На практиці це означає, що держава утримує засуджену до смертної кари особу в камері смертників до досягнення нею 18-річного віку, а потім виконує вирок суду [194, с. 12, 16]. Схожі проблеми існують і в інших країнах, коли норми шариату суперечать нормам міжнародного права.

Елементи шийтської правової доктрини імplementовано в усі галузі правової та судової системи Ірану. Розглянемо цю імplementацію на прикладі основних галузей та проаналізуємо, наскільки норми нормативно-правових актів Ірану відповідають нормам джафаритського мазхабу.

Кримінальне право. Відповідно до статті 12 Кримінального кодексу Ірану виокремлюють 5 видів покарань [209, с. 43]:

1) худуд (хадд) – нормовані покарання. Ця категорія включає в себе великий спектр покарань: смертну кару, побиття камінням, відтинання руки та різні види тілесних покарань. Всіх їх об'єднує те, що ці покарання прямо передбачені в основних джерелах ісламського права, а саме в Корані й Сунні Пророка;

2) кисас – відплата, теж передбачена ісламським правом міра покарання, але є такою, що згадується в невеликій кількості хадісів. У цьому випадку діє принцип «око за око». У Кримінальному кодексі Ірану передбачається за вбивство та нанесення тілесних покарань;

3) дійа – вира, тобто матеріальне відшкодування завданої шкоди;

4) тазір – судові стягнення, їх особливість полягає в тому, що в певних злочинах ісламський закон не визначає конкретного покарання, тому вид і розмір покарання визначаються суддею. Сюди відносять: тюремне ув'язнення, штраф, бичування;

5) стримувальні заходи включають у себе міри дотримання суспільного порядку. До цієї категорії належать: тюремне ув'язнення, штраф, позбавлення

права займатися певним видом діяльності, позбавлення соціальних прав і ін.

Перші три категорії покарань та злочинів, за які ці покарання можуть бути призначені, є частиною шіїтської кримінально-правової доктрини, дві останні більшою мірою притаманні і нерелігійним правовим системам та їх зв'язок з ісламським правом є опосередкованим. Далі ми розглянемо більш детально саме першу групу покарань. Для того, щоб найбільш повно показати взаємозв'язок цих покарань та злочинів з ісламським правом, при аналізі кожного з них нами наведено приклади з першоджерел шіїтського права (в нижченаведених прикладах в основному це хадіси зі збірки Аль-Кафі).

Нормованими покараннями називаються ті, вид та розміри яких прямо передбачені Кораном або Сунною. До цієї групи належать такі види покарань, як смертна кара (в різних формах), відтинання руки (в передбачених випадках ноги) та бічування за такі злочини:

Побиття камінням за перелюбство	«Імам Садик, нехай буде мир з ним, сказав: "Побиття камінням – велике покарання Аллаха, а удари батоном – мале покарання Аллаха. Якщо чоловік, що перебуває у шлюбі, здійснить перелюбство, то він буде забитий камінням, а не покараний батоном"» [170, с. 447]
Смертна кара за гомосексуалізм (мужолозтво)	«Посланець Аллаха, нехай благословить Аллах його і його рід, сказав: "Для Великого і Всемогутнього Аллаха найбільш ненависною людиною є чоловік, який не по праву оголив спину мусульманина"» [170, с. 454]
Бічування за вживання спиртного	«Передає Ісхак ібн Аммар: "Я запитав Імама Садика, нехай буде мир з ним, про чоловіка, який випив ковток вина. Він сказав: "Йому покладається вісімдесят ударів батоном. Заборонена мала кількість вина і велика"» [170, с. 449]
Відтинання руки за крадіжку	«Імам Казім, нехай буде мир з ним, сказав: "Рука злодія відтинається, але лишаються його великий палець і долоня. І відтинається його стопа, але йому залишається її задня частина, щоб він міг крокувати"» [170, с. 451]
Відтинання руки і ноги або розп'яття на хресті за збройне посягання на державу	«Імам Садик, нехай буде мир з ним, сказав: "До Посланця Аллаха, нехай благословить Аллах його і його рід, прибули люди з племені Бані Дабба, які були хворі. Посланець Аллаха сказав їм: "Залишайтеся поруч зі мною. А коли ви одужаєте, я відправлю вас до

	<p>військового загону". Вони сказали: "Виведи нас з Медіни". І тоді він відправив їх до верблюдів, зібраних як закят, де ті пили їх сечу і їли їх молоко. Але коли вони одужали і зміцніли, вони вбили трьох людей, що пасли верблюдів. Звістка про це дійшла до Посланця Аллаха, і він відправив за ними Алі, нехай буде мир з ним. Ті забарилися в долині неподалік від території Ємену, не зумівши вибратися звідти. Алі полонив їх і привів до Посланця Аллаха, і йому був посланий цей аят: "Воістину, ті, хто воюють з Аллахом і Його Посланцем, і прагнуть викликати нечестя на землі, в нагороду мають бути вбиті або розп'яті, або у них мають бути відрубані руки і ноги навхрест, або вони мають бути вигнані з землі". Посланець Аллаха вибрав відтинання і відтинав їм руки і ноги навхрест» [170, с. 452; 171, с. 182]</p>
--	--

Кожен з цих видів покарання має свою специфіку як у процедурі, так і у випадках застосування.

Останніми роками за кількістю застосування смертної кари як покарання Іран входив у першу трійцю країн. *Смертна кара* у Кримінальному кодексі Ірану передбачена у таких основних формах:

1) *побиття камінням* застосовується до осіб, звинувачених у перелюбстві. Ця процедура виглядає приблизно так: чоловіка закопують по пояс у землю, жінку – по груди і закидають камінням, яке має бути не таким великим, щоб одразу вбити злочинців, і не таким маленьким, щоб не завдавати ніякої шкоди. У більшості інших правових систем перелюб взагалі не вважається злочином, а такий вид покарання, як побиття камінням, на думку більшості правових організацій світу, є неприпустимим і антигуманним. Жорсткість покарань в ісламському праві має в основному превентивну функцію, і звернувшись до умов застосування та осіб, до яких це покарання застосовується, ми переконаємося, що це дійсно так. Отже, побиття камінням застосовується лише до одруженого чоловіка і заміжньої жінки. Це відповідає хадісам: «Передає Харріс: "Я запитав Імама Садика, нехай буде мир з ним, про чоловіка, що перебуває в шлюбі, якому належить побиття камінням. Він сказав: "Це той, хто вчинив перелюб, маючи поруч ту, яка звільняє його від потреби в

ньому"» [170, с. 447]. Найголовнішою умовою застосування цього нормованого покарання є те, щоб свідками перелюбу було четверо добродесних мусульманина (тобто, ті хто мають добру репутацію, не давали хибних свідчень). Про це кажуть хадіси: «Імам Садик, нехай буде мир з ним, сказав: "Сподвижники Пророка, нехай благословить Аллах його і його рід, запитали Саада ібн Убада: "Якщо ти виявиш чоловіка, що лежить на животі твоєї дружини, що ти зробиш з ним?" Він сказав: "Я зарубаю його мечем". У цей час вийшов Посланець Аллаха і сказав: "Що, о Саад?" Саад сказав: "Вони запитали: "Якщо ти виявиш чоловіка, що лежить на животі твоєї дружини, що ти зробиш з ним?" І я сказав: "Я зарубаю його мечем". Пророк запитав: "А як же чотири свідки, о Саад?" Він сказав: "О Посланець Аллаха! Після того, що бачили мої очі і після знання Аллаха про те, що він зробив?" Він сказав: "Так, клянусь Аллахом. Навіть після того, що бачили твої очі і після знання Аллаха про те, що він зробив. Бо Великий і Всемогутній Аллах встановив для всього межу і встановив покарання для тих, хто переступає ці межі"» [170, с. 447]. Тобто свідочтва однієї людини не можуть бути підставою для застосування побиття камінням. Як бачимо, ісламське право, встановивши подібну міру покарання, саме ж досить звузило можливості його застосування, і це є переконливим доказом того, що жорсткі покарання виконують в основному попереджувальну (навіть залякувальну функцію);

2) *повішення* є найбільш поширеним видом смертної кари, що застосовується в Ірані. У хадісах не передається конкретний вид смертної кари за деякі злочини, тому найчастіше застосовувались або повішення, або відтинання голови. Кримінальний кодекс Ірану передбачає повішення за мужолозтво (гомосексуальні статеві зносини), збройне посягання на суспільний порядок (повішення як один із видів покарання), за повторне вчинення деяких злочинів:

- за перелюбство, скоєне в четвертий раз, якщо до того застосовувались інші види нормованого покарання (бічування);
- за вживання спиртних напоїв, скоєне втретє, якщо до того

застосовувались інші види нормованого покарання (удари батоном) – «Посланець Аллаха, нехай благословить Аллах його і його рід, сказав: "Того, хто випив вина, покарайте батоном. Якщо він повторив це, покарайте його батоном. А якщо він повторив це втретє – вбийте його"» [170, с. 450];

- за скоєння четвертої крадіжки;

- за акт лесб'янства, скоєний у четвертий раз, якщо до того застосовувались інші види нормованого покарання (бічування);

- та деякі інші;

3) *розп'яття на хресті* є одним із видів покарання за збройне посягання на суспільний порядок. Такий вид покарання передбачений хадісами. Ось один із них: Передає Джаміль Даррадж: «Я запитав Імама Садика, нехай буде мир з ним, про слова Великого і Всемогутнього Аллаха "Воістину, ті, хто воює з Аллахом і Його Посланцем, і прагнуть викликати нечестя на землі, в нагороду мають бути вбиті або *розп'яті*, або у них мають бути відрубані руки і ноги навхрест, або вони мають бути вигнані з землі". І я сказав йому: "Що покладено їм з цих покарань, згаданих Великим і Всемогутнім Аллахом?" Він сказав: "Це покладено на імама. Якщо побажає, він відтинає руки і ноги. Якщо побажає, розіпне. Якщо побажає, вижене. А якщо побажає, вб'є". Я запитав: "Куди відбувається вигнання?" Він сказав: "Той, хто застосовує покарання, виганяє з одного міста в інше місто". І він сказав: "Алі, нехай буде мир з ним, вигнав двох чоловіків з Куфи в Басру"» [170, с. 452]. Ця процедура виглядає приблизно так: злочинця приковують до хреста таким чином, щоб він під час цього не помер, і лишають так на три дні. Якщо особа лишиться живою, то до неї вже не можна буде застосовувати інший вид покарання, а якщо помре раніше закінчення триденного строку, тіло можуть зняти з хреста. На сучасному етапі майже не застосовується.

Тілесні покарання. Найголовнішим видом тілесних покарань в ісламському праві є покарання у вигляді певної чітко визначеної кількості ударів батоном (бічування). Воно застосовується за вжиття спиртних напоїв, одностатеві зносини, деякі види статевих зносин, надання свідомо неправдивих

показань (хибне свідoctво), образи, наклепи та деякі інші:

Перелюб	<p>Вже зазначалось, що до одружених осіб, що вчинили перелюб, застосовується така міра покарання, як побиття камінням. Та до деяких осіб, що вчинили перелюб, застосовується покарання у вигляді 100 ударів батоном:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) осіб чоловічої та жіночої статі, що не перебувають у шлюбі (взагалі). «Імам Садик, нехай буде мир з ним, сказав: "Якщо неодружений чоловік і незаміжня жінка здійснять перелюбство, то кожен з них буде покараний сотнею ударів батоном. А чоловіку, що перебуває в шлюбі, і жінці, яка перебуває у шлюбі, покладається забивання камінням"» [170, с. 447]; 2) осіб, які будуть знайдені в одному ліжку; 3) для осіб похилого віку; 4) деяких інших категорій
Мужолозтво	<p>Нормоване покарання у вигляді ударів батоном передбачено до трьох категорій осіб:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Якщо особи вступили в одностатеві зносини без злягання, то до них застосовуватиметься покарання у вигляді 100 ударів батоном; 2) Якщо одним зі злочинців була неповнолітня особа, то до неї буде застосовано покарання у вигляді 74 ударів батоном. Це відповідає умовам ісламського права, оскільки в одному з хадісів сказано: «Імам Садик, нехай буде мир з ним, сказав: "До Повелителя правовірних Алі, нехай буде мир з ним, привели чоловіка і жінку, чоловік якої здійснив мужолозтво з її сином від іншого чоловіка, "проткнув" його, і свідки бачили це. Повелитель правовірних наказав зарубати його мечем, щоб він помер. А хлопчик був підданий меншому покаранню. І він сказав йому: "Знай, якби ти був повнолітнім, я неодмінно убив би тебе за те, що ти дав йому можливість проткнути тебе"» [170, с. 448–449]; 3) Якщо обидві особи є неповнолітніми, то до них застосовуватиметься покарання у вигляді 74 ударів батоном
Лесбійство	100 ударів батоном
Звідництво	75 ударів батоном. Звідництвом називають дії зі сприяння вчинення двома чи більше особами перелюбу або одностатевих зносин
Вжиття спиртних напоїв	80 ударів батоном. Імам Садик, нехай буде мир з ним, сказав: «У книзі Алі, нехай буде мир з ним, сказано: "Той, хто п'є вино, карається вісімдесятьма ударами, і той, хто п'є п'яний напій з фініків – вісімдесятьма ударами"» [170, с. 449]
Хибне свідoctво,	80 ударів батоном. Це покарання також відповідає нормам ісламського права, оскільки відповідно до хадісів,

образа, наклеп (пов'язані зі звинуваченням у перелюбі й мужолозтві)	передбачається покарання у вигляді 80 ударів батоном («Імам Садик, нехай буде мир з ним, сказав: "Повелитель правовірних Алі, нехай буде мир з ним, виніс рішення про три наклепи, тобто три його види. Коли чоловік звинувачує чоловіка в перелюбстві. Коли він говорить, що його мати перелюбниця. І коли його звать не по імені його батька. Це тягне покарання у вісімдесят ударів"» [170, с. 449]) За хибне звинувачення в інших злочинах (не перелюб і не мужолозтво) – до 74 ударів батоном
---	---

Наявність покарання за хибне свідоцтво, наклепи і образи переслідує дві основні мети:

- 1) покращити правозастосування, оскільки в ісламському судочинстві показання свідків мають дуже велике значення;
- 2) виховати в суспільстві шанобливе ставлення до оточуючих.

Покарання у вигляді ударів батоном виконуються за наступною процедурою. Удари батоном не повинні наноситися по обличчю, життєво важливих органах і статевих органах. Є різниця у виконанні покарання за статевою ознакою: жінки повинні знаходитись у сидячому положенні і прикривати все тіло, чоловіки ж стоять під час покарання і повинні мати на собі одяг, що прикривав би геніталії.

Також до тілесних нормованих покарань слід віднести *відтинання руки чи ноги*. Відповідно до Кримінального кодексу Ірану ці покарання застосовуються в основному за такі злочини:

- 1) за крадіжку передбачено: на перший раз відтинання правої руки, на другий раз (тобто якщо особа повторно скоїла злочин і до того до неї вже застосовували нормоване покарання за цей злочин) відтинання лівої ноги і на третій раз – пожиттєве ув'язнення, на четвертий (якщо особа щось вкраде у в'язниці) – смертна кара. Відтинання руки і ноги відбуваються за наступною процедурою. Злочинцю відповідно до хадісів у будь-якому разі відтинають саме праву руку («Передає Абдулла ібн Сінан: "Імама Садика, нехай буде мир з ним, запитали про чоловіка з паралізованою правою рукою або паралізованою лівою рукою, який скоїв крадіжку. Він сказав: "У будь-якому випадку відтинається його права рука"» [170, с. 451]). Рука відтинається таким чином, щоб в особи

лишались долоня і великий палець. «Імам Казім, нехай буде мир з ним, сказав: "Рука злодія відтинається, але лишаються його великий палець і долоня. І відтинається його стопа, але йому залишається її задня частина, щоб він міг крокувати"» [170, с. 451]. У разі вчинення даного злочину втретє особа підлягає покаранню у вигляді пожиттєвого ув'язнення. Це пов'язано і з релігійним аспектом, про що сказано в хадісі: «Передає Зурара: "Імам Бакир, нехай буде мир з ним, сказав: "Алі, нехай буде мир з ним, не відтинав більше однієї руки й однієї ноги, і він говорив: "Я соромлюся перед моїм Господом залишати злодія без того, чим він буде підмиватися або очищатися". Я запитав його: "А якщо він вкраде після відтинання руки і ноги?" Він сказав: "Я назавжди замкну його у в'язницю і врятую людей від його зла"» [170, с. 451];

2) за збройне посягання на суспільний порядок і державний лад як один із видів покарання передбачено відтинання руки і протилежної їй ноги. Такі процедури аналогічні процедурі відтинання руки чи ноги за крадіжку.

Відплата є досить специфічним видом покарання. Вона не має місця в західних правових системах, для яких вважається пережитками феодального ладу, тобто чимось відсталим. Але в ісламському праві такий вид покарання досить широко застосовується. Відплата становить кровну помсту, тобто таліон (принцип призначення покарання за злочин, згідно з яким міра покарання повинна відтворювати шкоду, заподіяну злочином («око за око, зуб за зуб»)).

Цей вид покарання передбачено за такі злочини:

1) умисне вбивство – право на відплату належить близьким родичам померлого. Вони ж, у свою чергу, мають право передати це право судовим і правоохоронним органам;

2) умисне нанесення тілесних ушкоджень. У такому випадку особі, яка нанесла тілесні пошкодження, завдаються такі самі ушкодження, що й особі потерпілого. Право на відплату має сама потерпіла особа або її близькі родичі.

В обох злочинах сторони (тобто злочинець та особи, що мають право на відплату) можуть домовитись та уникнути застосування цього виду покарання. Тоді застосуванню підлягає такий вид покарання, як вира. Якщо проводити

аналогію з покараннями правових систем західних країн, то найбільш наближеним за ознаками до дії буде штраф. *Ви́ра (ді́я)* являє собою матеріальне відшкодування завданої шкоди в злочинах проти життя чи здоров'я особи (в яких не застосовується відплата). Відповідно до Кримінального кодексу Ірану вона передбачається за неумисні вбивства, ушкодження різних частин тіла. Вирою називають і певну суму грошей (коштів) або кількість тварин чи речей, що є досить коштовними. За деякі ушкодження передбачається повна ви́ра (язик, шия, ніс), за деякі половина ви́ри: одне око – половина ви́ри, два ока – повна ви́ра. Та не слід ототожнювати ви́ру за нанесення тілесних ушкоджень з ви́рою за вбивство. Для кожного злочину (як і для кожного з видів ушкоджень) існує своя певна ви́ра. Так, ви́рою за неумисне вбивство є або 100 верблюдів, або 200 биків, або 1000 баранів та овець, або 200 комплектів єменського одягу, або 1000 золотих монет, або 10 000 срібних момент (злочинець за власним бажанням може обрати будь-який із вищеперерахованих видів ви́ри). Досить прогресивним є те, що ісламським правом захищаються права ще ненародженої дитини. Кримінальний кодекс Ірану передбачає покарання за шкоду, нанесену ембріону. Також захищаються права тварин (передбачена ви́ра за насильство над тваринами). Водночас доволі консервативною та дискримінаційною є норма статті 300, в якій визначається, що розмір ви́ри за вбивство мусульманки становить половину розміру ви́ри за вбивство особи мусульманина [209, с. 160].

Цивільне право та суміжні з ним галузі. Головним джерелом цивільного законодавства є Цивільний кодекс Ірану 1928–1936 рр. Р. Хачатуров зазначає, що питання персонального статусу (шлюбно-сімейні і спадкові відносини) регулюються мусульманським правом, а решта інститутів належать до романо-германської правової традиції (в основному наслідуючи французьку модель) [213, с. 59]. Після Революції 1979 р. помітною стала тенденція ісламізації шлюбно-сімейних відносин, що призвело до внесення великої кількості змін до дореволюційних актів, Цивільного кодексу в тому числі. Таким чином, було змінено шлюбний вік, норми щодо розлучення та особливостей спадкування

були укладені відповідно до норм джафаритського мазхабу. Розглянемо більш детально деякі з них.

Р. Шаріпова зазначає, що згідно з ісламським правом не дозволяються примусові шлюби і «потрібно, щоб наречені відповідали один одному за віком, соціальним статусом і матеріальним становищем» [221, с. 206]. Та ця норма не є обов'язковою, тому де-факто на практиці існує інша ситуація. Найбільші суперечки точаться довкола терміну настання повноліття в Ірані та шлюбного віку. Окрім того, що відповідно до норм джафаритського мазхабу хлопчики та дівчата досягають повноліття у віці 15 та 9 років відповідно, найбільше обурення як немусульманських правозахисників, так і мусульманських викликає примітка до статті 1041 Цивільного кодексу Ірану. Ця стаття виглядає таким чином: «Укладення шлюбу до досягнення повноліття заборонено. Примітка. Шлюб до статевого дозрівання з дозволу опікуна та за умови врахування інтересів підопічного є правильним» [103, с. 103]. Тобто шлюб до настання статевої зрілості допускається як виняток, якщо опікун схвалює шлюб і альянс служить «найкращим інтересам» подружжя. Таким чином, на практиці трапляються випадки вступу в шлюб дівчат у віці 7 років [109]. Також було положення, яке суперечило класичному закону шийтської правової доктрини, яке полягає в тому, що жінка, яка ніколи раніше не виходила заміж, має отримати згоду свого опікуна на укладення шлюбного договору, навіть якщо вона вже досягла повноліття. Поправки 1983 р. до Цивільного кодексу – за винятком послідовних змін до статті 1041, викладених нижче, є чинними і до сьогодні. Водночас продовжував діяти дореволюційний Закон про захист сім'ї 1967 р., в якому встановлювався мінімальний шлюбний вік – у 15 років для жінок і в 18 років для чоловіків (у редакції від 1975 р. цей вік був навіть 18 років для жінок і 20 років для чоловіків) [156, с. 53]. Тобто виникала колізія, яка вирішується таким чином – невідповідності між формулюванням норм Закону про захист сім'ї і поправками до Цивільного кодексу 1983 р. значною мірою ігноруються на практиці на тій підставі, що зміни до Цивільного кодексу були прийняті пізніше, тому норми Закону слід тлумачити в світлі Цивільного

кодексу. Приблизно в 2000 р. парламент Ірану знову розглянув питання про мінімальний шлюбний вік, передавши редакцію статті 1041 Цивільного кодексу Раді Вартових Конституції. У цій редакції було запропоновано підвищити шлюбний вік для дівчат з 9 до 13 років, зберігаючи вікове обмеження в 15 років для хлопчиків. Рада відхилила законопроект, який потім парламент направив до Ради з надзвичайних ситуацій для прийняття остаточного рішення. Цей орган затвердив редакцію, хоча він також наполягав на додатковому пункті, який дозволяв би шлюб дівчат віком до 13 років на підставі згоди опікуна та фізичної зрілості дівчат, що робить пропоновані обмеження за віком необов'язковими. Ця версія стаття 1041 була остаточно прийнята і діє донині [30, с. 62–63]. Під час Універсального періодичного огляду (моніторинговий механізм Організації Об'єднаних Націй) 2014 р. Іран погодився вивчити рекомендації щодо скасування законів, що заохочують шлюб дівчат віком до 9 років, та внесення змін до Цивільного кодексу для встановлення мінімального віку для шлюбу до 18 років. Іран узяв на себе зобов'язання запровадити подібні норми до 2030 р. [109]

Також зазнають критики норми (які повністю впливають із норм шаріату), які передбачають, що шлюби між жінками-мусульманками та немусульманськими чоловіками не визнаються, так само як і шлюби членів інших невизнаних релігійних меншин. В. М. Могадам зазначає, що ці положення суперечать статтям Загальної декларації прав людини, зокрема частині першій статті 16, яка зазначає: «Чоловіки і жінки, які досягли повноліття, мають право без будь-яких обмежень за ознакою раси, національності або релігії одружуватися і засновувати сім'ю. Вони користуються однаковими правами щодо одруження, під час перебування в шлюбі і під час його розірвання» [70, с. 5; 152]. Відповідно до законів Бюро з ідентифікації має бути повідомлено про всі постійні шлюби і їх розірвання. За неповідомлення передбачено відповідальність, яку несе чоловік. У липні 2007 р. до іранського парламенту для обговорення був поданий новий законопроект про захист сім'ї. Серед іншого, в проєкті розглядається проблема

незареєстрованого шлюбу і передбачається обов'язкова реєстрація всіх змін сімейного стану. Зокрема, у своєму первісному варіанті проєкт також передбачав зобов'язання реєструвати тимчасові шлюби з метою захисту інтересів жінки і особливо дітей, які, як правило, позбавляються достатнього правового захисту через незареєстровані шлюби. Однак у березні 2012 р. іранський парламент прийняв новий варіант положення, згідно з яким реєстрація тимчасових шлюбів необов'язкова, за винятком випадків, коли жінка вагітна [30, с. 63].

Вважаємо за доцільне більш детально розглянути притаманний виключно джафаритському мазхабу інститут тимчасового шлюбу і його імплементацію в іранське законодавство. Питанню тимчасових шлюбів присвячено статті 1075–1077 ЦК Ірану [103, с. 106–107]. Відповідно до фетв великого аятоли Макарема Ширазі «при укладанні договору про тимчасовий шлюб необхідно визначити термін тимчасового шлюбу і кількість махра. Без цього тимчасовий шлюб буде недійсний». Також він зазначав, що тимчасовий шлюб може бути укладено не тільки для інтимної близькості, а й для того, щоб родичі дівчини стали махрами для чоловіка. Наприклад, можна укласти тимчасовий шлюб для того, щоб дівчина і мати дівчини не надягали хустку (хіджаб) у присутності чоловіка. Згідно з нормами Цивільного кодексу головним обов'язком чоловіка в постійному шлюбі є необхідність повного матеріального забезпечення подружжя, виплати їй приданого і щомісячних платежів на особисті й сімейні витрати [123, с. 121]. На відміну від постійного шлюбу, в тимчасовому чоловік не зобов'язаний забезпечувати свою тимчасову дружину їжею, одягом, житлом і всіма необхідними для неї предметами. Чоловік має право розірвати тимчасовий шлюб, не чекаючи строку його закінчення. Якщо він мав інтимну близькість зі своєю тимчасовою дружиною, то повинен видати їй весь махр. А якщо не мав такої, то повинен видати їй половину махра. Діти, народжені в тимчасовому шлюбі, мають ті самі права, які мають діти, народжені в постійному шлюбі. Народжені в тимчасовому шлюбі діти є спадкоємцями своїх батьків, незважаючи на те, що тимчасові чоловік і дружина не успадковують

майна один одного [231, с. 409–410]. Приблизно в такому самому вигляді ці норми і було імплементовано в іранське законодавство. Наприклад, норма статті 1097 Кодексу визначає: «Якщо чоловік відмовляється від прав на весь період шлюбу в тимчасовому шлюбі, перш ніж мати будь-які стосунки з дружиною, він повинен сплатити половину шлюбної частини (тобто махра)» [103, с. 108].

Питання розлучення регулюються нормами, подібними до норм, застосовуваних шариатськими судами Лівану або Іраку, тобто відповідно до норм джафаритського мазхабу. Чоловік може отримати розлучення (талак), коли забажає, доки він заплатить визначений махр. Для цього чоловіку треба відвідати місцеве відділення реєстрації та зареєструвати розлучення в присутності двох свідків. Якщо дружина бажає розлучення, а її чоловік відмовляє їй у цьому, дружина може попросити суд призначити розлучення. Хоча закон не передбачає автоматичного права на розлучення жінок, жінки можуть все-таки просити внести до шлюбного договору пункт про надання права. У 1982 р. до Цивільного кодексу було додано нове положення, яке дає жінкам право вимагати розлучення на підставі нестерпних обставин. У цих випадках дружина повинна переконати суд у тому, що продовження шлюбу спричинить необґрунтовану шкоду та труднощі. На практиці розлучення може бути надано лише за цих обставин з дуже вагомих причин, таких, як загроза життю або серйозні фінансові проблеми. Суди часто відсилають жінок, які шукають розлучення, повернутися до своїх жорстоких чоловіків. На думку деяких дослідників, шийтська правова доктрина обмежує одностороннє право людини на розлучення більше, ніж сунітська. Перш ніж розлучення може бути надано, пари направляються на медіацію з надією, що їхні розбіжності можуть бути улагоджені. Справи про розлучення в іранських судах часто тривалі й гострі. Розлучення також вважається ганебним, і традиційні громади уникають цього за будь-яку ціну [56, с. 11–12].

Також засудженню з боку міжнародної спільноти підлягають норми щодо обов'язку жінки виконувати в будь-який час за бажанням чоловіка свій «шлюбний обов'язок» (де-факто легалізація зґвалтування в шлюбі) і

відсутність кримінальної відповідальності за дії сексуального характеру щодо неповнолітніх дівчат [72].

Таким чином, ми бачимо, що перелік норм джафаритського мазхабу, імплементованих у правову систему Ірану, які засуджуються як антигуманні, дискримінаційні та застарілі, є таким самим, як і в інших мусульманських країнах, розглянутих у межах цього дослідження. Ми вважаємо, що в найближчому майбутньому ці норми зазнають трансформації, оскільки такий інститут ісламського права, як іджтихад дозволяє ісламському праву адаптуватися до нових соціальних і політичних умов.

Висновки до розділу 1

Розглядати історію шийтської правової доктрини слід у поєднанні з аналізом історії сунітського ісламського права, оскільки правники джафаритського мазхабу ставили свій мазхаб в опозицію з сунітськими, а правники зайдитського запозичили багато елементів із мазхабів сунітського напрямку. Ми вважали за доцільне акцентувати увагу на причині більш пізнього виникнення концепції джерел права в шийтській доктрині. Це обумовлено тим, що головним джерелом Ісламського Закону є Аллах і про Його волевиявлення ми можемо дізнатися з Корану та Сунни. Сунна в шийтській доктрині трактується більш широко, ніж у сунітській, тому для останніх Коран і Сунна були «сформовані» вже після смерті Пророка, оскільки їм лише залишалося систематизувати хадіси. Водночас для шийтів-існаашаритів контакти з безгрішними припинилися тільки з «прихованням» дванадцятого імама, тому в джафаритському мазхабі протягом ще майже 300 років після смерті Пророка з'являлися хадіси від імамів, і таке джерело права, як Сунна продовжувало формуватися. Через це і необхідність формувати похідні джерела права в шийізмі виникла пізніше ніж у сунізмі.

Дискусія між доктринами Ахль аль-хадіс та Ахль ар-рай привела до виникнення перших правових шкіл, які ми назвали «протомазхабами», оскільки саме з них пізніше і утворилися основні сучасні мазхаби. Під час аналізу цих

історичних подій виявлено відсутність у вітчизняній правовій науці періодизації розвитку шіїтського права. Втім періодизації, наявні в зарубіжних джерелах, на нашу думку, є ускладненими та обтяженими. Тому сформульовано таку періодизацію розвитку шіїтської правової доктрини, а саме джафаритського мазхабу:

1) епоха непогрішних (з VII до IX–X ст.) – всі шіїти в релігійних питаннях робили таклід (слідували постановам) Пророка та імамів, які були безгрішними виразниками Божої волі;

2) період хадісів, або епоха «чотирикнижжя» (X–XI ст.) – створення фундаментальних шіїтських збірок хадісів, коли діяльність факіхів зводилася виключно до збирання хадісів без їх коментування;

3) період початку доктринальної розробки шіїтської правової школи (XI–XII ст.) – діяльність Шейха Муфіда, Шейха Тусі та інших з розробки перших раціональних методик виведення норм із першоджерел Корану та Сунни;

4) період розробки методів іджтихаду (XIII–XVI ст.) – діяльність представників школи м. Хілла (найвідоміші Мухаккік Хіллі, Алламе Хіллі), знаменує собою включення терміна «іджтихад» у шіїтську правову доктрину та його розробку;

5) період протистояння, або «ахбаритське століття» (XVII ст.) – виникнення ахбаритського напрямку та період його розквіту; джерелами права вважалися лише Коран та хадіси, тому шіїтські юристи переважно займалися складанням збірок хадісів;

6) епоха іджтихаду та її розквіт (з XVIII ст.) – діяльність Вахіда аль-Бехбахані та Муртади Ансарі, завдяки яким усуліти вийшли переможцями у дискусії з ахбаритами; розвиток та вдосконалення методів іджтихаду. Як окремий підперіод ми визначили розвиток шіїтського ісламського права в Ірані (після 1979), який характеризується перемогою Ісламської революції в Ірані й появою державного закріплення норм шіїтського права.

На сучасному етапі розвитку шіїтського права лише норми

джафаритського мазхабу широко імплементовані в сучасні національні правові системи. Ісмаїліти керуються Конституцією, складеною їх імамом у минулому столітті, та норми заїдитського мазхабу частково імплементовані в правові системи Ємену та Ірану. Розроблено таку класифікацію мусульманських країн залежно від рівня імплементации норм шийтського ісламського права в їх національні правові системи:

- 1) світські держави з шийтським населенням (Туреччина, Азербайджан);
- 2) держави, правові системи яких містять елементи ісламського шийтського права для шийтських меншин – Бахрейн, Ірак, Ліван, Кувейт та ін.;
- 3) держави, правові системи яких містять елементи ісламського шийтського права, та шийїти становлять більшість населення. На цей час такою країною є лише Ісламська Республіка Іран. Також виявлено низку країн, де в найближчому майбутньому є перспективи переходу від «другої групи» до «третьої». Так, ураховуючи сучасні політичні умови, до таких країн належать Ірак, Ліван та Ємен. У цих країнах існують тенденції до створення шийтських ісламських держав.

Обґрунтовано необхідність дослідження країн «другої» та «третьої груп» з метою більш детального дослідження впливу шийтського ісламського права на формування національних правових систем. У цих країнах проголошуються верховенство ісламського права та провідна роль ісламу як головного джерела законодавства. Найчастіше в них шийтське ісламське право регулює питання «персонального статусу», які складаються переважно зі шлюбно-сімейних та спадкових правовідносин. Серед таких країн розглянуто Ірак, Ліван, Саудівську Аравію, Бахрейн, Кувейт, Афганістан та Пакистан. Відповідно до права «персонального статусу» правовідносини, що стосуються шийїта-джафарита, мають регулюватися за нормами джафаритського мазхабу, але виникають складнощі, коли правовідносини стосуються послідовників різних мазхабів (або різних релігій, як у Лівані), або коли право інших мазхабів більш м'яко регулює одні й ті самі правовідносини (наприклад, питання опіки над дитиною відповідно до норм різних мазхабів). Подібні складні випадки регулюються в

кожній із країн по-різному – або судами, або відповідними нормативно-правовими актами.

В інших країнах, де діє ісламське право, відсоток шіїтів є досить малим, тому питання їх персонального статусу найчастіше регулюється відповідно до норм або сунітського права, або загальнодержавного. У таких країнах шіїтські священнослужителі можуть виступати як арбітри (наприклад, питання примирення подружжя в процедурі розлучення) або виконувати певні нотаріальні функції (засвідчення шлюбів або певних угод, передбачених шаріатом).

Іран є єдиною країною у світі, де на цей час момент шіїтське право визнано на конституційному рівні як джерело законодавства. Тому всі юристи та головні посадові особи держави мають здобути релігійну освіту, в деяких випадках навіть рівень муджтахіда. Досліджено співвідношення юридичної сили норм ісламського права та міжнародних договорів, кримінальне та цивільне право Ірану, відповідність норм, закріплених у деяких нормативно-правових актах, нормам ісламського права джафаритського мазхабу.

РОЗДІЛ 2

ОСОБЛИВОСТІ СИСТЕМИ ДЖЕРЕЛ ПРАВА В ШИЇТСЬКІЙ ПРАВОВІЙ ДОКТРИНІ

2.1. Коран як основне джерело права

І в сунізмі, і в шиїзмі Коран має авторитет, який, як зазначають деякі автори, не може бути порівняний з авторитетом Біблії у християнстві. Остання релігія приписує Біблію людським авторам (хоч і божественно натхненним) і вважає складові тексти, що містять Святе Письмо, продуктом людської історії, записом взаємодії Творця з Його людьми. З мусульманської точки зору, автором Корану є не Мухаммед, і жоден інший чоловік, а сам Бог; Священний Текст передує людській історії і був розкритий в задалегідь визначений час Мухаммеду через ангела Джебраїла. Мухаммед не більше, ніж декламував слова, продиктовані йому Джебраїлом [82, с. 27].

Важливість Корану обумовлена тим, що він вважається дивом Божим. Відповідно до постулатів ісламу пророки мали відповідати таким критеріям:

- 1) особлива поведінка пророків, далека від будь-якого роду розбещеності, і репутація благородної людини серед народу;
- 2) повідомлення про пророків, які були до нього і які будуть після нього;
- 3) заклик людей до поклоніння єдиному Аллаху і утримання від гріхів;
- 4) відповідність його слів здоровому глузду і розуму;
- 5) створення чуда на знак доказу свого божественного обрання [189, с. 24].

Доказом пророцтва Мухаммеда був Коран, оскільки Мухаммед не вмів читати і писати, тому Коран, який він представив людству, вважається «дивом», бо Коран має поетичну форму і складення його неосвіченою людиною вважається неможливим. Коран є фундаментальною основою ісламської релігії та містить одкровення Аллаха пророку Мухаммеду, тому вважається Словом Божим. Заперечення Корану, його автентичності виводить мусульман з ісламу (тобто вони стають невірними), невідповідність йому не допускається. Як із релігійної, так і з юридичної точки зору Коран має найвищу юридичну силу.

Будь-які хадіс або фетва, що суперечать Корану, є недійсними. Але Коран не є суто юридичною книгою, тому ті його складові, які містять юридичні норми та називаються аяти аль-ахкам, будуть розглянуті нами більш детально.

Процес формулювання різних приписів Корану показує, що одкровення сходили в разі виникнення будь-якої соціальної, моральної або релігійної необхідності, або коли хто-небудь зі сподвижників радився з пророком Мухаммедом щодо різних питань, які мали великий вплив на життя мусульман [131, с. 155]. Саме тому екзегети Корану зазначають, що тлумачити аяти Корану слід лише в контексті тих подій, щодо яких вони були послані. Існує велика різниця в тлумаченні деяких аятів сунітами і шиїтами за цим критерієм. Н. Зейналов у праці «40 оповідей Священного Корану» зібрав 40 аятів, які, на думку шиїтських богословів, стосувались Ахль-Бейт та їх послідовників. Розглянемо одну з цих історій. Вона стосується послання аяту 55 сури 5: «Воістину, вашим покровителем є лише Аллах, а також Посланець Його і віряни, які вистоюють молитву, і при поясному поклоні [під час молитви] вносять закят (тобто дають милостиню)». У зв'язку з обставинами послання цього аяту розповідають, що одного разу в мечеть Пророка зайшов жебрак і став просити милостиню. Але ніхто не подав йому. Тоді Алі, який здійснював у цей час поясний уклін, вказав на жебрака пальцем і віддав йому свою каблучку. На честь цього подаяння і був посланий цей аят і ця історія була описана десятьма сподвижниками, серед них Ібн Аббас, Аммар, Абу Зарр, Біляль і ін. [154] Суніти не визнають цю історію достовірною і наводять власну. Також тлумачення цього аяту має особливістю те, що суніти інакше розуміють сенс аяту, і його переклад українською звучить так: «Ваш покровитель – тільки Аллах і Його посланець і ті, які увірували, які вистоюють молитву, дають закят та схиляються (в поясному поклоні)» [171, с. 188]. Тому в цьому аспекті слід звернути увагу на той факт, що для того, щоб правильно зрозуміти Коран та виносити рішення на основі нього, мусульманські факіхи повинні володіти арабською мовою на високому рівні, оскільки переклади не можуть передати точного сенсу аятів Священного Корану, бо кожен екзегет може використати

власні методи.

Розглянемо більш детально аспект питання щодо визнання шийтськими богословами неповноти Корану або наявності його альтернативного варіанта. Божественне одкровення записувалося на дощечках, папері, баранячих лопатках або на шкірі. Посланець Аллаха заповідав Алі, щоб після того, як він завершить обмивання і всі види обрядів похорону Посланця, відразу ж приступив до збирання Корану в одну книгу (мусхаф – сувій). Збирання Корану імамом Алі відбувалося таким чином: Імам робив дірки в дощечках і шкірі, на яких був записаний Коран, потім пов'язував їх щільною ниткою. Імам почав збирати Коран в одну книгу вранці в середу (бо всі обряди похорону Пророка були закінчені вночі у вівторок) і закінчив вранці в п'ятницю. Потім імам Алі за допомогою свого слуги Канбара приніс Коран у мечеть Посланця Аллаха. У цьому Корані, крім самого Корану, було і тлумачення, яке називалося «вахій байяні» – «роз'яснююче одкровення», починаючи від періоду послання аятів і закінчуючи останнім (тобто тлумачення аятів було не в тому порядку, в якому укладено Коран). У Тафсірі Шахрастані розказується, що представники першого халіфу не дозволили Алі зайти з цим Кораном до мечеті, через що Алі сказав, що вони не заслуговують ознайомитися з цим Кораном (і його істинним тлумаченням відповідно). За шийтською доктриною вони знаходяться в імама Махді, і це той Коран, який згадується в шийтських хадісах [125]. Тому «інший» Коран, який згадувався в шийтських збірках, це не новий Коран як стверджують деякі дослідники, а Коран з «вахій байяні» – Сунною Пророка, яка правильно тлумачить аяти Корану [78, с. 34].

Коран складається з 114 сур. Також він розділений на 30 джузів, кожен з яких складається з двох хизбів. Першою є сура аль-Фатіха, другою – найбільша сура аль-Бакара (286 аятів), далі сури в Корані розташовані приблизно в порядку зменшення кількості аятів. Сеїд Мухаммед Бакір Худжаті писав, що на одностайну думку всіх мусульман порядок і розташування аятів у сурах Корану проводилися за вказівкою самого Пророка. Кожен раз, коли приходило Одкровення, він закликав одного з переписувачів і наказував йому

розташовувати той чи інший аят або аяти в такому-то місці такої-то сури. Також Худжаті зазначав, що існуюча послідовність аятів і сур у Корані не залежала від часу їх сходження. Проте цієї послідовності у всіх сурах мають дотримуватися незмінно. На підтвердження своїх слів він наводить багато хадісів і ось один з них. Усман ібн Абуль'ас розповідав: «Ми були у Пророка і раптом помітили, що він, повільно піднявши очі догори, зосередив погляд на одній точці і мовив: "Зараз мене відвідав Джебраїл, який приніс такий аят: "Воістину, Аллах велить дотримуватися справедливості, робити добро і обдаровувати родичів". Він велить розташувати аят у цьому місці сури"» [215].

Коран являв собою Слово Боже, отже, дійсне його тлумачення міг надати лише Бог, оскільки саме Він і є «автором» цієї Книги. Першим тлумачем Корану був пророк Мухаммед. Шийтські богослови погоджувалися з тим, що Бог відкрив Мухаммеду і Коран, і його екзегезу, і призначив його вчителем Книги (тобто, щоб Пророк навчав людей Корану), тоді як Пророк, у свою чергу, призначив своїх нащадків продовжувати цю роботу після нього. Численні хадіси та історичні праці описують знання імамів. Пророк і імами відрізняються успадкуванням божественного знання, і тільки вони знають повне значення Корану, оскільки він був адресований насамперед їм, а через них – всьому людству. Крім того, вони володіють усіма писаннями попередніх пророків і знали їх тафсір і тавіл (тобто очевидне і приховане значення), незважаючи на кількість мов, якими вони написані. Отже, імами мають унікальний зв'язок з Кораном, що надає шийтському тафсіру його унікального характеру. Вважається також, що Коран, який Алі записав під диктовку Мухаммеда з його справжньою екзегезою, передавався від одного імама до наступного і тепер знаходиться з прихованим імамом, який розкриє його і буде судити по ньому, коли він повернеться як очікуваний Махді (це і є Мухаф Алі – Коран з «вахій байяні») [104]. Таким чином, ми бачимо, що шийїти вбачали належних компетентних тлумачів в особах їх імамів, але і можливість безпосереднього контакту з ними з часом також припинилася. Тому повноваження з тлумачення Священного Писання лягло на плечі звичайних людей-інтерпретаторів, які не були захищені

від гріхів, на відміну від Пророка та імамів. Необхідність тлумачення Корану привела до створення цілого ряду наук або залучення вже існуючих, серед яких основною є наука коранознавства, яка вивчає особливості внутрішньої композиції тексту Корану, його змістових, мовних і стилістичних властивостей, а також історію складання коранічного тексту, його кодифікації і тлумачення. Ключовим об'єктом дослідження цієї науки є тафсіри – коментарі до Корану, які по суті є тлумаченнями Священного Писання.

При дослідженні тафсірів необхідно звернути увагу на поняття «тавіл». Тафсіри займаються тлумаченням явного сенсу Корану, в той час як тавіл переважно присвячений дослідженню прихованого змісту Корану і розцінюється як його езотеричне тлумачення. Тавіл не є широко застосовуваним сунітськими дослідниками, але шіїтські (особливо ісмаїлітські) та суфійські екзегети приділяли особливу увагу езотеричному тлумаченню. У аяті 7 сури 3 Корану тавіл визначено як літературне тлумачення, а тавіл Корану – це езотеричне знання, яке належить Аллаху і тим, хто приймає мудрість Бога і володіє твердими знаннями. Цей вид тавілу – це метод тлумачення, який повертає захір (видимому значенню) аяту його батин (приховане значення) [69, с. 566].

Згідно з класичною ісмаїлітською думкою, Мова Бога є вічною і Коран арабською – це натхнений Богом твір пророка Мухаммеда, «слово посланця Бога», і воно висловлює Мову Бога людською мовою. Екзотерична або буквальна форма Корану у вигляді арабських слів була створена в часі й просторі пророком Мухаммедом, тоді як його духовна сутність виходить із вічного Слова Бога в душу Пророка. Коран арабською розглядається ісмаїлітами як натхнений Богом дискурс знаків (аятів), символів, притч і метафор, які представляють і вказують на трансцендентний і іманентний «Принцип Одкровення», що складається з духовного світу Універсального Розуму і Універсальної Душі, ієрархії релігійних навчань на Землі, очолюваної ісмаїлітським імамом, і фізичного Космосу або природного світу. З цієї точки зору, мета Корану – допомогти вірянам у визнанні Бога через визнання

духовної, релігійної та природної ієрархії. Роль підтримуваних Богом імамів і їх представників-учителів полягає в тому, щоб виконувати тавіл – «розшифрувати» коранічні символи, розкриваючи космічні, релігійні й духовні реальності, які вони символізують. Ісмаїлітський тавіл, таким чином, виникає як герменевтичний дискурс, який робить коранічні символи «прозорими» щодо внутрішнього значення, так що читач може розпізнати символізовані реальності за допомогою цих символів [20, с. 3–4].

При тлумаченні Корану неможливо не застосовувати надбання герменевтичної науки, оскільки остання виникла передусім для тлумачення Священних Писань християнської релігії. Але перші екзегети Корану не мали доступу до надбань тієї науки, тому їм доводилося використовувати власні методи. Щоб отримати більш повну картину, як відбувався інтерпретаційний процес в тому вигляді, як його представляли мусульманські правознавці, розглянемо його на прикладі, запропонованому Б. Вайссом, де як окремий фрагмент тексту він розглядає аят 38 сури 5: «Злодієві (ас-сарік) і злодійці (ас-саріка) відтинайте їх руки...» [171, с. 183]. Він писав, що зазвичай правознавці розуміють цей припис як обов'язок глави мусульманської держави або його законного представника карати злодія шляхом відтинання руки, та, насправді, всі частини цього припису викликають питання в інтерпретатора.

Вайсс розглядав кожне з слів цього аяту, ми ж розглянемо лише значення «йад» – стандартного перекладу арабського слова «рука» («руки»). Слово «йад» мало три можливих значення, які потрібно було брати до уваги: вважалося, що це слово могло означати ту частину верхньої кінцівки, яка доходила до зап'ястя (якщо йти від пальців угору), або ж ту, яка доходила до ліктя, або ж усю кінцівку, аж до плеча. Інакше кажучи, це слово могло означати і кисть, і передпліччя, і всю руку. При цьому мається на увазі, що до складу передпліччя і руки входить і кисть. Слід вважати, що правознавці, що виходили з наявності цих трьох значень, пропонували лексикографічні або будь-які інші відомості на підтвердження цього положення. Незалежно від наявності цих відомостей, перед муджтахідом поставало питання, чи слід йому розглядати всі три

значення як прями і, отже, вважати «йад» багатозначним словом, або ж розглядати як пряме тільки одне зі значень і, отже, вважати «йад» однозначним словом. У своїх спробах вибору курсу, якого йому слід дотримуватися, муджтахід мав керуватися своїм «почуттям мови», яке зазвичай ґрунтувалося на обізнаності з «високою» літературною традицією. Що відбувалося, коли людина, добре обізнана з мови, отже, є її носієм, чула слово «йад»? Чи виникали в її свідомості всі три значення одночасно як однаково можливі, або ж в її свідомості виникало тільки одне з них, а інші залишалися в сфері другорядних значень і виникали в її свідомості тільки після деяких роздумів? Вайсс вважає, що відповіді на це питання у різних муджтахідів неминуче будуть розрізнятися, і всі вони чинитимуть серйозний вплив на процес інтерпретації [108, с. 101–102; 207, с. 180]. Неможливо не погодитися з цією позицією, оскільки, як ми раніше зазначали, відповідно до позиції більшості сунітських правників покаранням за крадіжку є відтинання кисті правої руки, на думку ж шіїтських факіхів, – чотирьох пальців правої руки.

Аят, який було розібрано Б. Вайссом належить до юридично значимих аятів – аятів аль-ахкам. Юридично значимими вони є з точки зору ісламського права, а не зі «світського» розуміння права. У правовій науці було проведено велику кількість досліджень, присвячених питанням співвідношення права, релігії (релігійних норм) і моралі [140, с. 91]. У цьому аспекті хочемо звернути увагу на шіїтський (і в цілому ісламський) погляд на співвідношення цих категорій. Так, Мухаммед Такі Місбах Язді пише, що таке розмежування не може вважатися прийнятним у будь-якій релігії, і з ісламської точки зору, релігія – це система теоретичних знань та практичних законів, а її практичні закони охоплюють усі три сфери: ставлення людини до Бога, ставлення людини до себе та людини до інших [112, с. 5]. Очевидно, що з погляду сучасної юридичної науки питання проведення обрядів або ритуальної чистоти не є предметом вивчення юриспруденції, але вони є предметом дослідження фікху, тобто ісламського права. Тому коли ми кажемо, що аяти аль-ахкам містять юридично значимі норми, то мається на увазі ті норми, які є значущими саме для

ісламського права.

Х. Бехруз наводить перелік правових інститутів (із світської точки зору), врегульованих Кораном. Він пише, що традиційно розглядаються як правові такі аяти Корану: про шлюб, полігамію, придане, аліменти, права і обов'язки подружжя, розлучення і різні способи розірвання шлюбу, період утримання після розлучення, виховання чужої дитини, договори, позики, заставу, відшкодування шкоди, клятву, покарання за злочини, заповіт, спадкування, судочинство, тощо [131, с. 158]. Абдал-Ваххаб ібн Халлаф класифікував аяти аль-ахам за критерієм предмета регулювання і отримав такі показники: 70 аятів про сімейне право, 70 аятів про цивільне право, 30 аятів про кримінальне право, 13 аятів про юриспруденцію і процедури, 10 аятів про державне право, 25 аятів про міжнародне право, 20 аятів про економічний і фінансовий устрій і 50 аятів про джерела законоположень у цілому [130, с. 267].

Сунітські дослідники вважають, що половина або третина аятів Корану є аятами аль-ахам, тоді як на думку шийтських дослідників, їх кількість дорівнює приблизно п'ятиста. Оскільки деякі з них повторюються, мають подібний сенс або є скасованими, тому їхня кількість у різних авторів не є однаковою. Знання скасованих аятів є дуже важливим і необхідним шийтському правнику для досягнення рівня мужтахіда. Як відомо, аяти Корану були послані Пророку в зв'язку з певними обставинами, тому є випадки, коли огляду на нові обставини, виникала потреба адаптуватися до таких змін, або з певних причин Аллах вирішував змінити Своє веління, в зв'язку з чим, Пророк отримувал аят, який скасовував попередній. Та незважаючи на його скасування, аят лишався як складова частина Корану. Розглянемо на прикладі аяту 12 сури 58: «О ті, які увірували! Якщо ви потай розмовляєте з Посланцем, то перед вашою таємною бесідою дайте милостиню. Так буде краще для вас і чистіше. Але якщо ви нічого не знайдете, то Аллах – прощає, Милосердний» [171, с. 994]. Цей аят було послано, коли група заможних мусульман відвідала Пророка, щоб порадитися з ним приватно, не надавши можливості бідним зробити те саме, і це образило бідних. Більше того, Пророк був засмучений їхньою

пишністю і сидів там занадто довго. Отже, було відправлено цей аят, який заповідав заможним платити милостиню бідним перед їх приватною бесідою з Пророком. Багато дослідників зазначають, що майже ніхто не додержувався цієї норми, а більшість джерел указують, що взагалі ніхто, крім власне Алі, не давав милостині перед тим, як зустрітись із Пророком. Оскільки люди не слідували цьому, то їх непослух зараховувався як гріх, і щоб цього не було Аллах послав аят, в якому вказав, що вибачає цей непослух і щоб мусульмани акцентували увагу на поклонінні [17]. Це був 13 аят тієї ж сури: «Невже ви боялися перед вашою таємною бесідою давати милостиню? Якщо ви не зробили цього і Аллах прийняв ваше покаяння, то робіть намаз, виплачуйте закят і коріться Аллаху і Його Посланцю. Аллах відає про те, що ви робите» [171, с. 994]. Отже, у нас є 2 аяти, один з яких було скасовано більш новим аятом, але обидва з них містяться в тексті Корану. Цей принцип є доволі цікавим, оскільки схоже правило існує і в нерелігійних правових системах та називається *Lex posterior derogat priori* – «наступний закон скасовує попередній».

В аспекті особливостей тлумачення Корану вважаємо за доцільне розглянути джерела тлумачення Корану. Шийтські екзегети визначали як належні шість джерел тлумачення Корану:

1) Коран. Це випливає з твердження, що Коран тлумачить сам себе (далі це твердження буде розглянуто більш детально). Майже всі тафсіри зверталися до цього джерела, коли один аят Корану тлумачився за допомогою іншого аяту;

2) Сунна. У цілому Сунна Пророка та імамів складається з хадісів, а ті хадіси, які застосовуються при тлумаченні Священного Писання, називаються екзегетичними. Ці хадіси сходять до таких особистостей: імам Садик (47 %), Пророк (13,5 %), імам Бакір (13 %), імам Алі (7,4 %), імам Реза (3,2 %), імам Казим (2,4 %), імам Хусейн (1,1 %), імам Саджад (1 %), Ібн Аббас (1 %), інші імами, сподвижники та послідовники (5,9 %), невідомі особи (4,5 %) [89, с. 155]. Екзегетичні хадіси бувають таких видів:

– хадіси, які пояснюють значення окремих слів та конотацій (сумарне значення слова, як описове, так і емоційне). Наприклад, хадіс про різні

конотації слова ас-сухт («заборонене»): «Імам Джафар ас-Садик сказав: "Повелитель правовірних промовив: "До слова ас-сухт відносять і гроші за вбиту тварину, а також собаку, і гроші, що даються повії, і хабар судді, і винагороду віщуна (чаклуна)"» [13, с. 42];

– хадіси, які пояснюють сенс аятів – ці хадіси сприяють кращому розумінню аяту. Наприклад, в одному з хадісів говориться, що один зі сподвижників імама Рези спитав про значення аяту: «У той День вони будуть відокремлені від свого Господа завісою» (83:15). Імам сказав: «Воістину, Аллах – великий він і свят! – не описується через місце, в якому Він перебував би, щоб там Він відмежовувався завісою від Своїх рабів. Але Він має на увазі те, що вони будуть відокремлені завісою від нагороди їх Господа» [228, с. 210];

– хадіси, які розкривають прихований зміст аятів, – деякі аяти Корану мають очевидний сенс, який можна досягнути (зовнішній) та прихований (внутрішній), знання якого відомо лише Богу та Його обраним. Наприклад: «Розповідають зі слів Дауда ібн Джассаса: "Чув я, як імам Джафар ас-Садик (мир йому!) Говорив: "[В аяті] "І прикмети, а по зірці вони знаходять дорогу" зірка – це Посланець Аллаха (хай благословить Аллах його і рід його!), а прикмети – імами (мир їм!)"» [13, стр. 259];

3) лексикографічні джерела – такими вважаються джерела, які допомагають краще зрозуміти значення та сферу застосування того чи іншого слова в епоху ниспослання [128, с. 292]. Такими є Коран та хадіси, оскільки вони допомагаються встановити значення слів (тому вони є джерелами тлумачення Корану в різних аспектах). Також лексикографічними джерелами є пам'ятки арабської мови епохи ниспослання Корану, висловлювання сподвижників Пророка, словники арабської мови та словники коранічної лексики;

4) історичні джерела є досить важливими при тлумаченні Корану, оскільки власне Коран описує історичні події, такі як історії попередніх пророків та певні аспекти біографії Пророка. Також слід враховувати той факт, що ниспослання кожного аяту було обумовлено певними історичними подіями

(битви при Бадрі, при Ухуді) або подіями, що стосувались приватного життя Пророка (його взаємовідносини з оточуючими або з членами його родини);

5) розум (мається на увазі акль – інтелект). При тлумаченні Корану розум виконує чотири функції:

- заперечення, критична – докази розуму не сприймають пряме значення аятів Корану. Наприклад, при тлумаченні коранічних слів «Рука Аллаха» заперечення наявності в Бога руки, оскільки Богу не притаманні тілесність та інші ознаки творінь;

- підтвердження – докази розуму підтверджують або посилюють явне значення аяту;

- аналітична – розум доповнює інші джерела, полегшуючи їх застосування;

- логічна – розум розкриває логічно необхідний зміст аятів [128, с. 311–314]. Реалізація цієї функції дозволяє розглядати Коран у перспективі, адаптуючи його до сучасних умов життя;

б) дані практичного досвіду – досягнення науки, специфіка природних явищ, тогочасні або сучасні соціальні умови та інші [128, с. 6–7].

Коментатори Корану мають різноманітні методології, підходи та стилі в інтерпретації аятів Корану. Кожен коментатор пояснює Коран з власного погляду та спираючись на свої знання й інші фактори, що формують його розуміння. Мусульманські юристи при складанні своїх коментарів зазвичай використовували два основних підходи:

1) щодо порядку дослідження аятів:

- більшість сунітських дослідників – у порядку сур і аятів (від першої до останньої);

- аш-Шафії в своїй праці «Ахкам аль-Куран» – тематично, тобто за різними галузями ісламського права;

- шіїтські дослідники – відповідно до порядку побудування юридичних книг (тобто по розділах: традиційно від глав про чистоту і до глав про судження);

2) щодо повноти та винятковості:

– розглядали окремі аяти аль-ахам поодинці та присвячували кожному з них окремий незалежний розділ – більшість сунітських та шиїтських дослідників;

– розглядали аяти аль-ахам разом з іншими аятами – такі дослідження отримали назву «всеосяжних», або «детальних», коментарів. У рамках цього підходу дослідники або виокремлювали досліджувані «юридичні» аяти в окремі глави, або не робили цього. До першої групи належить відомий сунітський «Тафсір аль-Мунір» Вахба аз-Зухайлі, до другої – шиїтський «Ат-Тібйан фі тафсір аль-Куран» шейха Тусі та сунітський «аль-Джамі 'лі-ахам аль-Куран» аль-Куртубі [61].

Отже, деякі тафсіри можуть бути абсолютно унікальними, а деякі з них об'єдані в певні групи. Ураховуючи цей факт, пропонуємо розглянути таку класифікацію тафсірів:

1) залежно від основи тлумачення (від джерела тлумачення):

– тлумачення на основі Корану – базується на думці, що першим джерелом тлумачення Корану є, власне, Коран. Ця позиція аргументується тим, що є аяти, в яких говориться, що це Священне Писання буде роз'яснено його автором (Коран 75:18-19) і що воно було відправлено для роз'яснення кожної речі (Коран 16:89), тобто Коран може розтлумачити сам себе. Також є безліч хадісів, які легітимують подібний вид тлумачення;

– тлумачення на основі хадісів – як ми вже зазначали, першим тлумачем хадісів, був, власне, Пророк, а отже, щоб дізнатися його позицію, дослідникам лишається тільки дослідити хадіси від Пророка і імамів, оскільки останні продовжили справу Пророка і мали достатні знання для тлумачення Священного Корану. Більшість тафсірів належить саме до цього типу;

– тлумачення на основі іджтихаду (аналітичні) – ахбарити повністю заперечують можливість подібного тлумачення Корану через своє негативне ставлення до ролі розуму при прийнятті рішень. Усуліти ж припускають можливість застосування цього підходу при екзегезисі. Але, на відміну від

сунітського розуміння іджтихаду, усуліти не дозволяли спиратися виключно на власні судження правозастосовувача. Отже, для них методи іджтихаду при тлумаченні Корану становили врахування лексичних та літературних моментів, контексту одкровення (часу його надходження), інших аятів Корану, тощо;

2) залежно від форми:

– порядкові – коментатор починає свій коментар з першої сури (Сура аль-Фатіха) і закінчує його останнім аятом останньої 114-ї сури Корану (Сура аль-Нас). Майже всі класичні коментарі Корану використовували цей стиль;

– тематичні – презентація певного змісту, що стосується певної теми в аятах Корану, тобто аяти Корану тлумачаться і розташовуються залежно від їх певного контексту. В «аль-Мізані» Сеїд Мухаммед Хусейн Табатабаї досліджував багато тем, таких як монотеїзм, імамат та інші з точки зору Корану. Тому деякі дослідники вважають його піонером у тематичній екзегезі. У свою чергу, Джафар Субхані та ряд інших дослідників вважають, що Алламе Маджлісі може розглядатися як перша людина, яка розгорнула методи тематичної екзегези, оскільки він відкриває кожен розділ свого «Біхар аль-анвар» із відповідних аятів Корану та коротких коментарів до них [92, с. 24]. Серед сучасних авторів подібних тафсірів Корану слід назвати того ж Субхані, також Макарема Ширазі, Мухаммеда Такі Бісмаха Язді та ін. Тематичним коментарям Корану приділяється досить багато уваги через той факт, що вони є досить важливими саме для ісламської юриспруденції. Мухаммед Бакір Садр вважав тематичні тафсіри, на відміну від порядкових, єдиним засобом, за допомогою якого можуть бути виведені з Корану юридичні рішення. Він писав, що порядкові тафсіри ніколи не можуть вийти за рамки розуміння очевидних значень коранічних слів і аятів, і тому вони ніколи не мали великого успіху в розвитку ісламських поглядів. На його думку, розвиток юриспруденції зобов'язаний тематичному підходу до хадісів від безгрішних, вважаючи, що тематична екзегеза має бути розгорнена для задоволення великих і складних потреб [86, с. 26–30];

3) залежно від змісту:

– наукові – коментатор намагається знайти зв'язки між аятами Корану та досягненнями науки. Одними з перших прихильників та опонентів цієї позиції були Аль-Газалі та аш-Шатібі відповідно. Хоча ці два вчені не склали наукових коментарів Корану, вони обговорювали у своїх роботах, чи можна використовувати при тлумаченні Корану знання, які не існували під час послання Корану. При цьому деякі дослідники вбачають спадкоємність аш-Шатібі щодо ідей аль-Газалі [216, с. 69];

– історичні – може стосуватися двох різних типів тафсірів: екзегеза, в якій коментатор стурбований збором історичних оповідань та оповідань, пов'язаних з кожним аятом; або стосується розуміння історичного контексту аятів і того, що вони означали для їх первісної аудиторії. Другий тип є більш достовірним та авторитетним, особливо серед шиїтів. У тафсірах цього типу тлумачення аятів надається в порядку їх ниспослання, а не розташування в Корані;

– юридичні – коментатор пояснює та інтерпретує аяти аль-ахкам, тобто ті, в яких містяться правові норми. З юридичної точки зору саме цей вид тафсірів є найбільш важливим;

– «сучасні» – коментатор намагається знайти та деталізувати повідомлення Корану для людей свого часу. Автори найчастіше намагаються подати свій коментар у новій формі, підкріпленій відповідними та переконливими доказами для сучасних автору людей;

– філософські – коментатор використовує філософські концепції та доктрини при тлумаченні Корану. Такими є коментарі Авіценни, Сухраварді, та все ж найбільш визначним діячем у цій галузі вважається саме шиїтський філософ і богослов Мулла Садр. Його коментарі до Корану, «Шарх усуль аль-Кафі» (коментар до збірки «аль-Кафі» Кулайні) і коментар до Аяту Світла (аят ан-нур) входять до «числа найперших шедеврів ісламської думки і підтверджують його неймовірне володіння Кораном і Сунною» [191, с. 19];

– теологічні – коментатор використовує аяти Корана, щоб підтримати свої релігійні переконання та відповісти на критику своїх опонентів. Теологічні

тафсіри можуть бути класифіковані як підвид тафсірів, заснованих на іджтихаді;

- містичні – головним припущенням цього типу тлумачення є те, що в Корані, крім його екзотеричного аспекту, є езотеричний, якого можна досягти завдяки містичному досвіду та прозрінню. У містичній інтерпретації коментатор інтерпретує Коран на основі своїх містичних висновків, що часто призводить до нелітерального читання аятів;

- алегоричні (символічні) – передбачає, що вказівки на слова і вирази Корану не визначаються правилами та принципами звичайної мови. Це тлумачення відрізняється від містичного тим, що ґрунтується на вченні авторитетного вчителя, тоді як у містичному тлумаченні коментатор може інтерпретувати аяти Корану на основі власних містичних висновків. Такі тафсіри притаманні ісмаїлітам;

- літературні – коментатор зосереджується на лексичних і літературних аспектах Корану та використовує літературні й лінгвістичні дисципліни, такі як морфологія, синтаксис, етимологія та риторика.

Розглянемо більш детально основні шийтські тафсіри Корану.

Перші тафсіри існували в усній формі. Перші ж письмові тафсіри, які збереглися до наших днів, датуються IX ст., серед них шийтські датуються X ст. Серед перших шийтських тафсірів найбільш відомими є Тафсір Фурат аль-Куфі, Тафсір аль-Куммі, Тафсір аль-Аяші та Тафсір ан-Нумані. Перший був написаний Абуль-Касимом Фуратом аль-Куфі, який, на думку однієї групи дослідників, був шийтом-існаашаритом, на думку ж іншої – шийтом-зайдитом. Цей тафсір містить виключно хадіси від непогрішних та має ту саму властивість, що і перші збірки хадісів – відсутність коментарів, тобто автор лише викладає хадіси щодо певної теми, уникаючи надання коментарів та власної інтерпретації. Тафсір аль-Куммі також є тафсіром, якому притаманне тлумачення виключно на основі хадісів. Деякі дослідники ставлять під сумнів авторство аль-Куммі, вважаючи, що праця або її частина була написана іншими імамїтськими або зайдитськими правниками [224]. А. Зайнал Абідін убачав

політичну упередженість в інтерпретації Аль-Куммі, яку, на його думку, можна простежити в контексті історичного релігійного дискурсу, який відбувався за життя Аль-Куммі. Боротьба між сунітами та шіїтами того часу була «політично потужною» і Аль-Куммі «використовує трактування як авторитетний інструмент для викладу своїх персональних поглядів, а також критики поглядів опонента» [116, с. 196]. Тафсір аль-Аяші, швидше за все, спочатку містив інтерпретацію всього Корану, але лише частина першого тому (з початку Корану до сури 18) збереглася до наших днів. Відмінністю цього тафсіру від двох вищеназваних є особлива увага до аятів аль-ахкам. Тобто ця книга цікавить нас найбільше з точки зору юриспруденції, оскільки, окрім особливої уваги до аятів аль-ахкам, вона містить певну інформацію з богослов'я та юриспруденції різних напрямів ісламу. Недоліком праці є відсутність повноцінних існадів, тобто не вказані імена переповідачів екзегетичних хадісів. Тафсір ан-Нумані де-факто не є тафсіром, а являє собою більше трактат, який містить теми з коранічних наук, усуль аль-фікха та теології. Так само як і з попередніми працями, через їх стародавність деякі дослідники ставлять під сумнів авторство самого ан-Нумані, зазначаючи, що в будь-якому випадку автор трактату був добре обізнаним з шіїтського права існаашаритів.

«Аль-Тібйян фі Тафсір аль-Куран» було написано Шейхом Тусі і це перший вичерпний шіїтський коментар Корану арабською, який охоплює всі аспекти відомих коранічних наук. У передмові книги Шейх Тусі зазначає: «Що змусило мене написати коментар, це те, що я дізнався, що жоден вчений не написав широкого коментаря, який висвітлює різні значення. Я знайшов лише групу науковців, які щойно склали декілька коментарів-тлумачень без їх пояснення та уточнення» [106, с. 1–3]. Окрім цитування відповідних хадісів, автор оцінив думку інших коментаторів щодо різних аспектів коранічних наук, тому в цьому аспекті коментар є унікальним довідником, бо містить посилання на різні науки, пов'язані з тлумаченням Корану, включаючи морфологію, синтаксис, риторичку, хадісознавство, юриспруденцію, теологію та ін. Десятитомний коментар охоплює весь Коран у тому порядку, в якому з'являються розділи Корану, і

намагається коротко висвітлити всі аспекти Корану. У вступному розділі книги також пояснюються деякі загальні моменти щодо коранічних наук та особливостей тлумачення. За словами Бар-Ашера, починаючи з Тусі, імамівські екзегети почали нову тенденцію, в якій хадіс вже не був єдиним засобом тлумачення Корану [26, с. 75].

Отже, коранічні науки вдосконалювались і тафсіри набували нових (які не зустрічалися раніше) рис. Так, Фадль Хасан Табрісі був одним із небагатьох екзегетів Корану, який почав аналізувати взаємозв'язки між аятами Корану. В своїй праці «Маджман аль-баян фі Тафсір аль-Куран» він розглядає такі теми, як декламації, діакритичні знаки, складні слова, семантика, причина послання аятів, пов'язані аяти та опрацювання хадісів. Цей тафсір визнається як авторитетний та унікальний і шиїтськими, і сунітськими богословами. Відомий сунітський муфтії Шейх Шалтут писав: «Маджман аль-баян є унікальним серед коментарів. Усебічність, глибина та різноманітність тем, категоризація та порядок цього коментаря є його безпрецедентними перевагами серед коментарів до нього та рідкістю у творах після нього... Важливість Маджман аль-баян полягає в її всебічності, надійності та достовірності дискусій, чіткому порядку та чіткості, корисній інтерпретації та справедливій критиці думок інших людей» [22, с. 240].

Приблизно в тому ж столітті було написано «Равд аль-Джінан ва Равх аль-Джанан фі Тафсір аль-Куран», який є першим повним шиїтським коментарем на перській мові, який охоплює всі сури Корану. Його автор Абу ль-Футух ар-Разі (1078–1157 або 1161) був одним із найвизначніших екзегетів Корану XII ст. Структура праці є наступною: після короткого вступу в дискусію про значення тафсіру та тавілу автор починає тлумачити аяти за звичайним порядком у Корані від початку до кінця слово за словом. Потім він пояснює значення слів та різних літературних, традиційних, історичних, юридичних, богословських та моральних аспектів аятів і згадує думки екзегетів, сподвижників Пророка та їх послідовників, без будь-якої критики щодо них. Оскільки авторський погляд на аяти здебільшого раціональний і заснований на хадісах, його коментар

належить до аналітичних коментарів (заснованих на іджтихаді). Також вважаємо за доцільне звернути увагу на юридичні праці, написані в тому ж столітті відомим шийтським богословом і юристом Кутбом Раванді. Він не був автором тафсіру Корану, але присвятив працю аятам аль-ахам. Він інтерпретував юридичні аяти Корану в тому ж порядку, що і юридичні книги шийтів (від положень про ритуальну чистоту до положень про компенсації).

У XIV–XV ст. було написано тематичний тафсір Фаділя Мікдада «Канз аль-Ірфан фі фікх аль-Куран». На відміну від більшості шийтських правознавців, Мікдад вважав, що аятів аль-ахам менше ніж 500, і багато з них є повторюваними. Також на відміну від більшості сунітських та шийтських екзегетів, які упорядковували свої тафсіри в порядку сур і аятів Корану, він упорядкував свою книгу згідно з порядком юридичних книг (подібно до наведених вище праць Кутба Раванді).

У попередньому розділі ми зазначали, що XVII–XVIII ст. в історії шийтської доктрини характеризувалися тенденцією збирання хадісів, що впливало з появи ахбаритського руху та протистояння з ним. Тому, окрім складення збірок хадісів, правники також складали тафсіри Корану, засновані на хадісах. Одним із таких був тафсір «Ас-сафі», який містив майже всі існуючі хадіси щодо тлумачення Корану. Особливої уваги заслуговує вступна частина цієї праці, в якій автор досить детально розглянув близько 12 тем, і, за словами деяких дослідників, ця частина – одне з кращих уведень в науку тлумачення науки Корана, оскільки автор виклав важливу інформацію, яку повинен знати кожен екзегет. У вступі представлені такі теми:

- 1) переваги Корану і розуміння його через хадіси від Ахль-Бейт, також містить деякі питання щодо недоліків ворогів Ахль-Бейт;
- 2) знання Корану знаходиться в Ахль-Бейт і вони знають весь зовнішній і внутрішній зміст Корану;
- 3) весь зміст Корану розкривається щодо «друзів» Бога і їх ворогів;
- 4) різні способи розуміння значення аяту, наприклад тафсір і тавіл (алегоричне тлумачення Корану), захір (очевидний сенс) і батин (прихований

сенс), мухамм (аяти з одним значенням) і муташабіх (багатозначні аяти), насіх і мансух (аяти, які скасовують інші аяти, та скасовані аяти);

5) інтерпретація, заснована на персональних уявленнях та інтересах (тафсір бі рай), і заборона цього;

6) Коран захищений від змін і спотворення;

7) Коран є поясненням всього і містить основи релігійних навчань і релігійних зобов'язань;

8) різні варіанти читання Корану (кіраат) і їх автентичність;

9) поступове і одночасне послання Корану;

10) заступництво Корану (в Судний День) і нагорода за його читання і запам'ятовування;

11) манера читання Корану;

12) екзегетичні терміни і методи тлумачення в книзі [42, с. 13–14].

Відомий мухаддіс того часу Арусі Хавізі писав, що екзегети Корану були зосереджені переважно на лексичних тлумаченнях Корану та коренях слів у них, сполученнях таких слів, граматичних особливостях речень, питаннях теології та інших подібних аспектах, але вони не цитували зауважень імамів щодо значень Корану та секретів його тлумачення. Тому він написав тафсір «Нур ас-Сакалейн» – «Світло двох цінностей». Така назва тафсіру обумовлена тим, що він містить тлумачення Корану (першої цінності) за допомогою хадісів від непогрішних (Сунни – другої цінності). У тафсірі йдеться лише про аяти, щодо яких передається принаймні один хадіс від Пророка або імамів, і через це він не містить тлумачення всіх аятів Корану. Автор не коментував зміст цитованих хадісів, за винятком кількох випадків, коли він просто посилається на детальні дискусії в інших книгах. Тлумачення кожної сури Корану починається з хадісів про її достоїнства, характеристики і божественні нагороди за її читання. Потім Хавізі цитує хадіси, що стосуються випадків, коли сура або її аяти були послані, і, оскільки значна частина шіїтських одкровень цитується в Тафсір аль-Куммі, останній є джерелом більшості хадісів у цій частині, хоча деякі інші цитуються і з інших збірок. Далі цитуються хадіси, які стосуються

тлумачення аятів або їх застосування [50, с. 194]. У тому ж столітті було написано «Бурхан фі тафсір аль-Куран» Алламе Бахрейні. Оскільки автор тафсіру був ахбаритом, тлумачення містить лише тексти хадісів без надання коментарів, тому що ахбарити заперечували можливість тлумачення Корану кимось, крім Пророка та імамів. Структура праці була такою: спочатку Бахрейні згадує назву сури, місце, в якому вона була послана, достоїнства сури та кількість її аятів. Потім він посилається на аяти, щодо яких існують особливі хадіси, пояснюючи їх зміст, і обговорює ці хадіси. Основним недоліком цієї праці була наявність недостовірних хадісів та відсутність їх аналізу.

Серед останніх відомих шийтських тафсірів слід відзначити:

- «Махзан аль-Ірфан фі Тафсір аль-Куран» – 15-томний тафсір, складений видатною шийтською вченою Бану Амін (1886–1983);
- «Аль-Баян фі Тафсір аль-Куран» («Висвітлення тлумачення Корану») – тафсір шийтського вченого великого аятоли Абу Касіма Хої (1899–1992). Тафсір містив такі теми: вступ, в якому наводилося коротке пояснення стилю коментування; чудо Корану; різні методи читання Корану; цілісність Корану; скасовані аяти [6];
- «Тафсір-і Німуна» – тафсір, складений групою дослідників Кумської семінарії, очолюваних великим аятолою Макаремом Ширазі, який містить тлумачення Корану доступною мовою, спрямований на широке коло читачів. Саме тому з тексту книги була виключена складна наукова термінологія, яка зробила б книгу зрозумілою лише певним людям (але за потреби складні терміни згадуються у виносках, щоб бути корисними для експертів та науковців). У цій праці не обговорюються літературні та містичні аспекти Корану, особлива увага приділена найважливішим питанням матеріального та духовного життя. У зв'язку з цим під кожним аятом, залежно від його тематики, наводиться стисле обговорення таких тем, як лихварство, рабство, права жінок, філософія, причини заборони азартних ігор, вживання алкогольних напоїв, тощо;

– «Аль-Мізан фі Тафсір аль-Кур'ан» («Ваги (справедливості) в тлумаченні Корану»), більш відомий як Тафсір аль-Мізан – тафсір видатного богослова і філософа ХХ ст. Алламе Мухаммеда Хусейна Табатабаі. С. Прозоров, як автор перекладу частини цього тафсіру на російську мову, зазначав, що за характером використаних матеріалів і принципами аргументації Алламе ділить своє «Тлумачення» Корану на кілька типів. Перш за все він особливо підкреслює коранічну інтерпретацію, засновану на матеріалі власне Корану (відповідно до принципу «Коран інтерпретується через Коран»). Він називає таку інтерпретацію «роз'ясненням» (аль-баян). Далі – інтерпретації, засновані на усній передачі або хадісах, на науково-релігійній, філософській та етичній аргументації, на історичному матеріалі або на комбінаціях цих типів інтерпретації – релігійно-історичної, релігійно-філософської та інших. Алламе супроводжує кожен з обраних фрагментів Корану різним поєднанням вищевказаних типів тлумачення, але єдиний тип тлумачення, що пронизує весь текст роботи і з якого починається виклад, – це «коранічна» інтерпретація, тобто аль-баян. Це методологічний підхід автора, який проповідував принцип самодостатності Корану. Всі інші види інтерпретації він вважає допустимими, але другорядними і такими, що не дають повного і глибокого розуміння змісту Божественного Одкровення [196, с. 82]. До Тафсіру аль-Мізан серед тлумачів Корану було незвичним порівнювати коранічні аяти на одну і ту саму тему один з одним, щоб прийти до певного висновку щодо будь-якої концепції. Наприклад, Алламе Табатабаі зіставив всі аяти Корану, що стосуються скасування дії (іхбат), щоб прояснити цю концепцію. Цей тафсір – одне з кращих джерел для дослідження оповідань про пророків, викладених у Корані. Алламе Табатабаі зіставив усі аяти з різних сур, що стосуються історії одного пророка, а потім надав вичерпний звіт про життя цього пророка. Більш того, він також порівняв Старий і Новий Заповіти з Кораном і виявив спотворені частини Заповіту. Також відмінною рисою цього тафсіру є те, що, з одного боку, він має справу з запереченнями опонентів, а з іншого – намагається дати розуміння релігійних

вірувань, яке було би сумісним з новими подіями в суспільстві й у науковому світі, філософськими та богословськими питаннями [210, с. 228–231].

2.2. Сунна Пророка та Сунна імамів

Сунна є другим основним та визначальним джерелом ісламського права. Той факт, що слова «суніти» та «Сунна» є однокорінними, може призвести до хибної думки, що лише суніти дотримуються Сунни. Про це писав ще відомий дослідник ісламського права І. Гольдциєр. Він зазначав, що існує хибна думка про те, що шиїти не дотримуються Сунни. Ця помилка виникла внаслідок існування антитези «сунна – шиа», яка не відповідає дійсності, оскільки шиїти наслідують Сунну Пророка [144, с. 212–213]. Головною відмінністю між сунітами та шиїтами в цьому аспекті є той факт, що шиїти трактують поняття Сунни більш широко, включаючи в це джерело права і Сунну імамів. Спочатку розглянемо поняття «Сунна», яке є загальним як для шиїтів, так і сунітів.

М. Камалі писав, що буквально Сунна означає «чіткий шлях» або «прокладений шлях», але він також використовувався для того, щоб мати на увазі нормативну практику або усталений вид поведінки. У доісламській Аравії араби вживали слово «сунна» стосовно посилянь на стародавню і постійну практику громади, яку вони успадкували від своїх предків. У Корані слово «Сунна» вживались у значенні усталеної практики чи типу поведінки. Перші ісламські теоретики права під Сунною розуміли все те, що розповідається від Пророка, його вчинки, його висловлювання та все, що він мовчазно схвалив, а також усі повідомлення, які описують його фізичні властивості та характер [62, с. 47]. Тобто Сунна складається передусім з висловлювань Пророка, його поведінки та його згоди стосовно поведінки інших або його мовчання щодо цього (тобто відсутність з його боку заборони щодо дій інших осіб) [111, с. 105].

Х. Бехруз зазначав, що згідно з ісламською доктриною Сунна містить висловлювання, рішення і дії Пророка Мухаммеда, а також висловлювання і рішення його сподвижників, схвалені Пророком. Після смерті Мухаммеда

перекази про його дії і висловлювання (сунна) стали передаватися від покоління до покоління [31, с. 163]. Д. В. Лук'янов наводить таке поняття «Сунни»: «Сунна – це збірник зафіксованих у формі переказів (хадісів) висловів і вчинків Пророка Мухаммеда, що вважаються взірцем, якому зобов'язані слідувати мусульмани; це спосіб дії Пророка, який розглядається в ісламі як інший вид одкровення, а хадіси є переказом про слова та вчинки Мухаммеда, що зачіпають різні релігійно-правові аспекти життя мусульманської громади» [179, с. 185].

Розглядаючи поняття «Сунна», слід розуміти, що відповідно до ісламської релігійної доктрини будь-які дії та висловлювання Пророка були керовані Аллахом, тобто наслідування Пророка прирівнюється до наслідування Бога. Підтвердження цієї позиції ми знаходимо в Корані (4:80): «Хто кориться Посланцю, той кориться Аллаху. А якщо хто відвертається, то адже Ми не відправили тебе їх зберігачем» [171, с. 147–148].

Тобто Пророк лише доносив до людей Божі Закони і виступав як взірць для людей, щоб наслідуючи його, вони наближалися до Бога. Тому аспект «наслідування пророка» жодною мірою не суперечить твердженню, що Аллах є єдиним Законодавцем, якому відомі всі потреби людства, який знає, що добре для людини, а що погано. Слід також звернути увагу на те, що ця позиція випливає з релігійної доктрини нубувату (пророцтва), яка є загальновизнаною серед усіх мусульман. Пророки посилалися Аллахом, щоб навернути людство на путь істинний. Сеїд Хасан Мусаві писав, що абсолютно ясно, що людство не зможе розвиватися й еволюціонувати без божественного виховання і окремої програми, водночас інші (тобто не призначені Творцем) провідники, маючи обмеження в своїх знаннях і пізнанні дійсності, не зможуть правильно керувати людством. Вони не зможуть уникнути помилок і промахів, але «звичайні» лідери можуть направляти людей на правильний шлях, ґрунтуючись на укази божественних керівників (пророків). Останні ж, у свою чергу, мають зв'язок зі світом небуття і далекі від будь-якого роду помилок і промахів, тому можуть привести людей до справжнього щастя. Вони не роблять жодних помилок у

своєму керівництві. Безсумнівно, що якщо сам керівник є аморальним і порочним, то він не зможе закликати людей до чистоти і моральності. Висловлюючись інакше, пророки мали бути абсолютно безгрішними, тобто святими. Тільки в цьому випадку люди підуть слідом за ними. Тобто, якщо хтось закликає людей бути правдивими і непідкупними, а сам є брехливим і безчесним, то його слова ні на кого не влинуть. Тому Аллах не вибирає пророками грішних і порочних людей і надає перевагу своїм найкращим і досконалим рабам [189, с. 19, 21].

Більшість теологів вважають, що критерієм для визначення пророка мають бути наявність в нього таких якостей/атрибутів. Серед них чотири обов'язково властиві якості: правдивість у словах; вірність приписам Божим, перш за все в сенсі запобігання скоєнню заборонених або несхвалюваних діянь; передача довіреного їм послання; кмітливість, переважно в плані вміння спростовувати заперечення супротивників. Відповідно, пророкам не можуть бути притаманними протилежні зазначеним властивості: брехня, зрада, приховування чого-небудь із положень послання, некмітливість. Дев'ятою є якість, яка полягає в допущенні їх схильності до речей, що притаманні звичайним людям, але тільки таким, що не принижують їх високого звання (наприклад, хвороба або бідність). Власне непогрішність відображається першими двома якостями – вірністю і правдивістю [155, с. 26–27].

Отже, відповідно до постулатів ісламу Пророк не вчиняв жодної дії усупереч Волі Аллаха, тому де-факто джерелом Сунни Пророка була Воля Бога, яка в шийтському ісламі вважається єдиним належним ідейним джерелом права. Отже, тільки безгрішні особи можуть належним чином донести Закони Божі. Ця позиція є загальною для всіх напрямів ісламу. Розбіжності починаються в момент з'ясування питання щодо безгрішності імамів. Відповідно до сунітської релігійної доктрини останнім пророком та безгрішною особою був Мухаммед. Шіїти погоджуються з першим твердженням, визнаючи Мухаммеда як останнього Пророка, але визнають, що після смерті пророка були також 13 інших безгрішних особистостей, які становлять Ахль-Бейт

(«родину Пророка»). Аргументації безгрішності цих особистостей присвячена велика кількість полемічних і теоретичних праць шийтських вчених. Наведемо лише один із найбільш популярних хадісів. Аїша сказала: «Одного ранку Посланець Аллаха вийшов із дому, і на ньому була накидка. До нього підійшов Хасан, і він ввів його під свою накидку. Потім підійшов Хусейн, і його він ввів під накидку. Потім підійшла Фатіма, і її він ввів під свою накидку. Потім підійшов Алі, і його він ввів під свою накидку. Після цього Посланець Аллаха прочитав аят: «Воістину, Аллах бажає лише вас очистити від скверни, о Ахль-Бейт, і очистити вас повним очищенням» [76, с. 284]. Під очищенням шийтські і деякі сунітські вчені розуміли очищення від гріхів, тобто непогрішність. Відповідаючи на питання, хто належить до Ахль-Бейт, великий аятола Макарем Ширазі в своїй роботі «Пізнання шийїзму» надає коротку біографію чотирнадцяти безгрішних (ма'сум) – пророка Мухаммеда, Фатіми аз-Захри і дванадцяти імамів [230, с. 118].

Таким чином, саме цей фактор і вплинув на розширене розуміння Сунни як джерела права в шийтських правових школах. Саме він також був причиною того, що суніти почали розробляти ільм усуль аль-фікх (науку про принципи юриспруденції) раніше за шийтів. Для сунітів зі смертю Пророка припинилася можливість формування Сунни, тобто створення нових хадісів, тоді як для шийтів-джафаритів ця можливість зникла з початком «великого приховання» дванадцятого імама Махді.

Тому, ґрунтуючись на цій позиції, можемо проаналізувати поняття «Сунни», надані шийтськими правниками. Так, у праці Мустафи Авлійаі «Етапи розвитку науки хадісознавства» читаємо наступне: «Сунна – в цілому дане слово перекладається як «звичаєва практика» або «традиційна процедура», і, зокрема, цей термін стосується слів і вчинків релігійних лідерів, які володіють якістю непорочності – ма'сум (тобто Пророка (С) і імамів (А), які вільні від гріхів і помилок)» [119, с. 11]. Також він аналізував співвідношення понять «Сунна» та «хадіс», звертаючи увагу, що перший має більш широкий зміст, ніж термін «хадіс», хоча в деяких сунітських збірниках хадісів, таких, як «Сунан ібн

Маджа», аль-Байхакі та інших джерелах, він еквівалентний поняттю «хадіс». Фахівці з хадісознавства розходяться в думках щодо того, яке значення мають поняття «хадіс» і «хабар» (звістка). Хоча деякі з них вважають ці слова синонімами, інші вчені дотримуються точки зору, що «хабар» – це більш загальне поняття, ніж «хадіс». На їхню думку, «хабар» – це будь-який переказ про Пророка, в той час як «хадіс» містить у собі його власну пряму мову. Таким чином, кожен хадіс – це хабар, в той час як не будь-який хабар є хадісом, хоча деякі дослідники вважають слова «хабар» і «хадіс» взаємозамінними синонімами [119, с. 12].

Проаналізувавши все наведене вище, можемо зробити висновок про головну відмінність у сунітському та шийтському розуміннях поняття «Сунна», що можемо зобразити так:

1) сунітські хадіси: Пророк сказав або зробив щось, наприклад: «Повідомлялося, що Абу Хурайра сказав: "Посланець Аллаха сказав: "Кому дають парфуми, той не повинен відмовлятися від них, тому що він (парфум) має хороший запах і його легко носити"» [1, с. 453]. В той же час суніти можуть визнавати хадіси, які надходять до сподвижників Пророка, наприклад: «Від Абу Салляма, людини, яка служила в домі Пророка, було сказано, що коли Пророк казав хадіс, він повторював його три рази» [1, с. 213];

2) шийтські хадіси: Пророк, Фатіма або хтось з 12 імамів сказав або зробив щось. Наприклад: «Передає Мухаммед ібн Імран: "Імам Садик, нехай буде мир з ним, сказав: "Хто скаже щиро "Нема божества крім Аллаха", той увійде в рай. І щирість його полягає в тому, щоб слова "Нема божества крім Аллаха" втримали його від того, що заборонив Всевишній Аллах"» [227, с. 6]. Водночас шіїти також можуть визнавати хадіси від деяких сподвижників Пророка та імамів (це питання ми розглянемо далі більш детально).

Відповідаючи на питання, чому шіїти визнають як достовірні хадіси від імамів, потрібно розглянути доктрин імамату, яка є фундаментальною в шийїзмі та найбільш дослідженою як мусульманськими, так і немусульманськими дослідниками. Н. Калдер писав, що ісламська юридична література виникла до

кінця VIII ст. і вже характеризувалася визнанням дискусії щодо звернення до авторитету прецеденту (під прецедентами Калдер у цьому випадку мав на увазі певні зразки поведінки – тобто сунну в широкому значенні). Дискусія існувала як усередині, так і між місцевими школами та стосувалася як основного змісту закону, так і виявлення авторитетних прецедентів. Центральним у всіх ісламських юридичних дискусіях був термін «імам», який, хоча і застосовувався по-різному, завжди позначав владу. Це поняття було необхідним як посилання на імама як передбачуваного джерела племінної практики, тобто сунни. Отже, імам був джерелом або прецедентом (взірцем), за допомогою якого можна було встановити релігійний закон [33, с. 5]. Основним значенням, в якому шийтські теологи розглядали доктрину імамату в цілому, було духовне лідерство та правонаступництво Пророку. В цьому аспекті цікавим є співвідношення понять «халіф» та «імам». Серед мусульманських дослідників існують дві позиції:

1) більшість сунітських вчених стверджують, що духовне керівництво (імамат) і намісництво (халіфат) нічим не відрізняються за своєю суттю і це синонімічні поняття з одним значенням, яке передбачає велику релігійну і суспільну відповідальність, яка покладається на імама-халіфа з боку громади. Він отримує це високе місце і далі може не цікавитися тим, що його обрали і призначили на це місце, тобто халіф бере на себе відповідальність вирішувати релігійні проблеми, стежити за боєздатністю армії з метою захисту кордону держави і забезпечення безпеки. За такого підходу, є можливим, що цей глава-правитель може не досить добре знати божественні постанови, а іноді навіть сам переступати межі благочестя і вчиняє гріхи, тому в такому випадку немає нерозв'язної проблеми. Таким чином, на нашу думку, основним недоліком цього підходу є диктований позиціями деяких правників обов'язок підкорюватися несправедливому правителю;

2) шіїти дотримуються протилежної позиції, але з деякими винятками. Сеїд Реза Хусейні-Насаб зазначав, що для шіїтів-імамів імамат – це правління, яке має божественну природу. Пророк є засновником релігії, в той

час як імам виконує роль хранителя цієї божественної релігії. Імамат і халіфат є неподільним цілим, подібно до того, як імамат Пророка невіддільний від Його пророцтва, бо духовна сутність ісламу і його політична сутність є двома сторонами єдиного цілого – системи під назвою Іслам. Хоча, справедливості заради, варто сказати, що упродовж історії ісламу, з огляду на цілу низку причин, ці сторони були роз'єднані між собою, тобто політична сторона відокремилася від духовно-моральної сторони. Якщо той, хто очолює мусульманську громаду, не буде людиною гідною, справедливою, благочестивою і непогрішною, то в такому випадку суспільство і окремі індивіди тут не будуть виховані на основі гідності і благочестя [218].

Таким чином, проаналізувавши все наведене вище, неможливо не погодитися з позицією Алламе Табатабаї, який писав, що імамат і релігійне лідерство в ісламі можуть вивчатися з трьох різних поглядів: з точки зору ісламського уряду, ісламських наук і постанов, лідерства та новаторського керівництва в духовному житті. Шіїти вважають, що оскільки ісламське суспільство гостро потребує керівництва в кожному з цих трьох аспектів, особа, яка виконує функцію давати ці вказівки і бути лідером спільноти в цих сферах релігійних проблем, має бути призначена Богом і Пророком. Природно, що сам Пророк також був призначений Божественним «Указом» [96, с. 173].

Імам ніколи не створює нову релігію і шаріат та його обов'язок полягає у збереженні релігії і шаріату Пророка в первозданному, незайманому вигляді. Імам закликає людей до релігії Пророка і ґрунтовно знайомить їх із цією святою релігією, будучи найбільш освіченою людиною в розумінні основ і законів релігії, значення і тлумачення Корану. Тобто імам має бути найбільш освіченою людиною за рахунок знань, які були надіслані йому Аллахом, і освіти, отриманої від Пророка [189, с. 36]. Таким чином, основною метою Сунни імамів є деталізація та роз'яснення Сунни Пророка.

Вивченням Сунни займається наука хадісознавства, оскільки власне формальним вираженням Сунни є хадіс. Хадіс має власну структуру і складається з двох елементів: матну (власне вислів або вчинок безгрішного) та

існаду, або санаду (ланцюг переповідачів). Цілком очевидним є той факт, що є імовірність викривлення або фальсифікації хадісів, тому виникала потреба в розробленні певних критеріїв достовірності хадісів та методології їх визначення. Тому мухаддіси (хадісознавці) аналізували кожен з частин хадіса:

- необхідно було проаналізувати сутність матну, тобто перевірити його на відповідність Корану, іншим хадісам та «здоровому глузду»;
- перевірялись особистості переповідачів хадісів та його джерела – тобто першої людини в ланцюгу переповідачів. Цим займалась наука ріджалу.

Перед тим як перейти до розгляду критеріїв достовірності хадісів, вважаємо за потрібне розглянути перші етапи розвитку науки хадісознавства, щоб краще зрозуміти причини виникнення необхідності розробки цих критеріїв. М. Авліяї відзначав, що частина сунітів була проти збирання хадісів у цілому, інші ж почали займатися збиранням хадісів лише після смерті Пророка. В той час відомі випадки збирання хадісів шіїтами, серед яких відзначають невеликі збірки хадісів Алі та Фатіми. Так, є хадіс, в якому говориться: «Одного разу Фатіма (А) не могла знайти рукопис з хадісами. Як повідомляється, вона наполягала на тому, щоб її служниця пошукала її, кажучи: "Пошукай, де вона. Вона так само цінна для мене, як мої сини Хасан і Хусейн"». Також Авліяї писав, що нема сумнівів, що одна з найперших збірок хадісів «400 усуль» (400 основ) містила хадіси від Ахль-Бейт [119, с. 17].

Водночас є велика кількість дослідників, які відзначали, що в певні періоди історії існували заборони на збирання хадісів або навіть на їх записування. Найбільш відомою є історія, яка міститься в авторитетних сунітських збірках хадісів та згадується в шіїтській літературі як «трагедія четверга». В «Сахіх» Бухарі (т. 7, хадіс 5669) читаємо наступне: «Ібн Аббас сказав: "Коли Посланець Аллаха вмирав, у будинку перебували люди, серед яких був Умар. Пророк сказав: "Дайте ж мені [письмове приладдя, і] я напишу для вас те, після чого ви ніколи не заблукате!". Тоді Умар сказав: "Воістину, Пророка здолала хвороба, а у вас є Коран! Досить нам Книги Аллаха!". І стали люди сперечатися. Серед них були ті, хто сказали: "Дайте Пророку написати те,

після чого ви не заблукаєте!". А були і ті, хто повторював слова Умара. І коли шум від сперечань посилювався, Посланець Аллаха сказав: "Встаньте [і підіть]!". Ібн Аббас згодом вигукував: "Трагедія, яка трагедія! Посланцю не дали написати цей документ через суперечки і сперечання!"» [7, с. 321]. Існує велика кількість схожих хадісів, в яких зазначалося, що деякі халіфи забороняли записування та/або збирання хадісів. Шийтські ж дослідники вбачають у цих діях спроби правителів приховати факт узурпації ними політичної влади.

Вже в перші століття існування мусульманської умми виникла велика кількість псевдохадісів та необхідність їх усунення. Мухаддіси мали бути здатними досліджувати зміст і сенс вживаних у хадісі слів з точки зору арабської граматики і синтаксису, а також шаріатських критеріїв, і перевіряти їх відповідність обставинам життя Пророка і арабським лінгвістичним стандартам. Тому мухаддіси почали розробляти основи науки «діраят аль-хадіс» (критичного аналізу хадісів). Предметом цієї науки є «існад, зміст, предмет і метод передачі хадісу таким чином, щоб прийнятні перекази могли бути відокремлені від неприйнятних» [119, с. 41–42].

Вивчення існаду і особистостей переповідачів хадісів є предметом ільм ар-ріджал (з араб. науки про «чоловіків» («мужів»)), оскільки досліджувались особистісні характеристики та біографії переповідачів, хоча переповідачами могли бути і жінки). Оцінка персональних якостей переповідача розглядалася як засіб встановлення автентичності на підставі припущення про те, що людина, яка дійсно заслуговує на довіру, не бреше. Якщо якийсь текст Сунни забезпечений ланцюжком переповідачів, повністю складається з людей, які заслуговують на довіру, то цей ланцюжок можна було з упевненістю вважати несфабрикованим. Б. Дж. Вайсс писав, що логіка цього міркування здавалася прихильникам даної теорії бездоганною. Чесні мусульмани, які знаходяться при доброму розумі, передають те, що вони безпосередньо чули від інших чесних мусульман, які перебувають в здоровому глузді. Іншими словами, вони передають реальний факт, те, що вони чули «на власні вуха». Якби вони не були впевнені в тому, що вони розповідали, вони б не розповідали цього або

попереджали б, що висловлюють тільки свою особисту думку. Якби вони не довіряли своїй пам'яті, вони б попередили і про це. Чесні люди не говорять про щось як про беззаперечний факт, якщо його безсумнівність не є стовідсотковою. Для того щоб зрозуміти цю логіку, ми повинні взяти до уваги надзвичайно високу оцінку персональних якостей, що входить у концепцію чесності в розумінні багатьох правників, особливо коли ця концепція застосовувалася до перших поколінь мусульман, які вважалися відповідальними за передачу аж до появи великих письмових копіляцій. У процесі збереження хадісів, який призвів до появи великих копіляцій, основним критерієм прийняття або неприйняття історій була чесність переповідача, і знавцям хадісів, які займалися їх збереженням, доводилося докладати величезних зусиль, щоб встановити, хто з них мав ці якості, а хто ні [108, с. 94]. Подібна методологія досить скептично сприймається немусульманськими дослідниками, оскільки сучасному розумінню об'єктивності науки непритаманне визнання такого критерію, як правдивість певної особи. Слід частково погодитися з цією позицією, оскільки людині властиво помилятися. Власне остання теза існує і в працях мусульманських вчених, але не стосується характеристики особи переповідача хадісу.

I. Десаї вказував, що існує дві класифікації переповідачів хадісів:

– по пам'яті і за тривалістю супроводу свого наставника. Відповідно до неї було п'ять груп переповідачів з наступними характеристиками: хороша пам'ять і довгий супровід; гарна пам'ять і короткий супровід; слабка пам'ять і довгий супровід; слабка пам'ять і короткий супровід; слабкі й невідомі оповідачі;

– за часом і епохою – переповідачі першого, другого та третього століть за хіджрою [148, с. 56, 57]. У цьому аспекті найбільшу цінність становлять представники двох перших поколінь мусульманської умми, які називаються сахаби та табііни відповідно.

Водночас наявність певної специфіки існаду хадісу виступала одним із критеріїв для класифікації хадісів. Так, деякі хадіси були передані багатьма

сподвижниками і багатьма послідовниками, тоді як інші були розказані одним сподвижником, від якого він був переказаний. Розглянемо класифікацію хадісів залежно від кількості переповідачів:

1) хадіси мутаватір – повідомлення великої кількості переповідачів, чиє одноставне прийняття брехні неможливе. Однак існує розбіжність у поглядах про необхідну кількість переповідачів цього виду хадісу, яка коливається від чотирьох до декількох сотень. У свою чергу, хадіси мутаватір поділяються на дві групи:

- на основі слів хадіса – тобто коли велика кількість переповідачів передали хадіс «слово в слово»;

- за змістом хадісу – коли вони передали сенс хадісу, хадіси цієї групи є більш поширеними;

2) ахад хадіси – характеризуються набагато меншою кількістю переповідачів порівняно з хадісами мутаватір. У свою чергу, поділяються на такі види:

- аль-машхур (відомий) – хадіс, переданий трьома або більше переповідачами на кожному етапі;

- аль-'азіз – переданий щонайменше двома переповідачами в кожному поколінні;

- аль-гаріб: якщо в існаді хадісу був лише один переповідач після сподвижників на будь-якому етапі;

- аль-фард – означає, що хадіс був переданий однією окремою людиною (фард мутлак) або що жоден з тих, хто заслуговує на довіру, не передав цей хадіс, крім цієї окремої людини (фард нісба);

- марфу – вид хадісу, існад якого сходить до Пророка, хоча він міг бути перерваний в якомусь місці ланцюжка;

- муснад – існад цього хадісу не переривався і сходить до Пророка;

- муттасіль – існад цього хадісу безперервний;

- маукуф – існад хадісу сходить тільки до певного сподвижника;

– мусальсаль – хадіс, усі передавачі якого були в однаковому становищі. Наприклад, усі вони в оповіданні використовували однакову термінологію, або всі вони були з одного регіону, або однієї професії, або вони розповідали хадіс, супроводжуючи його однаковою дією, наприклад, усі переповідачі посміхалися під час розповіді хадісу, тому що Пророк посміхався, коли розповідав його [143, с. 45–47].

Кожен з мухаддісів мав власні погляди на особистісні характеристики переповідачів, хоча була велика кількість і тих, хто дотримувався авторитетних праць – збірників з ріджал. Найбільш відомими працями шийтських правників у галузі ріджал є: «Кітаб ар-ріджал» ан-Наджаші (містить дані про життєвий шлях укладачів збірників хадісів, приділяючи мало уваги іншим переповідачам), «Кітаб аль-фіхріст» (містить біографічні довідки переповідачів в алфавітному порядку) та «Кітаб ар-ріджал» Шейха Тусі (містить імена сучасників кожного Імама за хронологічним принципом), «Ма'аріфат Ахбар ар-ріджал» Умара ібн Мухаммеда аль-Кашшая та «Ад-Ду'афа» Ібн аль-Гада'ірі і Ахмада ібн аль Хусейна ібн Абдулли [119, с. 45].

Ми вже розглянули класифікацію хадісів залежно від кількості переповідачів, але існують класифікації і за іншими критеріями. У своїй праці «Хадісознавство» Авліяїаі наводить 50 видів хадісів [119, с. 81–88]. Деякі з них були вже розглянуті і нами в класифікації ахад хадісів, тому ми не будемо акцентувати на них увагу. Найбільший інтерес із правової точки зору становить класифікація хадісів залежно від їх достовірності, а відповідно й можливості застосування на практиці. На думку сунітів, існує три базові категорії хадісів (сахіх, хасан і да'іф) і чотири головні різновиди хадісів – з точки зору шийтів (сахіх, хасан, мувасхак і да'іф). Розглянемо ці категорії більш детально:

1) сахіх (з араб. правильний, правдивий) – це хадіс, вільний від будь-яких недоліків і має кілька безперервних ланцюжків правдивих переповідачів з більш ніж однією першою людиною, яка записала його;

2) хасан (з араб. хороший) – це хадіс, який добре відомий і має переповідачів, які заслуговують на повагу та довіру;

3) да'іф (з араб. слабкий) – це хадіс, який не володіє ознаками хадісу сахіх або хадісу хасан;

4) мувасхак – це хадіс, переповідачі якого заслуговують на довіру, хоча деякі з них могли і не бути шиїтами [119, с. 82].

В аспекті останньої категорії хадісів слід відзначити такі дві концепції, які в деяких аспектах взаємовиключають одна одну: правдивості сподвижників та любові до Ахль-Бейт. Так, відповідно до сунітської релігійної доктрини сподвижники Пророка, або сахаби, є кращими людьми після Пророка. Сахабою вважається будь-який мусульманин незалежно від статі та віку, який хоча б раз бачив Пророка, а сліпий – якщо з ним говорив. Усі вони мали до самої смерті слідувати Ісламу. Сахабою не міг назватися той, хто не був мусульманином за життя Пророка, а став ним після [200]. Отже, сунітські хадісознавці визнають достовірними всі хадіси, висхідні до сподвижників Пророка. Шиїти, на відміну від них, цього не роблять, звужуючи коло надійних переповідачів хадісів. Це впливає з того факту, що шиїти завжди становили меншість та ставили під сумнів можливість правдивості цілого покоління людей, особливо коли останні воювали один проти одного. В шиїтській релігійній доктрині існує доктрина тавалла і табарра. Тавалла означає любов до Аллаха та Ахль-Бейт, табарра означає відмежування себе від ворогів Божих та Ахль-Бейт. Ворогами Ахль-Бейт визнаються всі ті, хто воював з ними або вчиняв несправедливість щодо них, інколи також сюди включаються ті, хто знав про права Ахль-Бейт та не визнав їх або зробив це занадто (маються на увазі люди, які проголошували імамів богами). Сутність цього вчення передано в аятах Корану та хадісах. Наведемо як приклад один з хадісів: «Імам Садик, нехай буде мир з ним, сказав: "Той, хто сидить з людиною, яка ганьбить нас, або вихваляє того, хто принижує нас, або продовжує стосунки з тими, хто розірвав відносини з нами, або розриває відносини з тими, у кого є відносини з нами, або дружить з нашими ворогами, або ворогує з нашими друзями, той, воістину, відкидає Того, Хто послав першу суру і Священний Коран" (тобто Всевишнього Аллаха)» [158].

Для зручності викладення матеріалу наведемо класифікацію хадісів відповідно до шітської релігійно-правової доктрини у вигляді таблиці:

Критерій класифікації	Види	Підвиди
Залежно від існаду	Муснад (має існад, в якому згадуються всі переповідачі з часів Непогрішних до тих пір, коли це було написано у відомих і надійних збірниках)	Му'ан'ан (в існаді згадується слово «від» без слів типу «він мені доповів (сказав)», «я чув від, такого-то...»)
		Алі та назіл (є протилежностями) – хадіс алі має найменшу кількість переповідачів між книгою та імамом; хадіс назіл, навпаки, включає багато осіб між імамом та автором книги, в якій фігурує хадіс
		Мудмар – у якому не згадується непогрішний імам; натомість є займенник, який, мабуть, посилається на нього. Наприклад, хадіс, в якому фігурує така фраза: «я попросив його, мир йому». Це означає, що займенник стосується непогрішного, але ми не знаємо, якого саме
		Муаллак – хадіс, який цитується з цілим існадом в одній книзі і цитується з неповним існадом в іншій книзі
Залежно від змісту	Мурсал (без існаду або в якому існад не згадується повністю) <i>Оскільки суніти вважають сподвижників правдивими, вони визнають хадіси мавкуф та макту, але шиїти не визнають як надійні більшість подібних хадісів</i>	Марфу – в якому деякі переповідачі на початку існаду не згадуються, а останній переповідач розповідає хадіс від непогрішного, не згадуючи про переповідачів між ними
		Мавкуф – його існад сходить до непогрішного без згадування про непогрішного, але останнім переповідачем, як відомо, є людина, яка ніколи не розповідала від когось іншого, крім Пророка або імама
		Макту – переповідачі або невідомі, або невідомо, чи сходить існад до непогрішного
Залежно від змісту	Насс – зміст хадісу не має більше ніж одне значення	
	Захір – допускає різні можливості щодо його значення, де одне з цих можливих значень є більш імовірним (уявне значення) і малося на увазі автором	

	Муаввал – існують різні варіанти його значення і одне з цих можливих значень є більш імовірним саме по собі, але є докази того, що автор мав на увазі щось інше, ніж видимий сенс	
	Муташабіх – існують різні варіанти його значення, але жодному з них не можна віддавати перевагу, і невідомо, що автор мав на увазі	
	Машхур – який добре відомий мусульманам	
	Кудсі – його зміст відкривається непогрішному Богом, хоча його формулювання формується самим непогрішним, на відміну від Священного Корану, чие формулювання і обидва значення відкриті Богом Пророку	
Залежно від надійності та достовірності хадісу	Сахіх – має цілий існад, що сходиться до Непогрішного, і складається з надійних людей із числа імамів	
	Муваддак – існад складається з надійних людей відповідно до джерел з ріджалу, хоча деякі його переповідачі не є імамами	
	Хасан	Хасан аль-сахіх – переповідачі якого мають бездоганну репутацію настільки, що цей хадіс можна приблизно вважати достовірним, або один із переповідачів якого належить до «людей консенсусу» Хасан аль-існад – існад якого є хорошим, але зміст хадісу є підозрілим, оскільки йому не вірять багато людей або він містить деякі недоліки
	Каві – має три значення: ототожнюється з хадісами муваддак, ототожнюється з хадісами сахіх або є хадісом, в існаді якого є переповідачі-шіїти, щодо яких немає відомостей у працях з ріджал, тому ототожнюється з хадісами даїф	

Даіф (Заіф) – немає ознак інших груп хадісів	Маджхул – один або кілька переповідачів невідомі, або щодо них немає коментарів у працях з ріджал
	Мавду – переповідач складає вислови і приписує їх непогрішному
	Муштарак – є сумніви щодо надійності принаймні одного з переповідачів, і немає жодних доказів, щоб знати – є ця людина надійною чи ненадійною
	Шазза – коли переповідача хадісу звинувачують у поганій пам'яті протягом усього життя
	Мухталіт – коли переповідача хадісу звинувачують у поганій пам'яті протягом певного періоду його життя, наприклад у старості
	Мункар – коли переповідача хадісу звинувачують у вчиненні великої кількості помилок у повідомленні промов інших людей
	Матрук – коли переповідача хадісу звинувачують у брехливих розмовах чи утворенні ересей, незалежно від того, чи в цьому конкретному хадісі він сказав брехню, чи ні
	Матрух – коли зміст хадісу суперечить іншим джерелам і його неможливо витлумачити
	Муаллал – коли є проблема з існадом хадісу або його змістом, що ставить під сумнів його точність
	Мудтаріб – коли він розповідається двома способами. Наприклад, в одному випадку переповідач розповів хадіс безпосередньо від людини, а в іншому випадку розповів його від цієї ж особи, розповідаючи від іншої людини між ними, тобто коли є плутанина в існаді
Маклуб – коли в існаді або матну є переміщення. Наприклад, написання Мухаммеда ібн Хусейна як Хусейна ібн Мухаммеда, де невідомо, який із них правильний	

		Мударадж – коли переповідач додає свої коментарі до змісту хадісу, і неможливо визначити, яка частина є словами імама, а яка – словами переповідача
		Муджал, або мушкіль, – або його важко зрозуміти, або два або більше переповідачів не відповідають необхідним критеріям
Залежно від кількості переповідачів	Мугаватір – має різні численні існади, так що практично неможливо, щоб усі ці переповідачі змовились у наданні помилкових хадісів	
	Вахід – будь-який хадіс, який не є мугаватіром	Мустафід – має щонайменше трьох переповідачів на кожному рівні розповіді
		Азіз – включає щонайменше двох переповідачів на кожному рівні розповіді
		Гаріб – включає лише один ланцюжок переповідачів
Залежно від дії хадісу (тобто можливості застосування його при винесенні фетви або рішення)	Макбул – коли існад не є надійним, але є докази, на підставі яких вчені прийняли його зміст	
	Насіх та мансух – мансух (з араб. скасований) відмінюється іншим хадісом, який називається «насіх» (з араб. той, що скасовує)	

Ми зазначали, що специфікою шіїтського більш широкого розуміння «Сунни» є включення в це поняття Сунни імамів. Це призводить до того, що авторитетом користуються вірні сподвижники імамів. А. Саджедіна писав, що в світлі дискусії про джерело справжнього знання, імаміти стверджували, що саме близькі сподвижники Ахль-Бейт отримували справжні знання, і тому лише ці віддані імамам володіли знаннями, необхідними для захисту релігії Бога від корупційних нововведень [85, с. 32]. Тому велика кількість хадісів у шіїтських збірках передана саме від імамів, переважно імамів Багіра, Садика і Рези. В цьому ж аспекті слід звернути увагу на те, що якщо в шіїтській юриспруденції слова та поведінка імамів мали безапелляційний авторитет та були взірцем для наслідування, в сунітському ісламі вони також користувалися великою повагою, але не як першоджерело певної норми, а як надійні переповідачі. Крім

того, самі вчені-суніти цитують учених-шиїтів у своїх книгах і збірках. Алламе Шарафаддін зібрав імена багатьох учених-шиїтів, чия надійність і правдивість визнали сунітські вчені та мухаддіси, такі як Бухарі, Муслім, Тірмізі та ін. Відомий сунітський мухаддіс Хакім Нішапурі писав, що велика кількість хадісів від Ахль-Бейт розповідають, як Джафар Ібн Мухаммед (імад Садик) через переповідачів імама Багіра (свого батька) та імама Саджада (свого діда) наводив хадіси від імама Алі, і всі визнають, що імам Садик є переповідачем, який заслуговує на довіру. Тому ці хадіси також є авторитетними і для нешиїтів [111, с. 81–82].

Процес встановлення достовірності хадісів відбувався в усній формі протягом перших 150 років існування ісламу. Налічувалося безліч письмових збірників, але ці роботи містили велику кількість викривлених та фальсифікованих хадісів. Фахівці з хадісознавства розробили п'ять універсальних допустимих критеріїв для визначення надійності й достовірності хадісів: безперервність ланцюжка переповідачів; репутація особистості переповідачів; точність повідомлення; відсутність слабкості; відсутність протиріч. Якщо хадіс відповідав всім цим п'ятьом критеріям, то він оголошувався достовірним. Слабкий хадіс відповідно не задовольняв умовам достовірності хадісу [212, с. 23]. У цьому аспекті слід відзначити, що перші мухаддіси займались виключно збиранням хадісів і саме ця риса відрізняла їх від факіхів-юристів, які вже аналізували, чи є хадіс достовірним і чи можливо його застосувати на практиці. Як ми з'ясували, шиїти були першими, хто почав збирати хадіси, та водночас основною проблемою перших шиїтських збірок хадісів була наявність у них великої кількості недостовірних хадісів. Але цю проблему було усунено більш пізніми юристами. Отже, де-факто можливість правників, які не були сучасниками Пророка та імамів, знайомитися з Сунною останніх стала можливою завдяки роботі мухаддісів, яка набула формального визначення у вигляді збірок хадісів. Збірки з ріджал та інші теоретичні праці з хадісознавства були додатковим матеріалом, який дозволяв би факіхам

належним чином оцінити достовірність хадісу та можливості його застосування в конкретних випадках.

При вивченні праць мухаддісів можна виокремити такі види цитувань у цих збірках хадісів:

1) метод наведення дослівних цитат і точної виписки, поставленої між подвійними лапками. Наприклад, Малік у «Муватта» повідомив хадіс так: «Малік від Ісхака б. Абдуллах б. Абу Талха від Абу Мурра, Мауле Акіля б. Абу Таліба від Абу Вакіда аль-Лайсі ...» Слід звернути увагу, що при цитуванні в даному разі на книгу не посилаються взагалі. Посилання проводиться на авторитет особи, через яку була отримана ця інформація. Зайве говорити, що ця книга була використана при передачі цього хадісу. Ми можемо дійти до висновку, що коли деякі вчені передають хадіси від певного вчителя, то формулювання їх дуже схожі. Це означає, що при передачі інформації використовувалася книга, тобто пам'ять була не єдиною основою;

2) метод дослівного цитування з необхідними інтерполяціями, укладеними в квадратні дужки. Цей метод передбачає точне дослівне цитування з додаванням стороннього матеріалу в зміст книги. У більшості людей, які слухали хадіси і переписували їх, були власні книги, в яких вони включали певні додаткові дані навіть в оригінальний текст, щоб прояснити якесь незрозуміле слово або щоб висловити свою власну думку. Оскільки будь-який додатковий матеріал мав би зовсім інший існад або ім'я людини, яка вписала його, тому не було небезпеки спотворення оригінального тексту;

3) метод точного цитування з виключенням деталей, що не стосуються справи і позначенням пропущеного матеріалу трьома крапками. Наприклад, мухаддіс розміщує хадіси залежно від галузі фікху і для того, щоб не записувати весь хадіс, який містить багато інформації, що не стосуються цієї галузі, він «урізає» хадіс і цитує частину, що стосується цієї галузі;

4) метод цитування переказу чийось слів і висловів – передбачав передачу хадісу своїми власними словами і висловами. Деякі вчені відкидають цей метод, тоді як більшість прийняла його разом із такими умовами: оповідач

має бути знавцем арабської мови, який розуміє слова хадісу і їх повні значення, а потім співвідносить хадіс з якимось іншим висловлюванням, яке передає той же зміст і значення, нехай і іншими словами. Однак цей метод був прийнятий тільки в ранній період. Після того як збірки хадісів були складені, передача хадісу після перекладу власними словами була заборонена [143, с. 85–89].

Перейдемо до розгляду шіїтських збірок хадісів. У попередньому розділі ми вже розглядали біографії деяких провідних мухаддісів та називали їх праці. У цьому розділі основну увагу ми приділемо особливостям кожної з найбільш визначних збірок хадісів і розглянемо їх у хронологічному порядку – від найдавніших до сучасних. Перші збірки були написані імамами та їх сподвижниками, оскільки останнім необхідно було зафіксувати Сунну для прийдешніх поколінь. Серед відомих збірок хадісів, складених власне імамами, слід відзначити «Книгу Алі», складену імамом Алі, та «Сахіфа Саджадія», складену імамом Саджадом. Є деякі збірки хадісів, які, як повідомляється, були складені сподвижниками імама Алі. До наших днів збереглася лише праця Сулейм ібн Кайса аль-Хілалі «Асрар Аль Мухаммед», але існують сумніви щодо того, чи збігається книга з основним текстом Сулейма, однак у цьому тексті йдеться про незмінні суперечки між шіїтами та сунітами щодо подій у ранній період ісламу. Збиранням хадісів займалися і зайдити. Їх найважливіша книга хадісів була написана аль-Васіті на початку VIII ст. і містила хадіси Зайда ібн Алі та імама Алі, які стосувалися переважно питань фікху.

Найбільшою відомою зі збірок хадісів, складених сподвижниками імамів, є так звані «400 усуль» (400 принципів). Вона не мала одного конкретного автора, а укладалася протягом десятиліть за часів життя імамів, переважно імамів Багіра, Садика, Казіма, Рези та Джавада. Серед найвідоміших сподвижників-авторів цих хадісів були Абу Басір, Муавія ібн Аммар, Зурара ібн Айян та ін. Достовірності цим хадісам надавав той, факт, що їх авторами були сучасники імамів, які чули ці хадіси безпосередньо від імамів, тому в деяких випадках навіть не було необхідності складати існад хадісу. В цілому існувало навіть більш, як 400 хадісів, але тільки 400 з них збереглися і були

внесені в збірки «Чотирикнижжя» або в інші праці шийтських мухаддісів, і саме в такому вигляді дійшли до наших часів. В аспекті «400 усуль» необхідно розглянути таку категорію, як «асхаб аль-іджма», або «люди консенсусу». Вона включає в себе групу переповідачів хадісів щодо достовірності яких серед мухаддісів нема сумнівів і останні досягли консенсусу щодо цієї позиції. Це було обумовлено тим, що всі «люди консенсусу» були найбільш близькими сподвижниками імамів та мали змогу безпосередньо навчатися в імамів. Шейх Тусі класифікував їх в залежності від того, сподвижником якого з імамів вони були:

- 1) серед сподвижників імама Бакіра та імама Садика: Зурара «Харбуд», Барід, Абу-Басір Асаді, Фаділ ібн Ясар, Мухаммед ібн Муслім ат-Таїфі;
- 2) серед сподвижників імама Садика: Джаміль ібн Даррадж, Абдуллах ібн Маскан, Абдуллах ібн Бакір, Хаммад ібн Усман, Хаммад ібн Іса;
- 3) серед сподвижників імама Казіма і імама Реза: Юнус ібн Абдуль-Рахман, Сафван ібн Ях'я, Мухаммед ібн Абі Умайр, Абдуллах ібн Мугіра, Хасан ібн Махбуб, Ахмад ібн Мухаммед ібн Абі Наср [75, с. 230–231].

Однією з найперших відомих шийтських збірок хадісів була «Кітаб аль-махасін» Ахмада Аль-Баркі, написана в IX ст. Передумовою її написання був початок «приховання» імама, що послужило для шийтських богословів сильним стимулом до ревного збирання і зберігання шийтських хадісів. Саме тому цей збірник містить відповіді на питання, що в першу чергу некоюли рядових шийтів та богословів: що є істинна віра, хто є носієм релігійних знань, як має поводити себе мусульманин, якими якостями він повинен мати, які дії вважаються схвалюваними, а які забороненими, тощо. Збірка складається з 11 «книг» та містить близько 2600 хадісів. А. Маргарян пише, що тематично «книги» Кітаб ал-махасін можна умовно розділити на дві групи: «книги» з догматики і «книги» з релігійної практики. Але цей поділ є досить умовним, оскільки у всіх «книгах» містяться перекази як із догматики, так і з релігійної практики. До першої групи належать: IV. Про чистоту, про світло і про милість, V. Про світильники в темряві, VI. Про вади. До другої групи належать: I. Книга

порівнянь, II. Про відплату за діяння, III. Про покарання за діяння, VII. Про подорож, VIII. Про їжу, IX. Про воду, X. Книга користей, XI. Про ведення господарства [184, с. 17]. У результаті аналізу імен переповідачів хадісів можна констатувати, що Ахмад ал-Баркі передусім посилався на кумських мухаддісів. На той час Кум вже був одним із головних центрів шиїзму. Мова хадісів досить лаконічна і більшість хадісів містить в середньому 4–5 речень. Система аргументації змісту хадісу, що має на увазі посилення на авторитети, виглядає так: перший ступінь – імена мухаддіса, першим серед яких завжди виступає ім'я батька Ахмада Аль-Баркі – Мухаммеда Аль-Баркі, в середньому кількість цих імен 5–6. Ми вважаємо, що це пояснюється тим фактом, що Мухаммед аль-Баркі був шанованим шиїтським вченим і є очевидним той факт, що його син як автор цієї збірки мав доступ до хадісів, які знав його батько. Другий ступінь – імена шиїтських імамів, до яких сходять хадіси. Більшість хадісів збірки сходять до імамів Садика та Багіра. Третій ступінь: імена пророків, найчастіше пророка Мухаммеда, хоча зустрічалися імена і інших пророків, таких як Адама, Ібрахіма, Нуха і Іси. Маргарян також відзначав, що «при читанні та аналізі змістової частини хадісів відчувається атмосфера і дух диспутів-зборів шиїтських імамів, що і виражаються у внутрішній стилістиці мови змістової частини, що є діалог між імамами і їх слухачами» [185, с. 53].

Усі вищеперераховані збірки хадісів мали значний вплив на розвиток шиїтського права, але найбільш визначними працями все ж є збірки так званого «чотирикнижжя» («кутуб аль-арбаа»). Це «Аль-Кафі» Кулейні, «Ман ля яхдуруху-ль-факіх» Шейха Садука, «Тахзіб аль-ахкам фі шарх аль-мукніа» та «Аль-Істібсар» Шейха Тусі. Розглянемо кожну з них більш детально.

Першою є збірка «Аль-Кафі» Кулейні, назва якої буквально означає «те, чого достатньо». Так само аргументує назву книги і сам автор збірки, тому можемо презюмувати, що, на думку автора, в цій книзі зібрані всі необхідні шиїтам хадіси. За обсягами ця збірка є однією з найбільших і є нетипово великою для збірок хадісів того часу, оскільки містить 16000 хадісів, але водночас у збірці містяться всі хадіси, а не виключно достовірні, на відміну від

найбільш відомих сунітських збірок – «Сахіхів» Бухарі та Мусліма. Юсуф аль-Бахрані писав, що кількість хадісів в Аль-Кафі дорівнює 16199, Алламе Маджлісі нараховує 16211 хадісів, а деякі сучасні вчені, такі як Абдуль-Расул аль-Гаффар, вважають що їх 15503. Гаффар писав, що причина такої різниці в чисельності пов'язана з різними методами підрахунку. Наприклад, одні вчені вважають хадіс, переданий із двома різними існадами, як два хадіси, а інші вважають його одним [141, с. 401– 402]. Ю. В. Гамоцька відзначає, що «Аль-Кафі» притаманні наступні особливості:

1) розташування хадісів за ступенем їх автентичності: від найбільш до найменш достовірних (які розташовані в кінці кожного з підрозділів);

2) записування імен переповідачів із наданням повного існаду (цього ж методу дотримувалися й інші ранні автори);

3) збірка не містить жодних коментарів, тобто містить виключно класифіковані по розділах хадіси. Це обумовлено тим, що перші мухаддіси займалися виключно збиранням хадісів, уникаючи надавати коментарі (ми вже розглядали цю специфіку на прикладі всіх перших авторів, а не тільки Кулейні);

4) застосування особливого підходу, який вирізняється системністю й раціональністю класифікації. У кожному з підрозділів Кулейні вказує тільки традиції, що належать безпосередньо до відповідної теми і назви, тому ця збірка вважається першою вичерпною колекцією шиїтських хадісів, яку було систематизовано за згаданим принципом [142, с. 10–11].

Збірка Аль-Кафі складається з трьох частин: «Усуль аль-Кафі» («Основи релігії за аль-Кафі»), «Фуру аль-Кафі» («Гілки релігії за аль-Кафі») та «Равда аль-Кафі» («Сад аль-Кафі»). «Усуль аль-Кафі» містить хадіси щодо вірувань і складається з восьми розділів, які називаються книгами: Кітаб аль-акл ва-ль-джахл (Книга інтелекту та невігластва), Кітаб Фадл аль-'ілім (Книга заслуг знань), Кітаб ат-Таухід (Книга Божественного єдинства), Кітаб аль-Худжжа (т) (Книга доказів), Кітаб аль-Іман ва-ль-куфр (Книга віри і невіри), Кітаб аль-дуа (Книга молитов), Кітаб фадль аль-Коран (Книга про переваги Корану), Кітаб

аль-ішра (Книга соціальної етики). Частина «Фуру-аль-Кафі» містить хадіси щодо фікху, тобто, які стосуються ісламського права. У традиційно ісламській манері вона починається з частини про ритуальну чистоту, в якій розглядаються питання ритуального обмивання, обов'язкового перед молитвою (саят), і завершується розділом, що стосується клятв. «Фуру-аль-Кафі» складається з 26 розділів: Кітаб аль-Тахара (Книга чистоти), Кітаб аль-Хайд (Книга менструацій), Кітаб аль-Джанаіз (Книга трупів), Кітаб аль-Саят (Книга молитви, а саме намазу), Кітаб аль-Зақыт ва аль-садака (Книга зақыта і милостині), Кітаб аль-Сіям (Книга посту), Кітаб аль-Хадж (Книга хаджу, тобто паломництва), Кітаб аль-Джихад (Книга джихаду, тобто Священної війни), Кітаб аль-маіша (Книга життя, мається на увазі дозволених видів праці для заробляння коштів для життя), Кітаб аль-ніках (Книга одруження), Кітаб аль-акіка (Книга жертвоприношення в честь новонароджених), Кітаб аль-талак (Книга розлучень), Кітаб аль-'ітк ва-ль-тадбір ва-ль-катіба (Книга про рабів та способи їх звільнення), Кітаб аль-саід (Книга полювання), Кітаб аль-забаіх (Книга забою), Кітаб аль-ітма (Книга їжі), Кітаб аль-ашріба (Книга напоїв), Кітаб аль-зі ва л-таджаммул ва л-мурува (Книга одягу та прикрас та етикету), Кітаб аль-даваджин (Книга про худобу), Кітаб аль-васая (Книга заповітів), Кітаб аль-маваріт (Книга про спадщину), Кітаб аль-худуд (Книга покарань), Кітаб аль-діят (Книга відплати, маються на увазі особливості реалізації принципу таліону), Кітаб аль-шахадат (Книга свідків), Кітаб аль-Када 'ва л-ахам (Книга суду і судових рішень), Кітаб аль-Айман ва ль-нудхур ва ль-каферат (Книга присяг і клятв).

Акцентуємо увагу на останніх «книгах» цієї частини. Більшість із них мають виключно правовий характер. Так, під час аналізу Кримінального кодексу Ірану як джерело ісламського права нами було застосовано саме хадіси з Книги покарань Аль-Кафі. Також вважаємо, що особливої уваги заслуговує Книга суду і судових рішень, оскільки вона є одним із найдавніших джерел ісламської деонтології. У цій книзі описані типи суддів, критерії, яким має

відповідати суддя та свого роду певний кодекс поведінки суддів. Наведемо декілька хадісів із цієї книги:

– «Повелитель правовірних Алі, хай буде мир з ним, сказав: "Той, хто судить, нехай буде однаковий до людей у знаках, поглядах і місці сидіння"» [170, с. 467] – принцип рівності перед судом;

– «Посланець Аллаха, нехай благословить Аллах його і його рід, сказав: "Наведення доказів лежить на позивачі, а принесення клятви – на відповідачеві"» [170, с. 468] – щодо порядку розподілення тягара доказування;

– «Імам Садик, нехай буде мир з ним, сказав: "Хабар у судовому рішенні – це невіра в Аллаха"» [170, с. 466] – щодо недопустимості корупції при справлянні правосуддя;

– «макбула Умара ібн Ханзала» [170, с. 466–467], в якому імам Садик забороняє звертатися до нешиїтських суддів. Цей хадіс є найбільш відомим серед хадісів цієї книги, оскільки його застосовують для аргументування повноважень шиїтських богословів (його було розглянуто нами в попередньому розділі).

Третя частина Аль-Кафі «Равда аль-Кафі» складається з різних хадісів, які не розташовані в певному порядку. Хоча деякі дослідники не вважають це частиною аль-Кафі, більшість стверджують, що Равда є останньою главою Аль-Кафі. Вона включає хадіси, що стосуються таких тем: інтерпретація деяких аятів Корану, поради від Ахль-Бейт, сни та їх види, проблеми зі здоров'ям і ліки, створення Всесвіту та інші явища, історія деяких пророків, окремі історичні питання раннього ісламу, біографії деяких імамів (особливо Махді та атрибутів його появи), сподвижників та інших осіб. У цілому збірка Аль-Кафі є цінним джерелом шиїтської доктрини і була предметом багатьох досліджень більш пізніх дослідників, які уклали коментарі до цієї фундаментальної збірки.

«Ман ля яхдуруху-ль-факіх» Шейха Садука є другим фундаментальним шиїтським збірником хадісів. Ця збірка містить близько 5500 хадісів, присвячених практичним основам релігії. Збірка вирізняється простотою викладення матеріалу, оскільки автор ставив за мету скласти збірник хадісів,

які були б зрозумілі широкому колу читачів, навіть тим, які не мають спеціальних юридичних знань. І. Ховард зазначав, що ще одна особливість збірки, яка виразно свідчить про те, що вона задумувалася як книга, до якої могли б звертатися прості шиїти за допомогою в дотриманні правових приписів Ісламу, – це відсутність існадів у хадісів у більшості випадків. Із наукової точки зору наявність існаду є досить важливою складовою хадісу, особливо для перевірки його достовірності, водночас існад у більшості випадків займає більшу частину обсягу хадісу. Тому ця книга не призначена для вчених, які хотіли б перевірити переповідачів на надійність. Ця книга служить резюме до всіх досліджень хадісів, що стосуються правових питань, і є короткими та зрозумілими для кожного [119, с. 110]. Проте неможливо дорікнути Шейха Садука за непрофесіоналізм, оскільки всі існади до хадісів Шейх розмістив у своїх інших працях, тому інші мухаддіси могли з легкістю ознайомитися з ланцюгами переповідачів та переконатися в достовірності хадісів, зібраних Шейхом Садуком. Книга охоплює більшість галузей фікху та складається з невеликих розділів, і кожен декілька розділів становлять одну основну тему фікху, наприклад: про правила молитви, про правила посту, про правила судження, про правила шлюбу, про правила спадщини.

Третя та четверта збірки «чотирикнижжя» були складені видатним шиїтським теологом та богословом Шейхом Тусі. Це збірки «Тахзіб аль-ахкам фі шарх аль-мукніа» та «Аль-Істібсар». Перша перекладається як «обробка законів у вигляді тлумачення до «аль-Мукніа» являла собою коментар до праці «аль-Мукніа» Шейха Муфіда, вчителя Шейха Тусі. «Тахзіб аль-ахкам» стосується переважно питань фікху, містить близько 13600 хадісів і не є виключно збіркою хадісів, подібно до попередніх збірок. Шейх Тусі був новатором та прогресивним юристом і його головна заслуга полягала в об'єднанні збирання хадісів та їх коментування. Тому основна відмінність цієї збірки від попередніх полягає в тому, що вона є повноцінною юридичною працею, що містить позиції як мінімум двох провідних юристів – Шейха Тусі та Шейха Муфіда як автора «аль-Мукніа». Метод, який Шейх Тусі

використовував, полягав у цитуванні хадісів зі збірника аль-Муфіда і їх коментуванні. Коментарі до хадісів іноді досягали значної довжини і як приклад І. К. Ховард наводить роз'яснення способу вчинення ритуального обмивання – Шейхом наведені цитати з Корану арабською, щоб довести правильність шийтського погляду з приводу протирання ніг, а не їх миття [119, с. 121]. Наявність позиції Тусі в цих працях була однією з причин того, що наступні юристи розцінювали цю збірку частково і як збірник фетв, ототожнюючи, таким чином, позицію Тусі і фетву. Збірник розділений на книги, а книги – на секції. Робота є всеосяжним оглядом шийтських хадісів і складається з таких книг: Ат-тахара (Ритуальна чистота), Ас-салят (Обов'язкова молитва), Аз-закят (Податок для незаможних), Саум (Піст), Аль-Хадж (Паломництво), Аль-джихад (Священна війна), Аль-кадаїа ва-ль-ахкам (Суддівство та правові норми), Аль-Макасїб (Придбання), Ат-Тіджара (Торгівля), Аль-ніках (Шлюб), Ат-Талак (Розлучення), Аль-ва-т-тадбір ва-ль-мукатїба (Звільнення рабів), Аль-Айман ва-ль-нузур ва-ль-каффарат (Присяги, клятви і спокутування), Ас-Сайд ва-ль-заба'їх (Полювання та ритуальний забій тварин), Аль-вукуф ва-з-садакат (Пожертви і милостиня), Аль-Васайа (Заповіти), Аль-Фара'їд ва-ль-маваріс (Формальні правила успадкування), Аль-Худуд (Запропоновані Одкровенням покарання), Ад-Дійат (Компенсація за фізичні ушкодження). Як бачимо, структура розгляду книг є типовою і узгоджується з галузями фікху (тобто починаються з питань ритуальної чистоти).

Друга збірка Шейха Тусі «Аль-Істібсар фі ма'хталаф аль-Ахбар» становить скорочену версію першого збірника і, так само як збірник Шейха Садука «Ман ля яхдуруху-ль-факїх», «Аль-Істібсар» розрахований на широке коло читачів, які не є спеціалістами у хадісознавстві. Деякі вчені та студенти Шейха Тусі попросили його написати книгу, в якій він зібрав би суперечливі хадіси і проаналізував їх. Тому ця збірка є першою, яка була опублікована з метою узгодження конфлікуючих хадісів. У цій книзі Шейх спершу навів автентичні та правильні хадіси, а потім згадав суперечливі й намагався не пропустити

жодного і, нарешті, намагався дійти висновку після обговорення двох видів хадісів. У цій роботі, крім збору в одному місці всіх хадісів, пов'язаних з одним питанням, аль-Тусі переглянув їх посилення та значення і в кожній главі запропонував власну думку щодо усунення очевидних розбіжностей між хадісами або пріоритетом деяких з них над іншими. Методи досягнення домовленостей та висновків між хадісами та усунення їхніх розбіжностей займають особливе становище у фікху Шейха Тусі і це чітко відображено в його аль-Істібсарі. Порядок розділів в аль-Істібсарі такий, що перші дві частини присвячені питанням поклоніння (крім джихаду), а остання частина (третя) стосується інших юридичних питань, таких як договори, односторонні зобов'язання, фіксовані покарання та ін. Сам Шейх писав, що збірка містить 5511 хадісів, тоді як у деяких інших виданнях книги кількість хадісів становить 5558, і ця різниця може бути пов'язана із способом підрахунку деяких спеціальних хадісів (як і в інших збірках, які ми аналізували вище) [10].

Упродовж декількох століть ці збірки залишались єдиним джерелом Сунни Пророка та імамів для шіїтів-існаашаритів, але в XVII–XVIII ст. завдяки активізації діяльності ахбаритів у шіїтські наукові кола починає повертатися інтерес до збирання хадісів. Тому декілька наступних найбільш визначних збірок хадісів було укладено саме в цю епоху ахбаритсько-усулітського протистояння, і, як зазначали навіть деякі усулітські факіхи, саме в поверненні інтересу до хадісів та укладенні цих збірок і полягало основне досягнення ахбаритського руху. Серед них слід виокремити збірники «аль-Вафі», «Біхар аль-анвар» та «Васайль аш-Шиа». Кожна зі збірок містила більш, як 35000 хадісів і була результатом багаторічної кропіткої праці кожного з мухаддісів. Розглянемо ці праці більш детально.

Автором збірника «Аль-Вафі» є Мулла Мухсін, більш відомий як Файд Кашані. Він вбачав недоліки в збірниках «чотирикнижжя» і зазначав незручність їх застосування – іноді хадіси, які потрібно було згадати окремо, згадуються разом або навпаки, коли хадіси, які мають схожу тему та потребують згадування в одній главі, згадуються в різних главах; деякі хадіси

повторюються в цих книгах і це спричинило їх об'ємність та додатковий обсяг. Тому він склав цю книгу, щоб виправити недоліки, що містились у попередніх працях і оцінював власну працю вище за книги «Чотирикнижжя» (мається на увазі, вважав її більш достовірною і зручною в користуванні) [101, с. 4]. Аль-Вафі складається із вступу, 14 розділів (які традиційно називаються книгами – кітаб) та закінчення і містить близько 50000 хадісів. 14 книг аль-Вафі розташовані таким чином: Книга інтелекту, знань та єдності; Книга доказів; Книга віри і невіри; Книга чистоти; Книга молитов та Корану; Книга закяту, хумсу та благодійності; Книга посту, ітікаф та персональних обіцянок; Книга хаджу, умри та паломництва; Книга релігійного правосуддя, постанов та свідків; Книга способів життя, роботи та домовленостей; Книга продуктів, напоїв та розкошів; Книга про шлюб, розлучення та народження; Книга трупів, зобов'язань та заповітів; Книга равда, що містить різні хадіси. «Аль-Вафі» є фундаментальною збіркою, яка має велику кількість переваг над попередніми працями. Серед них слід відзначити пояснення слів у хадісах та деяких аятах Корану, інтерпретацію багатьох коранічних аятів, виправлення текстів хадісів із Чотирикнижжя з використанням різних джерел хадісів та багато ін.

Збірник «Тафсіл Васаіл аш-Шиа іла тахсіл Масаіл аш-Шаріа» («Засоби шіїтів для досягнення питань шаріату») є більш відомим як «Васаіл аш-Шиа» та був написаний Шейхом Хурром Амілі. Автор ставив за мету зібрати в одній книзі всі хадіси, які стосувалися виключно практичних сторін шіїтського фікху, оскільки в попередніх працях були присутні недоліки, які й намагались усунути тогочасні автори (повторювані хадіси, наявність тематично зайвих хадісів у деяких розділах, тощо). Ця книга є фундаментальною та викладається у шіїтських релігійних навчальних закладах. Їй притаманні:

- запис існаду для кожного хадісу;
- класифікація хадісів та подання споріднених хадісів у окремі категорії;
- вибірккові пояснення автора щодо певних суперечливих хадісів;
- остаточний висновок автора всіх оповідань у кожній групі;

- виокремлення довгих і складних хадісів у різні категорії;
- порядок на основі автентичності в кожній главі, тобто кожна глава починається з найбільш достовірних хадісів і закінчується слабкими (відповідно до погляду автора);
- наявність теоретичного матеріалу у вигляді дванадцяти обговорень у заключному розділі, де представлені джерела хадісів та обговорені деякі теми в рамках наук хадісознавства та ріджалу [229].

Збірник «Біхар аль-анвар аль-джаміат лі-дурар ахбар аль-аїмнат аль-атхар» (Моря вогнів: колекція перлів переказів від чистих (святих) імамів), більш відомий як «Біхар аль-анвар», було складено Алламе Маджлісі. Ця збірка містить близько 85000 хадісів і вона становить особливу цінність через наявність у ній великої кількості рідкісних хадісів, які не містяться в збірках «чотирикнижжя». Алламе Маджлісі розділив збірку на 25 томів (книг – кітаб): том 1. Книга знань і невігластва; досконалості знань і вчених і їх класів; том 2. Книга монотеїзму, якостей Всемогутнього Аллаха, Його прекрасних імен; том 3. Книга Божественної Справедливості; том 4. Книга дебатів і дискусій; том 5. Історії життя пророків; том 6. Історія життя Святого Пророка і розповідь про його предків; том 7. Загальний опис Святих Імамів і імамату; том 8. Книга міжусобиць і того, що відбулося після Пророка, від узурпації халіфату та військових експедицій Повелителя правовірних (прим. автора Імам Алі); том 9. Книга історії Повелителя правовірних та його заслуг; том 10. Оповідання про пані Фатіму, Імама Хасана і Імама Хусейна; том 11. Життєпис чотирьох імамів після імама Хусейна: імам Зейналабідіна, імам Мухаммеда Бакира, імам Джафара Садика і імам Муси Казіма; том 12. Книга історії чотирьох імамів перед Імамом Махді: Імама Алі Рези, Імама Мухаммеда Такі, Імама Алі Накі та Імама Хасана Аскарі; том 13. Книга про Імама Махді; том 14. Земля і небеса і їх частини. Джини, люди, тварини, продукти харчування та напої; том 15. Книга віри і невіри; том 16. Етика, сунна і манери; том 17. Поради і мудрі вислови; том 18. Частина I. Очищення, Частина II. Молитви; том 19. Досконалість Священного Корану і нагороди за його читання; том 20. Книга закятю і пост;

том 21. Книга хаджу; том 22. Книга зіяратів (інших видів паломництва); том 23. Книга договорів та підписів; том 24. Книга обрядів; том 25. Книга дозволів, заснована на рішеннях різних вчених (наприклад, шейха Мунтахабуддіна Разі, Алламе Хіллі та ін.) [12, с. 17–18]. З юридичної точки зору основним недоліком цієї фундаментальної праці є її всеосяжність, тобто недолік полягає в тому, що Маджлісі приділив недостатньо уваги саме юридичним питанням, тому ця збірка не є широко застосовуваною при винесенні фетв. Водночас обсяги охопленого збіркою матеріалу були настільки широкими, що після написання цієї збірки шийтськими правниками не було укладено нових збірників хадісів. Нові праці з хадісознавства являли собою коментарі, глоси до попередніх збірок або певні навчальні посібники. Серед них слід відзначити такі праці:

1) «Сафінат аль-Біхар» Шейха Аббаса Кумі є коментарем до праці Біхар аль-Анвар. Як зазначав Шейх Кумі, він ставив за мету написати книгу, щоб допомогти дослідникам легше знаходити матеріали в «Біхарі аль-Анвар». Теми в книзі впорядковані в алфавітному порядку відповідно до арабських коренів слів. Читач може легко знайти понад 1700 тем, кожна з яких пов'язана з різними записами;

2) «Мустандрак Сафінат аль-Біхар» Шейха Алі Намазі Шахруді є доповненням до попередньої праці – «Сафінат аль-Біхар». Терміном «мустандрак» в ісламській літературі називають написання книги з метою доповнення іншої книги та компенсації відсутнього в ній вмісту («мустандрак» буквально означає «компенсація»). Тому ця праця ще більше полегшувала роботу правників з працею «Біхар аль-Анвар», Шейх Шахруді наводить деякі лексикологічні коментарі та пояснення щодо всього хадісу або його частини і приділяє особливу увагу саме хадісам юридичного характеру;

3) «Джамі ахадіс аш-Шиа» (буквально: вичерпна книга шийтських хадісів) великого аятоли Боруджерді спочатку задумувалася з метою усунення недоліків «Васаіл аш-Шиа», але потім була доповнена з метою всеосяжного дослідження і інших збірок, тому містить хадіси з понад ста джерел хадісів, що

стосуються шийтської юриспруденції з VIII до XX ст. (тому переклад цієї праці на перську отримав назву «Джерела шийтської юриспруденції»). Через рік після початку роботи над цією працею Боруджерді вирішив цитувати і сунітські хадіси також наприкінці кожного розділу. Він зробив це для того, щоб показати сунітським вченим, що допоміжні рішення, які вони отримують за допомогою джерел кияса і істіхсану (які джафаритами не застосовуються), можуть бути також отримані з хадісів. Більш того, він вважав, що шийтська юриспруденція спрямована на сунітську юриспруденцію. Отже, обізнаність з сунітських хадісів і фетв сунітських вчених допомагає краще зрозуміти шийтські хадіси з юридичних питань. Але це було зроблено лише до кінця розділу про ритуальну чистоту і потім аятола Боруджерді передумав. Деякі джерела аргументують це тим, що його син Мухаммед Хасан сказав батькові: «Люди тепер сказали б, що шийтські вчені відокремили хадіси від Ахль-Бейт від інших хадісів, але аятола Боруджерді знову змішав їх» [98, с. 146–147].

Усі ці праці були написані в XX ст., але, на думку деяких правників, кожна з праць має певні недоліки, які можуть бути усунені в майбутньому. *Дослідивши всі найбільш визначні збірки хадісів, можемо побачити, що якщо спочатку шийтські мухаддіси ставили за мету зібрати якнайбільше хадісів та проаналізувати їх на предмет достовірності, то мухаддіси останніх століть займалися переважно предметом полегшення вивчення попередніх фундаментальних збірок, усуваючи недоліки в них або надаючи їм певного виду (найчастіше класифікуючи за алфавітним показником), тобто сучасні мухаддіси займаються підвищенням системності ісламського права.*

2.3. Інші джерела права

Питанню джерел ісламського права присвячено велику кількість праць як мусульманських, так і немусульманських вчених. Одним із перших західних дослідників концепції джерел права був голландський сходознавець Л. В. Ван ден Берг. Він, на відміну від інших науковців, розглядав концепцію джерел ісламського права «крізь призму західної науки», виокремлюючи такі дві групи

джерел ісламського права:

- 1) закон (шаріат) – Ван ден Берг визначав його як письмове право і включав сюди Коран, Сунну та рішення (фетви) правоведів;
- 2) звичай (урф і адат) – застосовується в разі «мовчання» закону [135, с. 16].

Інша група дослідників зазвичай використовувала розроблення власне мусульманських вчених та, на відміну від Ван ден Берга, розглядали їх автономно (тобто не прив'язуючись до надбань неісламського права). Л. Р. Сюкіяйнен у праці «Мусульманське право. Питання теорії і практики» зазначав, що дослідники виокремлюють «у складі мусульманського права дві групи взаємозалежних норм, першу з яких складають юридичні розпорядження Корану і сунни (збірки переказів, які мають правове значення, – хадісів – про вчинки, висловлювання і навіть мовчання пророка Мухаммеда), а другу – норми, сформульовані мусульмансько-правовою доктриною на основі «раціональних» джерел, перш за все одностайної думки (іджма) найбільш авторитетних (правознавців – муджтахідів і факіхів) – і умовиводів за аналогією (кьяс)» [204, с. 65].

Окрему увагу слід звернути на праці вітчизняних дослідників системи джерел ісламського права. Д. В. Лук'янов визначав, що доктрина джерел права є однією з найбільш розроблених в ісламському праві. Він розглядав концепцію джерел права відповідно до класичного вчення «чотирьох коренів», розробленого Мухаммедом аш-Шафії, і відповідно до якого джерелами ісламського права є Коран, Сунна, іджма та кьяс [173; 174; 176]. У подібному руслі джерела ісламського права розглядає і О. В. Легка [172, с. 41–42]. Також серед вітчизняних дослідників ісламського права слід відзначити Х. Бехруза. Відповідно до запропонованої ним типології джерела ісламського права включають такі чотири групи:

- 1) основоположні джерела, які через свою значимість і безперечну релігійну цінність займають панівне становище. Це Коран і Сунна;

2) джерела, які є похідними від двох перших джерел і є результатом доктринальної розробки ісламського права. Авторитет цих джерел також не ставиться під сумнів, це іджма і кияс;

3) додаткові джерела, які є результатом існування ісламської громади і правотворчої діяльності ісламських держав, а саме: фетви, урф і адат, фермани, закони, тощо;

4) джерела, які в літературі називаються «малими джерелами» ісламського права. Це істіхсан (юридична перевага), істісхаб (правова презумпція), істіслах, або маслаха (суспільне благо), дарура (необхідність), думки сахабів (узгоджена думка сподвижників пророка Мухаммеда) [131, с. 153].

Усі вищеперераховані концепції охоплюють джерела сунітського ісламського права. Водночас існує шийтська правова доктрина, представлена джафаритським та зайдитським мазхабами. Недослідженість надбань цієї доктрини може утворити прогалину у вивченні ісламського права в цілому. У вітчизняній правовій науці немає праць, присвячених повному аналізу джерел шийтського ісламського права.

Цей підрозділ присвячено дослідженню тих джерел права, щодо яких існують розбіжності як серед сунітських, так і шийтських факхів. Коран і Сунна визнаються абсолютно всіма правовими школами. Всі інші джерела ісламського права не мають суперечити ним та в більшості мазхабів навіть походити з них, тому вважаємо за доцільне назвати їх «похідними» джерелами ісламського права. Такими в зайдитському мазхабі визнаються рішення імама Алі, іджма, кияс, акль. Джафаритський мазхаб містить два основні напрями – усуліти і ахбарити, кожен з яких має власну доктрину джерел права. Так, ахбарити повністю заперечують можливість існування «похідних» джерел права, вважаючи, що лише Аллах через його представників (пророків та імамів) є єдиним Законодавцем. Усуліти, у свою чергу, не заперечуючи позиції ахбаритів, вважають, що похідними джерелами права можуть бути іджма та акль. Наприклад, Шейх Мухаммед аль-Хусейн аль-Мудаффар указував на чотири

джерела відповідно до мазхабу імамів (джафаритського): Книга (Коран), Сунна (традиції та вчинки Пророка чи непогрішних імамів), консенсус (іджма) та інтелект («акль») [15, с. 52]. Історію виникнення ахбаритів та їх боротьбу з усулітами нами вже було досліджено, тому далі ми лише будемо акцентувати увагу на специфіці застосування «похідних» джерел у шиїтських мазхабах.

Перед тим як перейти до безпосереднього розгляду «похідних» джерел, вважаємо за потрібне визначити теоретичну основу їх вивчення. Такою є наука ільм аль-усуль – наука про принципи юриспруденції. Отже, можемо сказати, що ісламськими юристами вивчаються дві основні юридичні науки – фікх та усуль-фікх (або просто усуль). Якщо перша присвячена виключно правовим питанням, питанням ісламського права, то усуль (з араб. «коріння») вивчає джерела фікху, тобто джерела ісламського права. В англійській літературі науку усуль-фікха називають «ісламською юриспруденцією» [62, с. 9]. Тобто предмет цього дослідження – джерела шиїтського ісламського права – повністю належить до предмета дослідження науки ільм аль-усуль.

Іджма (консенсус) є переважно сунітським джерелом права і в джафаритському мазхабі вона відіграє другорядну роль (порівняно з аклем) і застосовується настільки рідко, що деякі західні дослідники, наприклад Р. Давид, зазначали, що шиїти відкидають іджму як джерело права в цілому [147, с. 312]. Той факт, що іджма притаманна більшою мірою саме сунізму, обумовлений в основному історичним та релігійним факторами. Тобто саме факт того, що суніти становили більшість серед мусульман, сприяв більш простому способу легітимації цього джерела права. Таким прикладом є події в Сакіфі, коли під час відсутності Алі більшістю сподвижників халіфом був обраний Абу Бакр, що згодом було прийнято сунітами як щось належне. Тому суніти інколи апелюють до хадісів такого змісту: «Воістину, моя громада не об'єднається в омані, і коли ви побачите розбіжності, слідуйте за більшістю» [55, с. 174]. Шиїти ж практично в усі моменти історії становили меншість, так само як і їх імами в більшості своїй не мали реальної політичної влади. Тому в шиїтській правовій доктрині іджма трактується як спосіб, за допомогою якого

можна розкрити думку імамів. Зокрема, іджма стосується консенсусу або одностайного погляду шийтських вчених, що жили за часів імамів, оскільки деякі видатні шийтські вчені були близькими супутниками імамів, доктрина шийтів робить великий акцент на думці цих ранніх ісламознавців.

Коли ми досліджуємо сутність іджми як джерела права, в нас виникає питання: консенсус між ким є джерелом права? Щодо цього думки сунітських дослідників розділилися, так, деякі з них вважають, що іджмою є консенсус думок представників усієї умми або всього покоління (універсальна іджма), інші ж вважають, що іджмою є одностайна думка муджтахідів або іншої певно визначеної групи провідних факіхів (відносна іджма). М. Камалі відзначав, що ідея універсального консенсусу, ймовірно, була натхненна ідеалом політичної єдності умми і її єдності у вірі й єдинобожжі, а не повним консенсусом з юридичних питань. Він зазначав, що іджму з окремих питань, особливо з тих питань, які відкриті для іджтихаду, надзвичайно важко довести. Отже, «розрив між теорією і практикою іджми залишається вражаючою рисою цієї доктрини» [62, с. 155].

Відомий сунітський вчений XVIII ст. Шах Валіаллах Дехлаві замінив поняття загального консенсусу на користь відносної іджми. Він також критично ставився до тлумачення, яке дається в хадісі щодо іджми. Він стверджує, що хадіси «моя громада ніколи не погодиться на помилку» не передбачали іджму. Отже, правильний зміст цього хадісу може бути визначений у світлі іншого хадісу, який передбачає, що «частина моєї громади буде залишатися на правильному шляху...». Отже, на його думку, іджма не означає універсальної згоди, а лише консенсус обмеженої кількості муджтахідів. Також він звертав увагу, що іджма ніколи не розумілася як універсальна згода кожного члена громади (або кожного вивченого члена громади з цього питання), оскільки цього, очевидно, неможливо досягти. Таким чином, для нього іджма – це консенсус улемів (релігійних вчених) та авторитетів у різних містах та місцевостях [62, с. 176.]

Водночас практично всі сунітські вчені визнавали одноголосне рішення

сподвижників Пророка як авторитетне джерело права. Сунітська релігійна доктрина визнає концепцію праведності сподвижників, які вважалися найкращими з людей після Пророка. Наприклад, в одному з хадісів говориться: «Джабір каже: "Його світлість Посланець Аллаха, звертаючись до мене, сказав: "Коли з Бахрейну прийде майно, ти отримаєш з нього певну частину". Майно ще не прийшло в Хіджаз, як Посланець Аллаха покинув цей тлінний світ. Коли ж воно прибуло, Абу Бакр оголосив: "Всякий, хто має що-небудь в цьому, хай прийде до мене". Тоді я прийшов до Абу Бакра і сказав, що Посланець Аллаха обіцяв мені з цього майна певну суму. Абу Бакр дав мені обіцяне, після чого сказав: "Візьми ще в два рази більше!"» Ібн Хаджар Аскалані, один із найбільш видатних сунітських знавців хадісів, наводячи цей переказ у своїй книзі, писав: «Цей переказ вказує на те, що слова сподвижників є доводом, і їхню думку потрібно приймати, якщо навіть вони будуть говорити що-небудь на користь собі. У цьому переказі Абу Бакр не зажадав від Джабіра свідків його слів. Крім того, цей переказ використовується для фетви» [137, с. 28–29]. Виходячи з наведеного, бачимо, який авторитет мали сподвижники Пророка, тому їх одностайна думка тим паче є достатнім джерелом права. Шіїтська релігійна доктрина, на відміну від сунітської, не визнає концепції праведності сподвижників, вважаючи гідними лише деяких із них. Шіїти вважають, що гідними сподвижниками були лише ті, які не виявляли ворожнечі щодо Ахль-Бейт. Також сподвижниками в шіїтському розумінні цього терміна були і супутники імамів. Усі ці фактори в сукупності сприяли формуванню специфічного розуміння іджми, яке, якщо порівнювати з сунітською концепцією, є найбільш наближеним до поняття відносної іджми.

У формуванні всіх «похідних» джерел шіїтського ісламського права слід відзначити той факт, що джафарити вважають, що Коран і Сунна є вичерпними джерелами права. Тобто Аллах надав людям достатню кількість законів через своїх пророків та імамів, тому мусульманським юристами лишається тільки виведення норм із цих першоджерел. Ми звертаємо увагу саме на цей факт, оскільки М. Мутаххарі та М. Б. Садр, досліджуючи це питання, вказували, що в

більшості суніти дозволяли використання власної думки під час іджтихаду, оскільки вважали, що Законом Божим деякі питання не врегульовані. Шіїти ж не поділяють цієї думки, вважаючи, що в Корані та Сунні ми можемо знайти відповіді на всі питання. Саме тому А. Саджедіна вказував, що навіть іджма має бути «захищена включенням до неї непохитної думки імама; інакше іджма не матиме юридичної сили для виведення правової норми» [85, с. 19]. Також він в своїх працях розглядав «сподвижників іджми» (асхаб аль-іджма). Цим терміном називаються факіхи трьох поколінь, які були сучасниками імамів, та консенсус яких був авторитетно зобов'язуючим (ці покоління детально розглянуто вище в підрозділі «Сунна Пророка та Сунна імамів») [85, с. 155].

Отже, у шіїтському праві іджма фактично не виступає самостійним джерелом права, а є, скоріше, лише проявом непогрішної думки імамів. Існує декілька підстав для представлення думки імама через іджму:

1) іджма лютф (доброякісна). Її основи були викладені Шейхом Тусі. В ісламі існує доктрина лютфу – Божественної доброти і відповідно до неї Господь доброзичливий щодо власного творіння. В шіїзмі цю доктрину пов'язують із доктриною імамату, оскільки шіїтські вчені вважають, що принцип лютфу вимагає забезпечення встановлення керівника для мусульманської громади та для захисту останніх від помилок [108, с. 122]. Виходячи з цього, якщо всі шіїтські вчені одностайно погоджуються на неправильне рішення, непогрішний імам обов'язково повідомив би їм про помилку, навіть якщо це можливо лише шляхом створення протилежної думки за допомогою одного з науковців. У цьому сенсі консенсус усіх науковців щодо конкретного рішення без будь-якої опозиції є ознакою її коректності;

2) іджма аль-хіссі (інтуїтивно зрозуміла), або аль-духулі (включна), – мається на увазі стан, коли присутність думки імама серед думки вчених можливо визначити. Це можливо трьома способами:

– коли хтось із науковців завітає до імама і потім розкаже іншим його думку;

– коли факіхи домовляються щодо певного рішення в присутності імама, і він підтверджує їх думку;

– коли факіхи виносять рішення і потім стає відомо про присутність непогрішного імама, хоча він не був впізнаваний серед них. Цей вид іджми Сеїд аль-Муртада називав «іджма аль-духулі» (тобто імам «включався» в коло присутніх на зібранні);

3) іджма аль-хадсі (припущений консенсус) – оскільки вчені мають різні думки щодо багатьох рішень, їх консенсус щодо певної постанови показує, що їх думка заснована на думці імама. Оскільки знання про таку угоду здобуваються через здогадки (хадс), така іджма отримала назву «іджма аль-хадсі»;

4) такрірі іджма – консенсус, якого було досягнуто за часів присутності імама, і імам, обізнаний з такого консенсусу, не виявив жодного заперечення щодо цього [187, с. 90–92].

М. Р. Музаффар у своїй праці «Усуль аль-фікх» наводив таку класифікацію іджми:

– аль-муджаджал (надбана) – коли вчений після пошуку позицій інших вчених від минулого до сьогодення з'ясовує, що вони анонімно погоджуються щодо певного рішення;

– аль-манкул (повідомлювана) – коли науковець не шукає думок інших науковців, а покладається на доповідь іншого вченого про існування консенсусу серед правознавців щодо певної постанови;

– аль-басіт (проста) – іджма як загальний консенсус науковців щодо певного рішення;

– аль-мураккаб (комплексна) – іджма розуміється як двостороння угода, в якій третя думка автоматично виключається. Простіше кажучи, коли вчені епохи домовляються про дві чи більше позицій стосовно певної проблеми, вони мовчазно погоджуються про виключення інших думок, наприклад, коли група вчених вважає певний вчинок забороненим, а якийсь інший (третій) факіх

вважає той самий вчинок просто небажаним, поєднання цих думок виключає обов'язок чи рекомендацію вчинення цієї дії;

- аль-та'абаббуді (зовнішній послух) – коли сутність та походження іджми є вже недоступними. Це є певна відома іджма, на яку покладається юриспруденція, коли немає інших чітких доказів;

- аль-мадракі (з відомим походженням) – іджма, походження якої наразі доступні в інших юридичних джерелах, тобто в Корані та Сунні;

- аль-амалі (практичний) – практична згода між мусульманськими вченими з приводу питання про усуль. Цей вид іджми функціонує лише щодо усуль, тобто принципів юриспруденції або юриспруденційних формул, на які покладаються в процесі виведення закону про шаріат, а не до самого закону шаріату;

- аль-кавлі (словесна) – об'єднання фетв юристів із певних питань;

- аль-каті (категорійна) – іджма, яка досягла рівня абсолютної визначеності не набувається на основі здогадок та припущень;

- аль-мутлак (безумовна) – іджма вирішує питання в цілому. Наприклад, кажуть, що іхрам у хаджі має відбуватися всередині Мекки, згідно з безумовною іджмою це означає, що в предметі іджми немає додаткової умови, а подальші умови є питанням різних думок юристів [187, с. 87–106].

Як бачимо, хоча іджма і розглядається як одне з чотирьох головних джерел права, вона не має авторитету як сама по собі згідно з джафаритською доктриною принципів юриспруденції. Авторитетною є власне думка імама, наведена в іджмі. Тому ставлення іджми в один ряд з такими джерелами права, як Коран і хадіси є просто номінальним і формальним з шийтської позиції. Суніти ж, навпаки, вважають іджму «незалежно авторитетною» і враховують її, навіть якщо це йде проти позиції непогрішного імама (оскільки в них доктрина імамату відсутня).

Якщо іджма є третім джерелом права для всіх мазхабів, хоч і номінально для шийтів, то думки ісламських теоретиків права щодо четвертого джерела права розійшлися. У більшості сунітських мазхабів та зайдитському шийтському

мазхабі це місце посідає кияс, або судження за аналогією. Тоді як шіїти-джафарити вважають метод киясу забороненим та ставлять на його місце акль – інтелект або розум. У будь-якому випадку в кожному з мазхабів специфіка цього «четвертого джерела права» впливає зі специфічного розуміння терміна «іджтихад». Деякі дослідники ісламського права розглядають іджтихад як самостійне джерело права. Так, наприклад, К. Осакве зазначав, що іджтихадом є «похідне джерело ісламського права, особиста думка, старанність, наполегливість, принцип вільного тлумачення ісламського права і означає граничну старанність у досягненні мети» [182, с. 104]. М. Камалі пише, що іджтихад є найважливішим джерелом ісламського права поруч із Кораном та Сунною і основна його відмінність від інших джерел шариату полягає в тому, що іджтихад – це безперервний процес розвитку, тоді як божественне одкровення і пророче законодавство припинилися зі смертю Пророка. У цьому сенсі іджтихад продовжує залишатися головним інструментом інтерпретації божественного послання [62, с. 315].

У сунітській правовій доктрині існують два погляди на співвідносність понять іджтихаду та киясу:

- 1) іджтихад та кияс розглядаються як незалежні джерела права. Цю позицію ми розглянули вище;
- 2) іджтихад розглядається як сукупність певних методів, включаючи особисті погляди, раціональні методи, кияс у тому числі. Тобто кияс є одним із видів іджтихаду.

Шіїтські ж правники, в свою чергу, повністю відкидають кияс та застосовують іджтихад. Але вони не вважають іджтихад самостійним джерелом права, при цьому не заперечуючи його важливої ролі у нормотворчості. Так, М. А. Шомалі писав, що технічно іджтихад означає «процес отримання релігійних рішень з їх релігійних джерел» і «очевидно, що іджтихад має ґрунтуватися на одкровенні (тобто Корані і Сунні) і розумі» [93, с. 15–16]. Тобто шіїти вважають розум (акль) джерелом права, а іджтихад методом його реалізації. Водночас якщо ми вбачаємо подібне розуміння іджтихаду, як процесу

виведення норм з Корану і Сунни, то іджтихад буде також і методом реалізації іджми. Тому в джафаритському мазхабі іджма та акль є джерелами права, а іджтихад – лише методом їх здійснення.

У цьому дослідженні ми вже простежували історичний шлях розвитку терміна «іджтихад» та його трансформацію з сунітського розуміння в шийтське. У цьому аспекті лише вважаємо за доцільне розглянути відмінності в сутності сунітського та шийтського іджтихаду. А. Т. Бекова зазначає: «Слово "іджтихад" утворено від кореня арабського дієслова "джаха-да", що означає «докладати зусиль, старання» або "мати здатність здійснювати певну діяльність". Похідне віддієслівне ім'я "іджтихад" означає "намагання". У шаріатському праві це слово спочатку вживалося в значенні наведення доказів будь-якою людиною, особою; згодом воно набуло значення способу доказування за допомогою аль-кьясу (рішення за аналогією)» [129, с. 23–24]. Аналізуючи це поняття, бачимо, що навіть у рамках сунізму поняття «іджтихад» трансформувалося та змінювалося. Як ми раніше вказували, відповідно до сунітської релігійної доктрини всі сподвижники були правдиві, водночас між ними виникали конфлікти, тому суніти стверджують, що кожен зі сподвижників робив іджтихад, який найчастіше виявлявся у виведенні норм шаріату з Корану і Сунни (їх називають тексти, ан-насс), переважно на основі власних суджень. У цьому аспекті цікавою є робота відомого шийтського вченого ХХ ст. Шараф ад-Діна аль-Мусаві аль-Амілі «Ан-насс ва-іджтихад», в якій наводяться сотні випадків, коли перші халіфи, правителі і деякі з їхніх сподвижників застосовували «іджтихад», що суперечив «ан-насс» (тобто висловлювали свою особисту думку наперекір очевидним словам Пророка). Шараф ад-Дін наводить свої наукові та критичні погляди щодо кожного з цих випадків. Ці протиріччя він розділив на два типи: деякі взагалі несумісні з будь-яким принципом (навіть згідно з сунітськими поглядами), а деякі виникли через незнання цього рішення, яке було виправлено після вивчення справжніх рішень. Так, у першому розділі книги Шараф ад-Дін наводить випадки, коли перший халіф Абу Бакр висловив свою особисту думку, що суперечила словам Пророка, серед яких події Сакіфі

(тобто узурпація влади), події Фадаку, відмова приєднатися до армії Усами б. Зайда, відмова від частки «родичів», боротьба з тими, хто не зміг заплатити закят йому, нехтування фактом, того що Малік б. Нувейра був убитий за наказом Халіда б. Валіда, угода з деякими багатобожниками, які хотіли повернути своїх рабів, які прийняли іслам і багато ін. [90].

Згодом зі впливом певного часу від епохи Пророка і розвитком ісламського права провідні юристи почали розробляти спеціальні методи іджтихаду, що призвело до розширення доктрини джерел ісламського права. Такими вченими передусім були засновники мазхабів. Тому так і сформувалися два основних напрями – Ахль аль-хадіс і Ахль ар-рай, які вже були досліджені нами. Так, С. О. Мавед характеризувала погляди Ханіфи так: «Для правової системи Абу Ханіфи характерною є відносна свобода особистого розсуду правозастосовувача. Цей принцип називається "рай" – самостійне судження, засноване на здоровому глузді. Як допоміжне джерело Абу Ханіфа висунув "переважне рішення", що є різновидом самостійного судження. Аль-істіхсан – це відмова від застосування формально необхідного або впливаючого рішення на користь такого, що суперечує йому в наявності відповідних причин» (тобто «надання переваги» іншому рішенню замість більш очевидного) [182, с. 58]. Водночас засновник іншого мазхабу Малік ібн Анас припускав індивідуальне тлумачення лише в разі крайньої необхідності. Г. М. Керімов вказував, що аш-Шафії відсунув кияс на задній план і, спираючись на хадіси, «повністю нехтував «рай», що відігравали велику роль у доктрині Абу Ханіфи і певну роль у Маліка» [159].

Отже, як бачимо, в більшості сунітських мазхабів іджтихад або спирався на особисті судження правників, або на судження за аналогією. Саме тому використання іджтихаду всіляко засуджувалося шіїтськими імамами і вченими аж до XII–XIII ст., коли завдяки діяльності Мухаккіка Хілли сунітське поняття іджтихаду трансформувалося в шіїтський термін «іджтихад» – дедуктивне виведення юридичних норм із першоджерел, тобто місце власних суджень зайняли виключно раціональні методи тлумачення.

Досліджуючи концепцію іджтихаду, ми повинні також розглянути пов'язані з ним поняття «муджтахіда» та «фетви». В. Халлак характеризує ці три терміни так:

– іджтихад – юридичний метод тлумачення та міркування, за допомогою якого муджтахід отримує або раціоналізує закон на основі Корану, Сунни та/або іджми; також оцінка суддею звичаєвої практики, що стосується справи, яку він розглядає;

– муджтахід – висококваліфікований юрист, який здатний на іджтихад, тобто міркувати про закон через застосування складних методів та принципів тлумачення;

– фетва – правовий висновок, виданий муфтієм (один із видів муджтахідів); хоча вони формально не є обов'язковими, судді регулярно дотримуються фетв, оскільки їх вважають авторитетними з певних правових питань [46, с. 173, 175].

Правник, який вчиняє іджтихад, називається муджтахідом. У сунітській правовій доктрині існують три види іджтихаду і муджтахідів відповідно:

1) незалежний іджтихад, коли муджтахід не обмежений у застосуванні джерел права;

2) частково незалежний іджтихад (іджтихад аль-мутлак аль-мунтасіб), коли муджтахід, який є послідовником певного мазхабу і в процесі виведення законів із джерел використовує методологію засновника цієї школи. На підставі юридичних принципів цього мазхабу він має право виносити власні правові рішення, які можуть розходитися з думкою засновника. Наприклад, діючи в рамках методології ханафітського мазхабу, він може дотримуватися іншого погляду з приводу конкретних правових рішень, ніж Абу Ханіфа;

3) іджтихад у рамках правових норм конкретного мазхабу (іджтихад аль-фатва), коли муджтахід є послідовником певного мазхабу і повністю наслідує засновника мазхабу в усіх питаннях, по яких засновник виклав свою позицію. Однак там, де засновник не висловив власної точки зору, він може давати фетву відповідно до власного іджтихаду [190].

Муджтахідами, які вчиняли незалежний іджтихад, були засновники мазхабів та деякі з їхніх учнів, точна чисельність їх невідома, оскільки до наших часів не збереглося навіть точної кількості мазхабів, які існували на ранніх етапах формування ісламського права. Засновник кожного з мазхабів уважався одним із найбільш видатних правознавців і богословів свого часу, і тому після смерті цих учених і деяких їх найбільш здібних учнів, практику іджтихада вирішили припинити. Це сталося приблизно в IX–X ст. у момент, коли основні чотири сунітські правові школи почали вважатися «стандартом» (тобто позиції інших правових шкіл перестали враховуватися). Ця подія отримала назву «зачинення брам іджтихаду», тобто припинення цієї практики (хоча в рамках ханбалітського мазхабу деякі вчені не визнали цього і надалі практикували іджтихад).

Отже, як бачимо, з часом інститут іджтихаду в сунітській доктрині прийшов до занепаду, але слід відзначити, що така подія, як «зачинення брам іджтихаду» не означала повністю припинення всіх видів іджтихаду, а лише незалежного. Тобто муджтахіди могли виносити фетви в рамках своїх мазхабів. Прихильники «зачинення брам іджтихаду» наводили такі аргументи на користь цього:

- тих перших вчених відділяло від послання Корану не так багато часу, як більш пізніх правників, і тому перші краще розбиралися в постановах шаріату, більш правильно їх розуміли і краще володіли арабською мовою;
- правова доктрина, розроблена засновниками мазхабів та їх учнями, набула таких розмірів, що змогла задовольняти всі потреби мусульманської громади в усіх аспектах життя [222, с. 5].

Звичайно, не всі сунітські правники різних часів підтримували цю практику, були і такі, які закликали до «відчинення брам іджтихаду». У шіїтській правовій доктрині «брами іджтихаду» є відчиненими завжди. Але також в рамках джафаритського мазхабу є напрям ахбаритів, які в цілому відкидають концепцію іджтихаду.

Перед тим як перейти до розгляду власне шіїтського іджтихаду, вважаємо

за доцільне більш детально зупинитися на киясі та його несприйнятті доктриною імамів. У сунітській доктрині звернення до киясу виправдано тільки в тому випадку, якщо рішення нового випадку не може бути знайдено в Корані, Сунні або певній іджмі. Камалі вказував, що хоча кияс і пропонує значний потенціал для творчості й збагачення, він в основному призначений для забезпечення відповідності букві і духу Корану і Сунни. Кияс, за загальним визнанням сунітів, є раціоналістичною доктриною, але такою, в якій використання особистої думки підпорядковується умовам божественного одкровення. Основною сферою дії людського судження в киясі є виявлення загальної риси між початковою і новою справою. Як тільки аналогія ідентифікована, правила киясу вимагають, щоб рішення цього тексту виконувалося без будь-якого втручання або зміни. Тому кияс не може використовуватися як засіб зміни закону тексту на підставі доцільності або персональних переваг [62, с. 181].

При дослідженні киясу слід зазначити, що суніти та зайди застосовують кияс повністю, водночас шіїти-існаашарити заперечують можливість застосування суджень за аналогією. Але існують певні винятки з цього правила. Так, вище ми зазначали, що кияс «є раціоналістичною доктриною», а як відомо, шіїти-джафарити розглядають іджтихад як сукупність раціональних методів, тому деякі види киясу шіїтські правники вважають дозволеними. Розглянемо види киясу. Муфтії Джафар Хусайн пише, що існує три типи аналогій:

1) кияс мансус ул іла (з явно згаданою причиною) – кияс, в якому рішення аналога включає також посилання на його причину. Так, наприклад, деякі правники пишуть, якщо є хадіс, який забороняє пити виноградне вино через ефект сп'яніння після його вживання, то виявиться, що причиною або підставою його заборони є його сп'яніння. Це буде означати, що все, що п'янить, заборонено;

2) кияс ба тарік уль ала, або кияс аль-авлавія (кияс з більшою підставою) – причина або підстава базового аналога набагато сильніше зберігається в інших аналогах, таким чином, якщо постанова в аналога є заборонаю, то

аналоги будуть тим більш заборонені, і якщо постанова аналога є обов'язковою, то аналоги будуть тим більш обов'язковими. Наприклад, у Корані є аят, згідно з яким не слід говорити «уфф» («тьху», вираз розчарування) своїм батькам. Таким чином, тим більше буде заборонено бити своїх батьків, тому що бити їх гірше, ніж вимовляти слова презирства [217, с. 251–252];

3) кияс мустанбат ул ала (з передбачуваною причиною), або «хафі» (прихований) – в цьому типі киясу причина або підстава рішення аналога явно не згадуються, але юрист робить припущення щодо його причин [115, с. 56].

Ахбарити повністю відкидають можливість застосування певного виду киясу, оскільки вони заперечують легітимність інституту іджтихаду в цілому. Серед усулітів-існашаритів деякі муджтахіди вважають дозволеними перший та другий типи киясу, оскільки вони підкріплені першоджерелами, тоді як жоден з них не визнає легітимності останнього виду киясу [149, с. 72, 92]. В аспекті першого виду киясу, а саме киясу кияс мансус ул іла (з явно згаданою причиною) є доволі цікавим статус тютюнопаління в ісламі. Всі шийтські муджтахіди в своїх фетвах визнали це як макрух (небажана дія, проте не заборонена). Але сучасний муджтахід великий аятола Макарем Ширазі є єдиним (серед шийтських аятол), хто проголосив це харамом (забороненим діянням) і фактично зробив тютюн незаконним. Звернемося до аргументації, наведеної аятолою при винесенні ним рішення (фетви):

1) в аяті 195 сури «Аль-Бакара» сказано: «Не піддавайте себе загибелі (власними руками)» [171, с. 55]. Згідно зі статистичними даними, внаслідок куріння щороку в світі помирає кілька мільйонів чоловік і куріння призводить до тяжких серцево-судинних, онкологічних, нервових захворювань, а також до захворювань дихальної системи. Тому, на думку Ширазі, куріння підпадає під зміст даного аяту, в якому Аллах забороняє людству вбивати себе власними руками;

2) з численних ісламських хадісів вченими-факіхами було вилучено одне з основних правил фікху, з якого випливає, що «в Ісламі немає шкоди». Через те, що шкода від куріння є очевидною і спрямована як на самого курця, так і на

його оточення, і навіть на його майбутніх дітей, то це правило фікху має поширюватися і на куріння;

3) в одному з хадісів від Імама Рези сказано, що в ісламі заборонено все, що становить шкоду для здоров'я людини;

4) в ісламському фікху існує ще одне основне правило: «Шаріат виносить ту саму постанову, яку виносить розум». Для всіх сучасних розсудливих людей очевидною є небезпека, що виходить від куріння. Ця істина доведена медициною [211].

Як бачимо, при винесенні цієї фетви застосування киясу було очевидним, особливо це впливає з третього аргументу аятоли. В хадісі сказано, що все, що шкодить здоров'ю, є забороненим, тому за аналогією куріння також є забороненим. Виходячи з четвертого аргументу Ширази, при встановленні заборони паління, ми бачимо апелювання до «розуму», який, як ми вище зазначали, є четвертим і одним із найголовніших джерел шийтського ісламського права.

Отже, четвертим і одним із найголовніших джерел ісламського права джафаритського мазхабу є акль – інтелект, розум. В ісламі і особливо в шіїзмі простежувались досить сильні раціоналістичні тенденції. Аналізуючи літературу з цієї тематики, ми бачимо, що навіть боротьбу між усулітами та ахбаритами, яку ми розглядали в попередньому розділі, М. Б. Садр вважав схожою з дискусією між раціоналістами та сенсуалістами у філософії Нового часу, вбачаючи подібність поглядів М. Істарабаді та Дж. Локка. Садр зазначав, що рух ахбаритів, на думку багатьох критиків, страждав від внутрішніх суперечностей, оскільки, з одного боку, він засуджував розум, щоб «розчистити дорогу» для Корану і Сунни і зробити їх єдиним джерелом легітимації і проголошення норм фікху, а, з іншого – він продовжував залежати від розуму в справі обґрунтування своїх релігійних принципів. Це тому, що «аргументи на користь існування Творця і істинності Ісламу насамперед досягаються розумом» [126, с. 30–31]. Саме раціоналістами і було розроблено інститут іджтихаду. У зв'язку з цим ми можемо сказати, що основні методи доведення (або

підтвердження прийнятності доказів), що використовуються в шийтській юриспруденції, можуть бути зведені до двох груп:

- 1) аль-байа аш-шар'і (текст Корану і Сунни);
- 2) аль-ідрак аль-'аклі (інтелектуальне дослідження) [126, с. 22].

Ці самі методи М. А. Шомалі зводить у ранг джерел права. Так, він пише, що є два типи джерел:

- Коран і Сунна, які становлять розкриті або передані джерела (аль-аділла аль-нахлія);
- розум або інтелект, що становить раціональне джерело (аль-даліль аль-аклі) [93, с. 3].

Іслам розглядає розум у цілому як одне з найбільших благ, яке Бог дарує людям. Саме через розум ми розуміємо себе та навколишній світ. Саме через розум ми усвідомлюємо необхідність дослідження свого походження та Того, хто нас створив. Якби у нас не було розуму, ми не відповідали б за свої вчинки чи переконання. Раціоналізм притаманний як шийтам, так і сунітам. Як ми вище зазначали, кияс та істіхсан є раціональними методами і інколи належать до іджтихаду. В цьому аспекті слід відзначити, що сунітські правники, розробляючи допоміжні джерела права, вважали, що в історії правової думки простежуються дві повністю протилежні тенденції щодо питання джерел права в цілому. Прихильники першого підходу закликають до розширеного використання розуму, включаючи недосконале знання, як фундаментального джерела встановлення прийнятності загальних елементів в різних сферах, досліджуваних фахівцями з юриспруденції. Основна ідея, що лягла в основу цієї школи правової думки – недостатність правових норм, представлених Кораном і Сунною, наявність в них приписів з приводу обмеженої кількості ситуацій. Прихильники іншого підходу піддають розум гострій критиці і позбавляють його права бути фундаментальним засобом визначення прийнятності загальних елементів науки ільм аль-усуль. Ця друга група вважає Коран і Сунну єдиним джерелом, яке може використовуватися в процесі виведення ісламських приписів. М. Б. Садр зазначав, що між цими двома крайніми тенденціями існує

ще й третій, помірний шлях, якого дотримуються більшість правників джафаритської школи. На відміну від adeptів згаданої другої групи, прихильники третього підходу впевнені, що розум, або ж інтелектуальне дослідження, – це основний засіб підтвердження прийнятності загальних елементів ісламської юриспруденції на додаток до Корану і Сунни, але не в тому некомпетентному варіанті, який пропагували прихильники першого підходу, і тільки в рамках тих кордонів, де людина може набути впевненості в своєму знанні [126, с. 25–26]. Так, сучасний сунітський дослідник М. Камалі в своїй праці «Принципи ісламської юриспруденції» писав: «Раціональний аргумент на підтримку іджтихаду слід шукати в тому, що, хоча ан-нас (тексти) шаріату обмежені, новий досвід у житті громади продовжує породжувати нові проблеми. Тому вченим членам громади вкрай необхідно намагатися знайти вирішення таких проблем через іджтихад» [62, с. 321]. Шіїти-імаміти повністю заперечують цю думку про недостатність Корану і Сунни, вважаючи їх достатнім джерелом для врегулювання всіх правових питань, а ті питання, які прямо не врегульовані цими першоджерелами, мають бути врегульовані за допомогою раціонального іджтихаду – дедуктивного виведення правових норм із цих першоджерел.

Акль як джерело права реалізується через іджтихад. Головна відмінність між сунітським та шіїтським видами іджтихаду полягає в неприйнятті шіїтами можливості застосування особистої думки та власних суджень при прийнятті рішення. Але це не єдина відмінність. Окремого розгляду заслуговують принципи тахтіа (визнання можливості помилки в судженнях юриста) і тасвібу (безпомилковості муджтахіда). Погляди сунітських та шіїтських правників на легальність застосування цих принципів розрізняються, тому розглянемо більш детально позиції обох сторін.

Принципи тахтіа і тасвібу досить детально розглянуті в працях Б. Вайсса і А. Зісова. Саме останньому і належить авторство західного варіанта терміна «тасвіб» – «безпомилковість». Цей принцип постулював можливість існування однаково правильних формулювань Божественного закону, що належали

окремим правознавцям і можуть суперечити один одному. Перевага такого підходу полягала в тому, що він давав можливість прирівняти помилку до непокори і, в той же час, припускав різночитання в законі. Утім він мав певні недоліки. Серед них Зісов наводив такі небажані наслідки тасвіба: заперечення такої риси права, як системність; антисистемний характер тасвіба проявляється в його релятивізмі; тасвіб виглядає однаково антисистемним, якщо дивитися з точки зору мукаллідів (труднощі при виборі муджтахіда, особливо, коли фетви кожного з них абсолютно правильні) [117].

Б. Вайсс у своїй праці «Дух ісламського права» пов'язував витoki цих принципів із принципом пробабілізму, відповідно до якого правники стверджували, що Божественний Закон рідко можна було знати абсолютно точно, а там, де панує можливе, є неминучими розбіжності. Позиція, якої дотримуються більшість правознавців, поєднувала в собі пробабілізм із відмовою від принципу безпомилковості. За умови наявності єдиного Божественного Закону, якщо між муджтахідами виникали розбіжності в думках, правильною могла бути лише одна з них, але неможливо було дізнатися, яка саме, і чи не були всі ці думки помилковими. Якби це було можливо, інші думки можна було б затаврувати як помилкові і не розглядати взагалі [108, с. 119]. Татарський ісламознавець Г. Бубі також стверджував, що муджтахід має право на помилку. Він, як і всі правники, які не визнавали принципу безпомилковості, на свою користь наводив вислів Пророка, відповідно до якого мужтахід в будь-якому випадку отримує божественну винагороду. У разі якщо його висновок правильний, він отримує подвійну нагороду, якщо ж висновок помилковий – то одну. Також Бубі робив доволі цікаве припущення, що таклід має в людині вроджений характер. Згідно з його думкою, з дитинства дитина навчається, наслідуючи дорослих, і ця звичка наслідування продовжує супроводжувати її і після того все життя [120, с. 151]. Ті, хто не дотримувався принципу безпомилковості, наполягали на тому, що правильність слід розуміти як вірність тлумачення.

М. Намазі в своїй праці наводить шийтський погляд на ці концепції,

порівнюючи можливість їх застосування відповідно до позицій сунітських та шіїтських правників. Він зазначав, що в шіїтській правовій доктрині легітимність цих принципів заперечується, оскільки суніти, як вказував Мутаххарі, сприймають іджтихад як одне з джерел Божественного Закону, в той час як шіїти розглядають іджтихад як процес виведення норм і не поділяють думки, що Коран і Сунна не є достатніми для регулювання всіх соціальних відносин і всеохоплюючими джерелами права. Таким чином, відповідно до точки зору шіїтів, існує тільки одна правильна думка, яка в дійсності відповідає Божій заповіді. Іншими словами, правило є конкретним, і існує тільки одна правильна думка, і той, хто виступає проти неї, помиляється [79, с. 5]. Тому шіїти, заперечуючи ідею тасвібу, схильні визнавати принцип тахтіа – можливості допущення помилки при винесенні рішення. За словами Шейха Тусі, у Бога є тільки одне рішення для кожної проблеми, і кваліфікований юрист може помилитися в розкритті справжнього божественного рішення, але він виправданий, якщо він зробив усе можливе [79, с. 7].

Досліджуючи інститут іджтихаду в шіїтській правовій доктрині слід звернути увагу на концепцію марджа ат-таклід. Марджа ат-таклід (у літературі досить часто зустрічається скорочена назва «марджа») – це релігійний наставник, той, кого наслідують. Розглядати її слід у невідривному зв'язку з поняттями «таклід», «іджтихад», «муджтахід» та «мукалід». Великий аятола Макарем Ширазі визначає таклід так: «Слово "таклід" перекладається з арабської мови як наслідування і проходження. В ісламській релігійній практиці під словом "таклід" розуміється слідування мусульман вказівкам (фетвам) авторитетного релігійного законоведця (муджтахіда), який досяг найвищих рівнів шаріатських знань, а також практичне наслідування його у виконанні релігійних обрядів» [231, с. 21]. У цілому, вся ця концепція впливає із методів пізнання релігійних постанов. Так, великий аятола Сеїд Алі Хаменеї в посібнику «Ісламське право» зазначає, що релігійно зобов'язана особа (мається на увазі повнолітня та психічно здорова особа) для пізнання і дотримання релігійних приписів може скористатися трьома способами:

1) іджтихад – це «вилучення» практичних релігійних приписів і Божественних законів з достовірних джерел;

2) іхтіят (обережність, пересторога) – це така дія, за допомогою якої людина набуває впевненості у виконанні свого релігійного обов'язку. Наприклад, не вчиняє дію, яку забороняють деякі муджтахіди, а деякі інші дозволяють; або вчиняє дію, яку деякі мусульманські правники вважають обов'язковою, а деякі інші не вважають такою;

3) таклід – це звернення в практичних релігійних питаннях до мусульманських правників, які відповідають всім необхідним умовам, іншими словами, дотримання релігійних законів згідно з фетвами і судженнями вченого [157, с. 11].

Таким чином, у нас виникає три суб'єкти шіїтського ісламського права джафаритського мазхабу – марджа, муджтахід та мукаллід (той, хто слідує, тобто той, хто робить таклід). Далі необхідно відповісти на питання, які ж критерії висуваються до муджтахіда та марджі. У кожному з напрямів ісламу є певний перелік критеріїв, яким повинен відповідати муджтахід. Так, О. О. Мавед у своїй статті «Шлях виникнення іджтихаду в ісламському праві і його застосування» наводить такі критерії: богобоязливість і благочестя, знання суті шаріату, знання Корану і Сунни, знання скасованих норм, знання арабської мови, наявність проникливого розуму і інтуїції [181, с. 107, 108]. У шіїтському ісламі є більш конкретний і майже загальноприйнятий перелік вимог та стосується він марджі в джафаритському мазхабі. Відповідно до фетв великого аятоли Алі Сістані, марджа має бути справедливим, живим, повнолітнім, чоловіком, шіїтом (послідовником дванадцяти імамів) [202, с. 8–9]. Сеїд Алі Хаменеї визначає такі умови, яким повинен відповідати марджа: має бути чоловіком, повнолітнім, дієздатним, шіїтом (існашаритом – визнавати 12 імамів), муджтахідом (тобто досягти рівня іджтихаду), законородженим, праведним і справедливим, відповідно до (обов'язкової) перестороги має бути живим і найбільш компетентним у питаннях ісламського закону. І також беручи до уваги всю важливість цієї «посади», виходячи з обов'язкової перестороги,

від нього вимагається, щоб він не був рабом своїх пристрастей і не мав зайвої любові до мирського [157, с. 13].

Аналізуючі ці вимоги, вважаємо за доцільне, більш детально розглянути деякі з критеріїв. Під праведністю мається на увазі душевний стан, що сприяє тому, щоб людина постійно була богобоязливою і побожною, що буде перешкоджати здійсненню нею гріхів і для виявлення праведності в людині досить її зовнішньої порядності. Що стосується компетенції муджтахіда, то залежно від його компетентності Алі Хаменеї виокремлює наступні види іджтихаду:

- абсолютний (мутлак) іджтихад – коли його власник (мається на увазі муджтахід) досягає здатності виносити фетви у всіх розділах ісламської юриспруденції;

- неабсолютний (мутаджаззі) іджтихад – коли його власник може виносити фетву лише в деяких розділах ісламського права [157, с. 14].

Саме тому і дозволяється одночасне наслідування декількох муджтахідів із обранням найбільш компетентного в різних питаннях. У цілому майбутній муджтахід, перш ніж приступити до вивчення ісламського права, з урахуванням того, що в подальшому він буде висловлювати свою думку і виносити рішення на основі Корану і хадісів, повинен досконало опанувати такі дисципліни:

- 1) арабська мова і література, оскільки мовою Корану і Сунни є арабська;
- 2) коментарі до Священному Корану (тафсір);
- 3) логіка (ільм аль-мантік);
- 4) хадісознавство (ільм аль-хадіс) – знання і вміння застосовувати їх і відрізнити достовірні хадіси від недостовірних;
- 5) наука про переповідачів переказів (ільм ар-ріджал) [122].

Що стосується недозволеності дотримання фетви мертвого муджтахіда, то з цього правила є виняток – це дозволяється тільки в тому випадку, коли мукалід слідував фетвам муджтахіда ще за життя останнього. У цьому аспекті доволі цікавою є аргументація виправданості цього правила. Так, проаналізувавши позицію М. Мутаххарі з цього питання, можемо виокремити

такі причини заборони слідування фетвам мертвого муджтахіда:

– перша мета цього принципу полягає в тому, що він «повинен бути засобом для виживання традиційних центрів вивчення ісламських наук, щоб була спадкоємність і щоб ісламські науки були збережені – і не тільки збережені, а й удосконалені, і що ті питання, які раніше не були вирішені, мають бути вирішені». Отже, таклід живим муджтахідам є засобом продовження і розвитку ісламських наук;

– мусульмани щодня стикаються з новими проблемами у своєму житті, і вони не знають, який їх обов'язок в цих питаннях. Необхідно мати живого правника, який усвідомлював би сучасну ситуацію, щоб відповісти на нові «виклики» [77, с. 20].

Щодо позиції, що марджою може бути лише чоловік, слід відзначити той факт, що жінка може бути муджтахідом. Так серед найвідоміших слід відзначити Аміну бінт Аль-Маджлісі, Аміну ас-Садр бінт аль-Худа, Зохре Сефаті. Тобто, з усулітської точки зору, вони вправі не робити таклід іншим муджтахідам, і водночас вони не можуть бути марджою ак-таклід (мається на увазі, що в релігійних питаннях вони не зобов'язані наслідувати інших муджтахідів, але самі не можуть бути джерелом такліду – видавати фетви, обов'язкові для інших мусульман). Але, вважаємо за доцільне звернути увагу на той факт, що майже схожа ситуація була і з посадою суддів в ісламському світі. Раніше цю посаду обіймали виключно чоловіки, але у 2009 р. Хулуд аль-Факіх і Асмахан Вухейді склали кваліфікаційні іспити і стали першими жінками-суддями за більш ніж 1000 років існування шариатських судів на Близькому Сході. Ці події висвітлені в документальному фільмі Ерікі Кон «Суддя» 2017 р., в якому слід звернути увагу на фрагмент бесіди шейха Тайсіра аль-Тамімі та Хулуд аль-Факіх, в ході якої остання зуміла переконати його в тому, що ханафітська школа ісламського права, якої дотримуються палестинські шариатські суди, ніяк не регулює питання участі жінок у розгляді справ у судах шариату, а значить, це не заборонено ісламським правом [150]. Тому ми прогнозуємо, що подібні зміни можуть відбутися і в шийтських наукових колах,

але в будь-якому випадку це зустріне супротив з боку найбільш консервативних клериків.

Критерій відсутності прив'язаності до мирського є найбільш пов'язаним із тим фактом, що в шийтському ісламі існує такий вид «податку», як хумс і за часів «приховання» очікуваного імама цей «податок» шийти сплачують до офісу марджі, який повинен розпоряджатися ними на користь шийтської спільноти. Ураховуючи той факт, що деякі марджа мають мільйони мукаллідів, то ми можемо презюмувати, що вони керують великим обігом коштів, що дозволяє зробити висновок про їх значимість у різних аспектах – історичному, економічному, політичному та ін. Так, О. О. Дорошенко присвятила дослідження ролі шийтського духовництва Ірану в двох революціях ХХ ст. Вона зазначала, що не маючи жорсткої ієрархії, шийтське духовництво мало добре налагоджену та досить міцну організаційну структуру, яка з часів середньовіччя постійно розвивалася паралельно державним політичним і правовим органам влади. Деякі особливості шийтського духовництва, його відносна економічна і політична незалежність, дали йому змогу налагодити постійні й тісні зв'язки з широкими масами, використовуючи іслам, основні принципи шийтської догматики і шийтські традиції [151, с. 38].

Л. С. Волбрідж проаналізувала еволюцію розвитку концепції марджа та зазначала, що панівними є дві думки:

1) Мусаві стверджує, що вона виникла як установа під керівництвом шейха Мухаммеда Хасана Наджафі на початку ХІХ ст. Він указує, що ця концепція була заснована на практичних міркуваннях, а не на юридичному аналізі, оскільки в середині ХІХ ст. усулітські клеріки зіткнулися з викликами у вигляді антиклерикальних ахбаритів, шейхістів і бабістів. Потреба в організованому опорі посилила становище клериків, що призвело до перемоги усулітів над ахбаритами;

2) інші вчені, такі як Хуан Коул і Хамід Дабаші, вважають, що ця концепція виникла в ХVІІІ ст. як відповідь на необхідність інтеграції шийтських клерикалів і встановлення ліній влади.

Також Волбрідж указувала, що в ідеалі повинен існувати один муджтахід – настільки відомий і шанований за свої знання і благочестя, що його визнають об'єктом наслідування для всіх шіїтів у питаннях релігійного права. Але практично визнано, що може бути більш одного марджі та це не має на увазі розколу в релігії. Також вона звертала увагу на той факт, що для багатьох шіїтів думки марджі є «останнім словом» в деяких питаннях, тому марджа може мати великий вплив, а сильний марджа може стати потужною об'єднуючою силою [107, с. 4]. Ця думка підтверджується, наприклад, подіями в Іраку після американської інтервенції, коли майже всі шіїти Іраку об'єдналися навколо марджі великого аятоли Алі Сістані.

При розгляді взаємовідносин муджтахіда та мукалліда виникає питання: як саме відбувається таклід і як саме мукаллід слідує муджтахіду? Оскільки відповідно до шіїтської релігійної доктрини, Коран і Сунна є всеосяжними джерелами права, то за потреби врегулювання певних правовідносин, прямо не врегульованих у цих першоджерелах, починається діяльність муджтахіда, яка зводиться до виведення правової норми з цих першоджерел. Формою ж виразу цього рішення муджтахіда є фетва. Тому мукаллід, ознайомившись із фетвою свого муджтахіда, дотримується тексту цієї фетви, і найчастіше фетва містить форму «питання-відповідь». По суті саме така форма фетви і відповідає одному зі значень цього терміна, а саме фетва є відповіддю на питання, що ставиться. Окрім цього терміна, Р. Г. Тагіров наводить такі: «те, про що повідомляє муфтії у відповідь на питання чи як роз'яснення будь-якої шаріатської норми; богословсько-правовий висновок, зроблений для роз'яснення та практичного застосування будь-якого припису шаріату або тлумачення будь-якого казусу з позицій шаріату» [205, с. 244]. Фетви є притаманними як шіїтській, так і сунітській правовій доктрині. Саме їх відповідність критеріям поняття «форма права» сприяла тому, що питанню фетв присвячено велику кількість праць немусульманськими дослідниками.

Н. Колдер називав фетви типу «питання-відповідь» базовими (основними) фетвами. Він зазначав, що автор фетви не повинен писати у своїй відповіді

слова або фрази типу: «Є дві думки з цього приводу» або «два погляди», або «суперечка», оскільки жодне з цього не відповідає правильній відповіді, оскільки це не забезпечує необхідний результату – надати пояснення, як діяти. Іншими словами, від нього очікується, що він повинен орієнтуватися на точність, актуальність, практичність відповіді [31, с. 168–169].

Слід відзначити, що в сунітській традиції повноваження з видання фетв належало муфтіям, що по суті є одним із різновидів муджтахідів. В. Халлак у своїй праці «Вступ до ісламського права» аналізував історію розвитку поняття «фетва» і зазначав, що муфтії де-факто виконували функції юрисконсультів і завдання муфтія полягало у виданні фетви – юридичної відповіді на питання. Як правило, консультування з ним було безкоштовним, а це означає, що юридична допомога була доступною для всіх людей незалежно від їх майнового стану. Питання, адресовані муфтію, піднімалися членами громади, а також суддями, які визнавали, що деякі справи важко вирішити. Перші юридичні розроблення, що з'явилися в ісламі, були результатом цієї концепції «питання/відповіді». Фетва муфтія не мала обов'язкового характеру, а втім, вирішувала багато суперечок у судах. Отже, розцінена як авторитетна форма права, фетва регулярно підтримувалася і застосовувалася в судах [46, с. 9]. Тобто мовою сучасного процесуального права, в таких випадках, муфтії виступали як експерти з питань права, що теоретично дозволяє визначити фетву як форму м'якого права. Також Халлак звертав увагу на те, що муфтії не завжди «сиділи» в суді, але це не скасовувало факту, що з ними регулярно консультувались у важких справах, навіть якщо вони проживали на великій відстані від місця розташування суду. Авторитет фетви був визначальним. Якщо фетва не враховувалась, це було зазвичай тому, що інша фетва, яку часто розробляв опонент, становила більш переконливу та більш обґрунтовану думку. Іншими словами, суддя рідко звільняв фетву на користь своєї власної думки, якщо тільки він сам не був юридичним вченим, вищим, ніж той муфтії, від якого просили фетву. Все це означає, що фетва є продуктом юридичної експертизи та передових юридичних знань, і чим більш провідним ученим був

муфтій, тим авторитетнішою та прийнятнішою була його фетва як для суду, так і для громадськості. Центральна роль фетви в мусульманському суді пояснює той факт, що ісламське право слід шукати не в прецеденті, встановленому судами закону (поняття, що базується на доктрині «stare decisis»), а, скоріше, в юридичному документі, який здебільшого походить із відповідей, наданих муфтіями [46, с. 10].

Що стосується питання про компетенцію юриста або співвідношення фетв як позиції різних правників, тобто визначення, чия фетва є більш авторитетною, слід відзначити, що в ісламі відсутня певна чітко визначена клерикальна ієрархія. У цьому аспекті доволі цікавим є той факт, що вона відсутня в обох напрямках, але оскільки шиїтському ісламу є притаманними інститути «відчинених брам іджтихаду» та марджа ат-таклід, шиїти-імаміти мають певну ієрархію. Але звертаємо увагу на той факт, що вона є відносною. Також значний внесок у цю систему зробила Ісламська революція в Ірані, оскільки саме там і здобувають релігійну освіту більшість сучасних шиїтських релігійних діячів. Ті, хто починають свій шлях у шиїтських науках, називаються «талаба» (студенти) і найвищим рівнем, якого вони можуть досягнути, є рівень великого аятоли, або аятоли аль-узма. Так, С. Голкар описує процес навчання цих студентів так. У минулому студенти могли пройти будь-який курс із будь-яким вчителем, який їм сподобався, і вивчати один курс навіть протягом декількох років. Однак зараз семінарії більше схожі на університети. Студент повинен проходити конкретні курси із призначеними викладачами в семестровій базі та закінчувати навчання за певний час. Перші три роки складаються із вступних курсів (з арабської граматики, риторики та логіки). Після проходження цих трьох років існує навчальний план першого рівня, що є еквівалентом ступеня молодшого спеціаліста. На наступному рівні студенти богословської семінарії вивчають ісламознавство на вступному рівні. Після проходження цього рівня, який займає три роки, студентам дозволяється носити «канцелярський одяг» (тобто спеціальний одяг клериків), хоча деякі студенти вважають за краще не носити його. Ті, хто вирішили носити цей одяг, називаються «сегат аль-іслам» (гідні

довіри ісламу). Деякі з них переходять до судових шкіл, щоб бути суддями. Та ж група студентів, яка продовжує навчання на другому рівні протягом 3 років, а на третьому рівні – протягом 1 року, еквівалентні, відповідно, рівню бакалавра і магістра. Студенти третього рівня зобов'язані носити одяг священнослужителів і називаються «худжат аль-іслам» (доказ ісламу). Ті ж студенти, які продовжують освіту на четвертому рівні, спеціалізуються на шийтській юриспруденції. Як нова ініціатива модернізації семінарських шкіл ці групи студентів закінчують навчання лише після написання дисертації та складання усного іспиту. Випускники цього рівня називаються «аятолою» (знак Бога або знамення Бога) і є муджтахідами, а відповідно вони мають повноваження робити іджтихад [45, с. 219–220]. Чоловіки-муджтахіди з часом можуть стати марджа ат-таклід, які відомі як великі аятоли, або аятоли аль-узма (велике знамення Бога), і є представниками шийтського духовництва найвищого рангу. Завдяки релігійним податкам (насамперед хумсу) та фінансовій незалежності вони можуть керувати духовними семінаріями та підтримувати студентів-семінаристів, які навчаються в цих закладах.

Підсумовуючи все наведене вище, бачимо, що окрім Корану і Сунни, шиїти (і джафарити, і зайдити) визнають іджму, акль і кияс (кожен із мазхабів по-різному і досить обмежено). Та слід звернути увагу на те, що всі ці «джерела» виступають як методи, за допомогою яких шийтські муджтахіди «вилучають» правові норми з основних першоджерел. Так, іджма виступає як підтвердження думки імама, акль – як сукупність дедуктивних раціональних методів, кияс – як раціональні методи аналогії. Окрім цих методів, муджтахіди також застосовують аль-усуль, які еквівалентні «загальним принципам» і розуміються як правила, які застосовуються в разі відсутності необхідних посилок на Коран і Сунну для реального вирішення будь-якого питання. М. Санаї пише, що головними з них є:

– «принцип виправдання» – застосовується в разі відсутності будь-яких фактів за і проти. Тобто він застосовується при існуванні сумнівів у

недозволеності або дозволеності чогось і за відсутності відповідних доказів. Основою для цього принципу мають бути Коран, Сунна і розум;

– «принцип довільності» набирає сили в разі, коли присутні підозри з приводу вірності приписів за двома, кількома чи багатьма несумісними питаннями. У таких випадках вибір правильного варіанта залежить від волі суб'єкта і здійснюється довільно;

– «принцип обережності» застосовується при існуванні сумнівів у повноті й завершеності будь-якого припису. Інакше кажучи, до остаточної впевненості в повноті й завершеності відповідного припису необхідно дотримуватися обережності;

– «принцип узгодженості» полягає в наступному: якщо якийсь розпорядження вже було виведено раніше, але згодом виникли сумніви в його прийнятності, то, зважаючи на відсутність доказів для його спростування або схвалення, початкове уявлення про нього слід прийняти як правильне. Цей принцип в фікху застосовується широко.

У більшості випадків, з урахуванням відсутності в фікху надійних доказів з тих чи інших питань і суджень, перелічені вище принципи знаходять широке застосування в практиці шийтських муджтахідів [199].

Також ми вважаємо за доцільне звернути увагу на загальну концепцію поняття «джерела права» в юридичній науці. В сучасній юридичній літературі немає єдності щодо того, в яких значеннях слід вживати термін «джерела права» [192, с. 127]. Правові системи світу відрізняються своєрідністю джерел права, ступенем їх розвитку та пріоритетом одних джерел над іншими [139, с. 107]. Г. І. Муромцев зазначав, що при використанні терміна «джерела права» слід ураховувати, в якому саме значенні він вживається і для характеристики якої правової системи застосовується, оскільки «поняття юридичного джерела права, що склалося в європейських правових системах, яке – попри всі розбіжності – припускає зв'язок правової норми з державою, не може бути беззастережно застосованим до традиційних правових систем» [188, с. 28].

Ураховуючи різні розуміння та типології джерел права в ісламському праві,

відсутність досліджень у цьому руслі щодо шийтської правової доктрини у вітчизняній науці та різні підходи до розуміння «джерел права» в цілому, ми дослідили джерела права в ісламському праві джафаритського мазхабу відповідно до різних підходів до розуміння «джерел права». Теоретичною основою для аналізу підходів розуміння «джерел права» ми обрали підходи та їх характеристики, які відповідали б актуальним підходам до дослідження юридичних явищ та процесів. Отже, визначають такі домінуючі підходи до розуміння значення терміна «джерело права»:

- гносеологічний – джерело права визначається як джерело пізнання права, матеріали, за допомогою яких можна тлумачити право, встановлювати дійсний зміст правових норм. Найчастіше це юридичні пам'ятки історії;

- матеріальний – визначає, які є соціальні фактори та сили, що творять право, зазвичай, це матеріальні умови суспільства, суспільна практика;

- інституційний – джерело права розглядається як уповноважені суб'єкти (посадові особи або органи), які ухвалюють обов'язкові до виконання правила поведінки;

- ідейний – вказує на ідейні витoki права; залежно від типів праворозуміння – те, що робить право правом, у чому криється джерело його обов'язковості, нормативної сили (наказ суверена, зумовленість фундаментальними цінностями, релігійні приписи тощо);

- формально-юридичний – джерело права розуміється як зовнішні форми вираження права та його існування (тобто форми права) [153, с. 112–113].

Для вичерпного та зрозумілого викладу матеріалу ми пропонуємо розглядати джерела ісламського права згідно з джафаритським мазхабом окремо, тобто відповідно до кожного з підходів.

Відповідно до *гносеологічного* підходу джерелами ісламського права є джерела пізнання права, а якщо бути більш точними, юридичні пам'ятки мусульманської історії. Серед таких передусім слід назвати Коран. Це священна книга ісламської релігії, яка складається з одкровень Аллаха пророку

Мухаммеду, та була складена в VII ст. З точки зору юридичної науки Коран не є суто правовою книгою, але в ньому міститься близько п'ятиста аятів аль-ахкам. Серед інших джерел права слід назвати шийтські збірки хадісів, найбільш відомі й авторитетні з яких становлять так зване Чотирикнижжя: «Аль-Кафі» Кулейні, «Ман ля яхдуруху-ль-факіх» Шейха Садука, «Тахзіб аль-ахкам фі шарх аль-мукніа» та «Аль-Істібсар» Шейха Тусі. Також джерелами права відповідно до цього підходу є праці видатних юристів, наприклад, «аль-Мукні'а» Шейха Муфіда, «аз-Заріа» Сеїда Муртази, «аль-Ніхая» Шейха Тусі та ін.

Матеріальний підхід до розуміння «джерел права» відсилає до відносин, які спричинюють створення правових норм. Мусульманські дослідники не розглядають джерела ісламського права відповідно до цього підходу, оскільки для них ісламське право встановлено Богом, тому певні дослідження в цьому руслі ми можемо побачити в працях немусульманських дослідників, особливо радянських, які розглядали майже всі правові явища відповідно до формаційного підходу. Так, наприклад, з приводу боротьби між представниками різних мазхабів XII–XIII ст. В. Бартольд писав: «Важко уявити собі, щоб дійсною причиною тривалих смут були незначні релігійно-правові розбіжності між двома однаково правовірними толками; під прапором релігії, мабуть, відбувалася економічна боротьба між різними елементами міського населення і особливо між містом і селом». І. П. Петрушевський, коментуючи слова Бартольда, вказував, що, певне, в містах Ірану того часу суніти-шафіїти були ідеологами міської верхівки (тобто місцевих феодалів і пов'язаного з ними великого купецтва), суніти-ханіфіти спиралися на середні верстви городян (середнє купецтво і ремісників), шіїтами були місцеві селяни (а також біднота). Тому, на його думку, під ідеологічною оболонкою релігії відбувалася класова боротьба [193, с. 143].

Ми вважаємо, що джерелами ісламського права (як шийтського, так і сунітського) відповідно до матеріального підходу можемо вважати:

1) суспільні відносини – відносини арабських та неарабських народів Близького Сходу, також феодалні відносини Арабського халіфату;

2) культурні чинники – культура цих народів (утворення таких джерел права, як урф і адат, імплементація в ісламське право звичаїв, які не суперечать нормам ісламу);

3) релігійні чинники – наявність різних напрямів ісламу з різними релігійними концепціями, що, наприклад, призвело до утворення сунітського та шіїтського ісламського права та різниці між ними;

4) політичні чинники – наявність конфронтації між представниками різних релігійних груп, які утворювали політичні угруповання та, приходячи до влади, сприяли розвитку своєї правової школи.

Відповідно до *інституційного* підходу джерелом права є певна інституція держави або громадянського суспільства, і у більш широкому розумінні інституційним джерелом права є держава і державна влада в силу того, що саме держава оспередковує зв'язок права з об'єктивно існуючими суспільними відносинами та надає правовим приписам загальнообов'язкового значення. У сучасних мусульманських державах застосовуються ісламське право та світське право цих держав, тому слід відрізнити право мусульманських держав та ісламське право [175; 177; 178; 180]. При застосуванні цього підходу до ісламського права ми можемо сказати, що інституційним джерелом ісламського права була діяльність ісламських юристів та правотворча діяльність органів Арабського халіфату та/або Османської імперії (останні є винятком з вищенаведеного правила), але це твердження буде правильним лише з точки зору сунітського права. Шіїти, будучи меншиною в порівнянні з сунітами, майже ніколи не перебували при владі і навіть, якщо мали «власні держави», то найчастіше не використовували власну правову систему, оскільки керували сунітським населенням (винятком є Іран, де з часів Сефевідів шіїтське право джафаритського мазхабу є офіційною державною релігією). У цьому аспекті неможливо не погодитися з позицією Мухаммеда Бакіра Садра, в якій він визначав основні рушійні сили розвитку сунітської та шіїтської правової доктрин. Так, він писав, що розвиток шіїтського фікху було обумовлено потребами людей, а не політичною обстановкою, на відміну від розвитку фікху

сунітського [126, с. 47]. Підсумовуючи, можемо сказати, що інституційним джерелом класичного шіїтського ісламського права були релігійні вчені та факіхи. Тобто виконання правових норм, створених ними, забезпечувалося не державними примусом, а власним авторитетом цих діячів.

Відповідно до *ідейного* підходу до розуміння «джерел права» сутність цього терміна становлять ідеї, концепції, правосвідомість суб'єкта правотворчості, світоглядні ідеї покладені в основу правової системи. Є очевидним факт того, що в основі всієї мусульманської правової системи лежать теологічні світоглядні ідеї, тобто основа ісламської релігії. Пропонуємо більш детально розглянути саме ті основні ідеї ісламу, які спричинили особливості шіїтської правової системи та її джерел. Серед них наступні:

1) концепція Всемогутності Бога та усвідомлення Аллаха як єдиного Творця – при цьому слід ураховувати, що Аллах сприймається не тільки, як Той, хто створив людину, а й як Той, хто встановив закони шаріату – певні правила, яких мають дотримуватися Його творіння. Тобто Аллах є єдиним і головним ідейним джерелом права (цю точку зору далі ми розвинемо більш детально);

2) концепція безгрішності – ісламська релігійна доктрина перебаचाє, що представниками Аллаха можуть бути тільки безгрішні особистості, оскільки презумюється, що якщо грішник закликатиме не вчиняти певного гріха, люди не послідувать за такою особистістю. Відповідно до сунітської позиції, безгрішними є тільки пророки та посланці Аллаха. А. Шевченко та С. Ісмагілов зазначають, що шіїти стверджують, що окрім пророків і посланців, ще шіїтські дванадцять імамів також є безгрішними, як і пророки [223, с. 266]. Ця позиція потребує уточнення. Згідно з доктриною шіїтів-джафаритів, окрім пророків, посланців та дванадцяти імамів, безгрішною вважається і донька Пророка Мухаммеда Фатіма Захра, яка разом з її батьком та 12 імамами становлять «чотирнадцять безгрішних» (масум) [230, с. 118]. Питання безгрішності цих особистостей є досить важливим, оскільки в ісламі вважається, що саме такі безгрішні особистості можуть правильно донести до вірян волю Божу та Його закони;

3) концепція імамату – тісно пов'язана з концепцією безгрішності і притаманна виключно шийтській релігійній доктрині. Відповідно до шийтської доктрини імамату, імами продовжують справу Пророка, є безгрішними та володіють безмежними знаннями. Тому відповідно до доктрини джафаритського мазхабу хадіси від імамів мають таку саму юридичну силу, як хадіси від Пророка, оскільки вони не суперечать один одному.

Отже, в ісламському праві єдиним повновладним суб'єктом правотворчості вважається Аллах. Оскільки Бог створив все суще і людину в тому числі, Він знає, що є найкращим для його творінь, тому Він відправляв пророків і посланців для того, щоб вони донесли до людей Його веління і Його закони. Він відправив Мусу (Мойсея) з Тауратом (Торою), Ісу (Ісуса) з Інджілем (Євангелієм) та Мухаммеда з Кораном. Кожна нова Священна Книга заміняла попередню і містила Божі настанови для вірян. Якщо ми будемо аналізувати сутність Корану, то побачимо, що, відповідно до постулатів ісламської релігії, Коран є одкровеннями, які надходили пророку Мухаммеду, тобто Коран є Словом Божим і «джерелом» Корану є Аллах. Ми вже розглядали доктрину безгрішності, відповідно до якої пророк Мухаммед є безгрішним та бездоганно виконував свою головну функцію – донесення до людей істини, керування уммою (мусульманською громадою) відповідно до законів Божих. Тобто всі дії, вчинки та висловлювання Пророка, які становлять таке джерело ісламського права, як Сунна, фактично було виразом Божої волі, тому їх «джерелом» також слід вважати Бога. Якщо розглядати в подібному руслі всі інші джерела ісламського права, то ми дійдемо до висновку, що «джерелом» їх всіх є Аллах. Але в цьому випадку слід акцентувати увагу на тому факті, що досить велика частина ісламської правової доктрини сформувалася після Пророка та імамів, які були виразниками Божої волі. Тобто ті джерела, які сформувалися пізніше, в шийтській юридичній доктрині фактично були виведені з першоджерел за допомогою раціональних методів. Цей процес дедуктивного виведення (іджтихад) повністю базується на переконанні, що Господь надав людині розум для того, щоб людина могла зрозуміти веління Бога та усвідомлено виконувати

їх. Таким чином, якщо навіть презюмувати, що діяльність муджтахідів є виразником Божої волі, ми вважаємо, що більш доцільним є окреме включення «інтелекту» або «розуму» як другого (після Бога і Його волі) ідейного джерела шийтського ісламського права.

Відповідно до *формального-юридичного* підходу поняття «джерело права» утотожнюється з терміном «форма права». Н. М. Пархоменко зазначає, що джерелами права у формально-юридичному розумінні є особлива форма виразу відповідного змісту норми права, тобто волі суб'єктів правотворчості, і норма права як єдина юридична категорія має власний зміст (волю суб'єктів правотворчості) і власну форму (джерело права), тобто складається із двох органічно поєднаних частин: волі суб'єктів правотворчості та форми її вираження. До формально-юридичних джерел права відносять нормативно-правові акти, правові звичаї, правові прецеденти, нормативно-правові договори, принципи права, правову доктрину, релігійні норми [192, с. 141]. В. Чиркін вважає, що в деяких традиційних правових системах країн, що розвиваються, поняття «джерело права» та «форма права» не збігаються, і в ісламському праві формою права є мусульманська доктрина, викладена в працях арабських богословів, а джерелом права – діяльність судів щодо застосування цих книг [220, с. 6]. Ураховуючи всі ці поняття та форми права в романо-германській та загальній правових сім'ях, вважаємо, що джерелами і формами мусульманського шийтського права (джафаритського мазхабу) є:

- 1) Коран, а саме аяти аль-ахкам;
- 2) хадіси від Пророка та імамів – висловлювання та дії Пророка або імамів. Хадіси є складовою Сунни. Сунна сама по собі не може бути джерелом права з формальної точки зору, тому таким джерелом є хадіси, які формують Сунну та є формально закріпленими, мають власну структуру – існад (ланцюжок переповідачів хадісу) та матн (основна його частина, тобто безпосередньо саме висловлювання, дія або певний акт поведінки Пророка або імамів);
- 3) правова доктрина – наукові праці та позиції авторитетних релігійних

вчених, які відіграють дуже важливу роль в ісламському праві в цілому настільки, що Й. Шахт називав ісламське право крайнім випадком «закону юристів», оскільки воно було створено і розвинено приватними спеціалістами [108, с. 209].

Проаналізувавши все вищевикладене, можемо побачити, що джерела ісламського права є багатоманітними і для того, щоб найбільш коректно визначити, що ж все-таки є джерелом ісламського права (будь-якого напрямку), насамперед потрібно зрозуміти, який сенс ми вкладаємо в поняття «джерела права», якого саме підходу до розуміння терміна «джерело права» ми дотримуємося. Отже, в цьому дослідженні ми намагалися врахувати всі основні підходи та надати найбільш вичерпний перелік джерел ісламського права джафаритського мазхабу відповідно до кожного з підходів [206, с. 15–16]. Результати нашого дослідження можемо викласти у вигляді таблиці.

Підхід	Джерела права
Класичний (тобто якого дотримуються власне мусульманські дослідники ісламського права)	Коран, Сунна, іджма, акль
Гносеологічний	Коран, шиїтські збірки хадісів («Аль-Кафі» Кулейні, «Ман ля яхдуруху-ль-факіх» Шейха Садука та ін.), праці видатних юристів («аз-Зарія» Сеїда Муртази, «аль-Ніхая» Шейха Тусі)
Матеріальний	суспільні відносини, культурні, релігійні та політичні чинники
Інституційний	релігійні вчені та факіхи
Ідейний	Бог (і Його воля), акль (інтелект, розум), теологічні світоглядні ідеї, тобто основа ісламської релігії
Формально-юридичний	Коран, хадіси від Пророка та імамів, правова доктрина

Висновки до розділу 2

Коран є головним джерелом ісламського права незалежно від його напрямів, тому Його авторитет визнається всіма ісламськими правниками. Обґрунтовано причини такої високої цінності Корану та його вплив на формування норм ісламського права. Основну увагу приділено специфіці тлумачення Корану в шіїтській юриспруденції. Насамперед, слід відзначити, що шіїтські богослови визнають «повноту» Корану і саме аргумент про невизнання шіїтами Корану або наявність Його альтернативного варіанта є основним предметом критики шиїзму, та, розглядаючи історію зібрання Корану, бачимо, що «альтернативний варіант» був лише тлумаченням Корану (імамом Алі) і не являв собою іншого тексту автентичного Корану. З огляду на це стає зрозумілим, чому шіїтські екзегети надають перевагу тлумаченню Корану не аятами, а в порядку їх ниспослання.

У наш час ісламське право переважно реалізується через фетви муджтахідів. Для досягнення цього рівня одними з необхідних умов є знання арабської мови (мови ниспослання Корану), знання тафсірів і тавіля, знання скасованих та скасовуючих аятів, історії ниспослання аятів. Усі ці аспекти коранознавства розглянуто й наведено їх коротку характеристику. Особливої уваги заслуговують аяти аль-ахкам, оскільки саме вони безпосередньо є джерелом ісламського права. Розглянуто різні погляди на ці аяти та їх класифікації, наведені в працях вітчизняних та зарубіжних авторів.

Так само як і у випадку з необхідністю появи «похідних» джерел права в сунітській юриспруденції, в шіїтських екзегетів необхідність тлумачення Корану виникла лише з «прихованням» дванадцятого імаму, оскільки до цього часу шіїтські імами були виключними тлумачами Корану (для шіїтів). Пізніше, з «прихованням» імаму, шіїтські екзегети почали розробляти власні методи тлумачення Корану. Оскільки шіїтські правники не дозволяють застосування особистої думки при винесенні правового рішення, очевидно, що застосування методів, базованих на особистій думці, буде забороненим і при тлумаченні Корану. Саме тому раціональним методам у шіїтській юриспруденції

приділяється так багато уваги. Таким чином, джерелами тлумачення Корану в шийтській юриспруденції є: Коран, Сунна (Пророка та імамів), лексикографічні джерела, історичні джерела та розум (маються на увазі раціональні методи).

При дослідженні основних класифікацій тафсірів (як шийтських, так і сунітських) особливу увагу приділено поняттю тавілу, оскільки езотеричне тлумачення Корану є досить специфічним та характерним лише невеликій кількості мусульманських груп, серед яких і ісмаїлітський напрям шийїзму. Історичний аналіз шийтських тафсірів у хронологічному порядку (починаючи від найперших та до сучасних) дозволив визначити найбільш визначні шийтські тафсіри, серед яких Тафсір аль-Куммі, «Аль-Тібйян фі Тафсір аль-Куран» Шейха Тусі, «Маджман аль-баян» Табрісі, «Канз аль-Ірфан» Фаділя Мікдада, Тафсір аль-Мізан Аллламе Табатабаї та ін.

У шийтському праві поняття Сунни трактується більш широко, охоплюючи також і Сунну імамів. В англійській літературі (наприклад, в Н. Колдера) є поняття «прецеденту» як складового елементу Сунни. Це пояснюється тим, що Сунна становить наслідування певного типу поведінки або настанови, прийнятої раніше. Джерелом такого «прецеденту» в ісламі може бути тільки безгрішна особа, на кшталт пророків та імамів (останні виключно в шийїзмі).

Проаналізувавши поняття Сунни, доктрину імамату, співвідношення понять «хадіс» та «хабар», «імам» та «халіф» сформульовано авторське поняття Сунни. Сунною є активна (дії, слова, вчинки) або пасивна (утримання від певної дії) поведінка безгрішної (відповідної до норм ісламу) особи, яка стає обов'язковою для наслідування, знайшовши формальне закріплення у вигляді хадісів (або хабарів). Досліджено основи доктрини імамату і розглянуто лише ті її аспекти, які мають значення для права, оскільки вона є найбільш розробленою в шийтському ісламі та її повний розгляд не є можливим у рамках цього дослідження.

Коран та Сунна є загальноновизнаними джерелами права, та через те, що правники різних мазхабів та напрямів визнають ті чи інші хадіси як достовірні, виникають розбіжності в правових рішеннях, які походять із цих хадісів або

«похідних» джерел, виведених на основі цих хадісів. З цієї точки зору потрібно було проаналізувати основи ріджалу, а саме особистості переповідачів. Той факт, що шиїти завжди становили меншість та визнавали як правдивих переповідачів лише прихильників Ахль-Бейт (або принаймні людей, які не ворогували з нащадками Пророка), призвів до необхідності складання праць, в яких були б зазначені саме ці особи. Ці праці відомі як збірки з ріджал, аналіз яких і їх класифікації наведено у цьому розділі.

Проаналізувавши основи науки хадісознавства, розглянувши історичні аспекти її розвитку, структуру хадісу, особливості визнання хадісів достовірними та класифікації хадісів за різними критеріями, ми дійшли висновку, що найбільший вплив саме на право має класифікація хадісів залежно від їх достовірності. В сунітській правовій доктрині існує три базових категорії хадісів (сахіх, хасан і да'іф), у шиїтській же, окрім вищеназваних трьох, ще виокремлюють таку категорію, як мувасхак (хадіс, переповідачі якого заслуговують на довіру, хоча деякі з них могли і не бути шиїтами). У хронологічному порядку розглянуто найбільш визначні шиїтські збірки хадісів та проведено їх короткий аналіз.

Усі джерела ісламського права не мають суперечити Корану та Сунні та в більшості мазхабів навіть походити з них, тому ми назвали ці джерела «похідними» джерелами ісламського права. Такими в зайдитському мазхабі визнаються рішення імама Алі, іджма, кияс, акль. Джафаритський мазхаб містить два основні напрями – усуліти і ахбарити, кожен з яких має власну доктрину джерел права. Так, ахбарити повністю заперечують можливість існування «похідних» джерел права, вважаючи, що лише Аллах через його представників (пророків та імамів) є єдиним Законодавцем. Усуліти, в свою чергу, не заперечуючи позиції ахбаритів, вважають, що похідними джерелами права можуть бути іджма та акль.

Іджма (консенсус) є переважно сунітським джерелом права і в джафаритському мазхабі вона відіграє другорядну роль (порівняно з аклем). У шиїтській правовій доктрині іджма трактується як спосіб, за допомогою якого

можна розкрити думку імамів, тому іджма не має авторитету як самостійне джерело права – авторитетною є думка імама, наведена в іджмі.

Шіїти-імаміти повністю заперечують думку про недостатність Корану і Сунни, вважаючи їх достатнім джерелом для врегулювання всіх правових питань, а ті питання, які прямо не врегульовані цими першоджерелами, мають бути врегульовані за допомогою раціонального іджтихаду – дедуктивного виведення правових норм із цих першоджерел. У рамках дослідження іджтихаду розглянуто поняття киясу та причини його неприйняття джафаритами, сунітські джерела права (істіхсан, істіслах), принципи усуль, тасвібу (безомилковості юриста), тахтіа (можливості допущення помилки) та ін. Суніти сприймають іджтихад як одне з джерел Божественного Закону, тоді як шіїти розглядають іджтихад як процес виведення норм і не поділяють точки зору, що Коран і Сунна не є достатніми для регулювання всіх правовідносин і всеохоплюючими джерелами права. Отже, згідно з поглядом шіїтів, існує тільки одна правильна думка, яка в дійсності відповідає Божій заповіді. Тому шіїти, заперечуючи ідею тасвібу, схильні визнавати принцип тахтіа – можливості допущення помилки при винесенні рішення (у Бога є тільки одне рішення для кожної проблеми, і кваліфікований юрист може помилитися в розкритті справжнього божественного рішення, але він виправданий, якщо зробив усе можливе для винесення правильного рішення).

Джерела ісламського права є багатоманітними і для того, щоб найбільш коректно визначити, що ж все-таки є джерелом ісламського права (будь-якого напрямку), насамперед потрібно зрозуміти, який сенс вкладається в поняття «джерела права», який саме підхід до розуміння терміна «джерело права» застосовується. З урахуванням усіх основних підходів, які відомі сучасній вітчизняній теорії права, сформульовано найбільш вичерпний перелік джерел ісламського права джафаритського мазхабу відповідно до кожного з підходів:

1) класичний (тобто якого дотримуються власне мусульманські дослідники ісламського права) – Коран, Сунна, іджма, акль;

- 2) гносеологічний – Коран, шіітські збірки хадісів («Аль-Кафі» Кулейні, «Ман ля яхдуруху-ль-факіх» Шейха Садука та ін.), праці видатних юристів («аз-Заріа» Сеїда Муртази, «аль-Ніхая» Шейха Тусі);
- 3) матеріальний – суспільні відносини, культурні, релігійні та політичні чинники;
- 4) інституційний – релігійні вчені та факіхи;
- 5) ідейний – Бог (і Його воля), акль (інтелект, розум). теологічні світоглядні ідеї, тобто основа ісламської релігії;
- 6) формально-юридичний – Коран, хадіси від Пророка та імамів, правова доктрина.

ВИСНОВКИ

У дисертації здійснено теоретичне узагальнення і вирішення наукового завдання, що полягає у встановленні специфічних особливостей шийтського ісламського права, а саме: розкриття аспектів його виникнення, загальних тенденцій історичного розвитку та концепції джерел права. Основні теоретичні та практичні результати дослідження сформульовано в наведених нижче висновках.

1. Шийтське ісламське право є невід'ємною складовою ісламського права. Доведено необхідність його дослідження через низку факторів, серед яких: різноманіття поглядів серед минулих та сучасних ісламських вчених як у рамках певних правових шкіл, так і поза ними; імплементація норм джафаритського мазхабу в минулі та сучасні національні правові системи; зникнення «меж» між класичними правовими системами, що призводить до змішання їх елементів (наприклад, правові системи будь-якої сучасної мусульманської держави становлять поєднання елементів ісламського права та континентального або загального); дія шийтського ісламського права як права персонального статусу на десятки мільйонів мусульман-шийтів.

2. Встановлено, що сунітське та шийтське ісламське право розвивалися паралельно та різними темпами внаслідок низки історичних, релігійних, економічних, культурних факторів. Наприклад, відсутність у сунізмі імамів обумовила потребу у формуванні похідних джерел права, тоді як у шийзмі вона виникла двома століттями пізніше зі зникненням дванадцятого імама. Водночас норми сунітського ісламського права частіше імплементувалися в правові системи тогочасних держав через те, що більшість мусульман та правителів були сунітами. З'ясовано, що шийтське ісламське право представлено зайдитським та джафаритським мазхабами і останній є більш поширеним. Запропоновано нову періодизацію розвитку джафаритського мазхабу, яка включає шість етапів. У вітчизняній

правовій науці вона є першою, а порівняно із зарубіжними вона не є ускладненою великою кількістю періодів (деякі з них містили 9–10 етапів) і водночас є точною, оскільки виражає всі загальні тенденції розвитку цієї правової школи в різні періоди.

3. Уперше у вітчизняній правовій науці запропоновано класифікацію мусульманських країн залежно від рівня імплементації норм шіїтського ісламського права в їх національні правові системи. Проаналізовано рівень цієї імплементації та на прикладі цих країн розглянуто специфіку застосування цих норм. Виявлено вплив шіїтського права на правові системи Ірану, Іраку, Лівану, Саудівської Аравії, Бахреїну, Кувейту, Афганістану та Пакистану. Також одним із доказів актуальності цього дослідження є сучасні події в Афганістані, де з приходом до влади вороже налаштованих до шіїтів талібів ставиться під сумнів застосування норм шіїтського права.

4. Обґрунтовано необхідність дослідження джерел ісламського права відповідно до різних підходів розуміння терміна «джерело права». З урахуванням усіх основних підходів, які відомі сучасній вітчизняній теорії права, сформульовано найбільш вичерпний перелік джерел ісламського права джафаритського мазхабу відповідно до кожного з підходів.

5. Доведено, що Коран є основним джерелом шіїтської правової доктрини та виявлено специфіку тлумачення Корану в шіїтській юриспруденції, проаналізовано класифікації тафсірів та головні шіїтські тафсіри. Після аналізу історії збирання Корану, головних аспектів та історії розвитку науки коранознавства (серед яких скасовані та скасовувальні аяти, історія ниспослання аятів, належні екзегети Корану, аяти аль-ахам) встановлено, що джерелами тлумачення Корану в шіїтській юриспруденції є Коран, Сунна (Пророка та імамів), лексикографічні джерела, історичні джерела та раціональні методи.

6. Проаналізувавши такі поняття, як «Сунна» та «доктрина імамату», і співвідношення понять «хадіс» та «хабар», «імам» та «халіф», сформульовано таке поняття Сунни: Сунною є активна (дії, слова, вчинки) або пасивна (утримання від певної дії) поведінка безгрішної (відповідно до норм ісламу) особи, яка стає обов'язковою для наслідування, знайшовши формальне закріплення у вигляді хадісів (або хабарів). Аналіз основ доктрини імамату, історичних аспектів розвитку науки хадісознавства, структури хадісу, особливостей визнання хадісів достовірними та класифікації хадісів за різними критеріями дав змогу зробити висновок, що найбільший вплив саме з юридичної точки зору має класифікація хадісів залежно від їх достовірності, а відповідно й можливості застосування на практиці. Розглянуто найбільш фундаментальні шийтські збірки хадісів, праці з хадісознавства та збірки з ріджал.

7. Встановлено, що Коран і Сунна визнаються абсолютно всіма правовими школами, а всі інші джерела ісламського права не мають їм суперечити та в більшості мазхабів навіть походити з них, тому ми назвали їх «похідними» джерелами ісламського права. Такими в зайдитському мазхабі визнають рішення імама Алі, іджму, кияс, акль. Факіхи джафаритського мазхабу розділилися на усулітів і ахбаритів. Так, ахбарити повністю заперечують можливість існування «похідних» джерел права, вважаючи, що лише Аллах через його представників (пророків та імамів) є єдиним Законодавцем. Усуліти, в свою чергу, не заперечуючи позиції ахбаритів, вважають, що похідними джерелами права можуть бути іджма та акль. Проаналізовано історичний розвиток, специфіку застосування та в деяких випадках критику іджми, акля, іджтихаду, киясу, істіхсану та інших основних понять і методів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Abu Dawud. Sunan (English translation of Sunan Abu Dawud). Translated by Nasiruddin al-Khattab. Maktaba Dar-us-Salam, 2008. Vol. 4. 544 p.
2. Adeel Ghulam Husayn. Shaykh Mufid's Account of Imamate in Al-Irshad. *Message of Thaqalayn*. 2010. Vol. 10, No 4. 12 p.
3. Algar Hamid. Ḥasan Širāzi. Encyclopaedia Iranica, XII/1. P. 37–40. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/hasan-sirazi-mirza-mohammad>. (дата звернення: 22.05.2020).
4. Ali ibn Abu Talib. Nahjul-Balagha (Peak of Eloquence). With commentary by Murtada Mutahhari. New York : Seventh U.S. Edition, 2009. 999 p.
5. al-Astarabadi Muhammad Amin. al-Fawa'id al-Madaniyyah wa 'l-Shawahid al-Makkiyyah. Religion & Spirituality, 2013. 611 p.
6. Al-Bayan Fi Tafsir Al-Quran. URL: <https://web.archive.org/web/20101109034136/http://www.tahoordanesh.com/page.en.php?pid=17629>. (дата звернення: 05.03.2020).
7. Al-Bukhari. Sahih (The translation of the meanings of Sahih Al-Bukhari). Translated by Dr. Muhammad Muhsin Khan. Riyadh : Darussalam, 1997. Vol. 7. 449 p.
8. Al-Hilli Hassan Ibn Yusuf. Mukhtalaf al-Shī'a Fī Aḥkām al-Sharī'a. Qum: Intishārāt-i Islāmī, 1993. Vol. I.
9. Al-Hilli Hassan Ibn Yusuf. Tadhkirat al-fuqahā. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth, 1994. Vol. I.
10. Al-Istibsar (book). URL: [http://en.wikishia.net/view/Al-Istibsar_\(book\)#See_Also](http://en.wikishia.net/view/Al-Istibsar_(book)#See_Also). (дата звернення: 07.06.2020).
11. al-Kulayni Muhammad ibn Ya'qub. Kitab Al-Kafi. Translated by Muhammad Sarwar. 763 p. URL: <https://holybooks.com/al-kafi-shia-divine-text/>. (дата звернення: 20.12.2019).
12. al-Majlisi Allamah Muhammad Baqir. The Promised Mahdi

(English Translation of Biharul Anwar). Kitabul Ghaibah – Book of Occultation Imam Mahdi (a.t.f.s.) – the twelfth Imam of the Twelver Shia. Translated by Sayyid Athar Husain S.H. Rizvi. Mumbai: Ja'fari Propagation Centre. Vol. 13 (Old Edition)/Vol. 51-52-53 (New Edition). 504 p.

13. Al-Majlisi Sheikh Muhammad Baqir. Bihar Al-Anwaar – The summary of the pearls of the Ahadeeth of the Pure Imams. Vol. 16, 103. URL: https://hubeali.com/books/English-Books/BiharAlAnwaar/BiharAlAnwaar_V16.pdf. (дата звернення: 11.12.2020).

14. al-Miqdad ibn Abd Allah Suyuri. Kanz al-irfan fi fiqh al-Quran. Maktab Nuwayd Islam. 708 p.

15. al-Mudaffar Shaykh Muhammad al-Hussein. Imam Sadiq. Translated by Jasim al-Rasheed. Qum: Ansariyan Publications, 1998. 259 p. URL: <http://alhasanain.org/m/english/?com=book&id=462>. (дата звернення: 28.11.2019).

16. al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al-Qasim Najm al-Din Jafar ibn al-Hasan. Sharā'ī' al-Islām fi masā'il al-ḥalāl wal-ḥarām. Translated by Hasan M. Najafi. Foundation of Islamic Knowledge. Vol. I. 288 p.

17. Al-Najwa Verse. URL: http://en.wikishia.net/view/Al-Najwa_Verse (дата звернення: 14.05.2020).

18. Al-qahtani Saeed ibn 'Ali Wahf. A Mercy to the universe. Translator: Faisal bin Muhammad Shaeq. Maktaba Dar-us-Salam, 2007. 448 p.

19. Amini Abdolhossein. Martyrs of the Path of Virtue: A Brief History of the Martyrs' Scholars from the Fourth Century AH to the Present. Tehran: Roozbeh Publications, 1984.

20. Andani Khalil. Shi'i Ismaili Ta'wil (Spiritual Interpretation) of the Qur'an: The Cycles of Prophecy and Imamat. Course Material Prepared for Harvard Divinity School (HDS). 2019. 10 p. URL: https://www.academia.edu/26605457/Shi_i_Ismaili_Ta_wil_Spiritual_Interpr

etation_of_the_Qur_an_The_Cycles_of_Prophecy_and_Imamat. (дата звернення: 11.09.2020) .

21. Asadi Alireza. Shiite theologians: Seyed Morteza. Qom: Institute of Islamic Sciences and Culture, 2012.

22. Ayazi Seyyed Mohammad Ali. Introduction to Interpretations: A Brief Look at 130 Outstanding Interpretations of Shiite and Sunni Commentators. Qom: Mobin Book, 1999.

23. Bahrain is still hounding its Shia. 2017. URL: <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2017/01/19/bahrain-is-still-hounding-its-shia>. (дата звернення: 23.02.2021) .

24. Bahrain overview of Muslim family laws & practices (updated as at 31.08.2017.) Musawah project Muslim Family Laws. 27 p. URL: <https://www.musawah.org/wp-content/uploads/2019/03/Bahrain-Overview-Table.pdf>. (дата звернення: 22.02.2021).

25. Banari Ali Hemmat. The Life and Thoughts of Ibn Idris. Qom, 2002.

26. Bar-Asher Me'ir Mikha'el. Scripture and Exegesis in Early Imāmī-Shiism. Brill, 1999. 274 p.

27. Bayhom-Daou Tamima. Shaykh Mufid (Makers of the Muslim World). Oneworld Academic, 2005. 149 p.

28. Bergner Jeffrey T. Country Reports on Human Rights. Practices for 2008. Joint Committee Print, 2008. Vols. I and II. 2969 p.

29. Binder Leonard. Politics in Lebanon. Wiley, 1966. Vol. 2. 345 p.

30. Büchler, Andrea & Schlatter, Christina. Marriage Age in Islamic and Contemporary Muslim Family Laws. A Comparative Survey. *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL)*. 2013. Vol. 1. No. 1. P. 37–74.

31. Calder Norman. Islamic Jurisprudence in the Classical Era. Cambridge University Press, 2010. 233 p.

32. Calder Norman. Studies in Early Muslim Jurisprudence. Oxford:

Clarendon Press, 1993. 257 p.

33. Calder Norman. *The Structure of Authority in Imāmī Shīʿī Jurisprudence*. University of London, 1980. 510 p.

34. Cheema Shahbaz Ahmad. *Socially Abhorrent but Legally Acceptable: A Study of Alleged Conversions of Sunnis and Shias in Cases of Inheritance in Pakistan*. *Journal of South Asian Studies*. 2014. Vol. 29, No. 1. P. 281–291.

35. Cherland Kelsey. *The Development Of Personal Status Law In Jordan & Iraq*. Claremont McKenna College Senior Theses, 2014. 106 p. URL: https://scholarship.claremont.edu/cmcs_theses/865/. (дата звернення: 18.03.2021).

36. Constitution of Lebanon (promulgated 23.05.1926, with its amendments). 1990. 23 p. URL: <https://www.presidency.gov.lb/English/LebaneseSystem/Documents/Lebanese%20Constitution.pdf>. (дата звернення: 24.02.2021).

37. Crone Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004. 462 p.

38. Dakake Maria. *Hojjat*. *Encyclopaedia Iranica*, XII, P. 424–426. URL: <https://iranicaonline.org/articles/hojjat>. (дата звернення: 24.01.2021).

39. *Denied Dignity: Systematic Discrimination and Hostility toward Saudi Shia Citizens*. Human Rights Watch report, 2009. 28 p. URL: <https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/saudi0909webwcover.pdf>. (дата звернення: 23.02.2021).

40. Eliade Mircea, Charles J. Adams. *The Encyclopedia of religion*. Macmillan. 1987. Vol. 6. 575 p.

41. Esposito John L. & Voll, John O. *Islam and Democracy*. Oxford University Press, 1996. 240 p.

42. Faiz Kashani Mohsen. *Al-Tafsir Al-Safi*. Qom: Al-Hadi Foundation, 1996. Vol. 1.

43. Fiqhizadeh Abdolhadi. *Allameh Majlisi and Understanding Hadith*

(Principles and Methods of Allameh Majlisi's Hadith Jurisprudence in Baharalanvar). Qom: Book Garden, 2014.

44. Gebauer Matthias & Najafizada, Shoib. Western Outrage over Discriminatory Afghan Law. 2009. URL: <https://www.spiegel.de/international/world/legalized-oppression-of-women-western-outrage-over-discriminatory-afghan-law-a-617276.html>. (дата звернення: 02.03.2021).

45. Golkar Saeid. Clerical militia and securitization of seminary schools in Iran. *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life*. 2017. No. 11. P. 215–235.

46. Hallaq Wael B. An Introduction to Islamic Law. Cambridge University Press, 2011. 210 p.

47. Halm Heinz. Shi'a Islam: From Religion to Revolution. Translated by Allison Brown. Markus Wiener Publisherse, 1997. 176 p.

48. Hamoudi Haider Ala. Understanding the Conflicts and Limitations of Iraq's Draft Personal Status Law. 2014. URL: <https://www.jurist.org/commentary/2014/03/haider-hamoudi-personal-status/>. (дата звернення: 18.12.2020).

49. Hasan Harith. Religious Authority and the Politics of Islamic Endowments in Iraq. URL: <https://carnegie-mec.org/2019/03/29/religious-authority-and-politics-of-islamic-endowments-in-iraq-pub-78726> (дата звернення: 22.02.2021).

50. Havizi Abdul Ali. Noor al-Thaqalin. Qom: Scientific Press, 2004. Vol. 2.

51. Haykel Bernard. Revival and Reform in Islam: The Legacy Of Muhammad Al-Shawkani. Cambridge University Press, 2003. 284 p.

52. Howard Ian Keith Anderson. Great Shi'i Works: Al-Kafi' by Al-Kulayni. Muhammadi Trust of Great Britain and Northern Ireland. 1976. Vol. 2. 8 p.

53. Howard Ian Keith Anderson. Great Shi'i Works: 'Kitab al-Irshad'

by Al-Mufid. Muhammadi Trust of Great Britain and Northern Ireland. 1977. Vol. 3. 5 p.

54. Hyndman-Rizk Nelia. Lebanese Women at the Crossroads: Caught Between Sect and Nation. Rowman & Littlefield, 2020. 166 p.

55. Ibn Majah. Sunan (English translation of Sunan Ibn Majah). Translated by Nasiruddin al-Khattab. Maktaba Dar-us-Salam, 2008. Vol. 5. 538 p.

56. Iran: Forced marriage. Country Policy and Information Note. July 2017 22 p. URL: <https://www.refworld.org/pdfid/596612644.pdf>. (дата звернення: 12.03.2021).

57. Iraq overview of Muslim family laws & practices (updated as at 31.05.2017.) Musawah project Muslim Family Laws. 28 p. URL: <https://www.musawah.org/wp-content/uploads/2019/03/Iraq-Overview-Table.pdf>. (дата звернення: 22.02.2021).

58. Jaffer Abbas. The Life and Times of Shaykh Murtada Ansari. 6 p. URL: <https://www.al-islam.org/articles/life-and-times-shaykh-murtada-ansari-abbas-jaffer>. (дата звернення: 23.06.2020).

59. Jawadi Allama Syed Zeeshan Haider. Life Sketch of Imam Muhammad Baqir (a.s.). Extract from Nugoosh E Ismat, 2000. P. 507–526.

60. Joint report on article 16, Muslim family law and Muslim women's rights in Kuwait. 68th CEDAW Session Geneva, 2017. 23 p. URL: https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/KWT/INT_CEDAW_NGO_KWT_29225_E.pdf (дата звернення: 23.02.2021).

61. Jurisprudential Exegesis. URL: http://en.wikishia.net/view/Jurisprudential_Exegesis#Shi.27a_Commentaries (дата звернення: 16.05.2020).

62. Kamali M. H. Principles of Islamic Jurisprudence. Malaysia: International Islamic University, 1991. 338 p.

63. Kennedy Charles H. Pakistan 1992. Routledge, 2019. 203 p.

64. Kermani Secunder. The story of Pakistan's 'disappeared' Shias.

2018. URL: <https://www.bbc.com/news/world-asia-44280552>. (дата звернення: 05.03.2021).

65. Khaleeli Alexander Hainy. Hisham ibn al-Hakam: Arch-Heretic. *Journal of Shi'a Islamic Studies*. 2010. Vol. III, No 3. P. 283–299.

66. Kuwait overview of Muslim family laws & practices (updated as at 31.05.2017.) Musawah project Muslim Family Laws. 31 p. URL: <https://www.musawah.org/wp-content/uploads/2019/03/Kuwait-Overview-Table.pdf>. (дата звернення: 22.02.2021).

67. Lebanon overview of Muslim family laws & practices (updated as at 31.05.2017.) Musawah project Muslim Family Laws. 23 p. URL: <https://www.musawah.org/wp-content/uploads/2019/03/Lebanon-Overview-Table.pdf>. (дата звернення: 22.02.2021).

68. Makdisi George. The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History. *International Journal of Middle East Studies*. 1979. Vol. 10, No 1. P. 1–8.

69. Mirza Narjis. Ta'wil: in practices of light. *Performance Philosophy*. 2019. Vol. 4, No. 2. P. 564–575. DOI: <https://doi.org/10.21476/PP.2019.42242>.

70. Moghadam Valentine M. Women in the Islamic Republic of Iran: Legal Status, Social Positions, and Collective Action. 16 p. URL: http://www.sssup.it/UploadDocs/7320_7_R_Women_in_the_Islamic_Republic_of_Iran_Moghadam_07.pdf. (дата звернення: 12.03.2021).

71. Momen Moojan. An Introduction to Shi'i Islam. Yale University Press, 1987. 424 p.

72. Moore Jack. U.N. Condemns Iran For Increase in Child Brides as Young as 10. 2016. URL: <https://www.newsweek.com/un-condemns-iran-increase-child-brides-young-10-423435>. (дата звернення: 12.03.2021).

73. Mortada Saja. Motherhood Denied. 2019 URL: https://arij.net/motherhood_denied/. (дата звернення: 22.02.2021).

74. Mosaddeq Alireza. Abu Ja'far Muhammad ibn 'Ali ibn Babawaih

al-Qummi Ibn Babawayh or Al-Shaykh al-Saduq. URL: <http://ijtihadnet.com/commemoration-day-ibn-babawayh-sheykh-saduq/>.

(дата звернення: 19.11.2020).

75. Muharrami Ghulam-Hasan. History of Shiism. From the Advent of Islam up to the End of Minor Occultation. Translated by Mansoor Limba. Ahl Al-Bayt World Assembly, 2008. 279 p.

76. Muslim. Sahih (English translation of Sahih Muslim). Translated by Nasiruddin al-Khattab. Maktaba Dar-us-Salam, 2007. Vol. 6. 503 p.

77. Mutahhari Murtadha. The Principle of Ijtihad in Islam. Translated by John Cooper. *Al-Serat*. Vol. 10. No 1. 28 p. URL: <https://www.al-islam.org/al-serat/vol-10-no-1/principle-ijtihad-islam-murtadha-mutahhari#comment-0>. (дата звернення: 04.05.2021).

78. Lukianov, D.V., Ponomarova, H.P., & Tahiev, A.S. The Quran in Shia Jurisprudence. *Journal of the National Academy of Legal Sciences of Ukraine*. 2020. Issue 27(4). P. 29–42.

79. Namazi Muhammad. Ijtihad: Takhtiah or Taswib. *Message of Thaqaalayn*. 2009. Vol. 10, No 2. 10 p.

80. Nasiri Ali. Allameh Majlisi and Critique of Philosophical Perspectives. *Journal of Hadith Sciences*. 2002. No 26. P. 76-95.

81. Newman Andrew J. The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad (Culture and Civilization in the Middle East). Routledge; 1 edition, 2013. 250 p.

82. Pinault D. Shiite Ta'wil: The Esoteric Dimension of Quranic Scripture. *The Shiites*. New York: Palgrave Macmillan, 1992. P. 27–46. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-137-06693-0_3.

83. Ruthven Malise, Nanji Azim, Filali-Ansary Abdou. Historical Atlas of Islam, Lecturer in Comparative Religion. Harvard University Press, 2004. 208 p.

84. Sachedina Abdulaziz Abdulhussein. Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism. SUNY Press, 1981. 240 p.

85. Sachedina Abdulaziz Abdulhussein. *The Just Ruler (al-sultan al-'adil) in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence.* New York: Oxford University Press, 1988. 281 p.
86. Sadr Sayyid Muhammad Baqir. *Quranic School.* Center for Research and Studies, 2000.
87. Schacht Joseph. *An Introduction to Islamic Law.* Oxford: Clarendon Press, 1983. 312 p.
88. Schacht Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford University Press, 1979. 351 p.
89. Shaker Mohammad Kazem. Methodology of Qur'an interpretation in exegetical hadiths of Shi'ah. *The International Journal of Humanities.* 2009. Vol.16, No 1. P. 143–166.
90. Sharaf al-Din Abdul Hussein. *Al-Nass Wal-Ijtihad, Text and Interpretation.* Translated by Abdullah al-Shahin. Qum: Ansariyan Publications. 297 p. URL: <https://www.al-islam.org/al-nass-wal-ijtihad-text-and-interpretation-abd-al-husayn-sharaf-al-din-al-musawi>. (дата звернення: 17.02.2020).
91. Shiite personal status law (English translation). General Administrative Affairs Department, Department of Parliamentary Affairs and Taqneen. 2009. 106 p.
92. Sobhani Jafar. *The Eternal Charter of the Quran.* Qom: Imam Sadegh (AS) Institute, 2004. vol. 1.
93. Shomali Mohammad Ali. Reason, Faith & Authority: A Shiite Perspective. *Message of Thaqaalayn.* 2009. Vol. 10, No 2. 21 p.
94. Starkey Jerome. Afghan leader accused of bid to 'legalise rape'. 2014. URL: <https://www.independent.co.uk/news/world/asia/afghan-leader-accused-of-bid-to-legalise-rape-1658049.html>. (дата звернення: 03.03.2021).
95. Stewart Devin J. An Eleventh-Century Justification of the Authority of Twelver Shiite Jurists. *Islamic Cultures, Islamic Contexts*

Essays in Honor of Professor Patricia Crone. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2015. P. 468–498.

96. Tabatabai, Allamah Sayyid Muhammad Husayn. *Shia*. Translated by Sayyid Husayn Nasr. Qum: Ansaryan Publications, 1989. 262 p.

97. Tabet Gihane. *Women in Personal Status Laws: Iraq, Jordan, Lebanon, Palestine, Syria*. SHS Papers in Women's Studies/ Gender Research. Gender Equality and Development Section, Division of Human Rights, Social and Human Sciences Sector, UNESCO, 2005. 28 p.

98. Tabrizi Muhammad. *Comprehensive Shiite hadiths, advantages and weaknesses and the method of using it*. *New Exploration in Jurisprudence*. 2008. No 56.

99. Tahiev Akif. *Form of government in accordance with Shiite Islamic law. Requirements for the ruler*. *Сучасне суспільство і наука: актуальні дослідження молодих науковців*. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної Інтернет-конференції іноземними мовами, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого, Харків, 2020. С. 113–115.

100. Tahiev Akif. *Minority within a minority: Shia community in Ukraine*. *International Journal of Islamic Thought*. 2021. Vol. 19. P. 14–20.

101. Takim Liyakat. *The Concepts of the Absolute and Perfect Man in Mulla Fayd al-Kashani*. 12 p. URL: <http://www.ltakim.com/Kashani.pdf>. (дата звернення: 07.06.2020).

102. Teymoori Ali. *Book: Jawāhir al-Kalām Fī sharḥ Sharā'ī' al-'Islām*. URL: <http://ijtihadnet.com/book-jawahir-al-kalam-fi-shar%e1%b8%a5-shara%ca%bei%ca%bf-al-%ca%beislam/>. (дата звернення: 18.03.2020).

103. *The Civil Code of the Islamic republic of Iran*. 132 p. URL: <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir009en.pdf>. (дата звернення: 10.03.2021).

104. Toussi A. & Vasram, N. Mahdi *In The Qur'an. Shi'ite commentators (mufassirin) and their commentaries (tafsirs)*. URL:

<https://www.al-islam.org/mahdi-quran-according-shiite-quran-commentators-toussi-n-vasram/chapter-2-shiite-commentators>.

(дата

звернення: 09.09.2020).

105. Ṭūsī Muḥammad b. Ḥasan. *Al-Mabsūṭ*. Ed. by Muḥammad Taqī Kashfī. Tehran: al-Maktabah al-Murtaḍawīyah li-Iḥyā' al-Āthār al-Ja'farīyah. 1973. Vol. 1. 134 p.

106. Ṭūsī Muḥammad b. Ḥasan. *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*. Ed. by Aḥmad Qaṣīr al-Āmilī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1994-1995. Vol. 1.

107. Walbridge Linda S. *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*. Oxford University Press, 2001. 288 p.

108. Weiss Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. University of Georgia Press, 2006. 212 p.

109. What's the child marriage rate? How big of an issue is child marriage? URL: <https://www.girlsnotbrides.org/child-marriage/iran/>. (дата звернення: 10.03.2021).

110. Winter Stefan H. Shams al-Din Muhammad ibn Makki "al-Shahid al-Awwal" (d. 1384) and the Shi'ah of Syria. *Mamluk Studies Review*. 1999. Vol. 3. P. 150–182. URL: https://mamluk.uchicago.edu/MSR_III_1999-Winter.pdf. (дата звернення: 26.10.2020).

111. Yazdi Muhammad Reza Mudarrisi. *Shiism in Sunnism*. Translated by Hamideh Elahinia. Qum: Ansariyan, 2003. 256 p.

112. Yazdi Muhammad Taqi Misbah. *An Outline of Law from a Quranic Perspective*. *Message of Thaqaalayn*. 2009. Vol. 10, No 1. 14 p.

113. Zabihzadeh Ali Naghi. *Shi'ite Authorities in the Age of Major Occultation Part IV: Sheikh Tusi*. Translated by Marzieh Ahmadi. *Message of Thaqaalayn*. 2014. Vol. 15, No 3. P. 59–86.

114. Zabihzadeh Ali Naghi. *Shi'ite Authorities in the Age of Minor Occultation Part II: Muhammad ibn Ya'qūb Kulayni*. *Message of Thaqaalayn*. 2011. Vol. 11, No 4. 11 p.

115. Zaidi Syed Baqir Nisar. Kashaf-ul-Haqaiq. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014. 250 p. URL: <https://hubeali.com/books/English-Books/Kashaf/Kashaf-ul-Haqaiq-eng.pdf>.

(дата звернення: 08.04.2020).

116. Zainal Abidin Ahmad. Shi'ite Ideology Bias in Al-Qummi Tafsir: Study of Ali Imran and Al-Nisa' Chapters. ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin. 2018. Vol. 19. No. 2. P. 185–198.

117. Zysow Aron. The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory (Resources in Arabic and Islamic Studies). Lockwood Press, 2013. 400 p.

118. Аббасі Мехрдад. Сеїд Муртада, книга Амалі та її хадіси (перс.). *Хадісознавчі науки*. 2001. Вип. 22. С. 96–123. URL: <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/164/102/text>. (дата звернення: 25.09.2020).

119. Авлійа'и Мустафа. Этапы развития науки хадісоведения. Доктор И. К. Ховард О сборнике «Аль-Кутуб аль-арба'» (Четверокнижие). Пер. Анастасии (Фатимы) Ежовой. М. : Исток, 2009. 127 с.

120. Адыгамов Р. К. Проблема иджтихада в трудах татарских богословов конца XVIII – начала XX вв. и ее влияние на современную общественно-религиозную мысль. *Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты*. 2015. № 4. С. 139–154.

121. Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. Москва : Ансар, 2007. 400 с.

122. Ал-фикх (исламская юриспруденция). URL: <http://alhasanain.org/russian/?com=book&id=23>. (дата звернення: 03.02.2021).

123. Ананских И. А., Завурбеков Ф. З., Фомичев М. Н. Гражданский кодекс Исламской Республики Иран, шариат и источники

исламского права о регулировании брачно-семейных отношений. *Мир политики и социологии*. 2016. № 8. С. 118–122.

124. ан-Наубахти ал-Хасан ибн Муса. Шиитские секты. Пер. с араб., исследование и коммент. С. М. Прозорова. Москва : Наука, 1973. 256 с.

125. Аскарри, Алламе Сейид Муртаза. История традиции (сунны) посланника Аллаха. URL: <http://alhassanain.org/russian/?com=book&id=57>. (дата звернення: 14.09.2020)

126. ас-Садр М. Б. История 'Илм Аль-Усул. Садра, 2009. 65 с.

127. аш-Шахрастани. Китаб ал-милал ва-н-нихал (Книга о религиях и сектах). Пер. с араб. С. М. Прозорова. Москва : Наука, 1984. Ч. 1. 272 с.

128. Бабаи `Али Акбар, Кийа Гулам `Али `Азизи, Рад Муджтаба Рухани. Методология толкования Корана. Садра, 2016. 698 с.

129. Бекова А. Т. Иджтихад как институт мусульманского права. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов : Грамота, 2011. № 7. Ч. 3. С. 23–25.

130. Бехруз Х. Н. Герменевтика в дослідженні Корану як фундаментального джерела ісламського права. *Актуальні проблеми держави і права*. 2009. Вип. 50. С. 263–270.

131. Бехруз Х. Н. Еволюція ісламського права: теоретико-компаративістське дослідження : дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.01. Одеса, 2006. 410 с.

132. Биринджкар Рида. Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ирфан. Пер. с перс. С. Ходжаниёзова. Москва : ООО «Садра», 2014. 304 с.

133. Боголюбов А. С. аш-Шафии. Ислам: энциклопедический словарь. Отв. ред. С. М. Прозоров. Москва : Наука, 1991. С. 295–296.

134. Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. Ислам в Аравии, 570–633. Москва : Восточ. лит-ра, РАН, 2000. 312 с.

135. Ван ден Берг Л. В. С. Основные начала мусульманского права согласно учению Абу Ханифы и Шафии. Москва : Наталис, 2005. 240 с.

136. Вахби Сулейман Гавиджи. Великий Имам Абу Ханифа Ан-Ну‘ман (краткое изложение книги). Пер. Владимир Абдулла Нирша; Офис по содействию в призыве и просвещении этнических меньшинств в районе Рабва г. Эр-Рияд, 2009. 65 с.

137. Вахиди Сейид Мухаммед. Фадак. Кум: отдел исследований, 2005. 132 с.

138. Веляти 'Али Акбар. Исламская культура и цивилизация. Пер. Д. Бибаева. Москва : Феория, 2011. 320 с.

139. Велика українська юридична енциклопедія : у 20 т. Т. 3 : Загальна теорія права / редкол. О. В. Петришин. Харків : Право, 2017. 952 с.

140. Вовк Д. О. Право і релігія: загальнотеоретичні проблеми співвідношення. Харків : Право, 2009. 224 с.

141. Гаффар Абдуллах аль-Расул. Кулейні та аль-Кафі (Аль-Кулайні ва ль-кафі / Al-Kulauni wa l-kafi). Муасіса Нашр аль-Ісламі (Ісламське видавництво), 1996.

142. Гамоцька Ю. В. Концепція релігійної влади в шиїзмі (за твором Абу Джа‘фара ал-Куліні «Компендіум із богословської науки», X ст.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.02. Київ, 2004. 20 с.

143. Гилязиев З. З. Хадисоведение : Учеб. пособие. Казань : Изд-во ДУМ РТ, 2009. 123 с.

144. Гольдциер И. Лекции об исламе. Санкт-Петербург : Брокгауз-Ефрон, 1912. 302 с.

145. Горджі Абуль-Касім. Історія юриспруденції та юристів (перс.). Тегеран : Інс-т Самат, 2006.

146. Гусенова П. А. Общая характеристика судебной системы Исламской республики Иран. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 14. Право.* 2016. Вып. 2. С. 85–93. DOI: 10.21638/11701/spbu14.2016.208.

147. Давид Рене, Камилла Жоффре-Спинози. Основные правовые системы современности. Москва : Прогресс, 1988. 496 с.

148. Десаи Ибрагим. Азы хадисоведения. Пер. Askimam.ru. Дурбан : Шервуд, 2017. 69 с.

149. Джаннаті Мухаммед Ібрахім. Місце киясу в джерелах іджтихаду (Джайга-і-кьяс дар манабі-і іджтіхад / Jāyigāh-i qīyās dar manābi‘-i ijtiḥad). Кайхан Андіше, 1949.

150. Документальный фильм «Судья» расскажет о первой в Палестине женщине – главе шариатского суда. URL: <http://rublev.com/novosti/dokumentalny-i-film-sudia-rasskazhet-o-pervoi-v-palestine-zhenshchine-glave-shariatskogo-suda>. (дата звернення: 12.10.2020).

151. Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. Москва : Инс-т востоковедения РАН, 1998. 240 с.

152. Загальна декларація прав людини від 10.12.1948. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_015#Text. (дата звернення: 02.02.2021).

153. Загальна теорія права : підручник / [О. В. Петришин, Д. В. Лук'янов, С. І. Максимов, В. С. Смородинський та ін.] ; за ред. О. В. Петришина. Харків : Право, 2020. 568 с.

154. Зейналов Н. А. Сорок рассказов Священного Корана о семействе Пророка. URL: <http://alhassanain.org/russian/?com=book&id=77>. (дата звернения: 13.09.2020).

155. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Священная история согласно Корану. Москва : Наше слово, 2012. 528 с.

156. Иванов А. М., Дорофеева М. А. К вопросу об истории регулирования семейно-брачных отношений в Иране и Азербайджане. *Теология. Философия. Право*. 2019. № 2 (10). С. 38–67.

157. Исламское право (согласно фетвам аятоллы Сейид Али Хосейни Хаменеи) : учеб. пособие / пер. Н. А. Зейналова. Москва : Исток, 2009. 400 с.

158. Кербелай Реза. Хадисы о том, что руководство Ахль аль-Бейт не принимается без отречения от их врагов. 2018. URL: <https://shia.world/hadisy-o-tom-chto-rukovodstvo-ahl-al-bejt-ne-prinimaetsya-bez-otrecheniya-ot-ih-vragov/>. (дата звернения: 06.04.2020).

159. Керимов Г. М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. Санкт-Петербург: Диля, 2009. URL: https://historylib.org/historybooks/Gasym-Kerimov_SHariat-Zakon-zhizni-musulman--Otvety-SHariat-na-problemy-sovremennosti/. (дата звернения: 21.11.2020).

160. Кириченко В. Положение шиитского меньшинства в Саудовской Аравии: социальный и политический аспекты. *Экономические, социально-политические и этноконфессиональные проблемы стран Востока*. Москва, 2014. С. 134–147.

161. Кныш А. Д., Маточкина А. И. Шиитский ислам : учеб. пособие. Санкт-Петербург : Президент. б-ка, 2016. 183 с.

162. Конвенція про права дитини від 20.11.1989. Ред. від 20.11.2014. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_021#Text. (дата звернення: 30.01.2021).

163. Конституція Афганістану (افغانستان اساسي قانون). 2004. URL: <https://icoic.gov.af/ps/%D8%AF-%D8%A7%D9%81%D8%BA%D8%A7%D9%86%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86>. (дата звернення: 10.06.2021).

164. Конституція Ісламської Республіки Іран (قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران) від 15.11.1979. URL: <https://dotic.ir/news/4870/%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D8%AC%D9%85%D9%87%D9%88%D8%B1%D9%8A-%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86>. (дата звернення: 10.06.2021).

165. Конституція Королівства Бахрейн (دستور مملكة البحرين) від 14.02.2002. URL: <https://www.legalaffairs.gov.bh/102.aspx?cms=iQRpheuphYtJ6pyXUGiNqq6h9qKLgVAb>. (дата звернення: 10.06.2021).

166. Конституція Кувейту (الدستور الكويتي) від 11.11.1962. URL: <http://www.kna.kw/clt-html5/run.asp?id=2024>. (дата звернення: 10.06.2021).

167. Конституція Республіки Азербайджан (Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası) від 12.11.1995. URL: <http://www.e-qanun.az/framework/897>. (дата звернення: 10.06.2021).

168. Конституція Республіки Ірак (دستور جمهورية العراق) від 15.10.2005. URL:

<https://ar.parliament.iq/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1->

https://ar.parliament.iq/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82%D9%8A/?__cf_chl_jschl_tk__=pmd_YPsvB4tvTwRneyQvLGei2eZGkC9_mEoGIIncHX9

XeXus-1631191291-0-gqNtZGzNAjucnBszQi9. (дата звернення: 10.06.2021).

169. Конституція Турецької Республіки (Türkiye Cumhuriyeti Anayasasi) від 18.10.1982. URL:

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>. (дата звернення: 10.06.2021).

170. Кулейни Абу Джафар Мухаммед ибн Йакуб ибн Исхак Рази. Аль-Кафи. Сборник хадисов. изд. Имам Али ибн Аби Талиб (мир ему), 2003. 491 с.

171. Кулиев Э. Р. Коран. Перевод смыслов. Москва : Умма, 2012. 1168 с.

172. Легка О. В. Джерела мусульманського права. *Актуальні проблеми вітчизняної юриспруденції*. 2015. № 6. С. 37–43.

173. Лук'янов Д. В. Ісламське віровчення і цінність прав людини: можливість співіснування. *Право України*. 2015. № 2 (81). С. 73–80.

174. Лук'янов Д. В. Ісламське право: ознаки та тенденції розвитку. *Порівняльно-аналітичне право*. 2013. № 3–2. С. 40–43.

175. Лукьянов Д. В. Национальные и наднациональные правовые системы в современном мире. *Закон и жизнь: междунар. научн.-практ. прав. журнал*. 2013. № 8/4 (260). С. 38–42.

176. Лук'янов Д. В. Поняття і характерні риси мусульманського права. *Проблеми законності*. 2006. Вип. 81. С. 3–8.

177. Лук'янов Д. В. Поняття «правова сім'я» в порівняльно-правових дослідженнях: методологічне значення. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Юриспруденція*. 2013. Вип. 6–1(2). С. 238–241.

178. Лук'янов Д. В. Правова система як предмет порівняльно-правових досліджень: характеристика за теорією систем. *Вісник Національної академії правових наук України*. 2015. № 2. С. 27–35.

179. Лук'янов Д. В. Релігійні правові системи у сучасному світі : монографія. Харків : Право, 2015. 352 с.

180. Лук'янов Д. В. Сучасні погляди на проблему класифікації та типології правових систем. *Порівняльне правознавство*. 2012. № 3–4. С. 56–62.

181. Мавед О. О. Путь возникновения иджтихада в исламском праве и его применение. *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Право»*. 2013. № 1(13) С. 103–109.

182. Мавед С. О. Генеза та тенденції розвитку ісламського деліктного права: загальнотеоретичне дослідження : дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01. Одеса, 2015. 185 с.

183. Мамакані Абдуллах. Перевірка статей в науці ріджал (Танкіх аль-Макаль фі Ахвал аль-Ріджал / Tanqīh al-maqāl fī 'ilm al-rijāl). Літографія Неджефу, 1931–1933.

184. Маргарян А. Г. Китаб Ал-махасин Ахмада Ал-барки (ум. в 274/887 или 280/893 г.) как источник по истории шиитского ислама : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.09. Санкт-Петербург, 2013. 29 с.

185. Маргарян А. Г. *Китаб Масабих аз-зулим («Светильник мрака»)* Ахмада Аль-Барки. *Исламоведение*. 2010. № 1. С. 51–64.

186. Мирский Г. И. *Международные отношения на Ближнем Востоке. Азия и Африка в современной мировой политике : сб. статей.* Москва, 2012. С. 77–95.

187. Музаффар Мухаммед Ріда. *Джерела права (Усуль аль-фіqh / Uṣūl al-fiqh)*. Кум : Муасіса Ісмаїлія, 1961.

188. Муромцев Г. И. *Источники права: Теоретические аспекты проблемы.* *Правоведение*. 1992. № 2. С. 23–30.

189. Мусави Сейид Хасан. *Религиозное просвещение.* Пер. Рены Наджафовой. 230 с. URL: <https://www.leader.ir/ru/book/102/1?sn=16927>. (дата звернення: 08.12.2019).

190. Мутаххари Муртаза. *Роль иджитхада в законодательстве.* URL: <https://web.archive.org/web/20130312112558/http://islamfond.ru/articles/310-rol-idzhtihada-v-zakonodatelstve.html>. (дата звернення: 21.02.2020).

191. Наср Сеййед Хоссейн. *Мулла Садра и его учение.* Пер. И. Р. Гибадуллина. Минбар, 2010. С. 19–36.

192. Пархоменко Н. М. *Джерела права: проблеми теорії та методології : монографія.* Київ : Юрид. думка, 2008. 336 с.

193. Петрушевский, И. П. *Ислам в Иране в VII–XV веках. Курс лекций.* Ленинград : Изд-во Ленинград. ун-та, 1966. 400 с.

194. *Положение в области прав человека в Исламской Республике Иран. Доклад Специального докладчика по вопросу о положении в области прав человека в Исламской Республике Иран.* 2019. 25 с. URL: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G19/021/63/PDF/G1902163.pdf?OpenElement>.

(дата звернення: 06.10.2020).

195. Про свободу віросповідання (Azərbaycan Respublikasının Qanunu «Dini etiqad azadlığı haqqında») : Закон Республіки Азербайджан від 20.08.1992 р. № 281. Дата оновлення: 04.05.2021. URL: <http://www.e-qanun.az/framework/7649>. (дата звернення: 10.06.2021).

196. Прозоров С. М. Ал-Аллама ас-саййид Мухаммед Хусайн ат-Табатабаи (ум в 1402/1981) «Весы (справедливости) в толковании Корана». *Письменные памятники Востока*. 2006. Вып. 1. С. 82–107.

197. Рарогова К. Исламское право, право исламских государств и их соотношение с традиционным международным правом. *Социально-политические науки*. 2015. Вып. 1. С. 134–138.

198. Роль Али ибн Хасана аль-Караки в распространении шиизма. URL: <https://parstoday.com/ru/radio/programs-i97350>. (дата звернення: 19.11.2019).

199. Санаи Мехди. Мусульманское право и политика. URL: https://www.alhassanain.com/russian/show_book.php?book_id=93&link_book=jurisprudence_principles_library/jurisprudence_science/various_books/fiqh. (дата звернення: 05.12.2020).

200. Сахабы – сподвижники Пророка. 2014. URL: <https://islam-today.ru/obsestvo/raznoe/sahaby-spodvizniki-proroka/>. (дата звернення: 05.04.2020).

201. Сикоев Р. Какой будет конституция нового Афганистана? *Азия и Африка сегодня*. 2003. № 8. С. 17–23.

202. Систани Аятолла Сейид Али Хусейни. Практические заповеди Ислама. Пер. Н. А. Зейналова. Организация «Имам Али», 1999. 60 с.

203. Сюкияйнен Л. Р. Исламское право в правовых системах мусульманских стран: от доктрины к законодательству. *Право. Журнал*

Высшей школы экономики. 2008 С. 97–109. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/islamskoe-pravo-v-pravovyh-sistemah-musulmanskikh-stran-ot-doktriny-k-zakonodatelstvu/viewer>. (дата звернення: 12.04.2020).

204. Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. *Вопросы теории и практики.* Москва : Наука, 1986. 255 с.

205. Тагиров Р. Г. Коллективный иджтихад и его роль в уменьшении расхождений между учеными-богословами. Различие между понятиями «фетва» и «карап». *Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being.* 2019. Vol. 8, Is. 1A. С. 240–248.

206. Тагієв А. С. Джерела шіітського ісламського права (відповідно до джафаритського мазхабу). *Теорія і практика правознавства.* 2020. Вип. 2 (18). С. 1–16.

207. Тагієв А. Концепція особистісного знання Майкла Полані. *Філософія і право : тези доп. XVI Міжнар. наук. конф. аспірантів та студентів (Харків, 22 трав. 2020) / Харків, 2020.* С. 179–181.

208. Тагієв А. С. Правова доктрина джерел ісламського права Імама Садика. *Recht der Osteuropäischer Staaten (ReOS).* 2020. № 2. С. 62–66.

209. Уголовный кодекс Ирана. Санкт-Петербург : Изд-во Р. Асланова «Юрид. центр Пресс», 2008. 342 с.

210. Устаді Ріда. Знайомство з тлумаченням (Ашнаї ба тафасір / *Āshnāyī bā tafāsīr*). Тегеран : Нашр-і-Кудс, 1963.

211. Фетва о курении. Аятолла Макарем Ширази. URL: <https://makarem.ir/main.aspx?typeinfo=4&lid=5&catid=6438&mid=61673>. (дата звернення: 03.05.2020).

212. Хан Исрар Ахмад. Достоверность хадисов: переосмысление критериев. Пер. Лейлы Меликовой. Баку : Идрак, 2017. 69 с.

213. Хачатуров Р. Л. О правовой системе Ирана. *Вектор науки ТГУ*. 2019. № 6(9). С. 58–61.

214. Хомейни Сейид Рухолла Мусави. Правление факиха (Исламское правление). Институт по сбору и изданию трудов имама Хомейни (мир ему!), 2006. 81 с.

215. Худжати Сайид Мухаммед Бакир. Исследование по истории Корана. Пер. Таджиддина Мардони. 2007 URL: <http://alhassanain.org/russian/?com=book&id=56>. (дата звернення: 14.09.2020).

216. Хусаинов Д. Т. Правовая теория и герменевтика имама аш-Шатиби. *Ислам в современном мире*. 2020. № 16(2). С. 69–86. DOI: <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-2-69-86>.

217. Хусейні Мухаммед. Посібник з юриспруденції, застосування доктрини джерел права в юриспруденції (аль-Даліль аль-фікхі, Таṭbīqāt fīqhīyat li-muṣṭalaḥāt ilm al-uṣūl / al-Dalīl al-fīqhī, Taṭbīqāt fīqhīyyat li-muṣṭalaḥāt ‘ilm al-uṣūl). Дамаск: Центр юриспруденції Ібн Ідріса, 2007.

218. Хусейни-Насаб Сейид Реза. Шииты дают ответы. URL: <http://alhassanain.org/russian/?com=book&id=42>. (дата звернення: 02.12.2020).

219. Чикризова О. С. Суннитско-шиитские взаимоотношения в контексте структурных преобразований региона Ближнего и Среднего Востока (1980-е–2015 гг.) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.15. Москва, 2015. 182 с.

220. Чиркин В. Е. Закон как источник права в развивающихся странах. *Государство и право в развивающихся странах. Источники права*. Москва : Наука, 1985. 293 с.

221. Шарипова Р. Иранская семья: история и современность. *Страны Востока в контексте мировых процессов*. Москва : ИВ РАН; Центр стратег. конъюнктуры, 2013. С. 203–217.

222. Шафиитский Фикх. Каноны религиозной практики: очищение, намаз, обязательная милостыня, пост, паломничество (тахарат, саят, закят, сийям, хадж). Махачкала, 2010. 400 с.

223. Шевченко А. І., Ісмагілов С. В. Акіда в сунітській та шіїтській традиціях: теологічні розбіжності. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2010. № 2. С. 262–267.

224. Шейх Антон. Тафсир аль-Кумми и его особенности. 2014. URL: <https://imam-ali.ru/lectures/tafseer-al-qommi/>. (дата звернення: 14.05.2020).

225. Шейх Муфід. Десять періодів приховання (аль-Фусул аль-Ашара фі аль-Гайба / al-Fuṣūl al-‘ashara fī al-ghayba). Кум: Дар аль-Муфід, 2010.

226. Шейх Садук. Камаль ад-дин Совершенство религии (хадисы об Имаме Махди). Пер. Амин Рамин. Т. 2. 267 с.

227. Шейх Садук. Сифат аш-ши’а Качества шиитов. Пер. Айрата Баешева. 16 с.

228. Шейх Садук. Таухид (Единобожие). Пер. Амин Рамин. Офис великого аятоллы марджи ат-таклид Башира ан-Наджафи. 669 с.

229. Шейх Хурр Амлі. Засоби шіїтів для осягнення питань шаріату (Тафсіл Васайл аш-Шіа іла тахсіл Масаїл аш-Шаріа / تفصیل وسائل الشریعة إلى تحصيل مسائل الشريعة). 1996. URL:

<https://noorlib.ir/en/book/view/1405?viewType=pdf>. (дата звернення: 10.04.2020).

230. Ширази Макарем. Познание шиизма. Пер. Айрата Баешева. изд. Имам Али ибн Аби Талиб (да будет мир с ним), 2011. 358 с.

231. Ширази Макарем. Разъяснение шариатских положений, в соответствии с фетвами великого аятоллы Макарема Ширази. Пер. Айрата Баешева. изд. Имам Али ибн Аби Талиб (да будет мир с ним), 2010. Изд. 1. 496 с.

232. Юнусов А. Статистика религиозной ситуации в Азербайджане по данным на 1 января 2019 г. URL: <http://ipdthinktank.org/Religious%20statistics%20Azerbaijan%202019%20r> u.pdf. (дата звернення: 05.02.2021).

ДОДАТОК**СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ ТА
ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДОСЛІДЖЕННЯ**

Наукові праці, в яких опубліковані основні результати дисертації:

1. Tahiev Akif. Minority within a minority: Shia community in Ukraine, *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 19: (June) 2021. P. 14–20.

2. Lukianov, D.V., Ponomarova, H.P., & Tahiev, A.S. (2020). The Quran in Shia Jurisprudence. *Journal of the National Academy of Legal Sciences of Ukraine*, 27(4), P. 29–42.

3. Тагієв А. С. Джерела шіїтського ісламського права (відповідно до джафаритського мазхабу). *Теорія і практика правознавства*. 2020. Вип. 2 (18). С. 1–16.

4. Тагієв А. С. Правова доктрина джерел ісламського права Імама Садика. *Recht der Osteuropäischer Staaten (ReOS)*, 2020(2). С. 62–66.

Наукові праці, в яких засвідчено апробацію матеріалів дослідження:

5. Тагієв А. Концепція особистісного знання Майкла Полані. Філософія і право : тези доп. XVI Міжнар. наук. конф. аспірантів та студентів (Харків, 22 трав. 2020) / Харків, 2020. С. 179–181.

6. Tahiev Akif. Form of government in accordance with Shiite Islamic law. Requirements for the ruler. Сучасне суспільство і наука: актуальні дослідження молодих науковців. Матеріали Всеукраїнської наук.-практ. інтернет-конф. іноз. мовами (Харків, 29 травня 2020) / Нац. юрид. ун. ім. Ярослава Мудрого / Харків, 2020. С. 113–115.