

III ЭТИКА И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*

ETHICS AND POLITICAL PHILOSOPHY

Л.Р. Сюкияйнен

(Высшая школа экономики, Москва)

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА В ДИАЛОГЕ ИСЛАМСКОЙ И ЗАПАДНОЙ ПРАВОВЫХ КУЛЬТУР

Современное исламское правоведение обратилось к исследованию проблемы прав человека относительно недавно. Первые работы, посвященные этому вопросу, были опубликованы только в середине прошлого столетия. Их анализ позволяет выделить два ведущих и тесно связанных между собой направления в разработке указанной тематики. Первое представлено обоснованием теоретических основ собственного исламского видения прав человека, а второе — сопоставлению этого взгляда с либеральными теориями.

Теоретические посылки исламской концепции прав человека

О компаративистском подходе речь впереди, а пока остановимся на исходных началах понимания прав и свобод человека в современной исламской юриспруденции. Ее особое внимание к данной теме во многом объясняется тем, что часто выдвигаемые против ислама обвинения в нарушении прав человека воспринимаются в мусульманском мире как упрек в адрес шариата в целом, общая негативная оценка исламского права в качестве самостоятельной правовой системы, которая не соответствует современному пониманию права и справедливости.

Действительно, отводимая индивиду роль в его взаимоотношениях с государством, место прав и свобод человека в правовой системе в целом, понятие субъективного права в его соотношении с правом объективным — все это принадлежит к тем критериям, которые определяют самостоя-

тельность любой правовой семьи и придают ей особую специфику. Исламское право — не исключение. Именно поэтому любое серьезное исследование по правам человека в исламе должно включать анализ центральных вопросов исламской правовой теории. Речь идет прежде всего о положении индивида, понимании субъективного и объективного права, соотношении в шариате его прав и обязанностей.

По всем этим проблемам высказываются различные, порой противоположные взгляды. Правда, российские правоведы и историки придерживаются в целом единой позиции. По их мнению, центральной категорией в исламе являются не права индивида, а его обязанности. Например, еще в советскую эпоху А.Л. Могилевский писал, что «догматы веры не предоставляют прав мусульманину, у него имеются лишь обязательства перед Всевышним»¹, а Н.А. Иванов утверждал, что личность в шариате никогда не играла никакой роли².

Западные авторы дают исламскому праву в целом не столь категоричную и однозначную оценку. Отмечая нацеленность шариата на закрепление прежде всего обязанностей, они обращают внимание и на другую сторону. Так, Р. Давид подчеркивал акцентированность шариата на идеи обязательств, возложенных на человека, а не на правах, которые он может иметь. Вместе с тем он замечал, что исламское право содержит очень мало императивных положений и предоставляет широкие возможности свободной инициативе³. По мнению Й. Шахта, исламское право отличается двойственностью. С одной стороны, оно является всеохватывающей системой религиозных обязанностей, а с другой — носит ярко выраженный частный, индивидуалистический характер и в конечном счете представляет собой сумму персональных привилегий и индивидуальных обязанностей⁴.

Мусульманские юристы, пользующиеся особым авторитетом на Западе, в целом соглашались с такой оценкой, подчеркивающей внешне противоречивый характер шариата. В частности, крупный египетский ученый Ш.Шехата считал, что исламское право в целом больше интересуют объекты, а не субъекты права. Вместе с тем, по его мнению, исламское право предстает в виде совокупности одних обязанностей только в глазах тех, кто видит в нем лишь систему морали, а не права⁵. Действительно, если шариату и в самом деле не известна категория субъективного права, то он вряд ли может рассматриваться в качестве правовой системы.

¹ Могилевский А.Л. Правосознание и религия. Ашхабад: 1977. С. 142–143.

² См.: Иванов Н.А. Социальные аспекты традиционного ислама // Азия и Африка сегодня. 1982, № 3. С. 6–10.

³ См.: Давид Р. Основные правовые системы современности. М., 1988. С. 382, 394.

⁴ См.: Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Oxf.: 1966. P. 1, 4.

⁵ См.: Chahata Ch. Islamic Law // International Encyclopaedia of Comparative Law. Vol. II. Chap. 2. Structure and the Divisions of the Law. Tübingen–Mouton–The Hague–Paris, 1974. P. 139.

Можно встретить и прямо противоположную позицию, которая делает акцент на особой роли субъективных прав в шариате. Например, С. Весей-Фитцджеральд обращал внимание на то, что исламское право в значительной мере индивидуалистично, а по своей форме — субъективно⁶. Х. Афшар полагал, что индивид вообще занимает центральное место в исламском праве, в котором все подчинено его интересам⁷.

Такое разнообразие оценок объясняется неоднозначной природой шариата, отражающейся в концепции субъективного права и прав человека, которая выглядит противоречивой и непоследовательной лишь с позиций европейского правосознания. Но с учетом своей собственной внутренней логики она вполне стройна и последовательна, сочетая жесткую императивность и ориентацию на божественные веления с творчеством человека и достаточно широкими рамками его свободы.

Для понимания этой внешне противоречивой концепции ключевое значение имеет различие в шариате религиозного и собственно правового начал, которое дает возможность точнее обрисовать соотношение в нем индивидуальных обязанностей и прав. Как известно, нормативная сторона шариата включает две основные группы правил поведения, одна из которых касается культа, исполнения правоверными своих религиозных обязанностей (*'ибādāt*), а другая регулирует их мирские взаимоотношения (*му'āmalāt*). Первая разновидность норм шариата, естественно, сводится преимущественно к обязанностям. При этом в основополагающих источниках фикха — Коране и сунне Пророка — именно эти культовые правила изложены в наиболее полном виде, что создает внешнее впечатление о шариате прежде всего как о системе обязанностей, а не индивидуальных прав.

Что же касается правил мирского поведения мусульман, то по отношению к ним в шариате преобладает иной подход: указанные выше источники предусматривают в этой сфере совсем немного конкретных правил — как обязанностей, так и прав, которые выглядят вполне сбалансированными. Ярким примером этого является закрепленный в Коране принцип свободы коммерческой деятельности: «Но торговлю Аллах дозволил, а лихву запретил» (2:275), в котором праву заниматься предпринимательством противостоит лишь одна основная обязанность — избегать ростовщичества. Другим примером может служить предусмотренное сунной право вносить в договоры любые условия кроме тех, которые разрешают запрещенное Аллахом либо запрещают дозволенное им.

⁶ См.: *Vesey-Fitzgerald S. Muhammadan Law. An Abridgment According to Its Various Schools.* Oxf., 1931. P. 1.

⁷ См.: *Afshar H. The Muslim Conception of Law // International Encyclopaedia of Comparative Law. Vol. II. Chap. 1. The Different Conceptions of the Law.* Tübingen–Mouton–The Hague–Paris, 1975. P. 97–98.

Иначе говоря, взгляд, в соответствии с которым ведущей категорией для ислама выступают не права, а обязанности человека, нуждается в корректировке. По нашему мнению, главной характерной чертой исламского подхода является подчинение человека в его внешне выраженном поведении воле Аллаха. Причем обращенное к мусульманину требование в любых условиях поступать в соответствии с шариатом, олицетворяющим заповеди Аллаха, отнюдь не всегда означает превалирование обязанностей над правами. Здесь важно отличать специфику поведения человека в религиозной сфере, при исполнении им культовых обрядов, от особенностей его поступков в области мирских дел.

Крупнейший современный мусульманский правовед Юсуф аль-Карадави в одной из своих ранних работ подчеркивает, что исходным принципом, закрепляемым исламом в отношении мирских благ и поведения человека, является дозволение. А к запрещенному относится лишь то, что прямо установлено достоверным и однозначно понимаемым текстом Корана и сунны Пророка.

Исламская традиция объясняет такую презумпцию тем, что изначально Аллах, сотворив землю, предоставил все в распоряжение человека и установил только некоторые ограничения на приобщение его к отдельным объектам и благам. Таких запретов в мирской области крайне мало. Причем если что-либо в области мирских дел не отнесено шариатом к запрещенному или прямо одобренному Аллахом, то оно рассматривается как разрешенное. В подтверждение этой мысли ученый приводит слова пророка Мухаммада: «Разрешенным является то, что Аллах дозволил в своей Книге, а запрещенным — то, что Он запретил; что же касается того, о чем Он умолчал, то в нем вы свободны». Иначе говоря, мусульманину достаточно знать круг запрещенных поступков, поскольку все остальное ему дозволено. В этом смысле мирская сфера поведения человека отличается от собственно религиозных культовых действий, в отношении которых ислам установил противоположный принцип — дозволенность совершать только то, что прямо предписано божественным откровением⁸.

Поэтому в целом можно согласиться с выводом А.М. Васильева о том, что между исламским и либеральным представлением о свободах и правах человека есть глубокое различие концептуального порядка. Если с точки зрения европейского светского подхода источник власти и закона — нация, то в глазах мусульманских юристов такой основой является лишь воля Аллаха⁹. Правда, если быть точным, то следует иметь в виду, что, согласно исламской концепции власти, суверенитет (верховенство) в мусульманском

⁸ См.: *аль-Карадави, Юсуф*. Разрешенное и запрещенное в исламе. Изд. 4-е. Бейрут–Дамаск, 1967. С. 19–22 (на араб. яз.).

⁹ См.: *Васильев А.* Исламский экстремизм как выражение кризиса мусульманской цивилизации // *Азия и Африка сегодня*. 2003, № 5 (550). С. 5.

государстве поделен между общиной мусульман и шариатом. Но в общем оценка известного российского востоковеда не вызывает возражений. Кроме того, характеризуя отличия исламского взгляда от западного понимания, нельзя забывать, что в основе современных международных стандартов прав человека лежат свобода и равенство, а центральными категориями исламской концепции являются богобоязненность и справедливость. На это обстоятельство вполне обоснованно обращает внимание Б. Льюис¹⁰.

Современная исламская мысль исходит из того, что западная позитивистская концепция, основанная на понимании права как совокупности сформулированных самим человеком и признанных государством норм, не опирается на объективный критерий, который может быть положен в основу определения природы универсальных, единых для всех прав и свобод человека. Таким критерием, по мнению мусульманских ученых, является лишь божественная воля, не подверженная влиянию субъективных интересов и желаний. Для мусульман эта воля и выражена в шариате — Коране и сунне Пророка.

Кроме того, подчеркивают мусульманские юристы, принципиальная черта исламской концепции права заключается в том, что если западная теория естественного права ищет истоки права в природе людей и считает субъективные естественные права человека источником закона, то ислам, наоборот, источником прав и свобод человека признает шариат, «божественный закон». Наконец, в отличие от западной либеральной концепции, которая видит основной смысл закрепления прав человека в их охране от посягательств со стороны государства, ислам рассматривает власть как институт, связанный шариатом и играющий главную роль в претворении его предписаний, в том числе и относительно прав и свобод человека¹¹.

Подчинение божественной воле пронизывает и разрабатываемую исламской юриспруденцией теорию субъективного права, определяемого как наличное или подлежащее обеспечению благо, предоставленное шариатом субъекту (индивиду или группе лиц), который может распоряжаться им в пределах, очерченных тем же шариатом. Одновременно при разработке современной концепции прав человека используются традиционные для исламской юриспруденции понятия и категории. К ним, в частности, относится классификация всех субъективных прав на три категории — принадлежащие Аллаху, предоставленные индивидуам и смешанные, отвечающие как божественным, так и индивидуальным интересам. Однако, поскольку ни одно из этих прав не может выходить за очерченные божественным откровением рамки, мусульманские юристы полагают, что нет ни одного

¹⁰ См.: Льюис Б. Свобода и справедливость на сегодняшнем Ближнем Востоке // Россия в глобальной политике. № 3, 2005 май–июнь.

¹¹ См.: ат-Турки, Абдалла бин Абдель Мухсин. Ислам и права человека. Пример Королевства Саудовской Аравии. Эр-Рияд, 1996. С. 31, 42, 50–53 (на араб. яз.).

субъективного права, в котором Аллаху не принадлежала бы определенная доля. Интересно, что, прибегая к этой классификации для разработки современных проблем прав человека, мусульманские юристы относят права Аллаха к публичному праву, а принадлежащие индивидам права — к частному.

Другой исламской концепцией, ориентирующейся на религиозные критерии, является классификация всех поступков человека с учетом разрешенного и запрещенного Аллахом. Речь идет о соблюдении предписанного шариатом и пресечении запрещенного им. Под «предписанным» подразумеваются те действия и поступки, совершение которых Аллах возложил на правоверных в качестве обязательных или одобряемых, а под «запрещенным» — все, что противоречит шариату. Однако, как верно замечает Э. Клингмюллер, эта религиозно-этическая модель не переносилась автоматически на право¹². Отгалкиваясь от нее, мусульманская юриспруденция делит все поступки человека на обязательные, одобряемые, разрешенные, осуждаемые и запрещенные. Более того, эта правовая классификация применяется даже в отношении правил религиозно-культового характера.

В сфере мирских взаимоотношений людей при оценке того или иного поступка и его отнесении к одной из указанных пяти категорий применяется общее правило «исходной оценкой вещей и поступков является дозволение». Иными словами, если по какому-либо вопросу шариат не предлагает точного ответа, то в отношении его действует презумпция дозволения. В области мирского поведения человека, в отличие от собственно культовых действий, такие ситуации, безусловно, преобладают.

При разработке современной исламской теории прав человека указанный принцип дозволения широко используется в сочетании с концепцией «исключительных интересов», согласно которой по не урегулированным шариатом вопросам интересы людей должны учитываться и служить основанием (источником) правовой нормы, нацеленной на их удовлетворение.

Одновременно современное исламское правоведение обращается к традиционной концепции «целей шариата». В соответствии с ней практически любое субъективное право оценивается не само по себе, а с учетом тех ценностей или интересов, на реализацию которых направлено его использование. Классическая мусульманская юриспруденция выделяет пять таких «целей» — религию, жизнь, разум, продолжение рода (к нему примыкают честь и достоинство), а также собственность. Причем эти ценности находятся в иерархической соподчиненности: религия является высшей целью, а собственность — относительно низшей.

Таким образом, исламская концепция права на своем высшем уровне действительно подчинена религиозной идее. Но это, во-первых, отнюдь не

¹² См.: *Klingmuller E. Revial of the Sharia // Law and State. Vol. 31. New Delhi, 1985. P. 97.*

означает растворения права в религии, а во-вторых, не дает оснований для категорического вывода о преобладании обязанностей над правами в шариате как правовой системе. Статус индивида в шариате основан прежде всего на подчинении его воле Аллаха, который определяет права человека, оценивает его поведение и в конечном счете воздает ему в той мере, в которой человек соблюдает предписания шариата. Показательно, что для обозначения правоспособного лица в исламе используется термин «*мукаллаф*», т.е. «обремененный», «тот, на кого что-либо возложено». Но это «бремя» или «поручение» — ответственность перед Аллахом не только за исполнение обязанностей, но и за должную реализацию предоставленных прав в рамках шариата.

Поэтому преобладание обязанностей в религиозно-этической составляющей шариата нельзя трактовать слишком широко и безоговорочно переносить на исламское право в собственном смысле. Иначе говоря, подчинение шариату включает не только исполнение человеком возложенных на него обязанностей (главным образом религиозно-нравственного свойства), но и возможность действовать свободно в достаточно широких рамках, использовать индивидуальные права (преимущественно в сфере мирских взаимоотношений). Причем вторая из отмеченных сторон поведения вовсе не находится в тени первой. Более того, как справедливо отмечал Й. Шахт, в шариате правила религиозного поведения в существенной мере ориентируются на правовые критерии¹³.

На основе таких общетеоретических посылок и разрабатывается исламская концепция прав человека. При этом современное мусульманское право не только выработало собственный подход к трудам классиков исламской юриспруденции с позиции данной концепции, но и, по сути, создало новую традицию толкованию Корана и сунны Пророка в духе современного понимания прав человека.

Исламский взгляд на свободу и равенство: юридическое закрепление и религиозно-этические границы

Несомненно, разработка исламской концепции прав человека стала реакцией мусульманской мысли на провозглашение Всеобщей декларации прав человека 1948 г. и ту роль, которую данная проблематика начала играть в международных отношениях, развитии национального законодательства и диалоге культур в современном мире.

Показательно, что уже первые исследования мусульманских юристов по вопросам прав человека ориентировались на сравнение исламского подхода

¹³ См.: Schacht J. *Islamic Religious Law // The Legacy of Islam*. Oxf., 1979. P. 396–400.

с положениями указанной Декларации. Примером может служить книга одного из крупнейших исламских мыслителей XX в. Мухаммеда аль-Газзали «Права человека между учением ислама и Декларацией ООН»¹⁴. Практически все публикации мусульманских ученых по правам человека содержат разделы, касающиеся сравнения исламского подхода с международными стандартами. Большинство таких исследований прямо посвящено такому сопоставлению. В частности, об этом свидетельствует название едва ли не самого фундаментального труда по данному вопросу, принадлежащего перу крупного сирийского юриста Мухаммада аз-Зухейли¹⁵.

Взгляды современных мусульманских авторов на соотношение исламских ориентиров с международными стандартами, основа которых была заложена Всеобщей декларацией прав человека, не отличаются единством. Пожалуй, наиболее распространенной является точка зрения, согласно которой между исламским подходом и либеральными западными представлениями о правах человека нет принципиальных расхождений. Различия касаются некоторых деталей и конкретных норм. Причем мусульманские ученые, как правило, подчеркивают, что ислам не только включает практически все права человека, известные современному международному праву, но обогащает этот перечень за счет внесения в него оригинальных положений исламского права.

Наряду с таким подходом можно встретить и иную позицию, сторонники которой предпочитают делать акцент на серьезных различиях между исламской концепцией прав человека и международно признанными либеральными стандартами. Понятно, что чаще всего мусульманские юристы, отстаивающие такой взгляд, оценивают указанные различия в пользу ислама. Правда, изредка встречаются публикации, авторы которых, наоборот, подчеркивают, что многие традиционные исламские правовые принципы и нормы обращены в прошлое и не соответствуют современным требованиям.

Расхождения характерны и для опубликованных в нашей стране работ, затрагивающих отношение ислама к правам человека. Здесь можно выделить три основных направления. Одно имеет очевидную пропагандистскую направленность и представляет собой поверхностную апологетику ислама. Это типично для публикаций исламских духовных учреждений и ряда изданных в переводе на русский язык работ зарубежных авторов¹⁶. Другие

¹⁴ См.: *аль-Газзали, Мухаммад*. Права человека между учением ислама и Декларацией ООН. Изд. 3-е. Каир, 2005 (на араб. яз.).

¹⁵ См.: *Аз-Зухейли, Мухаммад*. Права человека в исламе. Сравнительное исследование Всеобщей декларации и Исламской декларации прав человека. Изд. 2-е. Дамаск–Бейрут, 1997 (на араб. яз.).

¹⁶ См., например: *Мухаммад Садик Мухаммад Йусуф*. Права человека в исламе. СПб.: Диля, 2008; *Майдуди С.А.* Права человека в исламе. Казань: Иман, 1995.

исследования содержат внешне объективистский анализ проблемы и формальное сопоставление исламского подхода (например, закрепленного Исламской декларацией прав человека 1990 г. или Всеобщей декларацией прав человека в исламе 1981 г.) с положениями международных документов¹⁷. Наконец, имеются исследования, в которых исламская концепция прав человека оценивается резко негативно как не отвечающая современным правовым стандартам¹⁸.

Понятно, что как у сторонников, так и у оппонентов позиции современной исламской правовой мысли по правам человека есть свои аргументы. Во многом их характер зависит от угла зрения на обсуждаемую проблему, а также определяется объектом и предметом исследования.

Так, если в центре внимания находятся официальные государственные структуры, то акцент, как правило, делается на внешние моменты — например, на присоединение той или иной мусульманской страны к международным пактам по правам человека. Подобный взгляд характерен для формально-юридического, позитивистского подхода, сторонники которого отмечают тенденцию к сближению исламской концепции с международными стандартами, упоминая лишь некоторые расхождения между ними на уровне отдельных конкретных прав. Участие ряда мусульманских стран в международных пактах по правам человека и принятие ими особых деклараций, которые по своим формулировкам близки к ним, трактуется как отсутствие непреодолимых различий между исламским и либеральным подходом к рассматриваемой проблеме. При этом упускается из виду характерное для мусульманского мира заметное несовпадение официально провозглашенных норм законодательства с массовым правосознанием и сложившейся в обществе системой ценностей, которые формируются под определяющим влиянием традиций, прежде всего исламских догм.

В частности, если конституции мусульманских стран закрепляют принципы свободы и равенства всех граждан независимо от расы, пола или вероисповедания, то это еще отнюдь не означает, что исламская правовая мысль последовательно отстаивает указанные критерии и на практике они реализуются в точном соответствии с буквой закона. Именно исламские принципы вместе с местными традициями существенно корректируют положения законодательства, наполняют их особым содержанием. Без учета такой специфики анализ позитивных правовых норм будет неполным, а то и просто ошибочным. Хотя, как будет показано, зачастую особенности ис-

¹⁷ См., например: *Абдель Рахим, Али Насер*. Универсализм и исламская концепция прав и свобод человека. Автореф. канд. дис. М., 1999; *Шихаб, Абдул Карим Али*. Права человека в международном и мусульманском праве: сравнительный анализ. Автореф. канд. дис. Казань, 2000.

¹⁸ См., например: *Гаритов Р.Ш., Мухаметзаритов И.А.* Ислам и права человека // Правовая политика и правовая жизнь. 2007, № 2.

ламского подхода к правам человека сами получают официальное нормативное закрепление.

Сказанное заставляет обратиться к анализу ключевых особенностей, отличающих исламское понимание прав человека от демократических либеральных стандартов. Речь, в частности, идет о различном понимании свободы человека и ее пределов. Если либеральный взгляд допускает ограничение свободы одного человека лишь рамками свободы других людей, то исламская мысль связывает эти границы прежде всего с императивными нормами (главным образом с запретами) шариата. Причем эти предписания со стороны могут казаться посягательством на права и свободы человека, но ислам их воспринимает как высшую, божественную, справедливость.

Такой подход пронизывает всю исламскую концепцию прав человека, даже когда она соглашается с либеральными взглядами на эту проблему. Например, профессор крупнейшего исламского университета Аль-Азхар Абдель Азим аль-Матани подчеркивает, что в принципе свобода в исламе ограничена лишь обязанностью не посягать на права других людей. Однако при этом должны соблюдаться принятые в обществе этические ценности. В частности, свобода в исламском понимании не означает возможность оскорблять исходные постулаты и догматы веры, поскольку это относится к нарушениям публичного порядка. Если кому-нибудь не нравятся религиозно ориентированное поведение или определенные религиозные ценности, то это его личное дело. Но он не вправе публично порицать их и призывать к этому. В противном случае будет причинен ущерб другим людям, а это, естественно, должно пресекаться¹⁹.

Аналогичной позиции придерживается Мухаммад аз-Зухейли. По его мнению, с исламской точки зрения о реализации прав человека можно говорить лишь тогда, когда мусульмане соблюдают нормы шариата. Временное отступление от этого условия оправданно только постепенностью претворения указанных норм на уровне позитивного законодательства той или иной страны, конечно, при условии искреннего стремления властей проводить такую правовую политику²⁰.

Принцип ограничения прав и свобод человека религиозно-этическими рамками характерен не только для ислама. Напомним принятые в июне 2008 г. «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», в которых важнейшей целью в жизни человека названа не свобода, а обретение спасения и избавление от грехов. В этом документе говорится также, что свобода выбора не есть абсолютная и конечная ценность, поскольку она не может оправдывать нарушения божественных заповедей, а должна быть направлена на свободу человека от греха.

¹⁹ См.: аль-Байан. 26.11.1999.

²⁰ См.: аз-Зухейли, Мухаммад. Права человека в исламе, с. 366.

Внешне такой подход совпадает с отмеченными выше особенностями исламского взгляда на проблему прав и свобод человека. Но между ними есть одно принципиальное отличие. Дело в том, что в странах европейской правовой традиции в условиях светского государства указанные религиозно-нравственные ориентиры, как правило, лежат как бы вне сферы юридически признаваемых прав и свобод человека, непосредственно влияя на них только в том случае, если принимают правовую форму. В странах исламской правовой культуры ситуация иная. Здесь религиозно-нравственные догмы ислама, относящиеся к внешнему поведению человека в мирской сфере, являются не просто этическими требованиями или заповедями веры, а выступают важнейшей частью фикха в значении всеобъемлющей системы правил взаимоотношений людей. Среди таких правил выделяются предписания, которые исламская мысль относит к числу абсолютно однозначно понимаемых по своему содержанию и безоговорочно императивных по своему источнику, поскольку они установлены Кораном или сунной Пророка. Эти нормы воспринимаются массовым религиозным сознанием как неотъемлемый элемент образа жизни мусульман. Если к тому же они превратились в местные традиции и обычаи, то ни общество, ни законодатель не могут их игнорировать.

Естественно, что многие из указанных регуляторов в той или иной форме получают правовое признание, приобретают характер юридически обязательных норм. Это закрепляется и на конституционном уровне. Достаточно привести всего несколько примеров. Так, в большинстве стран, согласно их конституциям, ислам провозглашен государственной религией, а главой государства может быть только мужчина-мусульманин. Исламские ценности пронизывают конституционные положения о семье и статусе женщины. В частности, ст. 11 конституции Египта 1971 г. гласит, что государство обеспечивает сочетание обязанностей женщины по отношению к семье с ее общественной активностью, а также равноправие с мужчиной при соблюдении норм шариата.

Порой приоритет исламских норм в косвенной форме санкционируется положениями конституций мусульманских стран об уважении и поддержке традиций, культурного и духовного наследия. Во многих случаях основные законы подчеркивают, что речь идет именно об исламских ценностях. Но даже если такая оговорка отсутствует, в указанных странах подобные конституционные ссылки все равно воспринимаются как подтверждение авторитета исламских норм. Например, ст. 41 Основного регламента о власти Саудовской Аравии 1992 г. предусматривает, что находящиеся в стране лица обязаны соблюдать законодательство страны, а также ценности саудовского общества, уважать его традиции и чувства. На практике такая ориентация приводит к тому, что все, в том числе иностранцы, вынуждены подчиняться даже исламским правилам ношения одежды. Например,

находясь в общественных местах, женщины должны облачаться в хиджаб — одежду, скрывающую всю фигуру женщины, кроме лица и кистей рук, — независимо от своих религиозных убеждений и привычек. В этом отношении характерна также интерпретация публичного порядка, к которому, согласно судебным решениям, в ряде мусульманских стран (например, ОАЭ) относятся постулаты ислама.

Приведенные примеры подтверждают, что на уровне современного конституционного законодательства права и свободы человека во многих мусульманских странах поставлены в рамки шариата. В этом наглядно отражается уже отмеченный приоритет подчинения воле Аллаха по отношению к любым правам и свободам. Иными словами, императивные нормы шариата, фиксирующие запреты, являются одновременно и ограничителями прав и свобод человека. В окончательном виде такой подход получил закрепление в Основном регламенте о власти в Саудовской Аравии, который в ст. 26 устанавливает, что государство защищает права человека в соответствии с шариатом.

Конечно, на практике соотношение религиозно-этических исламских догм и действующего законодательства в различных мусульманских странах не одинаково. Во многих из них исламские ценности и модели поведения менее жестко регулируют поведение людей и не так последовательно закрепляются законодательством, как это имеет место, например, в Саудовской Аравии или Иране. Но даже тогда, когда конституция однозначно внешне закрепляет либеральные принципы свободы и равенства, исламские критерии заметно влияют на их понимание и, главное, практическую реализацию, в том числе на уровне текущего законодательства.

С учетом сказанного вполне естественными являются особая забота, проявляемая во многих мусульманских странах, об охране исламских религиозных символов и святынь, а также решительное предупреждение любых действий, которые могут поколебать незыблемость религиозных устоев ислама. Нередко такой курс закрепляется на законодательном уровне. В качестве примера приведем Закон ОАЭ № 18 от 1978 г. о преступлениях, затрагивающих исламскую религию, который устанавливает серьезную ответственность не только за посягательство на учение ислама и его очевидные устои, но и за миссионерскую деятельность с целью распространения иных религиозных убеждений. В Пакистане ответственность за богохульство и оскорбление мусульманских святынь предусмотрена поправками, внесенными в 80-х годах прошлого века в уголовный кодекс 1960 г. и регулярно применяющимися на практике. Так, в ноябре 2006 г. двое христиан были приговорены к лишению свободы на 15 лет за то, что сожгли несколько страниц Корана.

Показателен в этом отношении пример Кувейта. Принятый здесь в марте 2006 г. новый закон о печатных изданиях и распространении информа-

ции запрещает публиковать любые материалы, посягающие на деяния и атрибуты Аллаха, задевающие честь признаваемых исламом пророков, сподвижников пророка Мухаммада и членов его семейства, а также негативно отражающие догматические основы ислама. Кстати, такое ограничение вполне соответствует взгляду современных мусульманских правоведов на свободу выражения мнения²¹.

Однако наиболее бурную дискуссию в стране вызвало принятие в 1996 г. закона, предусматривающего обеспечение в университетах условий, которые исключают общение между девушками и юношами. До сих пор сторонников этого традиционного исламского запрета не меньше его противников, что время от времени приводит к острым спорам в кувейтских СМИ вокруг обоснованности следования указанному шариатскому правилу.

Для анализа влияния исламских религиозно-этических правил на ограничение свободы особый интерес представляет еще одно положение кувейтского законодательства. В соответствии с изменением, внесенным в уголовный кодекс 1960 г. в конце 2007 г., установлена уголовная ответственность за уподобление лицам другого пола в любой форме, включая соответствующее поведение и выбор одежды. В пояснительной записке к закону о введении такой нормы говорится, что указанное уподобление осуждается и запрещается шариатом, поскольку пророк Мухаммад говорил: «Да проклянет Аллах мужчин, уподобляющихся женщинам, и женщин, уподобляющихся мужчинам». Отметим, что уже в первые месяцы после введения в действие этой нормы по обвинению в ее нарушении были задержаны несколько десятков человек.

Важно иметь в виду, что в центре дискуссий с участием депутатов парламента и министров оказываются даже такие исламские этические нормы, которые вообще не закреплены кувейтским законодательством. Так, в 2006 г. министру образования Кувейта был направлен депутатский запрос с требованием объяснить, почему директор одной из школ разрешила некому мужчине фотографироваться вместе с ученицами, что является очевидным нарушением обычаев страны и исламских традиций, а также ведомственных министерских правил. В начале 2009 г. похожая история повторилась, когда группа молодых людей проникла через заднюю дверь в здание средней школы для девочек и на мобильные телефоны сфотографировала школьниц во время урока физкультуры. Выяснением обстоятельств этого случая была вынуждена заниматься служба безопасности округа, поскольку речь шла о вопиющем для мусульманского общества нарушении исламских традиций. Кроме того, острые споры вызвало предложение разрешить в стране создание женских футбольных команд, которое было отвергнуто опять же со ссылкой на исламскую этику.

²¹ См., например: *аль-Бахнасави, Салем*. Свобода мнения: реальность и критерии. Эль-Кувейт, 2005 (на араб. яз.).

Исламские религиозно-нравственные ориентиры и нормы фикха серьезно корректируют реальное правовое содержание ряда важных конституционных положений, касающихся, в частности, свободы и равноправия. Так, ст. 7 кувейтской конституции 1962 г. гласит, что справедливость, свобода и равенство являются основополагающими устоями общества. Одновременно в ст. 29 установлено, что люди равны в своем человеческом достоинстве, они равны перед законом в публичных правах и обязанностях, между ними нет дискриминации по признаку пола, происхождения, языка или религии. Казалось бы, принцип равенства закреплён в однозначной и безусловной форме. Но данные положения нельзя толковать в отрыве от содержания ст. 12, которая устанавливает обязанность государства охранять исламское и арабское наследие и тем самым ставит принцип равенства в рамки норм шариата.

Это прежде всего касается прав и свобод женщин, статус которых по некоторым весьма чувствительным вопросам испытывает прямое влияние норм фикха. Поскольку речь, как правило, идет именно о выводах исламской правовой доктрины, обычным явлением стали споры о степени императивности тех или иных исламских норм и традиций, их, так сказать, строго шариатском характере. Конечно, есть такие предписания шариата, которые разделяют все направления современной исламской правовой мысли. Более того, сомнения в их императивности могут расцениваться как колебания в непререкаемых догматах ислама и даже как вероотступничество. Но по некоторым конкретным положениям есть серьезные расхождения. Поэтому в силу достаточно широкого распространения либеральных, граничащих со светским мировоззрением, взглядов в Кувейте нередко наблюдается острое противостояние сторонников неукоснительного претворения норм шариата и их оппонентов, которые призывают ориентироваться на конституционные стандарты и не обращать внимания на шариатские аргументы. Приведем несколько примеров, подтверждающих этот вывод.

В частности, до недавнего времени Кувейт оставался единственной арабской страной, где парламент формировался на выборной основе, но женщины не имели избирательных прав. В 1986 г. на запрос председателя Национальной ассамблеи о возможности женщинам принимать участие в парламентских выборах Управление фетв и законодательства Министерства исламских дел Кувейта ответило, что подобная практика неприемлема с позиций шариата. Правда, в 90-х годах прошлого столетия неоднократно предпринимались попытки законодательно решить этот вопрос. Так, в 1999 г. эмир своим декретом предоставил женщинам указанные права. Однако это было сделано в период роспуска парламента, который после своего формирования отменил указанный акт. Одним из аргументов в пользу такой позиции была ссылка на традиционную норму фикха, запрещающую женщинам занимать должности, которые предполагают осуществление «об-

щих полномочий». Такое правило опирается на единственный источник — высказывание пророка Мухаммада: «Никогда не преуспеет тот народ, который возложил вершение своих дел на женщину».

Лишь в начале нового тысячелетия ситуация изменилась. В середине 2004 г. крупный кувейтский правовед Мухаммад аль-Ашкар обнародовал фетву, допускающую предоставление женщине депутатского мандата. Уже в 2005 г. было внесено изменение в закон 1962 г. о выборах депутатов Национальной ассамблеи, в соответствии с которым женщины получили пассивное и активное избирательное право. Однако споры вокруг легитимности такого шага с позиций шариата не утихают в стране до сих пор. Более того, депутаты, придерживающиеся ортодоксальных исламских убеждений, неоднократно подавали в Верховный конституционный суд иски о признании указанного закона неконституционным, которые, правда, не были удовлетворены.

Обращает на себя внимание тот факт, что такой шаг по пути реализации принципа равноправия в политической сфере отнюдь не означал отмену иных предписаний фикха относительно границ прав и свобод человека. Так, с момента предоставления им указанных прав кувейтские женщины уже неоднократно принимали участие в выборах, но в ходе их проведения строго соблюдаются исламские правила. В частности, для регистрации женщин в списках избирателей и их голосования выделяются специальные помещения, что исключает возможность их общения с мужчинами.

Стоит привести еще один необычный пример крайне специфического влияния исламских традиций на законодательное регулирование прав и свобод женщины в Кувейте. Действующий здесь закон 1976 г. о дорожном движении еще совсем недавно запрещал женщине во время управления автомобилем одевать *никаб* — головной убор, полностью закрывающий лицо. В 2006 г. такой запрет был отменен. Причем законодательная комиссия Национальной ассамблеи в обоснование изменения указанного закона сослалась на ст. 30 конституции Кувейта, согласно которой личная свобода гарантирована. Одновременно была упомянута ст. 35, провозглашающая, что свобода убеждений является абсолютной, и государство защищает свободу исполнения религиозных обрядов в соответствии с принятыми обычаями при условии, чтобы не нарушался публичный порядок и нравственность. Комиссия подчеркнула, что по нормам фикха ношение никаба является религиозной обязанностью, несоблюдение которой расценивается как грех. Поэтому разрешение женщинам водить автомобиль в таком головном уборе диктуется конституционным требованием уважать как личную свободу, так и свободу религиозных убеждений.

Иными словами, указанные положения конституции нередко толкуются в Кувейте как гарантия незыблемости именно исламских ценностей. Ведь закрепление гарантии личной свободы означает свободу выбора, которая

в сочетании с обеспечением свободы вероисповедания приводит к защите права кувейтских женщин свободно следовать исламским традициям, включая ношение никаба. Получается, что конституционные принципы равенства и свободы используются не для отстаивания прав граждан перед лицом архаичных традиций, а, наоборот, в целях сохранения устоев исламского образа жизни.

Конечно, несмотря на преобладание, а порой и господство исламских норм, ситуация с правами и свободами женщин в мусульманских странах не застыла на месте. Наряду с уже упомянутым предоставлением женщинам избирательных прав в Кувейте отметим заметные изменения, происходящие в последние годы в Саудовской Аравии. Здесь с 2004 г. проблема прав женщин широко обсуждается на национальном уровне, а в конце 2005 г. на выборах членов Торговой палаты г. Джидды в ее состав прошли две женщины, одна из которых заняла пост заместителя председателя. Но даже в ходе выборов строго соблюдались исламские правила: женщины голосовали в специально отведенных помещениях и не в одно время с мужчинами. К тому же в местах их голосования категорически запрещалась видео- и фотосъемка. Так что неспешное движение Саудовской Аравии вперед по пути реализации свобод и прав женщин происходит с оглядкой на исламские ограничения и запреты.

Принципиально такой же подход характерен для авторитетных коллегияльных центров современной исламской правовой мысли. Например, Академия фикха при Организации «Исламская конференция» (ОИК) в своих решениях неоднократно подчеркивала, что женщина в исламе пользуется всеми правами и свободами, соответствующими ее природе, возможностям и той роли, которая предназначена ей в жизни. Для нее приоритетными является все, связанное с семьей и материнством. Участие женщин в общественной, культурной, образовательной и иной деятельности допускается лишь при условии ненарушения норм и принципов шариата. В частности, специально отмечалась неприемлемость запрета на ношение хиджаба.

Аналогичные идеи пронизывают Исламскую хартию, провозглашенную Международным союзом мусульманских ученых — авторитетной организацией, созданной в 2004 г. Как говорится в документе, ислам утверждает равенство между мужчиной и женщиной во всем, что касается человеческого достоинства и общей ответственности. А по отношению к семье и обществу ислам исходит из взаимного баланса прав и свобод на основе принципа справедливости. Причем забота о семье является главной миссией женщины. Если после выполнения своих семейных обязанностей у женщины остается свободное время, она может посвящать его выполнению общественных функций с учетом своих возможностей и особенностей общества. При этом она вправе участвовать в экономической и политической жизни (в том числе быть избирателем и кандидатом в депутаты), за

исключением занятия поста главы государства. Одновременно подчеркивается неизбежность обязанности женщины носить хиджаб и избегать общения с посторонними мужчинами.

Сложившееся во многих мусульманских странах соотношение конституционных принципов свободы и равенства с исламскими религиозно-этическими правилами сказывается также на правовом положении немусульман, прежде всего на их свободе вероисповедания, а также на реализации норм исламского права относительно ответственности за вероотступничество (выход из ислама). Вновь сошлемся на пример Кувейта, где уже в наши дни появилось несколько христианских храмов. Однако сейчас этот процесс остановился, хотя конституция страны, как уже отмечалось, гарантирует свободу отправления религиозных культов в рамках публичного порядка и сложившейся этики. Противники сооружения новых христианских молитвенных зданий ссылаются не только на то, что их уже достаточно с учетом количества проживающих в Кувейте христиан (главным образом иностранцев). Они приводят чисто исламский правовой аргумент — традиционную норму, в соответствии с которой еще во времена пророка Мухаммада на завоеванных мусульманами территориях было решено не разрушать имевшиеся церкви, но и не возводить новые. Получается, что свобода вероисповедания для немусульман ограничена не только конституционной обязанностью государства проявлять заботу о сохранении именно исламского наследия, но и указанной нормой шариата.

Принимая во внимание сказанное, можно понять аргументы тех, кто считает провозглашенные на уровне международных объединений мусульманских стран или организаций декларации прав человека в исламе всего лишь закреплением прав мусульман. Наверное, такая оценка излишне категорична. Отмеченные декларации, скорее, отражают взгляд мусульманского мира на права человека в условиях мусульманского общества и государства. При этом подразумевается, что наряду с самими текстами этих документов необходимо учитывать императивные нормы шариата. Данное условие относится и к правам немусульман, которые могут свободно исповедовать свою веру лишь с оглядкой на шариат. Кстати, такое ограничение установлено самими этими хартиями. Например, Декларация прав человека в исламе, одобренная в августе 1990 г. на сессии министров иностранных дел стран-членов ОИК, в ст. 25 говорит, что шариат является единственным источником для толкования и разъяснения ее положений.

Таким образом, исламские критерии продолжают достаточно серьезно влиять на закрепление прав и свобод человека и практику их реализации. По сути, эти ориентиры в том или ином виде приобретают правовой статус, включаются в законодательство или санкционируются в косвенной форме. Религиозно-этические ограничители играют заметную роль в самом понимании указанных прав и свобод, включая принцип равенства. Можно кон-

статировать, что право в большинстве мусульманских стран по содержанию и по форме не освободилось от исламских традиций, которые остаются не только религиозными правилами, но и правовыми регуляторами. Причем независимо от того, закрепляются ли эти исламские нормы в законодательстве или действуют за его рамками, они формируются в значительной мере под влиянием исламской правовой мысли, точнее говоря — фикха.

Позиции современного исламского правоведения по отношению к правам и свободам человека крайне важны. Во многих мусульманских странах ни один серьезный шаг в этой области невозможен, если он не опирается на исламскую правовую аргументацию. Она во многом определяет понимание соответствующих конституционных положений, которые, как было показано, часто трактуются в пользу исламских традиций. Хотя содержание таких статей конституций относительно прав и свобод человека может интерпретироваться и в ином ключе. Дело в том, что эти предписания являются лишь правовой формой закрепления и охраны господствующих в мусульманском обществе ценностей, которые формируются не в последнюю очередь под воздействием исламской правовой мысли. Именно поэтому, например, такое большое внимание в мусульманском мире привлекла вышедшая в конце 2008 г. книга, в которой самые авторитетные мусульманские правоведы обосновывают свой взгляд на никаб, рассматривая ношение его как устоявшийся обычай, но не как императивную норму шариата²².

Представляется, что именно развитие современной исламской правовой мысли (фикха в значении доктрины) будет в существенной степени определять перспективы сближения исламского понимания прав свобод человека с международными демократическими стандартами. В условиях достаточно серьезных расхождений в позициях исламских юристов по этому вопросу особый интерес вызывает то течение исламского правоведения, которое в принципе открыто к диалогу и готово адаптироваться к реалиям нынешнего мира. В частности, о становлении такого подхода говорят многие решения Европейского совета фетв и исследований. Их анализ убеждает в том, что хотя исламский и либеральный подход к правам человека разделяют достаточно серьезные, порой непреодолимые противоречия, на чем делают акцент некоторые мусульманские исследователи²³, предел сближения между ними еще далеко не достигнут.

²² См.: Никаб — обычай, а не религиозный культ. Шариатский взгляд на никаб в произведениях крупнейших ученых. Каир, 2008 (на араб. яз.).

²³ См., например: *аль-Багдади, Ахмад*. Исламская мысль и Всеобщая декларация прав человека. Эль-Кувейт, 1994 (на араб. яз.).

Исламский и либеральный взгляды на права человека: противостояние и диалог

Проведенный анализ позволяет прийти к некоторым выводам относительно специфики исламского подхода к правам человека и возможных перспектив его дальнейшего развития.

Прежде всего есть основания констатировать формирование концепции прав человека как относительно самостоятельного направления современной исламской правовой мысли. Причем промежуточное положение прав человека в исламском понимании, которые, с одной стороны, обращены к религиозным постулатам, а с другой — ориентируются на достаточно четкие юридические критерии, накладывает неизгладимый отпечаток на данную теорию.

При всей многозначности современной исламской концепции прав человека соотношение шариата, фикха и законодательства по правам человека в позитивном праве в мусульманских странах, а также в региональных актах по этим вопросам в целом находится в русле концепции естественного права, хотя внешне, казалось бы, с ней не стыкуется. В частности, как уже отмечалось, мусульманские ученые полагают, что права человека, вопреки либеральному пониманию, не являются источником закона, а носят вторичный характер, поскольку проистекают из шариата. Но если принять во внимание, что сам шариат исламская мысль ставит выше позитивного права, а многие современные конституции исламских стран провозглашают шариат основным источником законодательства, то вполне логичным будет представление о верховенстве прав человека, основанных на шариате, по отношению к государственным законам или международно-правовым актам.

Идея суверенитета (верховенства) шариата и связанности прав человека его принципами и нормами последовательно проводится современной исламской правовой мыслью. Этот момент необходимо учитывать при оценке мнения о том, что шариат соответствует потребностям каждого народа и условиям любой исторической эпохи. На взгляд мусульманских авторов, он опередил Запад на четырнадцать веков в признании и закреплении основных прав и свобод человека. Включая такие, которые международное право не упоминает (например, защиту чести и достоинства усопших)²⁴. Данный постулат объясняет, почему некоторые мусульманские страны, не отказываясь от своих ценностей, принимают международные стандарты прав человека и делают акцент на том, что, за немногочисленными исключениями, они вполне созвучны исламским подходам. Египет, к примеру,

²⁴ См.: *ат-Турки, Абдалла бин Абдель Мухсин*. Ислам и права человека, с. 47; *Мухаммад, Мухаммад Абдель Джавад*. Исследования по вопросам шариата и права. Ч. 1. Каир, 1972. С. 32 (на араб. яз.); *Маджур, Мухаммад Салам*. Введение в исламское право: история, источники, общие концепции. Каир, 1969. С. 22 (на араб. яз.).

поддержал Всеобщую декларацию прав человека при ее одобрении Генеральной Ассамблеей ООН.

Но такую позицию не разделяет та часть мусульманского мира, которая настаивает на собственном видении прав человека, ориентированном на этические критерии, оценку любого права с точки зрения его соответствия шариату. Это выражается, во-первых, в несогласии ряда исламских государств с западной концепцией прав человека и основанными на ней международно-правовыми документами. А во-вторых, даже когда международные нормы признаются, в исламских странах их толкуют по-своему, вкладывают в них собственный смысл.

Поэтому тезис о том, что все современные права и свободы человека изначально предусмотрены шариатом, нуждается в существенном уточнении. Ведь исламская мысль исходит и тем более ранее исходила из иного понимания правового статуса личности и характера отношений индивида с властью, нежели современная теория прав человека. Другими словами, совпадение формулировок международно-правовых актов по правам человека и близких по характеру документов, принятых исламским миром, не должно вводить в заблуждение и служить основанием для вывода об их сходстве по существу, поскольку за внешней идентичностью скрываются различия на уровне принципиальных подходов.

Тем не менее, не игнорируя эти расхождения, не следует их и абсолютизировать и все оценки исламской теории прав человека строить только на том, что по ключевым параметрам она отходит от международно признанных норм. Отклонение от них целесообразнее не просто критиковать, а попытаться вникнуть в причины, объясняющие особенности исламского видения прав человека, а также обозначить тенденции и перспективы его дальнейшей эволюции.

В частности, оценивая данную теорию, необходимо иметь в виду специфику исламского образа жизни, особенности господствующего в мусульманской среде мировоззрения и правосознания, которые пронизаны исламскими ценностями. Иными словами, надо принимать во внимание то место, которое занимает ислам как в индивидуальном поведении, так и в общественной жизни, выступая в качестве религии и одновременно — системы правовых и политических принципов и ориентиров. Именно поэтому исламские представления о свободе, равенстве и справедливости не совпадают с европейским их пониманием. Это касается не только общих категорий, но и конкретных прав и свобод человека. Примером может служить право на образование и получение информации, свобода научного творчества и отношение к знанию вообще, исламское понимание которого, хотя жестко и не ограниченное религиозными рамками, предполагает прежде всего усвоение именно божественного откровения, шариата²⁵.

²⁵ См.: *ат-Турки, Абдалла бин Абдель Мухсин*. Ислам и права человека, с. 64.

Очевидно, ислам будет играть указанную роль и в будущем. Следовательно, расхождения между исламским и западным подходом к правам человека сохраняются. Но это не значит, что такие различия останутся неизменными. В частности, одной из черт современной исламской правовой мысли является не категорическое противопоставление шариата международному праву, а акцент на том, что все известные последнему права и свободы человека уже предусмотрены шариатом, который не отрицает достижения современной мировой правовой культуры, а лишь обогащает ее не знакомыми Западу правами человека. Причем если при изучении природы, назначения и границ прав человека исламская мысль делает акцент на отличиях собственного их понимания, то ее трактовка юридического содержания конкретных прав и свобод нацелена на показ главным образом сходства исламских критериев с международно-правовыми стандартами.

В центре внимания мусульманских исследователей может оказаться та или другая из отмеченных черт. Это лишь подтверждает наличие двух тенденций в развитии современной исламской теории прав человека: с одной стороны, линии на культурно-цивилизационное своеобразие, уникальность шариата, оппонирующего иным правовым системам, а с другой — движения по пути глобализации в направлении сближения исламской правовой мысли с общемировыми подходами к правам человека.

Обе указанные тенденции переплетаются и часто конкурируют друг с другом, придавая неоднозначный характер осмыслению прав человека в мусульманском мире. Причем в отдельной стране одна из них может быть лидирующей. Соотношение между ними зависит от конкретных условий, и прежде всего от степени влияния ислама на общественно-политическую жизнь, а шариата — на национальную правовую систему. Там, где этот уровень выше, преобладает, как правило, более консервативное, ортодоксальное толкование исламских стандартов прав человека. В странах же, воспринявших ключевые элементы европейской политико-правовой культуры, эти ориентиры вписываются в либеральное правопонимание. В частности, в исламских странах, имеющих выборные государственные органы, предоставление женщинам избирательных прав считается соответствующим шариату, а в Кувейте, как уже отмечалось, именно исламская аргументация вплоть до 2005 г. использовалась для отстранения женщин от участия в выборах.

Практически везде в мусульманском мире можно наблюдать отражение в той или иной форме международных стандартов по правам человека в национальном законодательстве и их более или менее последовательную реализацию. Это относится даже к странам, являющимся своего рода «бастиями» шариата. Так, несколько лет назад, как уже отмечалось, в Саудовской Аравии появились официальные структуры, следящие за соблюдением прав человека в работе государственных учреждений. Конечно, это не

говорит о безоговорочном восприятии ортодоксальными исламскими режимами международно признанных критериев прав человека, хотя и свидетельствует об их способности идти навстречу мировому сообществу по столь важному для него вопросу.

Указанная адаптация имеет свои пределы, заданные исходными постулатами шариата и ценностями ислама. Для их определения ключевое значение имеет деление всех нормативных предписаний шариата на три основные группы. К первой относятся те положения Корана и сунны Пророка, которые закрепляют права и свободы человека в жесткой и однозначной форме. Их количество невелико, но именно они предусматривают принципы и нормы, вступающие в прямой конфликт с международным правом. Речь идет, например, о праве на жизнь и смертной казни, правах и свободах немусульман, полигамии и правах женщин вообще, свободе совести и вероотступничестве²⁶. Поскольку в глазах мусульман эти правила являются выражением Божественного Откровения, а значит — вечными и неизменными, постольку вероятность их приспособления к современному западному пониманию прав человека ограничена, хотя в принципе существует.

Вторая разновидность положений шариата по правам человека отличается установлением не точных, а многозначных норм и принципов, общих ориентиров, допускающих различное понимание и разнообразную конкретизацию. Толкуя их, современный фикх может идти вслед за традиционной доктриной либо достаточно далеко отходить от нее и вкладывать в них смысл, близкий современным представлениям о правах человека. Примером такой прямо противоположной трактовки могут служить политические права женщин.

Наконец, к третьей группе предписаний шариата можно условно отнести формулируемые современной мусульманской юриспруденцией нормы, касающиеся прав человека, которые вообще прямо не предусмотрены традиционными исламскими источниками. Введение таких норм может обосновываться двояко. Во-первых, исламская правовая концепция «исключительных интересов» позволяет признать определенные права, если они прямо не отвергнуты шариатом и отражают реальные потребности людей. Во-вторых, в отношении таких правил применяется общий принцип дозволения. Понятно, что по правам человека, не известным традиционному шариату, такие две теоретические конструкции открывают перед современной исламской мыслью возможность нахождения общих с либеральным подходом решений.

Естественно, исламская концепция прав человека, оставаясь самой собой, не может отказаться от тех, хотя и немногочисленных, принципов

²⁶ См. об этом, например: *Mayer A.E. Islam and Human Rights. Tradition and Politics.* 4th ed. Boulder: Westview Press, 2006.

и норм, которые однозначно установлены Кораном и сунной. Но по другим вопросам, касающимся большинства прав и свобод человека, ее сближение с разделяемым мировым сообществом пониманием вполне реально, хотя оно идет противоречиво. Главное, что этот процесс продолжается, и пределы отмеченного сближения еще не достигнуты. Такое направление исламской теории прав человека приобретает особую актуальность в современном мире. Можно сказать, что соотношение исламской и западной концепции прав человека подтверждает и одновременно опровергает известную теорию столкновения цивилизаций.

Настрой исламской мысли на диалог и взаимопонимание может рассчитывать на встречное движение со стороны либеральных взглядов на права человека. Конечно, при условии, что пронизывающая эти взгляды идея глобализации будет пониматься не как аргумент против цивилизационных различий в пользу применения (нередко — навязывания) единых стандартов, а как призыв к учету национальных, культурных, религиозных и иных особенностей, характерных для различных стран и регионов.

Цивилизационные расхождения могут восприниматься не как отрицание всеобщности прав человека, а как обогащение практики их реализации. Безусловно, культурные особенности мусульманского мира не должны служить оправданием нарушения прав человека, но их следует учитывать при выборе конкретных форм и путей претворения общих стандартов. В противном случае защита прав человека грозит превратиться в свою противоположность. В частности, прямолинейное насаждение западных норм в обществе с иными традициями может привести не к удовлетворению интересов человека, а, наоборот, поломать его жизнь, сделать его несчастным. То, что для носителя западной культуры выглядит унижением и неравенством, представитель исламской цивилизации может воспринимать как вполне естественное и даже одобряемое. И наоборот, нормы, которые для европейца ассоциируются со свободой и правом выбора, мусульманин может считать символом вседозволенности, распущенности и унижения достоинства человека²⁷.

При этом важно различать два основных варианта отклонения исламского взгляда на права человека от признанных мировым сообществом норм и устоявшейся практики их реализации в демократическом обществе. При первом исламская концепция, придерживаясь одинаковых с общепринятыми формулировок прав человека, вкладывает в них свой смысл, точнее — придает их пониманию и реализации свою специфику, но в рамках правового подхода и допустимой интерпретации общего смысла данных прав. Во втором случае исламская теория прав человека вступает в прямой конфликт с международно-правовыми критериями. Причем сама эта теория

²⁷ См.: *ат-Турки, Абдалла бин Абдель Мухсин*. Ислам и права человека, с. 32–33.

объясняет такое противоречие необходимостью следовать воле Аллаха, стоящей выше любых созданных человеком правил, а с позиций либерального подхода его причиной является то, что исламская цивилизация просто не достигла уровня правовой культуры, который необходим для принятия и претворения общемировых стандартов прав человека.

В мусульманском мире нетрудно обнаружить примеры обоих отмеченных вариантов отхода от международно признанного понимания прав человека. Важно, чтобы это воспринималось не как препятствие на пути взаимодействия и сотрудничества различных культур, а как повод для обмена мнениями, сопоставления, диалога и взаимопонимания.