

Шестопалець Д. В.

**МУСУЛЬМАНСЬКЕ ПРАВО У ЄВРОПІ
НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ:
ВІД МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ
ДО ПРАВОВОГО ПЛЮРАЛІЗМУ**

Метою цієї статті є визначити головні тенденції розвитку мусульманського права в таких європейських країнах, як Франція, Німеччина, Велика Британія, а також окреслити коло найбільш болючих дискусійних питань щодо можливостей легітимації практики законів шарі'а в Європі.

Не дивлячись на те, що проблема є відносно недавною, історіографія, присвячена їй, є вже доволі значною. Саме тому, за браком місця, її розгляд буде лише загальним. У першу чергу, йдеться про численні збірники статей, у яких з помірних різних аспектів життя мусульман у Європі, окремі розділи присвячуються саме правовим питанням. Із більш ранніх робіт необхідно згадати збірники статей під редакцією М. Кінга [20], С. Феррарі [27], Р. Алуффі [49], Дж. Нілсена [34]. Перший з них, опублікований у 1995 році, вже в самій назві – “God’s Law Versus State Law: the Construction of an Islamic Identity In Western Europe” – відобразив сутність суперечності ісламу з європейським суспільством. Останні – спеціально присвячені тому, як саме європейське законодавство регулює статус мусульманських меншин та їхнє право на віросповідання. Дуже важливим, але значно застарілим з точки зору фактичної інформації, є збірник статей під редакцією Річарда Потца [26] про особливості адаптації мусульманського права в низці країн Європи, таких як Німеччина, Франція, Бельгія, Греція та ін. Серед статей, що аналізують процес трансформації шарі'а в Європі, на особливу увагу заслуговують роботи Матіаса Рохе [41; 42; 43].

З недавніх спеціальних робіт, що з'явилися після скандально-го виступу архієпископа Кентерберійського у 2008 році, необхідно згадати статті Ж. Цезарі [14], Д. Макголдрика [33], а також монографію Хеллйера, що містить окремий розділ про так звані “фікх ал-акалліят”, спеціальну частину мусульманського права, яка регулює правила життя мусульман у діаспорі [23]. Надзви-

чайно важливим та конструктивним у світлі останніх подій є збірник праць, присвячених теоретичним та практичним проблемам сумісності європейського та мусульманського права, опублікований під редакцією Дж. Нілсена у 2010 році [36].

Окремі аспекти функціонування мусульманського права в Європі, в першу чергу сімейні відносини, розглядалися в роботах Дж. Нілсена [37], В.А.Р. Шадіда [46] та інших.

Окрім цих та багатьох інших публікацій, до аналізу було залучено численні публікації преси, правозахисних організацій [47], дослідницьких інститутів [31], статті з інформаційних та аналітичних сайтів, а також роботи окремих ідеологів сучасного ісламу, таких як Йусуф ал-Карадаві та ін.

Не дивлячись на величезний прогрес в аналізі теми, загальною тенденцією історіографії залишається увага до конкретних фактів та “ухиляння” від спроб вирішення ключових питань, які б могли пролити більше світла на майбутнє ісламу та мусульманського права в Європі, а, відповідно, і на майбутнє Європи як такої. З іншого боку, багатоаспектність теми та практична відсутність достовірних джерел роблять кожен публікацію саму по собі важливим джерелом інформації для більш комплексного, узагальнюючого аналізу, спроба якого представлена в цій роботі.

“Євро-іслам” чи “модерність у модерності”?

Як вже зазначалося вище, історіографія проблеми ісламу в Європі налічує десятки спеціалізованих статей, збірників праць, монографій та довідників, більшість з яких з’явилася за останні двадцять років. Це є дуже показовим фактом, що характеризує приблизні часові межі того, коли іслам перетворився для Європи з наукової проблеми, якою він був вже більше півтора століття (дивіться стаття К. Бекера у [11]), на проблему соціальну, повсякденну, невід’ємну реалію життя, питання, яке неможливо ігнорувати чи замовчувати.

Причини активної появи ісламу в публічному просторі Європи саме в останні два десятиліття є цілком очевидні і зрозумілі. Головна з цих причин є наслідком активної міграції мусульманського населення з колишніх колоній, яка була викликана частково комплексом провини європейців, а в головному – браком робочих рук для промисловості та обслуговуючого персоналу. За дуже короткий час ця міграція створила численні мусульманські

общини. І якщо перше покоління мігрантів являло собою відірваних від батьківщини, безправних та неосвічених у переважній більшості робітників, які не могли претендувати ні на які специфічні права, то їхні нащадки, а також представники другої та третьої хвилі, ставали повноправними громадянами з повним усвідомленням своїх прав та можливостей використовувати принципи громадянського суспільства для підтримки та легалізації своєї ісламської ідентичності в європейському просторі. Саме цей процес діалектичної боротьби або синтезу двох ідентичностей призвів до формування того явища, яке німецький дослідник Бассам Тібі та інші спеціалісти характеризують як “євро-іслам”.

Звичайно, і зміст, і адекватність терміну є дискусійними. З одного боку, очевидним є той факт, що іслам у Європі набув своїх специфічних рис та тенденцій розвитку. З іншого боку, різні події, пов’язані з ісламом у Європі (такі як випадок з датськими карикатурами на пророка Мухаммада у 2005 році та вбивством голландського режисера Тео Ван Гога), вражаючи приклади солідарності мусульман не тільки на Близькому Сході, але й по всьому світу, а тим більше відсутність у європейському ісламі власних загальноновизнаних духовних лідерів примушують замислюватися над тим, наскільки реальною та вагомою є специфіка ісламу в Європі порівняно з ісламськими країнами. Тобто, чи є ті гіпотетично виокремлювані специфічні риси європейського ісламу **якісними відмінностями**, чи вони лише відображають здатність тимчасово пристосовуватися до зовнішніх умов. Між тим, факти доводять, що ані свобода віросповідання, ані атмосфера демократичного суспільства не стали вакциною проти формування радикальних та фундаменталістських настроїв серед мусульман Європи.

Друга причина того, чому ісламська присутність у Європі стала невід’ємною частиною європейського публічного дискурсу, – це зміни в характері репрезентацій самого ісламу. У другій половині ХХ століття ісламський світ зазнав радикальних змін, активно намагаючись засвоїти елементи західного суспільного устрою, досягнень у науковій та освітній сферах. І хоча результати цієї “гонитви” є нестабільними та багато у чому контрверсійними, можна все ж говорити, що саме вони стали причиною поступової

маргіналізації агресивних та радикальних фундаменталістських рухів та глобалізації дискурсу “помірного ісламу”.

Цей “помірний іслам” фактично є достатньо вдалою та продуктивною спробою адаптації ісламського віровчення до потреб та стандартів сучасності, віднайдення в ісламі ресурсів оновлення та трансформації. Головним зняряддям “помірного ісламу” стала постійна присутність у світовому інформаційному дискурсі та намагання за будь-яку ціну продукувати, поширювати та стверджувати “невикривлений” та, головне, позитивний імідж ісламу. За висловом американського дослідника Ш. Джексона, фрази на кшталт “іслам – релігія миру” перетворилися на мантри [29, 1], що з невтомною енергією невинно повторюються представниками ісламу в інтерв’ю, статтях, виступах, книгах. І це так само є показником не тільки протистояння викривленим репрезентаціям ісламу, однобічності новин по телебаченню чи ісламофобії на вулицях, але й очевидним процесом перебудови іміджу ісламу, змісту його дискурсу, порівняно із середньовіччям та Новим Часом. У цьому процесі ледве не вирішальну роль відіграло та відіграє прискорення глобалізаційних процесів, створення окремого від загального, контрольованого Заходом, медіапростору в мережі Інтернет, а головне – знову ж таки поширення ісламу в Європі, Америці та інших країнах Заходу.

У цих процесах роль західних ЗМІ, які свідомо чи несвідомо створювали негативний імідж ісламу через постійне циркулювання терористичної тематики, треба визнати навіть позитивною для формування “помірного ісламу”, адже саме це дозволяло та дозволяє мусульманам постійно залишатися у центрі уваги європейських суспільств, а також знаходити нових прихильників серед європейців, граючи на контрасті між демонічним іміджем ісламу у пресі та позитивною реальністю ісламського віровчення.

Головні питання, які продовжують циркулювати в науковому та медіа дискурсі стосовно ісламу, зосереджені навколо порушення прав людини, а також навколо сумісності ісламу та демократії, громадянського суспільства.

Якщо поглянути у корінь цих дебатів щодо сумісності ісламу та демократії (в широкому сенсі, як західної моделі розвитку), то стає очевидним, що в європейському контексті йдеться, в першу чергу, про практичну можливість перетворення ісламу на типову

та прийнятну для європейського дискурсу модель релігії як максимально відстороненої від суспільних справ сфери персональних духовних зацікавлень людини. Отже, в цьому аспекті проблема полягає фактично у намаганнях *секуляризувати іслам*, позбавити його того значного впливу, який він має на світоглядні позиції мусульман у суспільному житті.

Про можливість, а навіть більше про *неможливість*, секуляризації ісламу вже було написано дуже багато. Ця тема, очевидно, є центральною для розуміння ісламу в цілому та його суспільно-політичної значущості зокрема. Отже, що означає секуляризація ісламу, та чи можлива вона взагалі, як, наприклад, секуляризація християнства, що сталася в Європі впродовж XVII–XIX століть? Відповідь на це питання потрібно шукати в сутності самого ісламу.

Загальноприйнятим можна вважати той факт, що кожна релігія є менш чи більш соціальним феноменом. Релігія, так чи інакше, бере участь у формуванні соціальних структур, віддзеркалюючи їх (Дюркгейм) в одних випадках чи сакралізуючи/стверджуючи в інших (Маркс). Іслам у цьому аспекті належить до тих релігій, які не просто є знаряддям ствердження влади, “опіумом народу”, але й спрямовані на активне перетворення соціально-політичної реальності суспільства. Йдучи далі за традиційне банальне та порожнє кліше “іслам – це не тільки релігія, але й спосіб життя”, можна стверджувати, що іслам – це певний *образ соціального устрою*. Тобто, іслам є ідеологією, що містить конкретні уявлення про спосіб організації суспільства. Ці уявлення є не просто продуктом діяльності богословів, настановами, виведеними з інших більш абстрактних заповідей, як-то “не кради”, але прямими наказами Божими зі священних текстів – Корану та Сунни. Отже, неодмінною та невід’ємною частиною програми ісламу є перебудова суспільного устрою, удосконалення не тільки персональних відносин між людьми, а й *нормативне регулювання* цих відносин. Саме тому, що ці аспекти є частиною ісламського віровчення, секуляризація ісламу є дуже складним та болючим процесом. Саме загроза секуляризації та усунення ісламу від керування суспільними процесами стала однією із причин спалаху на Близькому та Середньому Сході фундаменталістських рухів, які з часом набули терористичного спрямування.

Враховуючи все вищезгадане, очевидно, що секуляризація в очах мусульманина постає як втрата значної, дуже важливої частини специфіки ісламу та його ідентичності, відмова від волі Аллаха, яка має, за принципами ісламу, обов'язково виконуватися у повному обсязі. Секуляризація, на думку мусульман, поставить іслам на рівні з іншими релігіями, що фактично служать ствердженню не-божого та несправедливого соціального устрою, тоді як сам іслам пропонує ідеальний, базований на безпосередній волі Аллаха, соціальний устрій. Саме тому науковий та журналістський дискурс ісламського світу переобтяжений надзвичайно великою кількістю статей та публікацій, присвячених спробам осмислення та навіть конкретним моделям віднайдення в самому ісламі усіх елементів західного устрою – демократії, прав людини, захисту жінок та дітей тощо. Ці спроби збереження за ісламом центрального джерела суспільної ідеології та моралі є так само характерні як для азійських ісламських держав, так і для європейських мусульман. З іншого боку, європейські мусульмани навіть більшої міри знаходяться під тиском ідеології тих суспільств, у яких вони живуть, і саме тому для них ці питання ще більш актуальні та важливі, адже торкаються збереження ідентичності не тільки у глобальному, цивілізаційному сенсі, а й у повсякденному житті.

Таким чином, конфлікт ісламу та секуляризму є каменем спотикання для адаптації ісламу в сучасній Європі як на ідеологічному, так і на соціальному рівнях. Саме тому проблеми мусульманського права у всіх його вимірах та проявах є надзвичайно актуальним об'єктом аналізу. Від адекватного аналізу сутності та механізмів функціонування мусульманського права здебільшого залежить правильність політики європейських держав взагалі та української держави зокрема.

Проблема відновлення мусульманського права: глобальний та європейський контекст

Майже кожна неспеціальна робота, що стосується мусульманського права, вимагає своєрідного тривалого вступу, який би розкрив методологічні проблеми аналізу цієї правової системи, а також ті риси, без яких розуміння мусульманського права в сучасному контексті є неможливим.

У першу чергу, йдеться про визначення понять. Треба одразу зазначити, що існує багато різних концепцій щодо того, як саме визначати мусульманське право, а також співвідношення його ключових частин – “шарі‘а” та “фікгу”.

Для цього дослідження було обрано більш традиційне формулювання, згідно з яким під терміном “мусульманське право” буде матися на увазі саме “шарі‘а” (الشريعة), або корпус правил та принципів, що походять із Корану та Сунни та націлені на регулювання як духовного, так і повсякденного, мирського боків поведінки мусульман в їхніх відносинах з Аллахом, одного з одним та з не-мусульманами [55, 169]. Під терміном “фікг” буде натовмість матися на увазі мусульманська юриспруденція, сама по собі, як методологія, сукупність методів та шляхів формування комплексу “шарі‘а”. З іншого боку, дослідники сходяться на думці, що навіть на сучасному етапі в мусульманській правовій думці немає чіткої межі між законом, отриманим безпосередньо через откровення, та формулюваннями, отриманими внаслідок творчості юристів [30, 4].

Дуже важливим є й адекватне уявлення про мусульманське право, яке, за визначенням, є всеохоплюючою системою настанов, що регулюють усі сфери життя суспільства та індивіда – від релігійних обрядів та практик, суспільної моралі до покарання за злочини та принципів організації економічної діяльності. У цьому універсальному характері, як зазначає М. Захраа, полягає глибока специфіка мусульманського права порівняно з іншими релігійними та правовими системами [55, 169].

Не менш цікавими для розуміння мусульманського права є ті риси, що походять із його божественної, богооткровенної природи:

– священні тексти складають головні джерела мусульманського права і мають найвищий авторитет. Усі інші джерела, що базуються на людських основах, вважаються додатковими та відкидаються в разі конфлікту зі священними текстами [4, 39–52];

– божественні джерела мусульманського права (священні тексти) вважаються апіорі вільними від помилок, тоді як людські джерела можуть помилятися [4, 38];

– гнучкість та здатність до видозмінення є неодмінною нормою, що викликана самою людською природою [4, 235–253].

Остання риса є історичною характеристикою розвитку мусульманського права, однак її формулювання – продукт творчості мусульманських богословів, відповідь на виклики сучасності.

Так само М. Захраа виокремлює інші риси, як-то – дихотомія реальності та релігійних доктрин, а також прецедентний характер.

Більшої уваги заслуговує дихотомія реальності та доктрини в ісламі. М. Захраа зазначає, що традиційне бачення ісламської історії як єдності реальності та релігійних прагнень є помилковим. Натомість, він пропонує такі принципи:

а) реальність є відокремленою від ісламських доктринальних інтенцій та прагнень (дихотомічний характер);

б) реальність має прийматися до уваги та змінюватися, незалежно від ступеня відповідності мусульманському праву (реалістична природа);

в) реальність повинна завжди надихати до прагнення якомога більшої її відповідності мусульманському праву, тобто завжди необхідно прагнути до якомога повнішого впровадження мусульманського права (надихаючий характер) [55, 172].

Забігаючи наперед, можна стверджувати, що саме ці риси взаємодії з реальністю складають ключ до розуміння прагнень мусульман до легітимації мусульманського права в Європі; це є невід'ємною частиною становлення мусульманського релігійного простору та оформлення соціальних структур мусульманських общин. Як зазначає суданський дослідник ан-На'ім, шарі'а залишається надзвичайно важливим для формування поглядів та поведінки мусульман [7, 42]. Саме тому в риториці фундаменталістів, власне, обов'язковим елементом є посилення на відступництво від шарі'а як основну причину занепаду ісламського світу.

Разом із тим, далеко не всі мусульманські вчені та богослови вважають за доцільне відновлення мусульманського права у тому вигляді та у тому статусі, який воно мало у період середньовіччя. Перша, і найбільш очевидна, причина цього – це відсутність консенсусу із приводу того, що саме являє собою та фактично встановлює шарі'а, та відсутність достатньої інформації про те, як саме воно функціонувало у класичний, постформативний період (після X століття н. е.) [30, 5].

Такий стан речей, на думку В. Халлака, провідного сучасного спеціаліста в галузі мусульманського права, є наслідком втрати

епістемологічних зв'язків із традиційними практиками, через що неможливо точно продовжувати вже фрагментовану традицію. Її відродження буде більше схожим на нове створення [22, 42–48].

На додаток до цих об'єктивних методологічних труднощів, Айла Кармалі наводить також низку зовнішніх, соціально-політичних причин, що стоять на шляху до відновлення мусульманського права, а саме: сучасна філософія політики, концепції права та авторитету, національні держави, політична опозиція окремим нормам мусульманського права під гаслами захисту прав людини, прав жінок та меншин, не кажучи вже про негативний спадок колоніалізму, геополітичні ігри, світову фінансову систему, “realpolitik” та слабку політичну волю мусульманських лідерів [30, 6]. Останнє – сучасні політичні режими в мусульманських країнах – є важливою частиною дискусії, чи є мусульманська держава необхідною умовою або єдиним відповідним соціальним простором для впровадження мусульманського права. Від вирішення цього питання багато в чому залежать перспективи та можливі наслідки впровадження мусульманського права навіть у частковій формі.

Усі вищенаведені перешкоди та фактори дуже добре усвідомлюються мусульманськими богословами та правознавцями. Однак пошук шляхів трансформації мусульманського права видається більшості з них набагато більш складним та ризикованим завданням, ніж спроба відродження середньовічної традиції.

Прагнення модернізації ресурсами традиції простежується у спробах відродження такої складової мусульманської юриспруденції, як “іджтігад”, або право факіга на власне судження у складних випадках. Саме в цьому концепті більшість мусульманських богословів та юристів вбачають джерело нової творчої сили, гнучкості та здатності адаптуватися до умов різних епох, що відрізняла мусульманське право у класичний період. Теорія іджтігаду стала предметом дослідження величезної кількості робіт, однак практично питання “Чи є двері іджтігаду відчиненими знов?” так і залишається відкритим в силу відсутності в ісламі централізованої структури ієрархії авторитету.

Мусульманське право в Європі: важкий шлях адаптації

Теоретичні складнощі відновлення мусульманського права на макрорівні між тим мало впливають на бажання простих

мусульман жити за нормами шарі'а навіть у країнах, де воно не є офіційно визнаним. Саме тому необхідність легітимації мусульманського права, як правило, пояснюється тим, що воно фактично вже повноцінно функціонує в європейському просторі, а втручання держави дозволить регулювати процес та уникнути небажаних наслідків невідконтрольної діяльності шаріатських судів.

Враховуючи вже зазначену змістовність концепту мусульманського права, питання з його впровадженням та практикою у Європі існує на декількох рівнях. Головні з них – це рівень зовнішньої маніфестації релігійності та рівень власне юридично-процесуальних норм.

Рівень виконання суто релігійних настанов, як-то: носіння хіджабу, можливість відвідувати п'ятничну молитву та інші форми індивідуальних виявів релігійності та обрядових практик – так само належать до мусульманського права, як й інші, власне правові норми в західному розумінні. Найбільшої відомості в останні роки отримали справи, пов'язані з носінням хіджабу мусульманками у громадських місцях (особливо в навчальних закладах). Усі подібні випадки, боротьба європейських країн із демонстративними аспектами релігійності відображають конфлікт ісламу та секуляризму, який і є сутністю того, що відбувається. Хіджаб порушує секулярну зовнішність Європи, ставить під сумнів тезу про релігію як сферу персонального, яка має залишатися поза публічним, і взагалі нагадує про старі болючі суперечності, що походили від тісного зв'язку церкви та держави. Французька дослідниця В. Аміро додає до цього переліку іспит мультикультуралізмом та питання про валідність секуляризму як адекватної форми організації мирного співіснування різних релігій [6, 125].

Хіджаб у цих дебатах виступає не стільки як елемент релігійного вбрання, але як символ, що інтерпретується обома сторонами конфлікту – європейською владою та мусульманами – по-різному: якщо для мусульман це символ захисту жінки, то для європейської свідомості – це символ її поневолення та приниження. Як зазначає Дж. Скотт, “хіджаб ... у наш час втілює все те, що вважається поганим в ісламі” [45, 106].

Проблеми з мусульманським жіночим вбранням різного типу нині характерні для багатьох країн Європи, однак їхнє обгово-

рення на державному рівні проходить далеко не з однаковою інтенсивністю.

Зважаючи на особливу увагу до секуляризму, абсолютно логічно, що найбільшої гостроти та тривалості конфлікти набули саме у Франції, де вони періодично виникають з 1989 року [6, 126]. У 2004 році французький парламент майже одностайно прийняв закон про заборону носіння релігійних символів у державних школах.

У Німеччині проблема заборони хіджабу існує не для “користувачів” громадськими послугами, а для “агентів”, тобто співробітників. На 2007 рік вісім із шістнадцяти Земель прийняли закони, що забороняють носіння хіджабу для співробітників державних установ [6, 127].

Подібного роду конфлікти не минули й Україну, коли мусульманки Криму почали боротися за право фотографуватися на паспорт у хіджабі, оскільки його зняття порушує їхні релігійні переконання [56]. І хоча широкого резонансу ці випадки ще не набули, вони є першою ознакою того, що релігія буде грати в новій Європі набагато більше значення, ніж здається, а релігійні переконання індивіда поступово все більше інтерпретуються як такі, що переважають інтереси громадянського суспільства та збереження нейтральності публічного простору.

Другим рівнем, що маніфестує собою вже не тільки значну індивідуальну присутність мусульман у Європі, але їхнє оформлення як спільноти та впливової сили, є питання легалізації більш складних норм мусульманського права, що регулюють принципи суспільного життя, сімейних відносин чи кримінальних покарань. Цей рівень потребує сприйняття мусульманського права не стільки як релігійного, але як власне юридичного феномену. І якщо перший рівень, згаданий вище, викликає супротив у більшості через суперечності з європейськими секулярними принципами, то другий складає собою *альтернативну систему юридичних норм*, які можуть йти усупереч чинному законодавству європейських країн та Декларації прав людини. Цей другий рівень фактично розуміє під собою *юридичне визнання* європейськими державами мусульманського шлюбу чи розлучення, принципів поділу спадку чи можливості полігамії, з подальшим інкорпоруванням цих принципів у судові системи.

На сучасному етапі, власне, не йдеться про кримінальні норми та покарання, як-то побиття камінням або ампутація кінцівок. У першу чергу, актуальними є сімейні та економічні справи. Важливість цих питань залежить, з одного боку, від вагомості ролі сім'ї в житті вихідців з мусульманських країн, а з іншого, – пов'язана з тим, що Коран містить певну кількість **конкретних настанов** щодо регулювання родинних відносин. Саме тому їхнє виконання постає для мусульманина не просто юридичною практикою, але частиною його релігійного обов'язку та служіння. Неможливість вільного виконання цих норм, на думку шейха Саїда Дарша, призведе до внутрішнього конфлікту мусульманина зі своїм сумлінням та навколишнім світом і, як наслідок, до тотального розчарування [37, 79]. Очевидно, що **в термінах реальності** це означає загрозу радикалізації, зростання соціального напруження в мусульманській спільноті та інші наслідки “несоціалізованості” мусульманина.

Однак на шляху до визнання сімейного права мусульман стоїть низка суперечностей у принципах мусульманського права та європейського законодавства, у першу чергу, різниця у розумінні гендерної рівності у правах та обов'язках. Класичним прикладом цього є процедура розлучення (**талак**), відповідно до якої чоловік може у будь-який час скористатися своїм правом за допомогою формули “Я з тобою розлучаюся”. Для жінки та сама процедура буде більш складною, оскільки, в разі незгоди чоловіка, потребуватиме розгляду у шарі'атському суді. Так само європейські юристи звертають увагу і на процедуру примирення чоловіка та жінки, якщо, наприклад, чоловік промовив формулу розлучення у стані афекту [31, 43].

Існує багато інших подібних “невідповідностей” як у сімейному, так і в інших галузях права. І все ж мусульмани знаходять шляхи для реалізації норм шарі'а, навіть у межах європейського законодавства.

Так, поширеною практикою є “шарі'а-заповіти”, складені за нормами мусульманського права. За таким заповітом, з батьківського спадку дочка отримує частину, яка дорівнює половині того, що отримає син. Вирішення проблеми використання позикових відсотків, що є коранічно забороненим для мусульманина, відбулося за рахунок створення в Європі економічних установ (кредит-

них спілок та банків), що працюють в межах норм та принципів мусульманського права. Так, у 2004 році було створено “Islamic Bank of Britain”, що надає так звані “халал-позики” (халал – за мусульманським правом, все, що є дозволеним). Цей банк є першим самостійним ісламським банком у Великій Британії (<http://www.islamic-bank.com/>). Хоча і до цього окремі фінансові послуги на базі шарі‘а надавалися традиційними банками.

Однак ключовими аспектами проблеми останнім часом виступають, з одного боку, врахування норм мусульманського права в діяльності європейських судів, з іншого ж, створення та легальний статус шарі‘атських установ, рішення яких мало б обов’язковий характер на офіційному рівні.

Стосовно першого аспекту, то він залишається виключно ситуативним і залежить у більшості від кожного окремого судді, а саме, його бажання брати до уваги релігійні уподобання мусульман, що звертаються до цивільних судів. Так, великого розголосу набув випадок, коли французький суддя анулював шлюб двох мусульман через те, що дружина надала неправдиву інформацію щодо її незайманості [16].

Труднощі виникають насамперед там, де європейським судам доводиться мати справу зі шлюбами, що були укладені в ісламських країнах, законодавство яких щільно пов’язане з шарі‘а, таких як Нігерія, Пакистан, Саудівська Аравія. Наприклад, численними є випадки, коли дружина є неповнолітньою особою, що ледве досягла пубертатного віку, а також випадки полігамних шлюбів та ін. Зазвичай, британські суди визнають такі шлюби дійсними на території Великої Британії, як це було у прецедентній справі *Alhaji Mohammed v. Knott* 1969 року [39, 4–5]. З останніх прецедентів де-факто легітимації полігамних шлюбів є постанова кабінету міністрів Великої Британії, відповідно до якої чоловіки, які мають більше, ніж одну дружину (у полігамному шлюбі, оформленому в країні, де полігамні шлюби є законними), зможуть вимагати додаткових субсидій від уряду [54].

Прикладом часткової інтеграції мусульманського сімейного права є цивільний кодекс Іспанії 1992 р., у якому мусульманський шлюбний контракт визнавався як можливий варіант оформлення шлюбу; при цьому необхідність офіційної реєстрації у державних установах залишалася обов’язковою [43, 165].

Ще більш актуальним питанням, “прикрашеним” юридичними суперечностями, є визнання мусульманського розлучення (“галак”) в європейських судах. Наразі, британські суди визнають *талак* лише в тому випадку, якщо він є законним у країні, де він відбувся і за умови постійного проживання обох сторін у цій країні на час розлучення [39, 8]. Тобто фактично мусульманське право може бути взяте до уваги, лише якщо воно є правом іноземної держави.

Юридичні перепони до застосування мусульманського права в Європі спонукали представників мусульманської громади активно порушувати питання його формальної легітимації. Так, у своїй доповіді представник Асоціації мусульманських адвокатів Британії Ахмад Томсон виступив за активне інкорпорування принципів мусульманського цивільного права (Muslim Personal law) у британське сімейне законодавство, тобто визнання мусульманських шлюбів, розлучень та заповітів. Однак, розуміючи несумісність цих двох систем, шляхом до цього Томсон визначив фактично створення паралельної системи судочинства – правильно встановлені релігійні суди [51].

У цьому вимірі дуже актуальною постає друга проблема – статусу та легальності існуючих в Європі шарі’атських судів.

Так, у Великій Британії, країні із третьою за чисельністю мусульманською громадою в Європі, зазвичай, офіційно повідомлялося про функціонування п’яти шарі’атських судів під юрисдикцією організації the Muslim Arbitration Tribunal (MAT). Їхня компетенція охоплює розв’язання фінансових (борги, угоди та ін.) та сімейних (примусові одруження, сімейні суперечки, питання спадку) справ (<http://www.matribunal.com/cases.html>). Теоретично рішення цих судів *мають обов’язкову юридичну силу*, як встановлено у Арбітражному Акті 1996 року, однак тільки за умови, що обидві сторони погодилися на урегулювання справи за мусульманським правом [31, 69]. Натомість, шарі’атські судові установи, підпорядковані Islamic Sharia Council (ISC) (їх нараховують близько тринадцяти) офіційно можуть виконувати лише функції посередників у врегулюванні сімейних та інших конфліктів, і їхні рішення мають консультативний характер, тобто не є судовими постановами як такими взагалі.

Однак реальна кількість судів, що базують свої рішення на нормах шарі’а, є набагато більшою. Результати дослідження, опублі-

кованого CIVITAS – Інститутом дослідження громадянського суспільства (The Institute For The Study Of Civil Society) – у 2009 р. показали, що у Великій Британії функціонує як мінімум 85 таких “установ” [31, 69]. Окрім судів, що належать до конкретних організацій, таких як Islamic Sharia Council (ISC), the Association of Muslim Lawyers (AML), існує велика кількість таких, що не мають ніякого офіційного статусу – просто існують при мечетях або навіть функціонують в інтернеті [31, 69]. Головне занепокоєння дослідників викликає абсолютна непідконтрольність таких судів для офіційних осіб та неможливість отримати доступ до їхньої роботи, адже рішення, які вони виносять, можуть суперечити не тільки нормам цивільного права, але й самому мусульманському праву як такому. Так само невідомо, яким чином призначаються “судді” у такі суди, чи ведеться документальна реєстрація справ та ін. [47, 15].

Враховуючи ці тенденції, абсолютно логічно, що британські дослідники Д. Перл та В. Менскі охарактеризували зрощення двох систем правосуддя у Великобританії як *Angrezi Sharia*, або у перекладі з урду “англійський шаріат” [38, 74].

У світлі даних про Велику Британію тим більш цікавим є те, що у Франції, країні з найбільшим мусульманським населенням у Європі, легалізовані, або хоча б загальновідомі шаріатські установи відсутні. Визначальними у ставленні до мусульманського права дослідники вважають традиції взаємозв’язку держави та релігії, що історично склався у тій чи іншій європейській країні: якщо у Великобританії такий традиційний зв’язок церкви та держави став добрим ґрунтом для зростання ідей про **можливість** співіснування секулярної та релігійної системи права, то у Франції з її міцними традиціями лаїцизму така ідея створення легальних шаріатських судів є практично неможливою [32, 4]. Так само особливості законодавства визначають **наявність правового простору** для альтернативних традиційним державним способам вирішення персональних справ між індивідами: на думку Бовена, виникнення та поступова легалізація шаріатських судів у Великій Британії стали можливими саме завдяки тому, що британське законодавство визнає право общин на внутрішнє врегулювання проблем, тоді як французька традиція вбачає у такому праві засіб “нав’язування” загальноприйнятих цінностей [12, 18].

Таким чином, ступінь визнання та інтегрованості мусульманського права безпосередньо залежить від того, як уряди різних європейських країн формують свою політику щодо мусульманських меншин. Так, якщо британський уряд зробив ставку на *політику мультикультуралізму*, то Франція (а також частково Німеччина), навпаки, взяла курс на асиміляцію (*anti-diversity policy models*), тобто інтегрування мусульман до існуючої соціальної системи без компромісів та створення “небезпечних” альтернатив, що проявляється навіть у таких речах, як заборона носіння релігійного вбрання.

Кому потрібне шарі‘а в Європі: деякі аспекти ставлення мусульман

Не дивлячись на те, що окремі аспекти мусульманського права широко практикуються в Європі на рівні етнічних звичаїв та персональних релігійних уподобань, ставлення до ідеї юридичного визнання норм шарі‘а як державного законодавства серед маси пересічних мусульман все ж не може бути прийнято як “апріорі” однозначно позитивне. У цьому питанні до уваги має братися низка факторів, серед яких країна походження кожної спільноти мусульман (а також роль та ступінь адаптованості мусульманського права у цій країні), юридичний статус мусульманина в Європі (громадянин чи тимчасовий мешканець), вікова група та ін.

Питання в цілому є далеко не порожнім, адже саме це могло би визначити, хто насправді є головною рушійною силою для шарі‘а в Європі. На жаль, повністю достовірних даних про це або спеціальних досліджень практично немає. Висуваються думки, що вимоги впровадження мусульманського права є лише одним із популістських маневрів окремих мусульманських лідерів для збільшення своєї популярності в умовах “конкуренції авторитетів”, а також збільшення привабливості європейського ісламу в очах “спонсорів” з ісламського світу, що зацікавлені у створенні в Європі сильних мусульманських осередків [37, 87–88]. Окрім того, достатньо поширеною є думка про те, що Європа стає саме тим місцем, куди мусульмани мігрують до секулярного та більш лояльного до приватної сфери життя людини законодавства. Наприклад, французький дослідник Ж.-П. Чарнай стверджує, що

мусульмани Європи є першими в мусульманській історії віруючими, що закликають до невикористання шарі'а [15, 64].

У своєму дослідженні Ж. Цезарі, посилаючись на недоступні для нас матеріали, наводить декілька цікавих та дещо контроверсійних прикладів ставлення мусульман до цієї проблеми. Зокрема, голландський антрополог Леон Баскенс зазначає, що головною причиною невикористання мусульманського сімейного права в Нідерландах є те, що жінки самі часто відмовляються від цього: вони вважають голландське законодавство більш прихильним до них [14, 148]. Так само марокканські жінки у Бельгії вважають несправедливим застосування до них марокканських законів у разі конфліктів законодавчих систем, оскільки вважають марокканські закони (побудовані на шарі'а) такими, що захищають інтереси чоловіків [14, 148]. Такі судження підтверджує і дослідження "L'étranger face et au regard du droit", проведене серед мусульманок у Франції: жінки з північноафриканських країн віддають перевагу французькому законодавству, оскільки вважають його більш гендернонейтральним та "протекціоністським", особливо у випадках розлучення та опіки над дітьми [14, 148].

Більш загальні дослідження показують, що у Франції відсутність шаріатських судів не в останню чергу пояснюється дуже низьким попитом на них [32, 9]. Це може означати значну індеферентність мусульман цієї країни до ідеї чинити правосуддя за нормами мусульманського права. Однак, згідно даних опитування "Islam et citoyenneté", проведеного інститутом CSA (Франція) в серпні 2008 року, 17% опитаних заявили про необхідність повного впровадження мусульманського права незалежно від країни перебування мусульман, а ще 37% – про часткове впровадження з адаптацією до норм чинного законодавства (разом за повне чи часткове впровадження висловилися 54%); 38% висловили думку, що мусульманське право не має застосовуватися в немусульманських країнах; ще 8% не дали відповіді [28, 9–10]. Цікаво також, що на питання про ставлення до принципів секуляризму (розділення держави та релігії) 75% опитаних мусульман задекларували різні ступені позитивного ставлення [28, 9–10].

Дослідження, проведене у Великобританії у 2007 р. науково-дослідницьким центром Policy Exchange виявило значну різницю у ставленні до цього питання серед мусульман різного віку: за те,

що шарі'а є непридатним для Великої Британії висловилися 75% опитаних у віці за 55 років та 45–55 років, 63% – у віці 35–44 роки, 52% – у віці 25–34 роки та тільки 50% – у віці 16–24 роки [31, 12]. Отже, хоча й мінімальна, більшість опитаних не вважають мусульманське право адекватним британським реаліям (близько 51%), вікова динаміка відповідей з очевидністю відображає поступову радикалізацію мусульманської молоді.

Інші опитування показують подібні результати. Наприклад, опитування “Attitudes to Living in Britain – A Survey of Muslim Opinion” опубліковане 2007 року центром “GfK NOP Social Research” свідчить, що 30% опитаних виступають за повне впровадження шарі'а, тоді, як 54% віддають перевагу британському законодавству. Так само за впровадження шарі'а значно більше виступають мусульмани віком 18–44 років. На перетворення Британії на ісламську державу повністю погодилися б 17% опитаних і ще 11% були б схильні погодитися; 30% висловилися абсолютно проти, 19% більш схильні проти; показовою є цифра 20% тих, хто не визначився, адже саме ця група є потенційним резервом як для прихильників, так і для противників ісламської держави. В аспекті побудови ісламської держави цікавим є те, що 70% опитаних не переїхали б до країни з офіційно встановленим мусульманським правом, а залишилися б у Великій Британії [9].

Вищенаведені дані опитувань свідчать про те, що значна частина мусульман Франції та Великобританії, у тій чи іншій мірі, прихильно ставляться до ідеї використання норм мусульманського права в європейській ситуації. Однак на практиці головним фактором активізації вимог цього все ж залишається правова система та ставлення урядів у кожній окремії європейській країні. Показовим є той факт, що серед французьких мусульман при доволі високому рівні прихильності до ідеї впровадження мусульманського права все ж домінуючими є секулярні настрої щодо взаємовідносин релігії та держави. Хоча не виключеним є той факт, що інакше формулювання цього питання принесло б інакші відповіді.

Проблеми та перспективи: що турбує Європу

Необхідно зазначити, що разом із поступовим проникненням та ствердженням мусульманського права у Європі зростає занепо-

коєння і навіть активні протести. Виступ архієпископа Кентерберійського у лютому 2008 року із закликом до пошуків можливих шляхів адаптації мусульманського права у Великій Британії [8] став останньою краплею, що переповнила чашу терпіння європейців та збурила дискусії навколо питання, яке вже тривалий час турбувало європейське суспільство у зв'язку з різними проблемами мусульманських меншин: чи є ісламське право прийнятним для європейської свідомості, чи є воно адекватним європейським цінностями, і, відповідно, чи сумісне воно взагалі з тією системою захисту прав людини, що стала метою європейського суспільного розвитку за останніх півстоліття.

Вже перший поверхневий аналіз публікацій навколо проблеми виявляє критичні та принципові питання, навколо яких фактично і обертається дискусія про шарі'а в європейському контексті.

Перше питання стосується самої природи мусульманського права, яке є за визначенням релігійним. Релігійність його характеру припускає те, що ця система є санкціонованою самим Аллахом, і її виконання є абсолютно необхідним для повноцінного служіння Аллаху. Отже, фактично, право перестає бути як таким інструментом регулювання людських відносин і стає саме по собі **метою**, формою релігійного служіння.

З одного боку, такий характер мусульманського права має свої позитивні риси: відповідальність перед Богом за правильне виконання ним встановлених законів призвела до розвитку в мусульманському праві прогресивних процесуальних норм вже в період середньовіччя. З іншого ж боку, той самий характер практично повністю знімає з людини відповідальність за зміст самих правових норм, які були чітко прописані у священних текстах, адже їхнім джерелом є сам Аллах, воля якого не може бути предметом дискусій. Більше того, правова система, скріплена авторитетом сакрального походження, завжди має тенденцію до того, щоб стати набором непохитних правил, раз і назавжди даних, і, у певних компонентах (що прямо прописані у священних книгах), не може бути динамічно змінена відповідно до потреб суспільства. Такими є в мусульманському праві норми, що прямо походять із Корану: про покарання за крадіжку, покарання за подружню зраду або принципи розподілу майна між спадкоємцями та ін.

Друге питання безпосередньо пов'язане з першим і стосується змісту норм, які, так чи інакше (напрямку з Корану чи у результаті роботи факігів), включені до системи мусульманського права, а саме, наскільки ці норми відповідають сучасним досягненням у галузі захисту прав і свобод людини. Це питання, не дивлячись на його кон'юнктуру забарвленість та перетворення на порожнє кліше, все ж має під собою певні засади. Досі немає чіткої і, головне, єдиної позиції мусульманських богословів та юристів із приводу того, якою буде доля, наприклад, відступників від ісламу та перелюбників у разі повного чи часткового впровадження мусульманського права, адже ці “злочини” у західному розумінні становлять сферу моральних питань.

Відсутність “чіткої та єдиної позиції” мусульманських юристів та богословів, а саме криза авторитету у сучасному ісламі, є, власне, третьою проблемою, що супроводжує впровадження мусульманського права. Загальновідомим є те, що іслам не має офіційної ортодоксії чи церковної ієрархії, яка б її підтримувала, і саме тому фактично не має структури, рішення якої носили б обов'язковий імперативний характер для усіх мусульман, хоча б у межах однієї країни. Саме тому ми маємо широкий спектр богословів та факігів, постанови яких є більш чи менш авторитетними, але далеко не загальновизнаними. І саме через це у спільноті мусульман, навіть при всій помірності загальної маси, завжди існує небезпека виникнення радикальних рухів, які будуть ставити під сумнів авторитет існуючого консенсусу та вимагатимуть “повного” або “справжнього” виконання норм шарі'а. На додаток, цілком відомим є факт наявності в мусульманському праві чотирьох правових шкіл, які мають певні, хоч і не дуже істотні здебільшого, розбіжності у тлумаченнях і підходах до вирішення тих чи інших проблем.

Проблема постає ще більш значною, якщо врахувати, що мусульманське право не є кодифікованим, єдиним збірником норм. За виключенням обрядових та інших релігійних практик, що систематизовані факігами у так званих *фуру' ал-фікх* (галузевих частинах мусульманського права), воно є фрагментарним і композиційно складається із прямих постанов Корану та Сунни, їхніх тлумачень та системи прецедентів. З одного боку, це є рисою, яку мусульманські юристи вважають запорукою гнучкості та високої

адаптивності мусульманського права. З іншого ж боку, саме це перешкоджає нарешті дати відповідь на питання, однаково актуальне як для мусульман, так і для не мусульман, “що таке мусульманське право?” та скласти про нього більш-менш чітке уявлення. Окрім того, неврегульованість цього аспекту у кожному окремому випадку залишає справу на розсуд кожного окремого факіга чи кадї і, відповідно, залишає занадто великий простір для “індивідуальної творчості”.

І, нарешті, ледь не центральним для європейської спільноти є питання наслідків легітимації мусульманського права для Європи та її майбутнього. Головним із можливих сценаріїв вбачається поглиблення процесів автономізації мусульманських громад, що, зважаючи на їхні значні розміри та перманентне зростання, може спричинити існування в суспільстві паралельних соціальних структур, що живуть за власними принципами і є фактично поза контролем держави. Так, баронеса Саїда Варсі, міністр із питань суспільної єдності у британському опозиційному уряді, висловила думку, що “встановлення конкуруючих систем права може сприяти відчуженню окремих секторів суспільства, а також призвести до правового апартеїду” [53].

Іншим предметом занепокоєння європейців є те, до якої саме міри буде легітимоване мусульманське право, і чи не стане ця легітимація лише проміжним кроком на шляху повної ісламізації Європи та втрати останньою сучасної ідентичності.

Саме такі думки висловив Лорд Кері (Lord Carey), в минулому також архієпископ Кентерберійський. Критикуючи концепт “мультикультуралізму” та політику британського уряду в цьому напрямку, він, зокрема, зазначив, що включення шарі‘атських судів до структури цивільного права може бути небезпечним та може заохотити окремих мусульман до перетворення Британії в ісламську державу [53]. На додачу, Лорд Кері зазначив, що легітимація шарі‘ату неодмінно призведе до нових вимог із боку мусульманських общин, оскільки «питання розділення “церкви та держави” є достатньо новими для ісламу. Шарі‘ат завжди бере гору над цивільним правом» [53].

Так само британський дослідник Деніс МакНойн вказує на певні ознаки *градуалізму*, сформульовані сучасними ісламськими ідеологами (такими як Йусуф ал-Карадаві, Мухаммад ал-Газалі

та ін.) як стратегії впровадження мусульманського права. Згідно з цією стратегією, мусульманське право має бути представлене Заходу поступово, в окремих частинах [31, 127; 3].

Усі вищенаведені питання, у тій чи іншій формі, постійно виникають на шпальтах газет, у науковій та юридичній літературі, публікаціях правозахисників, не кажучи про дискусії в Інтернеті. І якщо багато із критичних відгуків про мусульманське право страждають перебільшеннями та непорозуміннями, важливість поставлених питань виглядає не лише продуктом параноїдальних закидів ісламофобів, але й практичними проблемами, що вимагають зустрічних кроків з боку представників мусульманської спільноти.

Висновки

Динаміка європейських процесів свідчить, що іслам дуже швидко розвивається не тільки за рахунок міграцій та високої народжуваності серед мусульман, але й за рахунок прозилетації корінних європейців. Саме тому не виключено, що з часом іслам стане достатньо впливовою силою для того, щоб визначати обличчя та політику Європи, навіть більше, ніж це існує зараз. Зростання мусульманських общин та їхній вплив на стабільність у суспільстві вже на сучасному етапі вимагають від європейських держав додаткових заходів по “соціалізації” мусульман, і в цьому процесі мусульманське право відіграє ледве не ключову роль.

Процес визнання мусульманського права, хоч і є очевидним, все ж проходить далеко нерівномірно в різних частинах європейського континенту. З одного боку, у більшості країн Європи мусульманське право функціонує неофіційно, на рівні права на свободу віросповідання та практики релігійних звичаїв, практично не перетинаючись з офіційним судочинством. З іншого ж, у країнах із численними мусульманськими громадами питання вже набуло значної гостроти. Однак, якщо Франція у боротьбі за традиційну лаїчність постійно стає центром скандалів та суперечок навколо публічної реалізації норм шарі‘а, Велика Британія поступово, але невідворотно рухається до все більшого визнання за мусульманами права на власну систему судочинства.

Приклад Великої Британії показує невідповідність у підходах до мусульманського права, як воно бачиться урядовцям та самим мусульманам. Якщо британський уряд у межах своєї політики

мультикультуралізму сприймав мусульманське право як **культурний** феномен, то самі мусульмани сприймають його як феномен юридичний і, відповідно, вимагатимуть вже не мультикультуралізму, але **правового плюралізму** (legal pluralism) як гарантії вільного функціонування мусульманської ідентичності в Європі. У цьому сенсі, мусульманське право представляється багатьма критиками мультикультуралізму не як засіб, але, навпаки, як бар'єр до соціальної інтеграції мусульман в європейських суспільствах та безпека непідконтрольної автономізації мусульманських громад.

Разом із тим, на шляху до юридичного визнання мусульманського права стоїть ціла низка проблемних питань. Більшість із них полягають у різній інтерпретації окремих норм, в яких фігурують аспекти гендерної рівності та прав людини. Однак є і принципові питання, що походять із релігійного характеру мусульманського права. Усі ці проблеми та запеклі дискусії навколо них сигналізують про необхідність створення певної **європейської концепції шари'а**, яка б ішла далі за традиційний **“фікх алакалійят”** та враховувала специфіку європейських суспільств та законодавства.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Are you doing enough to accommodate Sharia law at work? // **People Manage**. 2008. № 19.

2. **A Guide to Shariah Law and Islamist Ideology in Western Europe 2007–2009**. London: the Centre for Islamic Pluralism, 2009.

3. *Al Qaradhawi Y.* ‘Gradualism in Applying the Shari’ah’, Islam Online, 26 April 2005 /http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1209357806230&pagename=Zone-English-Living_Shariah%2FLSELayout.

4. *Al Qaradhawi Y.* Madkhal Lidrasat Al-Shari’ah Al-Islamiyyah, Maktabat Wahbah, Cairo, 1991.

5. *AlSayyad N.* **Muslim Europe Or Euro-Islam: Politics, Culture, And Citizenship In the Age of Globalization**. Lanham, Md.: Lexington Books, 2002.

6. *Amiraux V.* The headscarf question: what is really the issue? // **European Islam: challenges for public policy and society** (Samir Amghar, Amel Boubekeur, Michaël Emerson). Brussels, 2007.

7. *An-Naim A. Toward an Islamic Reformation*. Syracuse University Press, 1990.

8. *Archbishop of Canterbury*. The transcript of an interview with Christopher Landau of the BBC World at One programme on the Temple lecture 'Civil and religious law in England: a religious perspective.' // <http://www.archbishopofcanterbury.org/1573>.

9. Attitudes to Living in Britain – A Survey of Muslim Opinion. GfK NOP Social Research // http://www.imagineate.uk.com/MCC01_SURVEY/Site%20Download.pdf.

10. *Belien P.* First Sharia Bank in Switzerland // <http://www.brusselsjournal.com/node/1479>

11. *Becker C. H.* Der Islam als Problem // **Der Islam**. Vol. 1. 1910.

12. *Bowen J. R.* Private Arrangements: Recognizing sharia in England // **Boston Review**. 2009. March/April.

13. *Cesari J.* Modernisation of Islam or Islamisation of Modernity? Muslim Minorities in Europe and the Issue of Pluralism // **Jamal Malik (ed), Muslims in Europe, From the Margin to the Centre**. Frankfurt, 2004.

14. *Cesari J.* Shari'a and the future of secular Europe // **Muslims in the West After 9/11: Religion, Politics, And Law** (ed. J. Cesari). London: Routledge, 2010.

15. *Charnay, Jean Paul.* **La Charîa et l'occident**. Paris: Herne, 2001.

16. *Davies L.* Court restores marriage of non-virgin bride // **The Guardian**, November 18, 2008.

17. EU judges want Sharia law applied in British courts // <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1173779/EU-judges-want-Sharia-law-applied-British-courts.html>

18. *Fetzer J. S, and J. Christopher Soper.* **Muslims And the State In Britain, France, And Germany**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

19. *Fulton L.* Islamic Law: Europe's Shari'a Debate // <http://www.euro-islam.info/key-issues/islamic-law/>

20. **God's Law Versus State Law: the Construction of an Islamic Identity In Western Europe** / ed. King, Michael. London: Grey Seal, 1995.

21. *Gomaa, Ali.* Is Sharia law reconcilable with modernity? // **Washington Post**, August 23, 2010: <http://newsweek.washingtonpost>.

com/onfaith/guestvoices/2010/08/is_sharia_law_reconcilable_with_modernity.html

22. *Hallaq W.* Can the Shari'a Be Restored? // **Islamic law and the Challenges of Modernity** / ed. Y. Yazbeck Haddad and B. F. Stowasser. Altamira Press, 2004.

23. *Hellyer H. A.* Fiqh in Modern Europe: "Minority fiqh" // **Hellyer H. A. Muslims of Europe: the 'other' Europeans.** Edinburgh, 2009.

24. *Hickley M.* Islamic sharia courts in Britain are now 'legally binding' // **Daily Mail.** September 15, 2008.

http://www.imaginate.uk.com/MCC01_SURVEY/Site%20Download.pdf.

25. *Hunter Sh.* **Islam, Europe's Second Religion: the New Social, Cultural, And Political Landscape.** Westport, Conn.: Praeger, 2002.

26. **Islam and the European Union** / ed. Richard Potz, Wolfgang Wieshaider Peeters. Leuven, 2004.

27. **Islam and European Legal Systems** / ed. Ferrari S. Aldershot, England: Ashgate, 2000.

28. "Islam et citoyennete" survey (l'Institut CSA, August 2008) // <http://www.csa.eu/dataset/data2008/opi20080730-islam-et-citoyennete.pdf>.

29. *Jackson S.* Jihad and the Modern World // **The Journal of Islamic Law and Culture.** 2002. Vol. 7. no. 1.

30. *Karmali A.* Sharia and Muslim Legal Thought in the 21st Century: The Paths Ahead // **Yearbook of Islamic and Middle Eastern law.** 2006/2007. Vol. 13.

31. *MacEoin D.* **Sharia Law or 'One Law For All'?** London: Civitas Institute for the Study of Civil Society: 2009.

32. *Madeira M. A.* Sharia or the State? Islamic Courts in Secular Europe // **Paper presented at the annual meeting of the Theory vs. Policy? Connecting Scholars and Practitioners.** Feb 17, 2010:

http://www.allacademic.com/one/www/www/index.php?cmd=Download+Document&key=unpublished_manuscript&file_index=2&pop_up=true&no_click_key=true&attachment_style=attachment&PHPSESSID=6e221509d8ba896482718e9395e932d9

33. *McGoldrick, Dominic.* Accommodating Muslims in Europe: From Adopting Sharia Law to Religiously Based Opt Outs from

Generally Applicable Laws // **Human Rights Law Review**. 2009. Vol. 9, Issue 4.

34. **Muslims In the Enlarged Europe** / ed. Nielsen J. S., Maréchal B. Leiden: Brill, 2003.

35. Muslims Poll – February 2006. ICM Research. Feb. 2006 // http://www.icmresearch.co.uk/pdfs/2006_february_sunday_telegraph_muslims_poll.pdf.

36. *Nielsen J. S. Shari'a Between Renewal and Tradition* // **Sharia as discourse: legal traditions and the encounter with Europe** / ed. Jørgen S. Nielsen. – Lisbet Christoffersen Ashgate, 2010.

37. *Nielsen J. S. Towards a European Islam*. London: Macmillan, 1999.

38. *Pearl D., Menski W. Muslim Family Law*. London: Sweet and Maxwell, 1998.

39. *Pearl D. The Application of Islamic law in the English Courts* // **Yearbook of Islamic and Middle Eastern law**. 1995. Vol. 2.

40. *Rehman, Javaid. The Sharia, Islamic Family Laws and International Human Rights Law: Examining the Theory and Practice of Polygamy and Talaq* // **International Journal of Law, Policy and the Family**. Vol. 21/1.

41. *Rohe M. Application of Shari'a Rules in Europe: Scope and Limits* // **Die Welt des Islams. New Series**. 2004. Vol. 44/3.

42. *Rohe M. On the Applicability of Islamic Rules in Germany and Europe* // **Eur. Y. B. Minority Issues**. 2003–2004. № 3.

43. *Rohe M. The formation of a European Shari'a* // **Muslims In Europe: From the Margin to the Centre** / ed. Malik, Jamal. Münster: Lit, 2004.

44. *Sciolino E. Britain Grapples for Role for Islamic Justice* // **New York Times**. November 19, 2008.

45. *Scott J. Symptomatic Politics. The Banning of Islamic Headscarves in French Public Schools* // **French Politics, Culture & Society**. 2005. Vol. 23/3.

46. *Shadid W. A. R. and others. Religious freedom and the position of Islam in Western Europe: opportunities and obstacles in the acquisition of equal rights* (with an extensive bibliography). Peeters Publishers, 2005.

47. **Sharia Law in Britain: A Threat to One Law for All and Equal Rights**. One Law for All, 2010.

48. *Taher A.* 2008. Revealed: UK's first official sharia courts // **The Sunday Times**, September 14, 2008 // <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article4749183.ece>.

49. **The Legal Treatment of Islamic Minorities In Europe** / ed. Aluffi Beck-Peccoz R. – Leuven: Peeters, 2004.

50. *Thompson E. L., Yunus F. S.* Choice of laws or choice of culture: how western nations treat the Islamic marriage contract in domestic courts // **Wisconsin International Law Journal**. Vol. 25/2.

51. *Thomson H. A.* Incorporating Muslim Personal Law into UK Domestic Law, AMSS (Association of Muslim Social Scientists). UK 5th Annual Conference. – Fiqh Today, 22 February 2004, p. 1, at: <http://www.wynnechambers.co.uk/pdf/AMSS ATNotes220204.pdf>.

52. **Who speaks for Islam?: what a billion Muslims really think** / ed. John L. Esposito. – Gallup Press, 2007.

53. *Wynne-Jones J.* Sharia law may result in 'legal apartheid' // *Telegraph*. 09 Feb 2008. – <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1578211/Sharia-law-may-result-in-legal-apartheid.html>.

54. *Wynne-Jones J.* Multiple wives will mean multiple benefits // **Daily Telegraph**, 03 Feb 2008 // <http://www.telegraph.co.uk/news/newstopics/politics/1577395/Multiple-wives-will-mean-multiple-benefits.html>

55. *Zahraa M.* Characteristic features of Islamic law: perception and misperception // **Arab Law Quarterly**. 2000.

57. Суд заперит украинским мусульманкам фотографироваться на паспорт в хиджабе // <http://korrespondent.net/ukraine/events/1083755>.