

Джассер Ауда

ЦЕЛИ ШАРИАТА

(Мақāсид аш-шарī‘а)

The International Institute of Islamic Thought

IDRAK Public Association

Jasser Auda

THE OBJECTIVES OF ISLAMIC LAW

(Maqāṣid al-Sharī‘ah)

(A Beginner’s Guide)

Translation from English, notes and introduction by K. Gasimov

(Jasser Auda. Maqasid al-Shari‘ah. London:
The International Institute of Islamic Thought, 2008)



Mardjani Publishing House

Moscow
2014



Международный институт исламской мысли

Общественное объединение ИДРАК

Джассер Ауда

ЦЕЛИ ШАРИАТА

(Мақāсид аш-шарī‘а)

(Руководство для начинающих)

Перевод, примечания и введение К. Гасымова

(Jasser Auda. Maqasid al-Shari‘ah. London:
The International Institute of Islamic Thought, 2008)



Издательский дом Марджани

Москва
2014



УДК 28-43
ББК 86.38-62
А93

Работа выполнена при содействии Фонда поддержки научных и культурных программ им. Ш. Марджани

Ауда, Джассер.

Цели шариата: (руководство для начинающих) / Джәссер ‘Ауда; пер., примеч. и введ. К. Гасымова; Междунар. ин-т ислам. мысли, Обществ. об-ние ИДРАК. – М. : Изд. дом Марджани, 2015. – 192 с. – Доп. тит. л. англ. – ISBN 978-5-903715-96-1.

ISBN 978-5-903715-96-1

Современный мусульманский мыслитель Джәссер ‘Ауда, в своей книге критически рассматривает особенности теории целей исламского права (*мақъсид аш-шарī‘а*). Он анализирует не только классические интерпретации и классификации этой теории, но и ее развитие в современный период. Согласно Дж. ‘Ауде данная теория заключает в себе философские основания исламского права. По его мнению, теория целей шариата способствует преодолению исторических разногласий между исламскими школами права, особенно политического характера, а также примирению и мирному сосуществованию между представителями различных исламских течений. Кроме того, Дж. ‘Ауда считает, что реализация целей исламского права должна быть основной целью *фетв*, которые издают муфтии или законоведы. Таким образом, легитимность правовых норм (*фетв*) должна зависеть от того, насколько они реализуют высокие цели шариата.

Работу известного мусульманского законоведа-реформатора предваряет исследование Кямала Гасымова, в котором рассматривается история развития теории целей шариата, а также особенности правовой теории Дж. ‘Ауды.

Данная книга будет интересна не только мусульманским законоведам или специалистам по исламскому праву, но и всем, кто интересуется современной мусульманской правовой мыслью и стремится узнать, что исламские средневековые и современные ученые говорят о целях исламского права.

© К. Гасымов, перевод,
введение и примечания
© Издательский дом Марджани

ISBN 978-5-903715-96-1

Оглавление

7	ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ. Теория целей исламского права (<i>мақъсид аш-шарӣ'а</i>) в интерпретации мусульманских реформаторов
117	ПРЕДИСЛОВИЕ
118	Глава 1. ЧТО ТАКОЕ «ЦЕЛИ ШАРИАТА»?
118	Ряд вопросов «почему?»
120	<i>Мақъсид</i> и <i>мақсалих</i>
121	Аспекты теории целей шариата
129	Цели шариата в <i>иджтихāде</i> сподвижников Пророка
133	Ранние теории целей шариата
137	Глава 2. УЧЕНЫЕ МУЖИ (V–VIII В.Х. (XI–XIV ВВ.)), СОЗДАВШИЕ ТЕОРИЮ ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА (<i>мақъсид аш-шарӣ'а</i>)
137	<i>Имām</i> ад-Джувайнӣ и «общественные потребности»
138	<i>Имām</i> ал-Газālӣ и «классификация необходимых человеческих потребностей»
139	Ал-'Изз б. 'Абд ас-Салām: «мудрость, сокрытая в Божественных предписаниях»
140	<i>Имām</i> ал-Қарāфӣ и «классификация действий Пророка»
141	Ибн ал-Қайим и «истина шариата»
142	<i>Имām</i> аш-Шāтӣбӣ. Концепция <i>мақъсид</i> как одна из основ шариата
144	Глава 3. РОЛЬ КОНЦЕПЦИИ ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА В СОВРЕМЕННОМ «ИСЛАМСКОМ ВОЗРОЖДЕНИИ»
145	Теория целей шариата – проект в области развития и прав человека
149	Теория целей шариата как основа для нового <i>иджтихāда</i>
156	Разграничение средств и целей
160	Цели шариата и тематическое толкование Корана
162	Интерпретация целей Пророка
165	Методы «пресечения возможностей» и «открытия возможностей»
169	Достижение «универсальной» цели
170	Концепция <i>мақъсид</i> как связующее начало мусульманских правовых школ
171	Теория <i>мақъсид</i> как связующее начало мусульманских правовых школ
174	Практическое применение теории целей шариата
180	Вывод
181	Об авторе
182	Глоссарий
188	Приложение

Contents

13	INSTEAD OF INTRODUCTION. The theory of Maqāṣid al-Sharī‘ah in contemporary Muslim reformist thought
117	FOREWORD
118	1. WHAT IS MAQĀṢID
118	The Levels of ‘Why?’
120	‘Maqāṣid’ and ‘Maṣāliḥ
121	Dimensions of Maqāṣid
129	Al-Maqāṣid in the Companions’ Ijtihād
132	Early Theories of Maqāṣid
137	2. THE ‘IMAMS OF MAQĀṢID’ (FIFTH TO EIGHTH ISLAMIC CENTURIES (XI–XIV C.))
137	Imam al-Juwaynī and ‘Public Needs’
138	Imam al-Ghāzālī and ‘Order of Necessities’
139	Al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām and ‘Wisdoms Behind the Rules’
140	Imam al-Qarāfī and ‘Classification of the Prophetic Actions’
141	Imam Ibn al-Qayyim and ‘What al-Sharī‘ah is all About’
142	Imam al-Shāṭibī and ‘Maqāṣid as Fundamentals’
144	3. MAQĀṢID FOR CURRENT ISLAMIC RENEWAL
145	Maqāṣid as a Project for ‘Development’ and ‘Human Rights’
149	Maqāṣid as Basis for New Ijtihād
156	Differentiating between Means and Ends
160	Maqāṣid and Thematic Interpretation of the Qur’an
161	Interpretation of the Prophetic Intentions
165	‘Opening the Means’ in Addition to ‘Blocking the Means’
168	Achieving the ‘Universality’ Maqāṣid
170	Maqāṣid as Common Grounds between Schools of Islamic Law
171	Maqāṣid as Common Basis for Inter-Faith Dialogue
173	Maqāṣid al-Sharī‘ah Applied
178	Conclusion
181	About the Author
182	Glossary
188	Appendix

Вместо введения

Теория целей исламского права (*мақъсид аш-шарī‘а*) в интерпретации мусульманских реформаторов

Начиная с конца XIX века мусульманские реформаторы пытаются предложить идеи и концепции, которые смогли бы помочь мусульманским обществам освободиться от культурной, экономической и политической гегемонии Запада. Свои реформаторские проекты они создают в процессе непрерывного диалога с исламским религиозно-правовым наследием (*турāф*). Иначе говоря, в отличие от «либеральных» или марксистских мыслителей арабо-мусульманского мира реформаторы-модернисты желают обновить исламское право (*тадждид*) и изменить отношение мусульман к различным социально-политическим вопросам с помощью исламских концепций. Они не отрицают сакральность Священных текстов, не призывают отказаться от наследия (*турāф*), а разрабатывают новые способы прочтения или интерпретации текстов в контексте современной эпохи.

В данном исследовании речь пойдет прежде всего о правовых концепциях современных мусульманских законоведов и теологов, которые относят себя к школе Мухаммада ‘Абду и Рашйда Риды, т.е. к школе «исламского реформаторства».

В первую очередь мы попытаемся рассмотреть, как представители исламского реформаторства понимают и используют теорию о целях шариата (*мақъсид аш-шарī‘а*). На наш взгляд, эта теория является одним из основных механизмов, с помощью которого мусульманские реформаторы XXI в. предлагают обновить не только методологию исламского права, но и экономические, культурные и политические структуры мусульманских обществ. Сегодня данная теория, наряду с принципом *маслаха*, активно используется для развития исламской

экономики, исламского банковского дела, исламской общественной политики, этики и образования. Суть теории о целях шариата заключается в идее о том, что у предписаний исламского права имеются определенные задачи, реализация которых принесет людям пользу как в мирской, так и в следующей жизни. Речь идет о целеполагании исламского права, об общих и конкретных целях, которые отражены в Коране и сунне.

Теория о том, что у предписаний ислама нормативного характера есть определенные цели, стала разрабатываться мусульманскими законооведами уже в IX в. и в дальнейшем сыграла важную роль в развитии исламского права и реформировании его различных положений и концепций. Мусульманские ученые утверждают, что ряд *айатов* Корана указывают на то, что предписания ислама не бесцельны, а соответствуют мудрому Божественному замыслу. Они часто ссылаются на *айат* «неужели вы полагали, что Мы сотворили вас напрасно?» (23:115)¹. Коран также упоминает цели Божественного закона (шариата), которые люди должны стремиться осуществить, например, одна из таких целей – «справедливость» (*адл*): «Воистину велит Аллах творить справедливость, деяния добрые и одаривать родственников» (16:90)².

Первое поколение мусульман для решения различных правовых вопросов непосредственно обращалось к пророку Мухаммаду. Пророк, руководствуясь Божественным откровением, устанавливал для мусульманской общины различные правовые предписания и объявлял обязательные или рекомендательные для нее правила поведения. После его смерти сподвижники (*сахаб*) при решении тех или иных религиозно-правовых вопросов обращались прежде всего к Корану и сунне³. Если они не находили в первоисточниках ясных и очевидных ответов на правовые вопросы, то, исходя из своего глубокого знания Священного писания и опыта, приобретенного при длительном общении с Пророком, они полагались на собственные умозаключения, иначе говоря – практиковали *иджитихад*⁴.

¹ Здесь и далее *айаты* Корана цитируются в переводе М.-Н.О. Османова: Коран / Перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова. СПб.: Диля, 2009. Однако при необходимости мы предлагаем собственный перевод.

² *Йусуф Хамид ал-Алим*. Ал-Мақсад ал-амма ли-аш-шарӣ'а ал-исләмийа, Херндон-Вирджиния: ал-Ма'хад ал-'аләмий ли-л-фикр ал-исләмӣ, 1996. С. 86.

³ Сунна – примеры жизни и высказывания Пророка, которые передали его сподвижники. Большинство мусульман считают сунну вторым после Корана источником информации о предписаниях, нормах и принципах ислама.

⁴ *Иджитихад* – интеллектуальная работа, в процессе которой законовед вдумчиво изучает первоисточники ислама, принимает во внимание культурную и социально-политическую ситуацию в обществе и в итоге издает *фетву* (правовое заключение).

Потребность в *иджитихāде* как инструменте формирования новых правовых норм особенно возросла с возникновением халифата. По мере того как расширялись границы халифата и увеличивались контакты мусульман с представителями различных верований и цивилизаций, мусульмане все чаще сталкивались с правовыми вопросами, готовых ответов на которые не было в первоисточниках ислама. В необычных и новых ситуациях сподвижники, опираясь на ценности и принципы ислама, старались действовать во благо (*маṣлаḫа*) общины. Иными словами, они, не имея ясной инструкции из Корана и сунны, формировали свои правовые нормы так, чтобы мусульманская община извлекала из них максимальную пользу – *маṣлаḫа*¹.

Маṣлаḫа (мн. ч. *маṣāлиḫ*) означает «благо», «польза» или «выгода». В исламском праве *маṣлаḫа* называется все, что приносит общественную пользу и помогает устранить вред (*мафсада*). Правовые нормы, выведенные на основе принципа *маṣлаḫа*, встречаются в работах мусульманских законовевов VIII и IX вв. Одно из самых ранних упоминаний концепции *маṣлаḫа* можно обнаружить в работе ханафитского богослова Абū Бакра ад-Джаṣṣāḫа (370/980)². На основе принципа *маṣлаḫа* (польза, благо), мусульманские законовевы выработали метод нахождения наиболее полезного правового решения – *истиṣлаḫ* (букв. «стремление к пользе»).

Таким образом, согласно мусульманским законовевдам, когда некоторые сподвижники Пророка не находили ясного и очевидного ответа на какой-либо вопрос в Коране или в сунне они руководствовались принципом *маṣлаḫа*, т.е. принципом достижения наибольшего блага для общины. Например, руководствуясь именно этим принципом, они приняли решение собрать Коран в единую книгу, сражаться с теми, кто отказывался платить *закāt*, создать государственную казну и т.д. Мусульманские законовевы считают, что особенно часто *маṣлаḫа* проявляется в правовых суждениях праведного халифа ‘Умара б. ал-Ḥаттāба. Примером может служить история о том, как он отказался разделить земли Савада (Южный Ирак) между воинами. Он решил, что от завоеванных земель пользу должна получать вся мусульманская община, а не только отдельные сподвижники Пророка. А на просьбы сподвижников разделить между ними земли, так же как это делал Пророк, он отвечал: «Но ведь в таком случае я ничего не оставлю тем мусульманам, которые будут после вас!» Ханафитский законовев Абū

¹ *Ebrahim Moosa*. The poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women’s Rights in the Contestations of Law, UCLA journal of Islamic and Near Eastern Law, no. I (Fall/Winter) 2002. P. 12–13.

² *Felicitas Opwis*. Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory // Islamic Law and Society. Vol. 12. 2005, No. 2. P. 187–188.

Йўсуф так охарактеризовал решение ‘Умара: «Это была поддержка Аллаха, которая выразилась в том, что ‘Умар сделал то, что пошло на благо всем мусульманам, и в том, что он решил собирать этот *харāдж* и делить его между мусульманами ради их общей пользы»¹.

Последующее поколение мусульман также использовало метод нахождения наиболее благоприятного и полезного правового решения (*ма́слаха*). С возникновением науки об основах исламского права (*у́сўл ал-фй̄х*) и формированием мусульманских правовых школ принцип *ма́слаха* стал более детально исследоваться мусульманскими законоведами. Однако они так и не сделали данный принцип независимым источником исламского права. По-прежнему основными источниками продолжали оставаться Коран, сунна, *иджмā’* и *қийās*.

Прежде чем перейти к идеям мусульманских реформаторов, мы рассмотрим, как понимали *ма́слаха* некоторые выдающиеся правоведы эпохи «классического» ислама.

Можно с уверенностью сказать, что концепция *ма́слаха* была серьезно переосмыслена выдающимся мусульманским правоведом и теологом Абў Хāмидом ал-Ғазāлй. Он в своей книге *ал-Мустақфā мин ‘илм ал-у́сўл*, посвященной основам исламского права, пишет, что в узком смысле *ма́слаха* – это достижение пользы (*манфа‘а*) и предотвращение вреда (*мадарра*), а в широком смысле – это основная цель шариата, направленная на защиту религии, жизни, разума, потомства и имущества человека. Все, что способствует достижению данной цели – это *ма́слаха* (благо), а все, что препятствует этому, – *мафсада* (вред)². Определение и классификация принципа *ма́слаха*, предложенные ал-Ғазāлй, были заимствованы многими мусульманскими правоведом и прочно закрепились в науке об основах исламского права.

Ал-Ғазāлй выделяет три вида *ма́слаха*: (1) *ма́слаха*, о которой свидетельствует закон (*шахада шар‘ ли-и‘тибāриха*), (2) *ма́слаха*, которую закон признает недействительной (*шахада шар‘ ли-бутлāниха*), и (3) *ма́слаха*, о которой закон ничего не говорит или которую он не легитимизирует, ни отменяет (*лам йаишхад шар‘ лā ли-бутлāниха ва лā ли-и‘тибāриха*)³. Первый вид ал-Ғазāлй называет правовым доказательством (*худжа*), так как о нем можно узнать из ясных текстов (*насс*) и *иджмā’*, а узнав, с помощью *қийās* вывести новые правовые решения, отвечающие интересам людей. Например, известно, что Коран запрещает употребление вина, так как вино опьяняет человека, спо-

¹ Абў Йўсуф *Йа‘қуб б. Ибрāхим ал-Кўфй*. Китāб ал-харāдж / Пер. с араб. А.Э. Шмидта. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 41–47.

² Абў Хāмид ал-Ғазāлй. *Ал-Мустақфā мин ‘илм ал-у́сўл*. Бейрут: Му’ассаса ар-рисāла, 1997. С. 416–417.

³ Там же. С. 414–415.

собно закружить ему голову и помутить рассудок. По аналогии с вином законоведы запрещают употребление всех опьяняющих напитков и веществ, потому что они решили, что Коран запрещает вино (*хамр*), преследуя определенную благую цель (*мақсад*) – защиту разума. Таким образом, запрет на употребление вина указывает на то, что Божественный закон (*шар‘*) нацелен на достижение блага (*мақслаха*)¹.

Второй вид, согласно ал-Газālī, некоторые законоведы ошибочно считают благом, но если они задумаются, то поймут, что он противоречит истинному смыслу предписаний ислама. Ал-Газālī объясняет *мақслаха*, которая недействительна с точки зрения Закона, следующим образом: порой некоторые правители вступают в половую связь в месяц Рамадан, и встречаются ‘*уламā*’, которые в качестве искупления вины требуют от них поститься два месяца подряд. И когда этих ‘*уламā*’ спрашивают, почему они не потребовали от правителя освободить раба, – ведь, согласно Корану, в качестве искупления можно освободить раба и лишь только в случае его отсутствия нарушителю следует поститься два месяца или накормить бедняков. Авторы подобных *фетв* возражают, что для правителя при его богатстве не составит труда освободить раба, а вот если ему указать непрерывно поститься два месяца, то он после этого сто раз задумается, прежде чем еще раз совершит греховное деяние. Но, согласно Ал-Газālī, подобная *фетва* не имеет под собой основы, противоречит тексту Корана и кораническому представлению об общественном благе. Она может привести к произвольному изменению всех уголовных наказаний ради приспособления их к разным ситуациям. К тому же, если законоведы будут издавать *фетвы* подобным образом, то правители перестанут им доверять, так как начнут думать, что в основе всех правовых решений лежат личные субъективные мнения и предпочтения законоведов².

Третий вид *мақслаха* шариат не упоминает и не отрицает. Подобный вид получил название *ал-мақслаха ал-мурсала* (независимое полезное действие). Иными словами, если законовед не может найти однозначного решения какого-либо вопроса в Коране и *хадйсах*, то он, согласно ал-Газālī, может вынести *фетву* по своему, независимому от текстов, суждению, опираясь на основные ценности и цели шариата. Но при этом критерием вынесения *фетвы* должен быть принцип «полезности» (*мақслаха*), то есть правовое решение должно быть сформулировано так, чтобы оно оказалось максимально полезным для мусульман и в то же время соответствовало целям шариата. Данный вид *мақслаха* мы рассмотрим более подробно, так как он оказал влияние не только на

¹ *Абӯ Хāмид ал-Газālī*. Ал-Мустақфā мин ‘илм ал-уқўл. С. 415.

² Там же. С. 415–416.

развитие теории целей шариата, но и на правовые концепции многих мусульманских реформаторов. Как уже было сказано выше, согласно ал-Ғазālī главной целью шариата является удовлетворение основных людских потребностей или необходимых целей, осуществления которых желает Бог (*дарūrāt*): защита религии, жизни, разума, потомства и имущества. В этом и состоит основное благо (*маслаха*). На его взгляд, все наказания в исламском праве служат осуществлению именно этих целей. Например, смертная казнь тому, кто распространяет недопустимые новшества в религии, или неверующему, который вводит людей в заблуждение, направлена на защиту религии людей. Наказания категории *қиcāc*¹ направлены на защиту жизни (*хифз ан-нафс*) людей. Целью наказания за употребление вина является защита разума людей (*хифз ал-'ақл*), а наказание, предусмотренное за прелюбодеяние, защищает род и потомство людей. Наказание за воровство нацелено на защиту имущества людей, «которое является средством, необходимым для жизни (*ма'айи*) и в котором они нуждаются»². Ал-Ғазālī говорит, что все религиозные общины и законы, которые желают благополучия людей, сходятся на том, что «запрещают (*тахрīm*) разрушения этих пяти основ». Согласно ал-Ғазālī кроме «необходимых потребностей» (*дарūrāt*) существуют еще «насушные потребности» (*хāджийāt*)³ и дополнительные потребности, или «потребности, улучшающие жизнь» (*тахсйнāt*), которые менее важны для существования человека, чем «необходимые потребности» (*дарūrāt*)⁴. Однако, согласно ал-Ғазālī, *муджтахид* может практиковать *иджтихād*, даже если он и «не подтвержден определенной основой» (т.е. конкретным текстом Корана или сунны) только ради удовлетворения «необходимых потребностей» (*дарūrāt*). Он приводит следующий пример: вражеские войска нападают на «земли ислама» (*дār ал-ислām*), используя в качестве щита пленных мусульман. Если мусульманская армия не будет обстреливать этот «живой щит», то неверующие (*куффār*) одолеют ее и захватят земли ислама. А если армия будет стрелять, то погибнут ни в чем не повинные мусульмане, и тем самым будет нарушен закон, строго запрещающий убийство невинных людей. Однако враги, не встретив сопротивления, все равно убьют этих пленных, а вместе с ними – и всех остальных мусульман. Таким образом, ради спасения всей мусульманской общины необходимо

¹ *Қиcāc* (букв. «отмщение») – это наказание в исламском праве за убийство, ранение и другие телесные повреждения. Подробнее см.: Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. ГРВЛ, 1991. С. 138.

² Ислам: Энциклопедический словарь. С. 417.

³ Отдельные правовые нормы, которые относятся к браку или торговле. Осуществление их важно, но они не так универсальны, как *дарūrāt*.

⁴ *Абӯ Хāмид ал-Ғазālī*. Ал-Мустасфā мин 'илм ал-уcул. С. 417–420.

пожертвовать этими пленными. Мы точно знаем, что цель закона – предотвратить, насколько это возможно, гибель людей. Если нет никакой возможности предотвратить убийства мусульман, то всячески необходимо свести к минимуму количество жертв¹. Сославшись на данный пример, ал-Ғазālī добавляет: для того чтобы при отсутствии доказательств из Корана, сунны и *иджмāʿ*, можно было вывести правовое заключение на основе принципа *маслаха*, необходимо чтобы само «благо» было универсальным (*куллийа*), ясно подтвержденным (*катʿийа*) и необходимым (*дарӯрийа*). А это означает, что жизнями пленников-мусульман можно пожертвовать только в том случае, если есть твердая убежденность, что враги перебьют всех мусульман и что религии, жизни, разуму, потомству и имуществу мусульман грозит полное уничтожение².

Ал-Ғазālī приводит еще один пример вынесения *фетвы* на основе принципа *маслаха*, не подтвержденного конкретным текстом: в дополнительных поземельных налогах (*харāдж*) нет нужды, если армия хорошо оснащена и владеет всем необходимым имуществом. Но если у армии нет средств и солдаты вынуждены самостоятельно зарабатывать на жизнь, то тогда правителю дозволено обязать богатых людей взять на себя часть расходов армии. А иначе армия разбежится в поисках заработка, и враги без труда захватят земли мусульман³. Выходит, что дополнительные налоги, не предусмотренные исламом, можно вводить только в случае явной необходимости (*дарӯрā*), с целью достижения блага (*маслаха*) для всего общества. Из этих примеров следует, что согласно ал-Ғазālī, при отсутствии доказательств из Священных текстов мусульманские законоведы могут выносить нормативные правовые решения на основе комплексного изучения предписаний ислама, пытаясь, с одной стороны, выявить главные цели и ценности этих предписаний, а с другой – достичь максимального блага для мусульманской общины. Ал-Ғазālī пишет: «*маслаха* (благо) являет собой защиту цели Божественного закона. О целях Божественного закона мы узнаем из Корана, сунны и *иджмāʿ*. Следовательно, *маслаха* прямо связана с этими главными источниками исламского права. Но мы не называем *маслаха қийās*, а называем ее *маслаха мурсала*, ибо *қийās* («суждение по аналогии») производится с опорой на один конкретный источник. А смыслы (цели), которые предполагает [закон], можно познать не одним доказательством, но с помощью бесчисленного числа доказательств из Корана, сунны, различных доказательств, свидетельств, обстоятельств и отдельных знаков, и поэтому они называются *маслаха мурсала*»⁴.

¹ *Абӯ Ҳамид ал-Ғазālī*. Ал-Мустақфā мин ʿилм ал-ушӯл. С. 420.

² Там же. С. 420–421.

³ Там же. С. 426.

⁴ Там же. С. 430.

Однако так как ал-Ғазālī был представителем шафиитской правовой школы, он не признал принцип *маcлаха* независимым источником права и, как верный своему *мазхабу* правовед, продолжал считать основными источниками только Коран, сунну, *иджмā'* и *қийās*. Об этом же говорит и Дж. 'Ауда: «Однако, несмотря на подробный анализ, который провел ал-Ғазālī, он отказался считать предложенную им классификацию целей шариата (*мақāсид*) или общественных благ (*маcāлих*) правовыми доказательствами (то есть он отказался сделать их частью доказательного инструментария методологии *фиқха*) и даже назвал их «воображаемыми благами» (*ал-маcāлих ал-маухūма*)»¹. По мнению ал-Ғазālī, метод соблюдения общественных интересов (*истиcлāх* или *ал-маcāлих ал-мурсала*) может применяться только при необходимости и в особых случаях, т.е. если религии, жизни, разуму, потомству и имуществу мусульман угрожает большая опасность. Большинство исследователей объясняют причину, по которой ал-Ғазālī не рассматривал метод *ал-маcāлих ал-мурсала* в качестве пятого источника права, следующим образом: данный метод не исходит непосредственно из текстов, а является результатом рационального суждения, иначе говоря, *иджтихāда*. Разумеется, это могло вызвать опасение у ал-Ғазālī и других 'уламā', которые, предпочитали опираться на буквальное значение текстов (*айатов* Корана и пророческих преданий) и при необходимости прибегать к «суждению по аналогии» (*қийās*), которое, все же, производится с опорой на тексты (т.е. *айаты* и *хадīсы*), чего нельзя сказать о методе *ал-маcлаха ал-мурсала*².

В этом контексте, Дж. 'Ауда говорит, что метод *ал-маcāлих ал-мурсала* возник в то время, когда традиционные подходы, которые применяли богословы, перестали отвечать требованиям развивающегося мира. Поэтому, для того чтобы ответить новым вызовам, была разработана концепция *ал-маcлаха ал-мурсала*. Данная концепция не только заполнила пробел в традиционной методологии, но и привела к появлению теории целей шариата (*мақāсид ал-шарī'a*)³. Похожее мнение о причинах возникновения концепции *маcлаха* высказала и исследовательница Ф. Опвис: «Из этих четырех источников права (т.е. Коран, сунна, *қийās* и *иджмā'*), “консенсус” и “суждение по аналогии” являются вторичными источниками. Функция “консенсуса” состоит в основном в утверждении правовых норм, а суждение по аналогии используется для того, чтобы расширить возможность применения

¹ *Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008. P. 18.*

² *David Johnston. A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Figh // Islamic Law and Society. Vol. 11. No 2, 2004. P. 246–247.*

³ *Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 16–17.*

предписаний Корана и сунны в новых [правовых] ситуациях. Однако согласно теории права “консенсус” и “суждение по аналогии” не могут быть использованы без учета норм, содержащихся в текстах. Когда законовед пытается пересмотреть или обойти установленные и принятые нормы, он вынужден обращаться к второстепенным правовым источникам, к таким как “предпочтение одного аргумента другому” (*истиҳсән*), и к “обычаям” (*урф*). Но для законоведов, придерживающихся ашаритской богословской школы, оба эти источника имеют недостатки; “предпочтение одного аргумента другому” связано с произвольным и независимым суждением (*рā’й*), а обычай не может быть назван частью Божественного закона (откровения). Таким образом, в результате попыток разрешить данную диллему, законоведы-ашариты позднего периода, а именно ал-Ғазālī, развили концепцию *маслаха* в виде метода, позволяющего не только расширить применение Божественного закона в новых ситуациях, не получивших отражения в первоисточниках, но и вносить поправки в существующее право¹.

На наш взгляд, ал-Ғазālī пытался занять «среднюю позицию» в данном вопросе. С одной стороны, как ашаритский теолог и законовед шафиитской школы исламского права, он не мог согласиться с мнением о том, что законовед имеет право издавать *фетвы* без какой-либо опоры на тексты. С другой стороны, ал-Ғазālī утверждает, что все тексты ислама, источники *фикха*, «философия» или «дух» ислама указывают на то, что у исламского права есть определенные цели, которые направлены на сохранение и улучшение (*ислāх*) человеческой жизни. Разумеется, ал-Ғазālī не считает принцип *маслаха* пятым источником права, но в то же время он говорит, что «раз мы толкуем *маслаха* как защиту цели Закона (*мақсӯд аш-шар*’), то нет причин для разногласий – ей надо следовать и необходимо считать ее доводом (*худжа*)». Иначе говоря, данный принцип можно использовать ради защиты целей шариата².

Несмотря на то, что ал-Ғазālī не считал принцип *ал-маслаха* *ал-мурсала* или метод *истислах* независимыми источниками права, он проделал большую работу по систематизации и разработке данного метода, придав ему особый статус в исламской юриспруденции. Все исламские законоведы последующих веков, которые писали о целях шариата, принципе *маслаха* и методе *истислах* опирались на идеи ал-Ғазālī. Во многом благодаря ал-Ғазālī данный принцип стал частью теории целей шариата. То есть *мақālӣх* стали рассматриваться как цели и ценности шариата. Иначе говоря, законоведы стали ут-

¹ Felicitas Opwis. Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory. P. 190–191.

² Абӯ Ҳамид ал-Ғазālӣ. Ал-Мустақфā мин ‘илм ал-уқӯл. С. 430.

верждать, что *маcлаха* – это все то, что отвечает ценностям и целям исламского права.

Другим мусульманским ученым, чья правовая теория оказала сильное влияние на идеи мусульманских реформаторов XIX в. (и продолжает влиять на реформаторов XXI века), был Наджм ад-Дйн ат-Тўфй (ум. 716/1316).

Ат-Тўфй был ханбалитским правоведом, который обучался у многих знаменитых богословов Дамаска и Багдада (в том числе и у знаменитого ханбалитского шайха Ибн Таймийи). Видимо, общее тяжелое положение, социально-политический и идейный кризис, охватившие мусульманский мир после нашествия монголов, побудили ат-Тўфй переосмыслить некоторые положения методологии исламского права. Он высказал очень смелую (по сравнению, например, с «умеренной позицией» ал-Газālй) и новаторскую для своего времени мысль: *маcлаха* является важнейшей целью шариата и может иметь статус самостоятельного источника права. Он пишет: «Согласно обычаю (*'урф*) *маcлаха* – это причина (*сабаб*), приводящая к благу (*салāх*) и пользе (*наф'*), подобно тому, как торговля приводит к доходу. А с точки зрения исламского закона (*шар'*) *маcлаха* – это причина, приводящая к (осуществлению) цели (*мақсўд*) Законодателя»¹. Иными словами, согласно ат-Тўфй, *маcлаха* – это средство, благодаря которому реализуются цели шариата. Более того, в отличие от ал-Газālй, ат-Тўфй утверждает, что *маcлаха* более приоритетный, нежели Коран, сунна и *иджмā'* источник права, так как он способен объединить все эти источники и разрешить имеющиеся между ними противоречия. В его правовой теории, принцип *маcлаха* предстает в виде связующего звена между всеми источниками права. Интересно, что свою концепцию ат-Тўфй построил на интерпретации *хадйса* Пророка «Не причиняйте вреда и не платите злом за зло» (или «не причиняйте вреда себе и другим»). Комментируя данный *хадйс*, ат-Тўфй делает вывод, что универсальная цель исламского права состоит в том, чтобы приносить людям пользу и устранять вред (или предотвращать все, что может нанести им вред)². На возражения о том, что нельзя на основании одного *хадйса* делать столь широкие теоретические обобщения, ат-Тўфй отвечает следующим образом: все свидетельства из Корана, сунны и *иджмā'* подтверждают смысл и принципы, содержащиеся в *хадйсе*. Все *айаты* Корана и Божии законы направлены на достижение блага (*маcāлих*) для людей. Ат-Тўфй

¹ Мы ссылаемся на работу ат-Тўфй о *маcлаха*, которая была опубликована и исследована проф. Муcтафой Зайдом в книге: Ал-Маcлаха фй ат-ташрй' ал-ислāmй / Под ред. Мухаммада Йусрй. Каир: Дār ал-йуср ли-л-тиба'а ва ан-нашр. Б.д. С. 126.

² *Муcтафа Зайд*. Ал-Маcлаха фй ат-ташрй' ал-ислāmй. С. 125–126.

ссылается на следующий *айат*: «О люди! Пришло к вам наставление от Господа вашего, исцеление от [недуга неверия, поразившего] сердца [ваши], а также наставление на путь прямой – и милость [Божия] уверовавшим. Скажи, [Мухаммад]: “Да возрадутся [люди] лишь милосердию и милости Божией!” Лучше это [благ земных], которые накапливают они» (10:57–58). Комментируя данный *айат*, ат-Түфй пишет, что упомянутые в *айате* наставление на прямой путь, милость и милосердие, оповещение людей радостной вестью – не что иное, как огромное благо и польза для людей¹.

Однако чтобы обосновать свой тезис о том, что *мас̣лаха* – это основа всех источников мусульманского права и главная цель шариата, ат-Түфй нужно было доказать, что для Бога мотивом или причиной ('*илла*) установления законов являются именно благо и интересы людей. Таким образом, он настаивает на том, что действия Аллаха, в том числе и его законотворчество, имеют причину и цели (т.е. мотивированы). «Действие, которое не имеет мотива, – бессмысленно, а Аллах свободен от бессмысленности. Коран полон [доказательств] того, что действия [Аллаха] мотивированы, например: «Он – Тот, Кто даровал Солнцу сияние, а Луне – свет, и установил для них обоих [периоды], *чтобы* вы могли определять счет годов и счисление [времени]» (10:5)². Ат-Түфй пишет, что ему могут возразить: «Мол, тот, кто совершает действие ради мотива ('*илла*), достигает того, чего у него не было раньше, – а значит, он несовершенен, но Аллах свободен от несовершенства!»³ Иными словами, если действия Бога обусловлены определенными мотивами, то, значит, он «заложник» причинно-следственной связи. Но подобные возражения Ат-Түфй считает обоснованными только в отношении людей, а не Бога. «Ведь в основе действий Аллаха лежат мудрые цели, которые служат интересам (*наф'*) и совершенству (*камāl*) верующих, а не Аллаха, ибо Аллах ни в чем не нуждается»⁴. Далее ат-Түфй, чтобы развеять все сомнения о том, что Аллах оберегает интересы людей, касается суннитско-мутазилитского дебата по данному вопросу. «Сунниты (*ахл ал-сунна*) считают, что Аллах соизволил оберегать и соблюдать интересы людей исходя из своей милости. А мутазилиты полагают, что раз Аллах наделил людей религиозными обязанностями, обязал соблюдать Божественные законы, то он обязан (*вāджиб 'алайхи*) оберегать их интересы (*мас̣āлих*), а иначе люди вынуждены соблюдать то, что непосильно для них». Ат-Түфй говорит, что аргументы мутазилитов основаны на их концепции,

¹ *Мустафа Зайд*. Ал-мас̣лаха фй ат-ташрй' ал-ислāmй. С. 127.

² Там же. С. 128.

³ Там же.

⁴ Там же.

что «человеческий разум сам, без Божественного откровения, способен решать, что прекрасно, а что безобразно». Но эту концепцию отвергло большинство мусульман. Как суннит, да еще и последователь ханбалитского *мазхаба*, ат-Тўфӣ не может согласиться с подобным мнением. Но для того чтобы бы разрешить данную теологическую проблему, он вынужден предложить свою интерпретацию. Ат-Тўфӣ пишет: «Истина в том, что оберегание людских интересов не обязательно для Аллаха (*лā wāджиб 'алайхи*), а исходит от Аллаха (*мин Аллах*) из-за его благосклонности (*тафаддул*) к людям»¹. Особенность интерпретации ат-Тўфӣ заключается в том, что, с одной стороны, он обосновывает тезис о том, что Аллах оберегает интересы верующих, а с другой стороны, не выходит за рамки суннитских убеждений.

Таким образом, ат-Тўфӣ утверждает, что Коран, сунна, *иджмā'* и умозрение (*назар*) указывают на множество доказательств (*адилла*, ед. ч. *далӣл*) о том, что необходимо соблюдать интересы людей. Он, так же, как и ал-Газālӣ, считает, что предписания Корана нормативного характера оберегают потребности людей (*мақсалих*) в виде защиты их жизни, имущества и чести². Точно так же он говорит и о сунне. По его мнению, не только каждый коранический *айат*, но и пророческие предания (*хадӣсы*) призывают к достижению блага (*мақслаха*) для людей. Ведь функция сунны – разъяснять и толковать Коран, поэтому и она оберегает интересы верующих и помогает удовлетворять их жизненные потребности. В качестве примера он приводит следующие предписания Пророка: «Не перебивайте друг другу торговлю», «Не женитесь на женщине, если вы женаты на ее тетке со стороны отца или матери», «Городской житель не должен продавать товар жителя пустыни»³. Во всех эти сообщениях Пророка, ат-Тўфӣ видит большую общественную пользу. По его мнению, цель этих предписаний – сплотить мусульман, не допустить между ними вражды и защитить их интересы.

¹ В качестве примера ат-Тўфӣ ссылается на *айат* «Воистину прощение остается за Аллахом» (4:17) и говорит, что согласно *айату* Аллах не обязан прощать, но он прощает по своему усмотрению, т.е. он предписал Себе прощать. Так же как и в *айате* «Самому Себе Господь предписал милость» (6:54). См.: *Муқтафа Зайд*. Ал-Мақслаха фӣ ат-ташрӣ' ал-ислāmӣ. С. 128.

² Речь идет о данных предписаниях: «[Предписание Божие] о возмездии, [обеспечивает безопасность] жизней [ваших]» («т.е. закон о возмездии упорядочивает жизнь общества, укрепляет его, тогда как в доисламские времена кровная месть в Аравии не регламентировалась была стихийной, что приводило к многочисленным жертвам и многолетним войнам»: См.: Коран. Перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова. С. 49.) (2:179), «отсекайте вору и воровке руки» (5:38), «и прелюбодейку и прелюбодя – каждого из них секите сотней плетей» (24:2) и т.д. См.: *Муқтафа Зайд*. Ал-Мақслаха фӣ ат-ташрӣ' ал-ислāmӣ. С.129.

³ *Муқтафа Зайд*. Ал-Мақслаха фӣ ат-ташрӣ' ал-ислāmӣ. С. 129.

Что касается *иджмā'*, то ат-Тўфй считает, что почти все '*уламā'*', даже те, кто отрицает само понятие *иджмā'*', так или иначе признают, что предписания установлены ради достижения блага и устранения вреда. По словам ат-Тўфй, особенно упорно данной позиции придерживается Мāлик б. Анас, эпоним маликитской школы исламского права. В итоге ат-Тўфй заключает, что каждому здравомыслящему человеку понятно, что Аллах соблюдает интересы людей и желает им блага. Ссылаясь на *айаты* Корана, он утверждает, что Аллах создал многочисленные условия, для того чтобы люди жили, добывали себе средства для жизни и размножались, и все это очевидное благо для людей¹.

Однако ради обоснования своей правовой теории ат-Тўфй не ограничивается лишь цитированием Корана и *хадйсов*. Для того чтобы доказать, что *маслаха* – самый приоритетный источник права, он решает подвергнуть критике концепцию *иджмā'*. На наш взгляд его критика *иджмā'* не случайна. Дело в том, что согласно некоторым специалистам по методологии исламского права (*уғўл*) «согласованное мнение мусульманских авторитетов», т.е. *иджмā'*, более приоритетный источник, нежели тексты Корана или сунны². Например, согласно ал-Ғазālй *муджтахид* сначала должен выяснить, имеется ли по вопросу, который он рассматривает, «консенсус авторитетов» (*иджмā'*) или нет. Если консенсус имеется, то он может не обращаться к Корану или сунне, так как нормы, которые в них содержатся, могут быть отменены (*насу*), а нормы, по которым имеется «консенсус», – нет. По мнению ал-Ғазālй, консенсус – это источник наиболее достоверного знания, так как «умма не будет разделять ошибочные мнения». И лишь после изучения «консенсуса» *муджтахид* должен обратиться к Корану и *хадйсам* Пророка, которые передали большое число сподвижников (*ас-сунна ал-мутававтира*)³.

¹ «Он – Тот, Кто сотворил для вас все, что на земле» (2:29); «Волею Своей подчинил Он вам полностью то, что на небесах и то, что земле» (44:13); «Разве не расстелили Мы землю ложем [перед ними]?» (78:6); «Пусть поразмыслит он о Том, [Кто посылает] ему пропитание. По велению Нашему ливни обильно проливаются. Потом пронзают они землю ходами [от корней растений], возвращаем на земле злаки, виноград, травы, маслины, пальмы, сады густые, плоды и пастбища на потребу вам и скотине вашей» (80:24-32). *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фй ат-ташрй' ал-исламй. С. 129–130.

² То есть имеется в виду, что если существует консенсус авторитетных *муджтахидов* по какому либо вопросу, *хадйсу*, норме и т.д., то вероятности того, что они ошибаются, практически нет. Ал-Ғазālй отсылает к *хадйсу* Пророка: «Моя умма не объединится вокруг заблуждения», который рассматривается законоведами как один из главных аргументов в приоритетности принципа *иджмā'*. Подробнее о данном вопросе см.: *Wael Hallaq*. *Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999. P. 75–78.

³ *Абў Ҳāмид ал-Ғазālй*. Ал-Мустағфā мин 'илм ал-уғўл. Т. 4. С. 159.

По всей видимости, ат-Тўфй пытается опровергнуть тезис ал-Газālй и сходно мыслящих с ним законоведов. Он приводит три аргумента, ставящие под вопрос авторитетность *иджмā'* как правового инструментария. Аргумент первый: ни в Коране, ни в сунне нет указаний на непорочность и безгрешность «членов консенсуса» (*иджмā'*). Все они – люди, а люди склонны ошибаться и грешить. Аргумент второй: одним из доводов в пользу *иджмā'* является *хадйс*: «Моя умма не объединится на основе заблуждения!» Однако он противоречит другому *хадйсу*: «Моя умма расколется на 73 группы». Иначе говоря, под умой, которая не объединится на основе заблуждения, понимаются либо все 73 группы, либо только одна спасшаяся группа. Если понимаются все группы, то это невозможно, так как среди 73 групп есть такие, которые отрицают «консенсус» (*иджмā'*), а это значит, что они не могут входить в «консенсус», так как отрицают само понятие «консенсуса». Если имеется в виду одна спасшаяся группа, то и это неверно, ибо одна «спасшаяся группа» – это только часть *уммы*, а не вся *умма*, а часть *уммы* не может претендовать на «консенсус»¹.

Продолжая свою критику *иджмā'*, ат-Тўфй обращается к истории ранней мусульманской общины, чтобы показать, что даже ближайшие сподвижники Пророка очень часто не могли прийти к «консенсусу» между собой. Например, такие выдающиеся сподвижники как Умар, Абū Бакр, Усмāн и Ибн Аббās не смогли прийти к единому мнению по поводу предписания 11-го *айата* 4-й сурь². А Ибн Мас'ūd (ум. 32/652–3) считал недозволенным совершать больному омовение земель (*тайаммум*), сказав, что люди будут злоупотреблять этим разрешением (*рухса*). По мнению ат-Тўфй, свое решение Ибн Мас'ūd принял вопреки «согласованному мнению/консенсусу» (*иджмā'*) сподвижников и ясному тексту (*насс*) ради *маслаха* («общественного блага»). И никто не назвал решение Ибн Мас'уда ошибочным, хотя многие сподвижники Пророка с ним не соглашались и спорили. А коль скоро так, то следование *маслаха* вопреки «консенсусу» и ясному тексту (*насс*) позволительно³. Как мы видим, данная трактовка принципа *маслаха* резко отличается от трактовки ал-Газālй, который говорит о *маслаха* предельно осторожно и не рассматривает ее как независимый источник права. Необходимо отметить, что, несмотря на последовательную критику, ат-Тўфй не пытается дискредитировать концепцию *иджмā'*: «Знай, что все это было сказано не для того, чтобы полностью опорочить (*қадх*) или разрушить (*ихдār*) *иджмā'*. Мы ссылаемся на

¹ *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фй ат-ташрй' ал-исламй. С. 135.

² Там же.

³ Там же. С. 135–136.

нее, обсуждая акты поклонения ('*ибādāt*), точно установленные нормы (*муқаддарāt*) и тому подобное. Мы лишь хотели сообщить, что принцип оберегания интересов людей (*маслаха*), основанный на словах Пророка не «причиняйте друг другу вред» (*лā дарār ва лā дирār*), сильнее (в качестве правового доказательства) *иджмā'* и что источники, указывающие на *маслаха*, сильнее (убедительней) источников *иджмā'*. Все это было видно из приведенных нами аргументов»¹.

Далее ат-Тўфй приводит еще одно, на наш взгляд, довольно интересное, объяснение того, почему он считает *маслаха* более приоритетным по сравнению с текстами (*нуṣṣе*) и *иджмā'* источником права. Во-первых, согласно ему все, кто отрицает *иджмā'*, говорят о важности принципа *маслаха*. А раз защита интересов общины сближает мусульман, то приоритетней следовать за тем, что сближает, а не за тем, что приводит к разногласию². Во-вторых, многие тексты (*нуṣṣе*) противоречат друг другу и являются причиной (*сабаб*) разногласия мусульман по различным правовым нормам (*ахкām*). Но, как известно, разногласия порицаются законом (*шар'*). В Коране об этом сказано: «Держитесь все за вервь Аллаха и не распадайтесь [на общины враждующие]» (3:103), «Воистину нисколько не в ответе ты за тех, которые устроили раскол в религии своей и распались на секты» (6:159). Пророк по данному поводу сказал: «Не ссорьтесь друг с другом, ибо рассорятся ваши сердца!» В отличие от отдельных текстов, принцип *маслаха* объединяет мусульман, потому как все они естественным образом желают достижения блага. К тому же, закон (*шар'*) восхваляет и поощряет стремление к единству: «Он сплотил их сердца. Если бы ты израсходовал все, что есть на земле, то не смог бы сплотить их сердца, однако Аллах сплотил их. Воистину, Он – Могушественный, Мудрый» (8:63). Пророк об этом сказал: «О поклоняющиеся Аллаху, будьте братьями друг другу!»³

Таким образом, ат-Тўфй считает, что с помощью принципа *маслаха* возможно преодолеть разногласия между мусульманами и сплотить их. Он говорит, что, если читатель «вспомнит о взаимной антипатии и ссорах, которые имели место между *имām*ами *мазхабов*, он поймет о чем мы говорим»⁴. Он жалуется на то, что маликиты стали единственным *мазхабом* Магриба, а ханафиты – Машрика и представители этих *мазхабов* не могут сосуществовать друг с другом. А жители Гиляна, по-приемуществу ханбалиты, убивают попавшего к ним в город ханафита, а его имущество делят

¹ *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фй ат-ташрī' ал-ислāmī. С. 136.

² Там же.

³ Там же. С. 136–137.

⁴ Там же. С. 137.

между собой как военную добычу (*фа'й*). Одним словом, относятся к ханафитам как к неверующим (*куффѣр*)¹. В свою очередь, в одной из областей Мавераннахра, где большинство жителей – ханафиты, была закрыта единственная мечеть, в которой собирались представители шафиитского *мазхаба* («каждый день правитель той страны, идя на утреннюю ритуальную молитву, при виде этой мечети говорил: «Не пора ли закрыть эту церковь (*канйса*)? И настал день, когда дверь этой мечети замуровали глиной и саманом, что очень понравилось правителю»².

Ат-Тўфй критикует последователей школ исламского права (*мазхабов*) за то, что каждый из них в своих трактатах и речах восхваляет основателя своей школы и принижает достоинства основателя другой школы. Он говорит, что последователи правовых школ создают вымышленные сообщения, в которых Пророк в положительном ключе упоминает об эпонимах этих школ, что приводит к еще большим разногласиям между мусульманами³. По вполне очевидным причинам, эти идеи и критика ат-Тўфй стали созвучными чаяниям и проблемам мусульманских реформаторов современной эпохи.

Интересно, что ат-Тўфй называет одну из главных причин разногласий между мусульманскими учеными – противоречивость (*та'аруд*) текстов (*хадйсов* и *айатов* Корана)⁴. Об этом будут обстоятельно писать многие мусульманские реформаторы XIX и XX вв. Сам постулат, что разногласия по правовым вопросам (*мас'ул ала-ахкām*) – это благо для мусульманской общины, ат-Тўфй считает не имеющим основы, так как он не предписан Божественным законом (*шар'*)⁵. К тому же, пишет ат-Тўфй, в согласии между людьми намного больше пользы (*маслаха*) чем в разногласии. По причине разногласия среди школ исламского права некоторые люди следуют за «облегчительными нормами» (*рухса*, мн. ч. *рухас*), что приводит к разврату и размыванию устоев мусульманской общины. Ат-Тўфй приводит следующие примеры: «ханафиты разрешают пить финиковое вино (*набйз*) и не применяют уголовные наказания (*худоуд*) за гомосексуальные отношения (*ливāта*), *имāму* Мāлику приписывают, что он не считает прелюбодеянием половой акт, осуществленный через задний проход, а *имāму* аш-Шāфи'й, что он одобряет шахматы (несмотря на то, что в исламе запрещены азартные игры)»⁶. Ат-Тўфй

¹ *Муқтафа Зайд*. Ал-Маслаха фй ат-ташрй' ал-ислāmй. С. 136.

² Там же.

³ Там же. С. 137–139.

⁴ Там же. С. 139.

⁵ Там же. С. 141.

⁶ Там же.

цитирует шуточные строки, иронизируя над использованием мнений основателей *мазхабов* в корыстных целях: «Пей вино, занимайся мужеложством, прелюбодействуй и всегда ссылайся во всех вопросах на слова *имāма!*»¹

Возможно, заключает ат-Тўфӣ, что инаковерующие, живущие под покровительством мусульман (*ахл аз-зимма*), желают принять ислам, но им мешает наличие множества разногласий и несогласованных мнений среди мусульманских правовых школ. Все это отталкивает их, ибо они думают, что мусульмане ошибаются, раз не могут прийти к согласию между собой².

Пolemичный стиль работы ат-Тўфӣ говорит о том, что у его идей были противники. Видимо, большинство *‘уламā’* с которыми он обсуждал свои идеи, объявили предложенную им интерпретацию принципа *маслаха*, порицаемым нововведением в религии (*бид‘а*). Однако необходимо отметить, что, несмотря на то, что ат-Тўфӣ считает принцип *маслаха* более приоритетным источником права, нежели общие тексты Корана и сунны, а также нормы, установленные *иджмā’*; он не распространяет его на предписания, касающиеся актов поклонения (*‘ибāдāt*), и точно установленные нормы (*муқаддирāt*). В вопросах, касающихся актов поклонения, по мнению ат-Тўфӣ, стоит придерживаться ясных текстов Священного писания и сунны. Все акты поклонения следует просто исполнять так, как предписал Пророк. Однако в вопросах, касающихся мирских дел и взаимоотношений между людьми (*му‘āмалāt*), необходимо руководствоваться принципом *маслаха* и следовать тому предписанию, которое более всех способствует достижению блага и пользы для мусульманской общины. Достижение блага в подобных вопросах – это в то же время и осуществление целей Божественного закона (*шар‘*)³. Ат-Тўфӣ приводит еще один пример: Пророк считал, что Ка‘аба должна быть разрушена и заново построена в том виде, в каком она была при пророке Ибрāхїме (Аврааме). Но он не сделал этого ради общественной пользы (*маслаха*), так как принял во внимание то, что арабы совсем недавно приняли ислам и разрушение Ка‘абы может возыметь негативный результат⁴. Ат-Тўфӣ приводит несколько других примеров из жизни Пророка и его сподвижников, которые, по его мнению, свидетельствуют, что временами и Пророк, и сподвижники, оставив ясные предписания текстов, выбирали наиболее полезное и подходящее для общины правовое решение.

¹ *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фӣ ат-ташрї‘ ал-ислāmї.

² Там же.

³ Там же. С. 143–145.

⁴ Там же. С. 139.

Как справедливо отмечают некоторые исследователи, концепция ат-Тўфӣ достаточно противоречива¹. Остается не до конца понятным, как ат-Тўфӣ представлял себе практическое применение принципа *маслаха*. Он не приводит достаточного количества примеров того, как и с помощью каких критериев законоведу следует определять «благо». Исходя из внимательного изучения его теории, можно сделать следующий вывод: главной целью ат-Тўфӣ было доказать, что если религиозные тексты нормативного характера противоречат друг другу, то разумно не отказываться от одного из них, а стараться согласовать их между собой (*джам'*). Таким образом, если источники исламского права (Коран, сунна и *иджмā'*) противоречат принципу *маслаха* (а иначе говоря – в широком смысле, – благу и интересам мусульманской общины), то законовед должен отдать предпочтение принципу *маслаха* используя метод «уточнения» (*тахсӣс*) и «толкования» (*байāн*). В данном случае *маслаха*, по теории ат-Тўфӣ, играет ту же роль что и сунна, комментирующая и уточняющая *айаты* Корана. В его представлении принцип *маслаха* не отменяет и не дискредитирует остальные источники права. Наоборот, он их дополняет, согласовывает, комментирует и раскрывает их внутренний, заложенный в них Богом смысл. Если есть возможность согласовать источники – это наилучшее решение. Но если между текстами имеются противоречия, то следует отдать предпочтение принципу *маслаха*. Потому что принцип, выраженный в *хадӣсе* «Не причиняйте вреда и не платите злом за зло», отражает главные цели исламского права².

В любом случае ат-Тўфӣ, по всей видимости, не считает свою теорию абсолютно верной, а рассматривает ее как результат независимого суждения (*иджтихāда*)³.

Понятно, что взгляды ат-Тўфӣ в отношении принципа *маслаха* противоречат взглядам всех четырех суннитских правовых школ и большинству мусульманских законоведов, которые считают, что данный принцип должен основываться на материале, который извлекается из текстов и не может быть самостоятельным источником права. Поэтому его идеи не получили дальнейшего развития и были проигнорированы средневековыми богословами. Но мы не зря уделили идеям ат-Тўфӣ особое внимание. Его теория не только оказала сильное влияние на идеи мусульманских реформаторов XIX в. (Джамāl ад-Дйна ал-Қасимӣ, Рашӣда Риды), но и в различных интерпретациях предстает в

¹ *Nazly Hanum Lubis*. Al-Tufi's Concept of Maslahah: A Study in Islamic Legal Theory: MA thesis. Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1995. P. 72–77.

² Там же. P. 125–126; 143.

³ *Муҷтафа Заӣд*. Ал-Маълаха фӣ ат-ташрӣ' ал-исламӣ. С. 140.

работах современных мусульманских мыслителей и теоретиков права (особенно Ғариқа Рамадана и Джәссера ‘Ауды).

Еще одним ярким сторонником идеи о том, что у Божественного закона имеются цели (*мақъсид*) и что в основе всех целей лежит принцип достижения пользы для верующих (*мақъдих ал-‘ибād*) был андалусский богослов Абӯ Исхāқ аш-Шāтибӣ (ум. 790/1388). Фактически аш-Шāтибӣ перешел от разработки принципа *мақлаха* к созданию теории целей шариата (*мақъсид аш-шарӣ'а*), которая повлияла на классическую науку об основах исламского права (*усӯл ал-фикх*) в XX в. Мы не будем подробно обсуждать все его идеи, а рассмотрим наиболее, на наш взгляд, важные. Так вот, согласно аш-Шāтибӣ в ранних (мекканских) *айатах* Корана содержатся самые основные, универсальные и общие смыслы ислама, в свете которых необходимо рассматривать все источники исламского права. Что касается остальных (мединских, т.е. ниспосланных пророку Мухаммаду в Медине в 622–632 гг.) коранических *айатов* и корпуса пророческих преданий (сунны), то они разъясняют, уточняют или дополняют ранние коранические суры. Ранние суры были ниспосланы пророку Мухаммаду в самом начале его пророческой миссии, в Мекке (610–622 гг.). В них говорится о единобожии, благочестии, смиренности, нравственных устоях. По мнению аш-Шāтибӣ, ценности и заветы, выраженные в этих сурах, непреложны и следовать им необходимо всегда и везде, а дополняющие их директивы (мединские *айаты* и сунна) можно переистолковывать в зависимости от обстоятельств времени и места. Аш-Шāтибӣ считает, что все предписания ислама, касающиеся вероубеждения, нравственности, актов поклонения (*‘ибādāt*) и взаимоотношений между людьми (*му‘āмалāt*), нацелены на сохранение веры, жизни, разума, потомства и имущества человека. Эти пять универсальных целей шариата Пророк выразил в своем призыве в Мекке. Это основа (*усӯл*). А все, что позже было ниспослано в Медине, – различные нормы и предписания – это дополнение или толкование к этим универсальным ценностям или целям¹.

Аш-Шāтибӣ пишет: «Комплексно изучив шариат, мы поняли, что он установлен для (достижения) блага (*мақъдих*) людей, как в этой жизни, так и в потусторонней». Согласно ему каждое предписание установлено для того, чтобы приносить людям пользу и оберегать их от зла. Цели шариата ясно обозначены в Коране. Например, омовение (*вудӯ’*) было установлено потому, что: «[Вовсе] не хочет Аллах создавать неудобства для вас, желает Он очищения вам и хочет довести до

¹ *Ҳаммадӣ ал-‘Убайдӣ*. Аш-Шāтибӣ ва мақъсид аш-шарӣ'а. Бейрут: Дār қутайба, 1992. С. 121; см. также: *Felicitas Opwis*. Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory. P. 196.

завершения благоволение Свое к вам» (5:6), о цели с которой был предписан пост (*ṣiām*) говорится в следующем *āyate*: «О вы, которые уверовали! Предписан вам пост, подобно тому, как он был предписан тем, кто жил до вас, – быть может, вы станете богобоязненными»; о цели молитвы (*ṣalāt*) сказано: «Твори молитву обрядовую, ведь оберегает она от поступков мерзких и предосудительного» (29:44); а цель и мудрость, сокрытые в *джихāде*, раскрыты следующим образом: «Тем, кто подвергся нападению, дозволено сражаться, поскольку по отношению к ним совершена несправедливость» (22:39) и т.д. Так, аш-Шāṭибī заключает: «И мы уверены, что это дело (наличие целей) касается всех норм шариата. Именно для этого (для определения целей) и установлены *қийās* и *иджтихād*»¹.

По всей видимости, аш-Шāṭибī разработал свою теорию в противовес как буквализму, так и халатности в отношении норм исламского права, которые он наблюдал у некоторых своих современников – суфиев и правоведов². Он призывает размышлять над целями и универсальными ценностями откровения (*қуллият*) и на их основе выводить правовые заключения. При исследовании правовых предписаний он предлагает использовать метод индукции (*истикрā*), т.е. размышлять над отдельными предписаниями Корана и сунны, правовыми заключениями Пророка и целенаправленно постигать общий смысл и истинные ценности Божественного закона (иными словами, идти от частных предписаний (*джузийāt*) к универсальным целям или принципам (*қуллиийāt*) откровения). С помощью своего индуктивного метода аш-Шāṭибī предлагает альтернативу силлогизму, который использовали мусульманские правоведы. Они рассуждали так: X (и только X) – источник права. Y – это X. Таким образом, Y (и все, что рассматривается как Y) – это тоже обязательный источник права. В данном случае X – это Коран и сунна, а Y обозначает их отдельные тексты³. Аш-Шāṭибī не отрицает подобное рассуждение, однако он считает, что правовые вопросы можно решать не только с помощью традиционных правовых методов. При отсутствии конкретных текстов можно обращаться к универсальным целям и ценностям шариата, которые были выявлены через индуктивное изучение большого комплекса исламских текстов. В этом контексте он приводит в пример и метод *ал-маṣāлиḥ ал-мурсала*⁴.

¹ *Аш-Шāṭибī*. Ал-Муваḥфақāt. Эль-Хубар: Дār б. ‘афан, 1997. Т. 1. С. 7–13.

² *Wael Hallaq*. Islamic Legal Theories. P. 163.

³ *Sherman A. Jackson*. Literalism, Empiricism, and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law’s Maqāsid al-Sharī’ah in the Modern World // 2006. MICH. St. L. Rev. 1469. P. 1476–1477.

⁴ *Аш-Шāṭибī*. Ал-Муваḥфақāt. Т. 1. С. 32–33.

Можно сказать, что *фиqh*, в понимании аш-Шāṭибī, – это инструмент для определения и достижения универсальных целей Божественного закона. Именно поэтому он был первым мусульманским законоведом, сказавшим, что ученый может «достичь уровня *иджитхāда*, только обладая двумя качествами: (1) «Целостным пониманием целей шариата, и (2) умением на основе этого понимания выводить правовые заключения»¹. Законовед, по мнению аш-Шāṭибī, не принимающий во внимание цели шариата в своих правовых суждениях, наиболее часто допускает ошибки².

Как мы видим, средневековые законоведы, опираясь на принцип *маслаха*, стремились сделать исламское право более эффективным в условиях меняющегося мира. К тому же данный принцип позволял им решать проблемы, способы, решения которых не обговаривались ясно Кораном и сунной. Примечательно, что уже с XI в. они стали рассматривать данный принцип как одну из основных целей шариата (*мақъсид аш-шарī'а*). Однако несмотря на то, что некоторые мусульманские законоведы предлагали новые интерпретации принципа *маслаха* и, возможно, пытались сделать его самостоятельным источником права, их попытки не имели успеха. Можно предположить, что одной из причин этого было то, что большинство законоведов принадлежало к одной из четырех суннитских школ права (*мазхаб*) и вынуждено было следовать методологии, которая много веков практиковалась в этих школах. Кроме этого, многие из них придерживались ашаритской школы калāма и, следовательно, не могли выйти за рамки ашаритских доктрин. Даже если такие попытки и имели место, они носили частный характер. Определенную сложность для развития принципа *маслаха* и концепции целей шариата представляло следующее положение ашаризма: человеческий разум не способен самостоятельно определять хорошее и плохое, прекрасное (добро) и безобразное (зло). Только Божественное откровение способно установить, что есть добро, а что зло, что само по себе полезно для человека и что вредно для него. Законы легитимны, только если они извлечены из ниспосланного свыше откровения, одним словом, установлены Богом, а не разумом. Благим является только то, что дозволил Аллах, и вредным является только то, что Он запретил. Так, согласно ашаризму человек не способен самостоятельно определить мотивы Божественного откровения и дать им разумное объяснение. Божественная мудрость, сокрытая в шариате, непостижима для людей. Эти этические воззрения ашаризма сильно противоречили воззрениям другой богословской школы средневекового ислама – му-

¹ *Аш-Шāṭибī*. Ал-Мувафāқāt. Т. 5. С. 41–42.

² Там же. С. 135–136.

тазилзма. В отличие от ашаритов, мутазилиды утверждали, что разум самостоятельно способен определять прекрасное (добро) и безобразное (зло). Согласно мутазилидам еще до ниспослания откровения люди были способны самостоятельно различать между добром и злом, понимать, что полезно для них, а что вредно. Кроме этого, ашариты считают, что действия Бога не имеют причины и ничем не мотивированы, а иначе Бог был бы зависим от бесчисленных причин. Мутазилиды же считали, что нормы, установленные Богом, имеют определенные цели и мотивы¹.

Разрешить этот богословский спор и найти средний путь между доктринами ашаритов и мутазилидов предстояло мусульманским реформаторам Нового времени (XIX в.).

Теория целей шариата в современный период

Правовые концепции ал-Ғазālī, ат-Тўфī и аш-Шāṭībī не были развиты мусульманскими юристами в Средние века. Но случилось так, что их теории получили новую жизнь в современную эпоху. Оказалось, что идеи средневековых мыслителей удивительным образом стали созвучны чаяниям мусульманских реформаторов XIX–XX вв. (а как мы с вами увидим – и XXI в.) Примечательно, что теория целей шариата и ее неотъемлемая часть – принцип *маслаха*, получают особое значение, и целый ряд новых интерпретаций в период, когда мусульманский мир оказался в глубоком кризисе. Ниже мы рассмотрим исторические обстоятельства, в которых средневековая теория стала актуальной, и социальный контекст, в котором она стала по-новому функционировать.

Реформа теории мусульманского права была продиктована исторической необходимостью. Одной из главных причин переосмысления традиционного *фиqhа* были идейный кризис в мусульманском обществе, политический упадок мусульманских государств и «столкновение исламского мира с европейским модерном».

Известно, что общественно-политические трансформации, произошедшие в Европе в XVIII в., позволили ей добиться небывалого

¹ Интересно, что аш-Шāṭībī (будучи ашаритом) в начале своего трактата затрагивает данную тему. Он осторожно отмечает, что некоторые ученые отрицали мотивированность предписаний и действий Бога, однако мутазилиды и многие юристы позднего периода считали наоборот. Сам аш-Шāṭībī не сомневается в том, что нормы исламского права были установлены для осуществления определенных целей. Однако он считает, что юрист может определить эти цели с помощью индуктивного изучения всех источников и доводов исламского права, а не исходя из собственных желаний и страстей. См.: *аш-Шāṭībī*. Ал-Мувафāqāt. Т. 2. С. 10–11.

экономического и технического превосходства над остальным миром. Уже к концу XIX века мусульманские страны всюду терпели военные поражения от европейских государств и Российской империи. Фактически мусульманский мир стал объектом широкой военной, экономической и идеологической экспансии Европы. Правители Османской империи, Египта, Ирана и Индии вынуждены были предоставить европейским торговцам, банкирам и промышленникам широкие торговые льготы, что, в свою очередь, привело к утрате мусульманскими странами экономической самостоятельности. Пытаясь выбраться из глубокого экономического и социально-политического кризиса, мусульманские правители стали широко перенимать западный опыт и проводить реформы. Кардинальные реформы коснулись не только военных и административных сфер, но и систем образования и права. Были созданы школы западного образца, в которых преподавали светские науки и обучали необходимым для существования в новых условиях навыкам. Мусульманские правители разрушали традиционные институты и структуры своих обществ, пытаясь сократить разрыв в развитии и за короткий срок приобщиться к идеям и достижениям европейского модерна. Однако это приводило к еще большей зависимости от европейских государств. Поспешные реформы вызвали недовольство у простых мусульман, которые не были готовы к столь радикальным переменам. В результате реформ разрушалось традиционное хозяйство, которое не могло конкурировать с производством европейских мануфактур¹. В городах и селах многие мусульмане лишались источников дохода и владели жалкое существование. Таким образом, к началу XX в. почти все территории некогда могущественных мусульманских империй стали колониями европейцев. В 1881 г. французы захватили Тунис, а через год под контроль англичан попал Египет. Ливия в 1911 г. стала колонией Италии. После упразднения Османской империи большинство регионов мусульманского мира стали колониями различных европейских стран.

В условиях европейской экспансии, в среде мусульманских ученых и богословствующей интеллигенции наметился большой разлад. Возникла новая, «вестернизированная» элита, которая ратовала за европеизацию и секуляризацию мусульманских обществ и призывала во всем брать пример у Запада. Она считала, что необходимо уменьшить влияние религии в обществе, стать на путь светскости и рационализма. Принимая прямое участие в административных реформах в Османской империи и Египте, европеизированная интеллигенция

¹ *David Dean Commins*. Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria. New York: Oxford University Press, 1990. P. 11.

постепенно ограничивала влияние ‘*уламā*’ на образование и судебную систему и работала над внедрением европейских законов вместо норм исламского права¹. Однако у них были активные идеологические соперники – исламские реформаторы, которые также, как и «западники», возникли в результате столкновения доиндустриального мусульманского мира с индустриализирующейся Европой. Но между ними была существенная разница. Первые считали, что религия не должна иметь сильное влияние на общество и государство, и всячески боролись с влиянием богословов на систему образования, право и общественную жизнь. В то время как вторые сами вышли из среды богословов и принадлежали к классу ‘*уламā*’. Однако в отличие от богословов-«традиционалистов», реформаторы смогли приобщиться к европейским идеям, а некоторые из них даже получить в Европе образование и изучить иностранные языки. В итоге они пришли к мнению, что исламу угрожает стремительно развивающаяся цивилизация и если ничего не изменить, то мусульманский мир будет порабощен, исламская культура заменена иными мировоззренческими системами и ценностями. Ответом реформаторов на вызов европейской военной и интеллектуальной экспансии было радикальное перетолкование исламских религиозно-правовых концепций. Они старались практиковать *иджитихād* в новых условиях и стремились реформировать традиционные исламские науки. Иными словами, реформаторы желали модернизировать мусульманские общества, не отказываясь от ислама и его доктрин, а наоборот, с помощью их «обновления» (*тадждīд*) и нового, соответствующего требованиям времени и места, толкования (*мā’вил*) вывести мусульман из кризиса. Отметим, что как первых, так и вторых жестко критиковали представители «традиционного» мусульманского богословия – ‘*уламā*’. Для многих из них не было особой разницы между модернистами-реформаторами и европеизированной интеллигенцией. В их представлении любые попытки замены Божественного откровения светским законодательством или реформирования основ *фикха* было богохульством. Однако реформаторы в горячих дебатах пытались убедить ‘*уламā*’, что отказ от новых идей и слепое использование *фетв* авторитетов прошлого (*тақлīд*) усиливает отсталость мусульманской цивилизации от Европы и усложняет мусульманам жизнь, в то время как цель шариата – не обременять жизнь людей, а облегчать ее.

Мусульманские реформаторы и близкая к ним интеллигенция конца XIX в. считали, что если в Средние века ‘*уламā*’, используя классическую правовую методологию, в целом удовлетворяли запро-

¹ *David Dean Commins. Islamic Reform. P. 14–20.*

сы общества, то в новую эпоху методы традиционного права уже не отвечают этим запросам. Таким образом, чтобы обновить классический *фикх*, сделать его способным решать проблемы мусульман и реагировать на вызовы современности, реформаторы стали расширять рамки *иджтихāда*. Посредством *иджтихāда* они обсуждали и разрабатывали теорию целей шариата и все меньше и меньше обращались к положениям и правилам традиционных *мазхабов* (например, им было удобнее для своих реформаторских задач широко использовать принцип *маслаха* нежели классический *қийās*, так как условия и ограничения, установленные для *қийās* в традиционном праве затрудняли *иджтихāд*). Создание целостной теории целей шариата отвечало идеологическим задачам реформаторов. Но для того чтобы ее приспособить к современности, они пытались устранить противоречия средневековых богословов и очистить методологию исламского права от излишней схоластики и средневековых наслоений.

Особое внимание решению этих проблем уделил общепризнанный теоретик и идейный лидер мусульманского реформаторства Мухаммад 'Абду (ум. 1323/1905). К примеру, он попытался разрешить упомянутый выше ашаритско-мутазилитский спор, заявив, что на самом деле между разумом и откровением нет противоречий, и если кому-то кажется, что они есть, то это только от непонимания той гармонии и связи, которая между ними имеется. С помощью разума – уникального творения Бога, человек способен определять, что хорошо, а что плохо, что для него полезно, а что вредно, а посредством откровения он узнает, какое из его действий богоугодно, а какое нет. Он пишет: «Когда возникает противоречие между разумом (*'ақл*) и текстом (*нақл*), то необходимо полагаться на разум. Однако при этом не следует отрицать достоверность текста, а нужно признать, что мы просто не способны его понять и что следует полагаться на Аллаха и его знание. Но есть еще один способ: текст можно интерпретировать (*тā'вил*), соблюдая при этом грамматические нормы языка, дабы его значение пришло в согласие с тем, что понял разум»¹. Следовательно, в данном вопросе М. 'Абду выходит за рамки ашаризма и занимает среднюю позицию между ашаризмом и мутазилизмом, используя только те положения обеих доктрин, которые служат его богословским и реформаторским целям. На страницах журнала «Манār» он часто пишет о том, что вера мусульман не должна мешать им использовать разум, приобретать знания, стремиться к материальному прогрессу; что исламское право прежде всего должно служить интересам мусульманской общины и обеспечивать ее благополучие.

¹ Мухаммад 'Абду. Ал-ислам байна ал-'илм ва ал-мадания. Каир, 1960. С. 119.

М. ‘Абду также был одним из первых реформаторов, кто взял на вооружение принцип *маслаха* и сделал его основой своего правового метода. Отметим, что сам принцип был интерпретирован им в контексте социальных и политических особенностей его эпохи, и его толкование отличалось от традиционного толкования. Согласно М. ‘Абду, Аллах указал людям в своем Писании общие принципы, дав им возможность с помощью разума искать способы их применения в различных ситуациях и контекстах в обществе. Но так как ситуации и обстоятельства изменяются с течением времени, то и способы применения Божественных принципов (или правил) тоже должны меняться. Следовательно, применять их надо, исходя из общественных интересов, то есть так, чтобы они приносили людям пользу и удовлетворяли их нужды¹. Опираясь на данное правило, М. ‘Абду применял на практике (при издании *фетв*) принцип *маслаха* и активно использовал метод *талфйк*. В классическом *фиqhе* термин *талфйк* означает использование последователями одной школы исламского права, правовых норм другой школы исламского права. Иначе говоря, совмещение правовых норм, сформированных различными школами исламского права. В целом данная практика осуждается *‘уламā’* и допускается лишь в особых случаях и с большими оговорками для опытных законоведов или *қадйев*².

Однако М. ‘Абду не просто совмещал или выборочно использовал нормы различных школ исламского права. Он применял сравнительный метод изучения этих норм, производил синтез между ними и брал у каждой школы самое, на его взгляд, необходимое и полезное для мусульман. Подобный метод был основой его *иджтихāда*. Он не видел ничего предосудительного в том, чтобы при решении актуальных и новых проблем свободно использовать правовые нормы всех четырех *мазхабов*, не ограничивая себя нормами только одного из них. Он говорил, «там, где *маслаха*, там и есть шариат»³. Его целью было комплексное использование достижений мусульманской правовой мысли, для того чтобы ответить на вызовы европейской гегемонии.

После Мухаммада ‘Абду, реформаторы продолжили переосмысление правовых теорий средневековых законоведов (в основном ат-Тўфй и аш-Шāтибй) и выдвинули новые интерпретации принципа *маслаха* и теории *мақъсид аш-шарī'а*. Можно сказать, что с конца XIX в. по сегодняшний день теория целей шариата рассматривается многими мусульманскими мыслителями, социологами, экономистами

¹ Альберт Хурāнй. Ал-Фикр ал-‘арабй фй ‘аср ан-нахда 1798–1939. Бейрут: Дār ан-нахār ли-л-нашр, 1968. С. 186–187.

² Там же. С. 188.

³ *Aswita Taizir. Muhammad ‘Abduh and the Reformation of Islamic Law: MA thesis. P. 58.*

и правоведами как основной инструмент реформирования исламского права и модернизации мусульманских обществ. С помощью различных аспектов данной теории реформаторы-модернисты начиная с конца XIX в. не только пытаются реформировать методологию исламского права, но и изменить отношение мусульман к исламу в целом. Особенность новой герменевтики реформаторов заключается в том, что они строят свои правовые теории, опираясь в первую очередь на «дух», нравственные ценности и конечные цели религиозных текстов, нежели на их буквальное значение или толкование, которое им дали средневековые богословы.

Ниже мы рассмотрим, как понимали и интерпретировали теорию целей шариата наиболее, на наш взгляд, значимые современные мусульманские реформаторы.

Рашид Ридā (ум. 1354/1935)

Идеи М. ‘Абду развил его выдающийся ученик Рашид Ридā. Он считал, что если методологию *фиқха* построить на основе принципа *маслаха* и универсальных ценностях шариата, то это приведет к установлению в обществе справедливости, преодолению противоречий, которые существуют между различными школами исламского права и достижению единства среди верующих. Вспомним, что задолго до Р. Риды ханбалитский богослов ат-Тўфӣ также рассматривал принцип *маслаха* как главный способ устранения разногласий и вражды между последователями школ исламского права. Интересным фактом является то, что в 1906 г. трактат ат-Тўфӣ о принципе *маслаха* был подготовлен к печати сирийским реформатором, соратником Р. Риды Джамāl ад-Дйном ал-Қасимӣ (ум. 1332/1914), и позднее был опубликован Р. Ридой в журнале «Манār»¹. Безусловно, это говорит о том, что Р. Ридā был хорошо знаком с идеями ат-Тўфӣ. А внимательное изучение фетв Р. Риды показывает, что ат-Тўфӣ оказал сильное влияние на его представления о теории целей шариата. Однако переосмыслив интерпретацию ат-Тўфӣ, Р. Ридā построил собственную правовую методологию, где принцип *маслаха* был лишь частью его правовой теории.

Р. Ридā представил свое понимание общих целей или «философии» Божественного откровения в книге «*ал-Вахӣ ал-мухаммадӣ*» («Откровение, ниспосланное Мухаммаду»). В отдельной главе, которая называется «Цели Корана» (*Мақъсид ал-Қурāн*), он пишет, что в цели Священного писания мусульман входят: «Реформа столпов веры

¹ Felicitas Opwis. Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory. P. 198.

и извещение людей о том, что ислам – это религия высокой нравственности, знания, мудрости, рациональности; религия, которая несет свободу и независимость, способствует социально-политическим и экономическим реформам и защищает права женщин»¹. Утверждая, что «ислам – религия знания», Р. Ридā замечает, что если бы «наши 'уламā' практиковали ислам в соответствии с его рациональной и научной основой, то множество ученых людей, обладающих независимым мышлением, по всему миру приняло бы ислам. Ибо современное образование во всех учебных заведениях мира, особенно в европейских странах и в странах, которые берут с Европы пример, придает особое значение критическому мышлению и нахождению доказательств при изучении кого-либо вопроса»². В данном случае Р. Ридā, как и его учитель М. 'Абду, критикует богословов-«традиционалистов» за то, что они слепо следуют за авторитетами прошлого, не желают идти в ногу со временем и самостоятельно выносить правовые решения (т.е. практиковать *иджтихād*).

Согласно Р. Риде, в сферу активного применения *иджтихāда* должны входить вопросы, касающиеся войны, политики, общественных и государственных дел. Рассматривая предписания, которые относятся к мирским делам и взаимоотношениям между людьми (*му'āmalāt*) нужно выбирать наиболее полезное для мусульман правовое решение, которое бы эффективно решало их современные и насущные проблемы. В этом контексте Р. Ридā ссылается на интересный *хадīs*: «Если ты возьмешь в окружение крепость, и люди внутри нее попросят тебя выносить решения согласно Божественному закону, не делай этого. Суди их по-своему усмотрению, ибо ты не знаешь точно, сумеешь ли судить их согласно Божественному закону, или нет». Комментируя данный *хадīs*, он говорит, что «это один из самых достоверных и ясных текстов, позволяющих халифам, правителям и полководцам самостоятельно принимать решения, относительно политических и военных дел, так как они входят в сферу общественных интересов, а общественные интересы изменяются согласно условиям времени и места – это, по сути, правовая школа *имāма* Мāлика»³.

В своей книге, Р. Рида выделяет общие правила (*ал-қавā'id* *ал-'амма*), которым необходимо следовать при понимании и извлечении различных предписаний ислама. Самые важные из них – это следование истине и справедливости, равенство всех перед законом, равноправие в соблюдении предписаний и свидетельствовании, за-

¹ *Jasser Auda. Maqasid al-Shariah. P. 6.*

² *Мухаммад Рашид Ридā. Ал-Вахй ал-мухаммадй. Бейрут: Му'ассаса 'изз ад-дйн ли-тйба'а ва ан-нашр, 1406. С. 272.*

³ Там же. С. 292.

щита [людских] интересов (*хифз ал-маṣāliх*) и устранение вреда (*дур ал-мафāсид*). При внимательном чтении работ и *фетв* Р. Риды, становится ясно, что он рассматривает *фиqh*, через призму данных общих правил, которые, по его мнению, отражают в себе истинные коранические ценности и цели. Р. Ридā также предлагает использовать метод индукции (*истикрā'*) в изучении норм Корана и сунны¹. Вспомним, что и аш-Шāṭибī говорил об индуктивном методе познания священного писания и шариата в целом. В приведенном отрывке можно увидеть влияние аш-Шāṭибī на идеи Р. Риды, или, иначе говоря, – творческую переработку египетского реформатора правовых концепций андалусского богослова.

Как и аш-Шāṭибī, Р. Ридā утверждает, что «Аллах создал эту религию легкой». Она должна облегчать людям жизнь, а не усложнять ее. Поэтому исповедование ислама, следование его предписаниям и исполнение религиозных обрядов и ритуалов не должно быть в тягость людям. По его мнению, не следует распространять исламское право на все сферы жизни. Он ссылается на *āyat* (5:101–102)² и интерпретирует их следующим образом: люди просили пророков давать им предписания и указания на все возникшие вопросы. Однако с увеличением предписаний они не стали их соблюдать и отреклись от них. Следовательно, *āyat* указывает на то, что не следует требовать правовых норм и религиозных предписаний на все случаи жизни, относительно каждой ситуации³. Р. Ридā говорит, что из данных *āyat*ов также следует поучительное назидание: множество мусульманских законовевов, неразборчиво, сумбурно применяя сравнение по аналогии (*қийāс*), расширили число обязанностей религиозного характера (*такāлиф*), что привело к трудностям, которые они закрепили категоричным и достоверным текстом (*ан-наṣṣ ал-қāти'*). Это привело к появлению множества затруднений в исполнении религиозных обязанностей, появилось множество норм, которые стало трудно выполнять или соблюдать. В результате многие простые мусульмане и мусульманские правительства «полностью отказались от шариата или стали критиковать его»⁴. По мнению Р. Риды, излишняя привередливость по отношению к религии и высказывания все новых и новых мнений по вопросам покло-

¹ *Мухаммад Рашид Ридā*. Ал-Вахй ал-мухаммадй. С. 296.

² «О вы, которые уверовали! Не спрашивайте о том, что огорчит вас, коли станет вам известно. Если вы спросите [в тот миг], когда ниспосылается Коран, то это прояснится для вас. Аллах простил вам это, ибо Аллах – Прощающий, Милостивый. И до вас люди задавали [Мухаммаду] вопросы об этом и стали неверующими из-за этого».

³ *Мухаммад Рашид Ридā*. Йуср ал-ислам ва усул ат-ташрй' ал-'амм. Каир: Маṭба'а ал-манāр, 1928/1346. С. 3–4.

⁴ Там же. С. 16.

нения (*'ибādāt*), о нормах, разрешающих (*халāl*) или запрещающих (*харām*) что-либо, и увеличение количества предписаний противоречит легкости (*йуср*) ислама и его цели (*мақсад*)¹.

В этом контексте Р. Ридā также затрагивает вопрос о следовании сунне Пророка. Он говорит, что ученые разошлись во мнении о том, являются ли нормы, приведенные в сунне, но не упомянутые в Коране, личным мнением или *иджтихād*ом Пророка, или же это тоже внекораническое откровение, с помощью которого Аллах позволил Пророку продолжить законодательство?² Р. Ридā добавляет, что *имām* аш-Шāфи'ий предпочел второе мнение. Однако сам Р. Ридā считает так: «Мы же говорим, что разногласие, касается только вопросов или норм, относящихся к религии (*ал-ахкām ад-дīнийя*). Что же касается общественных, политических и военных интересов (*мақāлих*), то приказано советоваться (*мушāвара*) о них». Р. Ридā поясняет свою мысль: Пророк не ошибался в вопросах религии, когда получал откровение от Бога. Что касается мирских вопросов, то он сам предупреждал, что с его стороны возможны какие-то ошибки, так как он, отвечая на вопросы мирского характера, высказывает личное, субъективное мнение, а не Божественное повеление³.

Р. Ридā говорит, что доктринальные положения ислама (*'ақīда*), принципы вероубеждения и акты поклонения (*'ибādāt*) незыблемы и служат для укрепления связи между верующим и Богом. Они относятся к духовным вопросам (*ал-умūr ар-рухийя*). И ни один человек после Пророка, не вправе что-либо добавлять или убавлять к данным основополагающим принципам ислама. Что касается мирских вопросов (*ал-'умūr ад-дунявийя*), касающихся правосудия, политики, общества, экономики, то отношение к ним меняется с течением времени⁴. По словам Р. Риды, ислам устроен так, что его тексты (*нусўс*) соответствуют интересам (*мақāлих*) людей независимо от условий времени и места и содержат наставление правителям, которые должны устанавливать справедливость с помощью *иджтихāда* и *шўры*⁵. Из текстов Р. Риды становится ясно, что независимый *иджтихād* и принятие решений (по правовым, политическим, социальным вопросам) в результате коллективного обсуждения или совещания он счи-

¹ *Мухаммад Рашид Ридā*. Йуср ал-ислām ва усўл ат-ташрī' ал-'амм. С. 16.

² Там же. С. 17.

³ Р. Ридā ссылается на слова Пророка: «Свои мирские дела вы знаете лучше», а также на тот факт, что «Аллах сделал замечание (*'атаба*) Пророку за некоторые действия, которые он совершил по своему усмотрению (*рā'й*) [не посоветовавшись со сподвижниками] во время битв у рва, при Бадре, Табуке и Ухуде». *Мухаммад Рашид Ридā*. Йуср ал-ислām ва усўл ат-ташрī' ал-'амм. С. 17–18.

⁴ *Мухаммад Рашид Ридā*. Йуср ал-ислām ва усўл ат-ташрī' ал-'амм. С. 19.

⁵ Там же.

тал основными условиями создания справедливого общественного и правового порядка (*низām*).

Нужно отметить, что Р. Ридā критикует и сторонников независимого суждения (*ахл ар-рāʿū*), и тех ‘уламā’ и правоведов, которые, по его словам, увлекаются схоластическими рассуждениями о вопросах, которые далеки от действительности, и, сумбурно используя *қийās*, выводят все новые и новые нормы, которые никак не связаны с реальными чаяниями или проблемами мусульман. Р. Ридā утверждает, что именно поэтому «предные предшественники» (*ас-салāф ас-сāлих*) порицали религиозные нововведения и высказывание идей относительно религии (*дīн*) на основе личного, субъективного мнения (*рāʿū*)¹. Нужно иметь в виду, что Р. Ридā отрицательно относится не к суждению по аналогии (*қийās*) или личному мнению (*рāʿū*), а к их чрезмерному и хаотичному использованию правоведом. Именно поэтому он защищает сунну и говорит об исключительной важности следования *ҳадй̄сам*. Но, согласно ему, следовать предписаниям сунны необходимо в религиозных вопросах. А там, где сунна не дает прямого ответа (особенно на вопросы политического, социально-экономического и общественного характера), не следует постоянно прибегать к *қийāсу* или изо всех сил стараться реинтерпретировать *ҳадй̄сы*, которые решали проблемы прошлого и не содержат прямых ответов на проблемы современности. Вместо этого для решения подобных вопросов разумнее практиковать независимый *иджтихād* в свете условий места и времени и общественных интересов (*масāлих*). Одним словом, Р. Ридā был сторонником того, чтобы социальные и политические вопросы решались с помощью *иджтихāда* и совещания ученых (*шūrā*).

Таким образом, с одной стороны, Р. Ридā защищает *ҳадй̄сы*, пророческую традицию, ратует за возвращение к текстам, в связи с чем его в научной и околонучной литературе часто называют *салафитом*. Но, с другой стороны, он резко критикует использование сунны для бесконечных «сравнений по аналогии» (*қийās*) и схоластических рассуждений. Иначе говоря, Р. Ридā считал, что в сунне не содержится прямых ответов на социально-политические проблемы его эпохи, и поэтому он пытался ограничить злоупотребление «сравнением по аналогии», которое, как он считал, приводило к бесплодным, формальным решениям, основанным на текстах, отражающих проблемы иной эпохи. Следовательно, интересным образом, призывая держаться сунны, он создавал условия для свободного *иджтихāда*.

Отметим, что свое отношение к сунне Р. Ридā раскрывает в очень интересном и важном для понимания его правовой теории «Диалоге

¹ *Муҳаммад Рашид Ридā*. Йуср ал-ислām ва уқӯл ат-ташрīʿ ал-ʿамм. С. 19–20.

между реформатором («*муслих*») и традиционалистом («*муқаллид*»). В этой работе Традиционалист упрекает Реформатора в том, что он призывает держаться сунны, но его размышления о *маслахе* противоречат сказанному. Реформатор на эти обвинения отвечает, что достоверным *хадйсам* необходимо следовать в вопросах исключительно религиозного характера (*ал-умур ад-дйнийя ал-махда*). В подобных вопросах личное мнение судьи, *имāма* или правителя не является аргументом. Однако судебные или политические вопросы могут быть сомнительными и спорными. Поэтому обращаться к *хадйсам* для их разрешения можно только в том случае если *хадйс* не противоречит «общественным интересам» (*маслаха*). Он продолжает: «Если же, допустим, *хадйс* расходится с интересами (мусульман, общины, государства и т. д. – *Примеч. К. Г.*), то подобный *хадйс* мы считаем противоречащим «общей категоричной основе» (*ал-усул ал-‘амма ал-қат’ийя*), которая подтверждается *сунной ал-‘амалийя* (*хадйсами*, в которых разъясняются акты поклонения или описываются действия, которые необходимо совершать при поклонении) и *сунной ал-қаулийя* (назидательными *хадйсами*, которые Пророк произносил по различным случаям и в разных ситуациях) – например, *хадйс* «не причиняйте друг другу вред» (*лā дарār ва лā дирār*) и похожие *хадйсы*. Нет сомнений в том, что подобная основа (*усул*) предпочтительнее *хадйса*, переданного небольшим числом сподвижников, который может быть и сомнительным. Поэтому не правильно говорить, что мы отказались от сунны. На самом деле мы предпочли ее более приоритетному (весомому) аргументу. Если вспомнить, то праведный халиф ‘Умар б. ал-Хатгāб также принимал решения, которые во многом отличались от решений, принятых во времена Пророка»¹.

Для того чтобы подтвердить свои идеи, Р. Ридā не раз ссылается на аш-Шāтибй и ат-Тўфй. По его словам, среди ученых восточной части мусульманского мира (Машрика) наиболее обстоятельно и хорошо писал о *масāлих* Наджм ад-Дйн ат-Тўфй, а среди ученых западной части (Магриба) – *имām* аш-Шāтибй². Р. Ридā кратко пересказывает идеи обоих ученых и говорит, что аш-Шāтибй привел достаточно доказательств о том, что в истории ислама были случаи, когда решения принимались на основе «принципа достижения блага и устранения вреда» (*маслаха*). Например, решение о собирании коранических *айатов* в единую книгу, замена физических наказаний преступнику тюремным заключением, введение при острой необходимости или при военном положении новых налогов и т.д.³

¹ *Муҳаммад Рашид Ридā*. Китāб ал-вахда ал-ислāмийя ва ухўва ад-дйнийя. Каир: Мағба’а ал-манār, 1348. С. 126.

² *Муҳаммад Рашид Ридā*. Йуср ал-ислām ва усул ат-ташрī’ ал-‘амм. С. 72.

³ Там же. С. 73.

По словам Р. Риды, совершенно ясно, что вопросы, касающиеся судебных решений, политики или войны, должны решаться в свете *хадйса*: «Не причиняйте друг другу вред»/«Не причиняйте вреда и не платите злом за зло» (*lā darār wa lā dirār*). Здесь мы можем разглядеть прямое влияние идей ат-Тўфй. К этому Р. Ридā добавляет, что множество административных, финансовых и военных решений праведных халифов было принято на основе универсального правила «устранение вреда и оберегание интересов» (*оаф' ал-мафāсид ва хифз ал-масāлих*) при соблюдении знаний полученных из текстов (*нусўс*) Законодателя и его целей (*мақъсид*)¹. А эта идея отсылает к теории аш-Шāтибй. По мнению Р. Риды, ученые постоянно открыто говорят о том, что все предписания исламского права связаны с этим правилом. Но причина, по которой большинство ученых этой *уммы*, признавая данную основу, избегало открыто ее подтвердить, заключается в том, что они опасались, что правители станут использовать принцип *маслаха* в своих корыстных целях. Поэтому '*уламā*' старались все предписания любым способом «привязать к текстам»; показать, что норма или *фетва* напрямую исходят из текстов или выведены с помощью *кийāса*. По этой причине они не хотели, чтобы экономические и общественно-политические вопросы решались посредством *иджтихāда* правителей или обладающих властью (в том числе и законодательной). К тому же несправедливых правителей всегда сопровождают продажные '*уламā*', которые также могли использовать указанное правило в своих корыстных целях².

Таким образом, если резюмировать правовую теорию Р. Риды, то она заключается в следующем: вопросы исключительно религиозного характера (*масā'il ад-дйнийя ал-махда*), в которые входят вопросы вероубеждения ('*ақйда*), акты поклонения ('*ибāдāt*), и религиозные ритуалы должны черпаться из Корана и сунны. Ни при каких обстоятельствах нельзя создавать (*ихдāс*) новые акты поклонения, которые не упомянул Пророк и которые не практиковались ранней общиной мусульман. Этого нельзя делать ни с помощью *кийāса*, *иджмā'* или принципа *маслаха*, ни с помощью какой либо иной теории или метода. Так как Аллах завершил данную религию посредством Книги и речений Пророка. И запретил задавать вопросы, которые могут привести к увеличению религиозных обязанностей (*такāлиф*) – это из милости, так Он хочет облегчения для своих творений и не желает для них трудностей. А тот, кто добавил к религиозным обязанностям что-то, он поступил вопреки тексту Корана и заветам Пророка, думая будто знает

¹ Мухаммад Рашид Ридā. Йуср ал-ислām ва усўл ат-ташрй' ал-'амм. С. 75.

² Там же. С. 75–76.

о религии больше и следует ей правильнее, чем сам Пророк¹. Что касается мирских вопросов (*ал-умūr ад-дуниавийа*), касающихся политики (*сийāса*), правосудия (*қадā*), правил поведения (*адаб*), то правовые нормы или решения относительно этих вопросов можно формировать на основе следующих источников:

1) Достоверный, с категоричным смыслом текст. Ему необходимо следовать, но до тех пор, пока он не противоречит более приоритетным конкретным текстам на сходную тему или «общим текстам», которые содержат общие правила или принципы ислама, такие как «устранение вреда», дозволение совершать при острой необходимости (*дарūrāt*) действия, запрещенные шариатом (*махзūrāt*)» и т. д.

2) Ясный текст, которому следовали первые мусульмане и относительно смысла и достоверности которого между ними не было разногласий.

3) Текст нормативного характера, не имеющий категоричного, ясного смысла или не являющийся достоверным, т.е. относительно которого между сподвижниками, выдающимися 'уламā' и мусульманскими юристами имеются разногласия. Относительно подобных текстов могут быть разные мнения, и простительно, если кто-то ошибся, приняв решение на его основании.

4) Текст ненормативного характера, например *хадйсы* о правилах употребления пищи, о медицине и т.д. Подобные *хадйсы* 'уламā' называют назидательными, а не нормативными. Поэтому нельзя заставлять мусульман следовать данным *хадйсам* или, наоборот, убеждать их не следовать им.

Перечислив данные источники, Р. Ридā отмечает, что если Законодатель умолчал о чем-то, то он сделал это ради облегчения жизни верующим и из милости к ним. И никто не в праве обязывать верующих совершать что-то или отказываться от совершения чего-то без разрешения Всевышнего. Что касается мирских вопросов, то Аллах повелел следовать решениям, которые принимают «обладающие властью», конечно если они не призывают послушаться Аллаха. Что касается религиозных предписаний, то обладающие властью не имеют права добавлять к религии что-либо или, наоборот, отделять от нее что-либо, а те, кто пытается это делать, осознанно или нет, претендуют на роль Бога².

Все правовые заключения (*фетвы*) Р. Риды по различным общественным и политическим вопросам были выведены в свете приведенных выше принципов и правил. В своих *фетвах* Р. Ридā не следует за

¹ *Мухаммад Рашид Ридā*. Йуср ал-ислām ва усӯл ат-ташрī' ал-'амм. С. 76–77.

² Там же. С. 76–79.

буквальным значением *айатов* и *хадй̄сов*, а пытается уловить внутренний смысл текстов ислама; понять, какие цели преследовал Пророк в той или иной ситуации; каким был социальный и исторический контекст его слов и действий. Р. Ридā подобно своему учителю М. ‘Абду очень часто не соглашался с *фетвами*, которые отражали в себе идеи, мировоззрения и проблемы средневекового общества и были далеки от решения актуальных проблем мусульман конца XIX в. Рассмотрим некоторые *фетвы* Р. Риды, чтобы лучше понять, как он применял свой правовой метод на практике.

В одной из своих *фетв*, на вопрос: «Что такое конституция (*дустūr*) и не противоречит ли она исламу?» – Р. Ридā отвечает, что конституция выражает законы страны, которые по поручению народа, советуясь друг с другом, приняли «люди независимого суждения» (*ахл ар-рā’ий*) этой страны, способные практиковать *иджтихād*¹. Согласно *фетве*, «цель конституции – ограничивать власть и произвол правителей законами, которые сформировали члены совета (*ахл аш-шūrа*), избранные народом. Подобное правление соответствует религии и ее основам. Ибо нормы ислама двух видов: религиозные нормы, установленные откровением, и нормы, касающиеся мирских дел, часть из которых откровение, обучая и наставляя людей, указало, а другую часть поручило [определить] компетентным «членам совета», о которых Коран сказал: «Обладающие властью» (4:59). Они с помощью независимого мышления (*иджтихāда*) принимают [законы], в которых нуждается народ (*умма*) и способствуют достижению блага (*маṣāлих*) и устранению вреда (*мафāсид*), которые могут меняться в зависимости от времени и места». В данном случае Ридā дискутирует с теми богословами, которые считают, что конституция и парламент – это чуждые исламу понятия. Он не соглашается с ними и говорит, что идея о принятии решений сообща (*шūrа*) упоминается в Коране и применялась Пророком и его сподвижниками на практике².

В этой *фетве* он возражает и на следующее замечание: «Советоваться между собой и принимать законы могут только мусульмане, а османский парламент состоит из немусульман». Р. Ридā отвечает следующим образом: «Мусульманам не запрещено советоваться и совместно принимать решение с инаковерующими. Более того, это необходимо, если в этом благо (*маṣлаха*) для *уммы*. Ибо [принцип] *маṣлаха* – это основа всех законов, относящихся к мирским

¹ Мухаммад Рашид Ридā. Фатāва ал-имām Мухаммад Рашид Ридā. Бейрут: Дār ал-китāб ал-джадй̄д, 1970. С. 805.

² Там же. С. 807.

делам. Даже некоторые наши ‘*уламā*’ говорили: если между текстом и *маслаха* возникает противоречие, то предпочтение отдается *маслаха* перед текстом, как говорил ат-Тўфй, на которого мы уже ссылались»¹. Р. Ридā искренне считал, что конституция и парламент – это благо для мусульман, так как с помощью конституции они смогут оживить мирскую жизнь и религию *уммы*. Он пишет, что мусульмане столкнулись с проблемами, решения которых не найти в классических книгах по исламскому праву и его основам, так как авторы этих книг жили в иную эпоху и сталкивались с другими проблемами. Поэтому современные ученые прежде всего должны думать над решением насущных проблем и работать над достижением общественного блага. «Мусульмане, некогда бывшие самой сильной общиной, сегодня стали наислабейшей общиной оттого, что не могут в современных условиях устранять вред и достигать пользы (*дур ал-мафāсид ва джалб ал-мафāлих*)»².

Еще одна показательная *фетва* Р. Риды – это *фетва* об использовании спирта. В нескольких *фетвах*, Р. Рида опровергает доводы ‘*уламā*’, которые запретили использовать алкоголь и спирт в медицинских целях, приравнивали спирт к вину (*хамр*) и объявили его «скверным» (*наджйс*) продуктом. Прежде чем высказать свое мнение по данному вопросу, Р. Ридā говорит, что только Аллах волен запрещать (*тахрйм*) что-либо, и если человек осмеливается объявить что-либо запретным (*харām*) от имени ислама, не имея очевидных и достоверных доказательств из Корана и сунны, то он рискует приравнять себя к Аллаху, как об этом сказано в Коране. «В подобных вопросах следует быть предельно осторожным», – предупреждает Р. Ридā³. Далее он говорит, что сам по себе алкоголь вовсе не «оскверненное» вещество и что вино и алкоголь – не одно и то же. Коран запрещает употребление вина и опьяняющих веществ с конкретной целью: чтобы они не стали причиной вражды мусульман друг с другом и причиной их халатного отношения к религиозным обязанностям (т.е. к молитвам, поминанию Аллаха и т.д.). Следовательно, использование спирта в медицине, парфюмерии и при изготовлении иной химической продукции – дозволено, так как это не противоречит целям Корана, а, наоборот, соответствует им⁴. По мнению Р. Риды, мусульмане непременно должны использовать спирт и изучать его свойства, так как из него изготавливается множество лекарств. Запрет использования спирта мешает мусульманам прочно изучить такие науки, как химия, фармацевтика, медицина.

¹ *Мухаммад Рашид Ридā*. Фатāва ал-имām Мухаммад Рашид Ридā. С. 808.

² Там же. С. 810.

³ Там же. С. 1217.

⁴ Там же. С. 1728; 1735–1737.

А недостаточное знание этих наук – одна из главнейших причин превосходства европейцев (*тафаввуқ ал-ифрандж*) над мусульманами¹. Помимо этого, отказ от спирта и лекарств может стать причиной гибели множества мусульман, особенно во время военных действий. В конце своей *фетвы*, подводя итоги, Р. Ридā говорит, что те, кто утверждает, что первое поколение мусульман обходилось без всяких новшеств, созданных другими цивилизациями, а значит, и современное поколение обойдется без них, отказывают мусульманам в праве использовать современные орудия для защиты своих прав и наносят непоправимый вред исламу. В их толковании ислам предстает как религия, состоящая из одних жестких запретов, как препятствие для современности, а это отталкивает людей от ислама. Именно поэтому многие мусульманские правители оставляют шариат и начинают применять в своих странах европейское законодательство. Р. Ридā обращается к своим оппонентам: «О вы, кто издает *фетвы*, объявляющие спирт «скверной» и запрещающие использование всех продуктов, в которых он содержится, – лекарств, красок, духов, масел: в современную эпоху человечество особенно нуждается в этих веществе! Вы запрещаете блага, одни из которых, несомненно, стали необходимыми человеческими потребностями (*дарӯрāt*), а другие – насущными потребностями (*хāджийāt*) и потребностями, улучшающими жизнь (*камāлийāt*)»². Р. Ридā отмечает, что в Египте, Сирии, на территории Османской империи, использование спирта стало необходимостью и общей потребностью³. Это недорогой продукт, без которого не обойтись при дезинфекции и стерилизации⁴. Интересно, что в этом контексте Р. Ридā вспоминает своего учителя М. ‘Абду и говорит, что он перед едой добавлял в стакан с водой несколько капель йода, так как это полезно для здоровья и совсем не опьяняет человека. Он также пользовался одеколоном, который тоже содержит спирт⁵. Именно такой подход, по мнению Р. Риды, и выражает позицию «срединной» (умеренной) школы (*ал-мазхаб ал-васат*), которая следует текстам и в то же время понимает намерение/цель (*қасд*) закона (*шар*)⁶.

¹ *Муҳаммад Рашид Ридā*. Фатāва ал-инām Муҳаммад Рашид Ридā. С. 1231.

² Там же. С. 1233.

³ Там же. С. 1730.

⁴ Там же. С. 1737.

⁵ Там же. С. 1729.

⁶ Там же. С. 1735.

Муҳаммад ат-Тāхир б. ‘Ашўр (ум. 1394/1973)

Попытки реформировать методологию исламского права с помощью идей и концепций теории целей шариата предпринимались не только в Машрике но и в Магрибе. Мусульманские ученые особенно отмечают вклад, который внес в развитие теории о целях шариата тунисский богослов Ибн ‘Ашўр. Он был младшим современником М. ‘Абду и Р. Риды и находился под влиянием их идей. Его *magnum opus* «Цели исламского права» (*Мақасид аш-шарī'а ал-ислāмийа*) – одна из самых первых попыток объяснить цели и социальные функции норм исламского права. Можно даже сказать, что его трактат – это в некотором роде попытка дать социологическое объяснение исламского права.

Ибн ‘Ашўр сообщает читателям, что цель трактата – сведение к минимуму разногласий между учеными в области различных исламских наук. Но, на наш взгляд, основная цель работы состоит в том, чтобы доказать и убедить читателя, что исламское право не потеряло своего значения и в современную эпоху и что стержневые методологические принципы *фиқха* позволяют ему оставаться жизнеспособным, эффективным и приспосабливаться к любым социальным и историческим изменениям.

Во введении Ибн ‘Ашўр говорит, что между ‘*уламā*’ всегда существовали разногласия по различным вопросам *усўл ал-фиқх* и разрешить их вряд ли когда-нибудь станет возможным. Разногласия по основным принципам исламского права сопровождаются разногласия по второстепенным вопросам исламского права (*фурў’*). Иначе говоря, из-за того, что ученые не могут договориться о теории (методологических принципах и источниках) права, между ними возникают разногласия по применению конкретных правовых норм (*фурў’*)¹. К тому же, как отмечает Ибн ‘Ашўр, «большинство вопросов (*масā’ил*), связанных с методологией исламского права (*усўл ал-фиқх*) не служит мудрости и целям шариата (*лā тахдим ҳикмат аш-шарī'а ва мақāсидиҳа*)»². По словам Ибн ‘Ашўра, для того чтоб сформировать правовые нормы, законоведы разработали различные методы (*тахсйс, тақийд, тā’вил, джам’, тарджейх* и т.д.), однако все эти правила не нацелены на выявление мудрости и общих и конкретных целей шариата. Они лишь помогают понять значение слов правовых текстов и определить причины тех или иных норм, для того чтобы вывести с помощью *қийās* новую

¹ *Муҳаммад ат-Тāхир б. ‘Ашўр*. Мақасид аш-шарī'а ал-ислāмийа. Амман: Дār ал-нафа'ис, 2011. С. 166.

² Там же. С. 166–167.

норму¹. С самого начала его трактата становится ясно, что Ибн 'Ашўр недоволен традиционным *фиқх*ом и желает пересмотреть его теоретические и методологические вопросы.

Ибн 'Ашўр считает, что основы исламского права (*усўл ал-фиқх*) не могут быть подобно основам веры (*усўл ад-дйн*) ясными, недвусмысленными и категоричными (*қат'ийа*). Многочисленные противоречия между мусульманскими законооведами относительно теоретических вопросов исламского права указывают на то, что принципы и методы *усўл ал-фиқх*а не могут быть «категоричными и абсолютно точными». Точно установленные, имеющие ясный и однозначный смысл принципы исламского права (*қавāти'*, ед.ч. *қат'ийа*) «встречаются крайне редко». Среди подобных принципов он называет только достижение исламским правом «необходимых универсальных потребностей» (*ал-куллийāt ад-дарўрийа*): защита религии, жизни, разума, потомства, имущества и чести². Кроме перечисленных принципов, большинство принципов *усўл ал-фиқх*, по мнению Ибн 'Ашўра, не являются однозначными.

Ибн 'Ашўр заключает, что разногласия между законооведами относительно того, какие правовые доказательства (аргументы) считать категоричными, ясными и недвусмысленными, возникли в результате их стремления сделать методологию исламского права (*усўл ал-фиқх*) такой же категоричной и ясной какими являются «принципы или основы религии» (*усўл ад-дйн ас-сам'ийа*). Однако у них ничего не вышло, так как после того, как они проанализировали все тексты и правила *усўл ал-фиқх*, пришли к выводу, что лишь небольшую часть из них можно считать категоричными и не допускающими иного толкования. «А иначе не было бы между законооведами столько разногласий относительно теории исламского права»³.

Таким образом, по мнению Ибн 'Ашўра, для того чтобы определить «категоричные принципы» теории исламского права, необходимо пересмотреть источники и тексты *фиқх*а, критически проанализировать их, очистить от чуждых элементов и преобразовать *усўл ал-фиқх* в новую науку под названием *мақъсид аш-шарй'а*⁴. Отметим, что Ибн 'Ашўр не призывает отказаться от классического *усўл ал-фиқх* и считает, что «науку об основах исламского права необходимо оставить такой, какая она есть, черпая из нее способы формирования правовых доказательств». Однако на основе тех вопросов (*масā'ил*) теории исламского права (*усўл ал-фиқх*), которые касаются целей шариата, он

¹ Мухаммад ат-Тāхир б. 'Ашўр. Мақъсид аш-шарй'а ал-ислāмийа. С. 167.

² Там же. С. 167–168.

³ Там же. С. 176.

⁴ Там же.

предлагает создать новую науку (*'илм*). Данная идея будет развита современными мусульманскими богословами, прежде всего Йўсуфом ал-Қарадāвӣ и Джэссером 'Аудой.

Учитывая все вышесказанное нельзя согласиться с выводом Башира Нафи, автора одной из немногочисленных научных статей, посвященных жизни и творчеству Ибн 'Ашўра, о том, что Ибн 'Ашўр, стремясь разработать точные и категоричные правила *фиқха*, по всей видимости, проигнорировал тот факт, что *фиқх*, по сути, многообразен и содержит в себе множества теорий и концепций¹. На наш взгляд, Ибн 'Ашўр не мог игнорировать многообразие теорий и концепций *фиқха* или желать их устранения. Напротив, он прекрасно понимал, что тексты, на основе которых строится теория исламского права, имеют различную интерпретацию и различно понимаются законоведами школ исламского права. Более того, он сам говорит, что предложить теорию, которая бы устроила всех законоведов или как минимум уменьшила бы противоречия между ними, – задача практически невыполнимая. На наш взгляд, как уже было сказано выше, Ибн 'Ашўр пытался разработать теорию, которая бы придала гибкость исламскому праву, а также позволила разрешить острые разногласия между *'уламā*, которые традиционный *фиқх*, по его мнению, устранить не способен. Он, индуктивно изучая первоисточники ислама и исламское правовое наследие, пытался определить основы, высшие ценности, квинтэссенцию исламского права, к которым мусульманские законоведы смогли бы обращаться (в качестве «арбитров») для решения сложных, жизненно важных и противоречивых проблем, возникших в результате социально-политических изменений в мусульманском мире. Именно этим задачам и служила его теория целей шариата, которая, по его словам, не отменяла традиционный *усўл ал-фиқх*, а дополняла его, совершенствовала и предлагала новые решения старых и злободневных проблем. Далее мы не раз убедимся в этом.

Критикуя *'уламā* за то, что они, погрузившись в лингвистические анализы текстов и каламические споры, не сумели сформулировать универсальные принципы исламского права, Ибн 'Ашўр говорит, что некоторые выдающиеся ученые все же указали на категоричные правовые правила. Однако их слова не систематизированы, разбросаны в различных текстах и упоминаются в качестве доказательства при рассмотрении отдельных правовых ситуаций². Ибн 'Ашўр говорит, что к указан-

¹ *Basheer M. Nafti. Tahir Ibn Ashur: The Career and Thought of a Modern Reformist alim, with Special Reference to His Work of tafsir // Journal of Qur'anic Studies. Vol. 7. No. 1 (2005). P. 1–32.*

² Ибн 'Ашўр ссылается на *хадӣс* «не причиняйте вред друг другу» (*«lā darār wa lā dirār»*), слова 'Умара б. 'Абд ал-'Азйза «предписания относительно людей устанавли-

ным ученым можно добавить и таких выдающихся (*афзāз*) личностей, как шафиитский правовед ‘Изз ад-Дйн ‘Абд ал-‘Азиз б. ас-Салām (ум. 660/1262) и маликитский правовед Шихāб ад-Дйн ал-Қарāфӣ (ум. 684/1285), которые неоднократно пытались создать науку о целях шариата. Ибн ‘Ашӯр особо выделяет аш-Шāтибӣ, так как он посвятил вопросу целей шариата отдельную работу. Отметим в этой связи, что, указав исключительную роль андалусского ученого, он подвергает его критике. Он говорит, что аш-Шāтибӣ многословен, перепутал вопросы, упустил из виду задачи исследования целей шариата и не достиг желаемой цели. Но в то же время Ибн ‘Ашӯр добавляет, что «он [аш-Шāтибӣ] внес большой вклад – я следую ему и не игнорирую его достижения. Вместе с этим я не собираюсь пересказывать или кратко излагать его слова»¹.

Свой трактат Ибн ‘Ашӯр начинает с попытки обосновать мысль, что нормы и предписания ислама (шариата) имеют определенные цели и задачи. Он настаивает на том, что правоведу необходимо знать данные цели, и тому есть множество веских причин. Например, если правовед обнаружил два противоречащих друг другу правовых доказательства (*далйл*), то знание целей шариата поможет ему согласовать их и применить одновременно или же использовать наиболее (в конкретной ситуации) приоритетное из них². Ибн ‘Ашӯр указывает, что знание целей шариата необходимо не только для выведения новых правовых норм с помощью *қийās*, но и для выведения нормы относительно какого-либо поступка или ситуации, в случае если норма не обозначена в Коране, сунне или ее невозможно вывести с помощью *қийās*. А это прежде всего важно для развития исламского права и обеспечения его нормального функционирования «на протяжении веков». Именно поэтому мусульманские правоведы разработали такие методы, как *ал-мақāлих ал-мурсала* и *истиҳсāн*, указали на то, как важно следовать универсальным ценностям шариата, направленным на достижение необходимых (*дарӯрийа*), насущных (*хāджийа*) и дополнительных или «улучшающих жизнь» (*тахсйнийа*) потребностей³. Ибн ‘Ашӯр отмечает, что сподвижники Пророка часто принимали во внимание цели, сокрытые в словах Пророка. Они комплексно изучали (*истиқрā*) отдельные нормы и пытались понять цели, которые преследует исламское право. Одни из них открыто называли понятия ими цели, другие же не говорили открыто об этом, но из их

ваются по мере совершения ими непотребных дел», слова Мāлика б. Анаса «вера Аллаха – суть облегчение!» и т.д. См.: *Мухаммад ат-Тāхир б. ‘Ашӯр*. Мақсид аш-шарӣ‘а ал-ислāmийа. С. 173–174.

¹ *Мухаммад ат-Тāхир б. ‘Ашӯр*. Мақсид аш-шарӣ‘а ал-ислāmийа. С. 174.

² Там же. С. 184.

³ Там же.

слов можно сделать вывод, что они руководствовались целями шариата. Однако сами по себе цели, которые указали сподвижники, нельзя считать аргументом (*худжа*), так как это их личное мнение. Ибн 'Ашӯр имеет в виду, что сподвижники обозначали цели тех или иных предписаний в результате размышления над ними. Следовательно, их выводы субъективны и не могут быть авторитетным правовым доказательством. Но он тут же добавляет, что многочисленные высказывания сподвижников, указывают «на важность учета целей шариата». Согласно Ибн 'Ашӯру, наиболее успешный *муджтахид* тот, кто руководствовался целями шариата, и успешность *иджтихāда*, зависит от того, насколько глубоко удалось *муджтахиду* понять замысел предписаний ислама¹. До Ибн 'Ашӯра данное мнение высказал аш-Шāтибй, однако эта идея не была развита законоведами.

Обозначив необходимость понимания целей шариата, Ибн 'Ашӯр затрагивает способы, с помощью которых возможно определить эти цели. Иначе говоря, от теории он переходит к методологическим вопросам. В связи с этим он указывает на важность контекста для понимания религиозных (и не только) текстов. Его рассуждения о контексте (*сийāқ*) являются одним из самых важных и интересных мест в трактате. Ибн 'Ашӯр начинает их с критики метода, которым пользуются законоведы при выведении правовых норм. Он считает, что традиционный метод лингвистического анализа текстов Корана и сунны, который заключается в скрупулезном исследовании лексического значения слов и отдельных словосочетаний, без знания (*ма'рифa*) целей шариата приводит мусульманских законоведов к односторонним выводам². В этой связи Ибн 'Ашӯр пишет, что все языки мира полисемантчны. И слова (*калām*) всякого текста могут иметь разные значения (*далāла*) и пониматься по-разному. Он указывает на динамическую связь между значением слова и контекстом, на зависимость значения слова от контекста, неразрывную связь между ними и невозможность полного и верного понимания текста без знания контекста. Он пишет: «Говорящие и слушающие не смогут обойтись без деталей и особенностей контекста, которые окружают речь, положений и условий, в которых произносится речь, и указателей, облегчающих понимание речи. Все эти вещи помогают устранить предположения, которые возникают у слушающего о том, что хотел выразить говорящий. Поэтому ты обнаружишь, что смысл (*далāла*) речи говорящего, который выступает перед слушателями, более понятен [слушателям], нежели смысл речи, которую пересказали от его имени.

¹ *Мухаммад ат-Тāхир б. 'Ашӯр*. Мақасид аш-шарй'а ал-ислāмийа. С. 197.

² Там же. С. 203–206.

А записанная речь более открыта различным толкованиям (т.е. менее понятна. – К. Г.), нежели слова, переданные от имени говорящего, не говоря уже о речи, которую произнесли публично. И хотя записанная речь более точна, в том смысле, что менее подвержена произвольной передаче смысла, искажению и ошибкам, она не способна передать все особенности контекста и черты [тон, мимику, настроение и т.д.] говорящего или того, кто передает его слова»¹.

Подчеркивая важность понимания контекста, Ибн 'Ашūr говорит, что 'уламā' совершают множество ошибок, потому что, формируя правовые нормы (*истинбāt ал-ахкām аш-шар'ийа*), они ограничиваются лишь «выжиманием значений из слов» и пренебрегают «окружающими слова обстоятельствами, специальными значениями и контекстом»². Он заключает, что исламское законоведение, опирающиеся на тексты (*нуṣṣ*), более всего нуждается в понимании контекста, но не все законоведы обращают должное внимание на данное обстоятельство. Но, по его мнению, так или иначе, никто из мусульманских законоведов не может обойтись без выяснения контекста, в котором формировались предписания Пророка. Именно для понимания контекста они стараются изучить мотивы и обстоятельства поступков (*тасарруфāt*) Пророка и определить причины ('иллал) установления предписаний³. Ибн 'Ашūr указывает, что «сподвижники всегда спрашивали Пророка когда хотели уточнить смысл тех или иных его слов и указаний и обращали внимание на обстоятельства, которые могли пролить свет на цели Законодателя»⁴. Они делали правовые заключения, руководствуясь не только предписаниями Пророка но и принимая во внимание его действия. В этом же ключе он говорит, что *тāби'и* и их последователи часто посещали Медину чтобы соприкоснуться с наследием и узнать о поступках Пророка и его сподвижников. Их целью было определить контекст, в котором Пророк говорил и действовал. Благодаря подобным посещениям им удавалось уточнить значения слов и терминов и выяснить причины установления предписаний⁵.

Следовательно, рассуждая о контексте, Ибн 'Ашūr пытается сказать следующее: во-первых, знание контекста необходимо для определения целей шариата. Во-вторых, контекст показывает, что Пророк в разных ситуациях осуществлял разные цели. Игнорирование контекста приводит к обобщению всех слов и директив Пророка, что в итоге отрицательно сказывается на исламском праве. Он отмечает,

¹ *Мухаммад ат-Тāхир б. 'Ашūr*. Мақсид аш-шарī'а ал-ислāмийа. С. 203–204.

² Там же. С. 204.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 206.

⁵ Там же. С. 204.

что ученые в области методологии исламского права (*усул ал-фиqh*), изучая предания Пророка, давно обратили внимание на то, что «некоторые действия (*аф‘ал*, ед. ч. *фи‘л*) Пророка не имеют законодательного характера»¹. Имеется в виду, что порой пророк Мухаммад действовал, говорил, выражал свои мысли и чувства не как передатчик откровения, а как обычный человек, глава общины (*имам*), судья (*кади*) и т.д. И подобные его действия мусульмане должны различать, а не слепо имитировать. Ибн ‘Ашур пишет: «Однако некоторые ученые неправильно понимают [природу] действий Пророка и пытаются построить на их основе «сравнение по аналогии» (*қийас*), не выяснив причину (*сабаб*) этих действий»². Здесь Ибн ‘Ашур обращает свою критику в сторону тех ‘*уламā*’, которые игнорируют контекстуальный анализ сунны. По его словам, первым ученым, обратившим внимание на подобное различие (*тамйиз*) действий Пророка является маликитский законовед Шихаб ад-Дин ал-Қарāфй (ум. 684/1285). Он первым указал на разницу между действиями Пророка как Божьего посланника и как судьи (*кади*) и лидера общины (*имам*). Согласно ал-Қарāфй, люди должны следовать вплоть до Судного дня всему, что говорил и делал Пророк в качестве посланника или проповедника откровения. Они должны подчиняться тому, что он приказал, и остерегаться того, что он запретил как Божий посланник. Однако нередко Пророк играл в обществе роль не только проповедника откровения, но и лидера общины и судьи. Когда он вел войны, назначал правителей областей или собирал налоги – он был только *имамом*. Когда он разбирали жалобы людей или разрешал между ними споры – он был только судьей. Когда же он разъяснял – словами и действиями – акты поклонения (*ибādāt*) и отвечал на вопросы, связанные с религией, – он был проповедником откровения. Поэтому должны ли мусульмане воевать или собирать налоги подобно тому, как это делал Пророк, может решить только правитель мусульман, так как это касается мирских дел Пророка, а не передачи откровения (*таблйғ*). Точно так же мусульмане могут следовать за «судебными решениями» Пророка только с разрешения судьи³.

Ибн ‘Ашур находит идеи ал-Қарāфй очень полезными для своей теории целей шариата, так как он считает, что выяснение мотивов действий и слов Пророка поможет определить цели, которые Пророк пытался осуществить, устанавливая отдельные предписания и нормы, и в итоге выявить универсальные принципы или ценности исламского

¹ Мухаммад ат-Тāхир б. ‘Ашур. Мақсид аш-шарī‘а ал-ислāмийя. С. 211.

² Там же.

³ Там же. С. 208.

права. Идеи ал-Қарāфī созвучны также и контекстуальному анализу, который предлагает Ибн 'Ашўр.

Таким образом, Ибн 'Ашўр утверждает, что для определения целей (*мақъсид*) и мудрости (*хикма*) предписаний ислама, необходимо выяснение контекста, в котором формировались предписания. По его мнению, игнорирование связи, которая существует между текстом и контекстом, приводит к слепому следованию за буквой текста и одностороннему, поверхностному пониманию слов и действий Пророка, что в итоге препятствует развитию права. Поэтому он критикует захиритов и некоторых хадисоведов (*мухаддисов*), которые «сводят право исключительно к изучению *хадисов*»¹. Ибн 'Ашўр отрицает достоверность слов «если *хадис* на самом деле от посланника Аллаха – то это мой *мазхаб*», которые приписывают аш-Шāфи'ий. Он говорит, что подобные слова не подобают ученому и *муджтахиду*. Более того, правовые концепции аш-Шāфи'ий подтверждают ложность данного утверждения. Возможно, говорит Ибн 'Ашўр, аш-Шāфи'ий имел в виду следующее: «Если вы изучаете мой *мазхаб*, то знайте, что [в его основе] достоверные *хадисы*»². Точно так же Ибн 'Ашўр критикует высказывание, которое приписывают Аҳмаду б. Ҳанбалу: «Слабый (*дайф*) *хадис* лучше сравнения по аналогии (*қийāса*)». Он пишет: «Это неверно, потому как и в слабом *хадисе*, и в сравнении по аналогии возможны ошибки. Но слабый *хадис* может содержать еще и чистую ложь (*қизб*). Вероятность наличия лжи в слабом *хадисе* подрывает доверие к нему, чего нельзя сказать о вероятности ошибок в сравнении по аналогии. Смее предположить, что данные слова ложно приписывают Аҳмаду б. Ҳанбалу»³. Ясно, что Ибн 'Ашўр полемизирует с теми законооведами, которые, ссылаясь на приведенные выше высказывания, строят свой правовой метод исключительно на следовании букве преданий, на строгом «текстуализме», ограничивая возможность рационального осмысления источников исламского права. Подобная тенденция, по его мнению, ведет к закостенению и маргинализации исламского права. Из его трактата видно, что главную проблему захиритов он видит в том, что они отказываются давать правовые ответы относительно новых ситуаций, если не могут обнаружить данные ответы в Коране и сунне. Он пишет, что «это очень опасная позиция, и тот, кто сомневается в этом, по сути, отрицает пригодность (*салāх*) исламского права для всех эпох и стран»⁴.

¹ Мухаммад ат-Тāхир б. 'Ашўр. Мақъсид аш-шарī'а ал-ислāмийа. С. 204.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 242.

Согласно Ибн ‘Ашӯру, вторым, наряду с контекстуальным анализом *айатов* и *ҳадӣсов*, способом определения целей шариата является индуктивное изучение (*истиқрā*) правовых текстов ислама. Через индуктивное прочтение возможно определить категоричные, ясные, очевидные цели (*ал-мақъсид ал-қат’ийа*) и предполагаемые цели (*ал-мақъсид аз-заннийа*) исламского закона. Предполагаемые цели прямо не упоминаются в текстах, но общий смысл, идеи, внутренняя логика текстов указывают на них. Что касается категоричных целей шариата, то они многократно упоминаются в Коране. К примеру, Ибн ‘Ашӯр говорит, что облегчение (*тайсӣр*), в самом широком смысле, как в религиозных делах, так и в мирских, является целью ислама и на это указывают многие *айаты* и *ҳадӣсы*¹. Он заключает: «Подобное индуктивное изучение *айатов*, позволяет исследователю целей шариата сказать: облегчение является целью шариата. Потому что все изученные доказательства – это часто повторяющиеся [в Коране и сунне] общие принципы. И все они достоверно исходят от Законодателя, ибо они из Корана, а текст Корана – достоверен и надежен»².

После анализа методов определения целей шариата Ибн ‘Ашӯр, вслед за аш-Шāтībī, классифицирует цели шариата как общие (*ал-мақъсид ал-’амма*) и конкретные (*ал-мақъсид ал-зақса*). Общие цели – это основные цели и ценности исламского права, на которые указывает совокупность всех предписаний ислама. Иначе говоря, это квинтэссенция исламского права. Что касается конкретных целей, то это цели отдельных, специальных предписаний исламского права, например касающихся брака или торговли (наследства, налогов, войны и т.д.). Чтобы их определить (и осуществить), по мнению законоведов, необходимо комплексное изучение норм указанных областей *фикха*. Сперва мы рассмотрим как Ибн ‘Ашӯр интерпретировал общие цели, а далее проанализируем его видение конкретных целей исламского права.

В основе теории целей шариата Ибн ‘Ашӯра лежит идея о том, что принципы вероубеждения и правовые нормы ислама отвечают человеческой сущности или природе (*фитра*). Понятие *фитра* Ибн ‘Ашӯр определяет следующим образом: «*Фитра* – это врожденное свойство или порядок, который Аллах вложил в каждое творение. *Фитра* – это внешние и внутренние свойства человека, это качества его тела и разума. Ходить на двух ногах – отвечает телесной природе (*ал-фитра ал-джасадийа*) человека, а брать вещи двумя ногами –

¹ «Я был послан со снисходительным, милосердным единобожием», «совершайте дела по мере ваших сил», «воистину, в этой религии облегчение для вас, а не тяжесть!», «облегчай, а не осложняй!», «вы были посланы облегчать, а не осложнять!» и т. д. *Мухаммад ат-Тāхир б. ‘Ашӯр*. Мақъсид аш-шарӣ’а ал-ислāмийа. С. 235.

² Там же. С. 236.

противоречит ей. Устанавливать связь между следствиями и причинами, а также между посылками и выводом – естественное свойство человеческого разума (*ал-фитра ал-'аклийа*). Однако делать заключение о чем-либо, не поняв причину, – противоречит человеческому разуму. Мысль, что вещи, которые мы наблюдаем, являются сами по себе достоверной реальностью, естественна для разума человека, отрицание же этого софистами – противоречит ему. Когда ислам характеризуется как *фитра*, имеется в виду, что ислам соответствует человеческому разуму, так как ислам состоит из доктринальных убеждений (*'акā'id*) и законов (*ташрī'āt*), – а это рациональные вещи, т.е. вещи, которые разум способен понять и подтвердить»¹. Согласно Ибн 'Ашūру основы, принципы, ценности и предписания ислама на самом деле соответствуют человеческой природе (*фитра*), оберегают и развивают ее. То, к чему призывает и побуждает ислам, – это, по сути, «здоровые обычаи, укоренившиеся в людях». Ислам не содержит правила или принципы, которые бы претили человеческой природе, а исламское право стремится, чтобы люди исправляли и защищали *фитру*. Создание семьи, дружба и вежливое отношение друг к другу, сохранение жизни и рода, построение цивилизации, приобретение знаний и совершение открытий – все это исходит от *фитры*. А раз так, то, по мнению Ибн 'Ашūра, общая цель (*ал-мақсад ал-'амм*) исламского права направлена прежде всего на защиту и сохранение *фитры*. Именно поэтому, по мнению Ибн 'Ашūра, все, что наносит вред человеческой природе, порицается или запрещается исламом, а все, что приносит ей пользу, разрешается и считается обязательным (*вāджиб*) для исполнения². В итоге, согласно Ибн 'Ашūру, главная общая цель шариата – это защита *фитры* (человеческого естества).

Опираясь на концепцию о *фитре*, Ибн 'Ашūр отмечает, что в результате индуктивного изучения (*истиқрā'*) предписаний и норм ислама выяснилось, что такие свойства, как снисходительность, терпимость или мягкость (*самāха*), умеренность (*и'tидāl*), срединность (*тавассут*) и справедливость (*'адл*), – это высшие ценности шариата. По его мнению, все эти качества гармонируют с природой человека (*фитра*), так как люди считают их похвальными качествами и высокими ценностями и стремятся к их достижению. Ибн 'Ашūр особо подчеркивает важность «срединного пути» (*тавассут*) в исламе. По его словам, избрание среднего пути между чрезмерностью и халатностью в мирских и религиозных делах является здоровым, полезным и наиболее правильным решением. Ссылаясь на Коран («мы создали

¹ Мухаммад ат-Тāхир б. 'Ашūр. Мақсад аш-шарī'а ал-ислāмийа. С. 261–262.

² Там же. С. 266.

вас умеренной («срединной») общиной» (2:143)), он говорит, что умеренность должна быть одной из главных черт мусульманской общины¹. Что касается мягкости или терпимости (*самāха*), то Ибн ʿАшӯр называет ее «самым важным свойством шариата и его высочайшей целью»². Он рассуждает следующим образом: исполнение предписаний ислама не представляет сложности для людей, а его учение доступно для их понимания. Мягкость и простота – это качества, свойственные человеку, они – часть его природы (*фитра*). А суровость, грубость и жестокость отторгаются человеческой сущностью. «Аллах пожелал, чтобы шариат получил широкое распространение и стал непреложным. А это предполагает, что практическое применение норм исламского права должно осуществляться умеренно, без применения силы и жестокости. Благодаря такому качеству, как гибкость и мягкость (*самāха*), шариат приобретает расположение людей и приносит облегчение как индивиду, так и обществу. «Мягкость» (*самāха*) сыграла важную роль в распространении исламского права, и стало ясно, что облегчение (*йуср*) – это часть *фитры*, ибо человеку свойственна любовь к мягкости и доброте»³.

В этом контексте Ибн ʿАшӯр отмечает, что данный общий принцип ислама (т.е. *самāха*) нашел отражение в исламском праве в виде понятия *рухса*⁴. Однако он задается вопросом: если законоведы применяют *рухсу* в частных вопросах, то почему они не делают этого в вопросах, касающихся общества и его проблем. По его словам, «законоведы ограничили применение *рухсы* только в сфере частных вопросов, касающихся отдельных индивидов и упустили из виду тот факт, что мусульмане испытывают множество социальных проблем, которые вынуждают их прибегать к *рухсе*»⁵. В то же время Ибн ʿАшӯр уточняет: случаи, при которых мусульманам возможно использовать *рухсу*, должны определяться советом ученых. Только совет ученых, которые знают цели шариата и имеют обширные знания в области исламских наук, имеют право определять или решать, что именно является необходимой потребностью, при которой мусульманам разрешается отка-

¹ К идее умеренного, «срединного» пути в исламе, как к проводнику межрелигиозного и внутриисламского диалога будут возвращаться многие богословы и мусульманские мыслители XX и XXI вв.

² *Муҳаммад ат-Тāхир б. ʿАшӯр*. Мақсид аш-шарӣ'а ал-ислāмийя. С. 268–270.

³ Там же. С. 271.

⁴ *Рухса* (букв. «облегчение», «разрешение») – термин в исламском праве, который означает разрешение, в случае крайней необходимости, не соблюдать те или иные предписания ислама или нормы *фикха*. Например, употребление в пищу мертвечины или свинины в исламском праве запрещено, однако если человеку угрожает смерть от голода, он имеет право их есть.

⁵ *Муҳаммад ат-Тāхир б. ʿАшӯр*. Мақсид аш-шарӣ'а ал-ислāмийя. С. 406.

заться от исполнения тех или иных религиозных предписаний¹. Иначе говоря, Ибн ‘Ашūr был сторонником коллективного *иджтихāда* мусульманских ученых².

Ибн ‘Ашūr пытается убедить своих читателей, что исламское право способно приспособливаться к любым ситуациям (*сулūхийя*) благодаря тому, что его нормы, универсальные принципы и смыслы гармонируют с *фитрой* человека и содержат мудрость и пользу для людей. Нормы исламского права могут быть разными, иметь разную форму, однако их объединяют общие цели (*мақъсид*), и все они служат интересам (*масāлих*) человека и оберегают его *фитру*. Именно поэтому, по мнению Ибн ‘Ашūra, главные принципы исламского права основаны на общих принципах (универсальных ценностях) и не ограничены «конкретными значениями или условиями». Он поясняет свою мысль следующим примером: «Аллах говорит в Коране: “А если двое из вас совершат прелюбодение, то подвергните обоих телесному наказанию. Если они раскаются и исправятся, то простите их”, и при этом Аллах не упоминает такие наказания, как порка (*дарб*) или побитие камнями (*раджм*)!»³. То есть Ибн ‘Ашūr считает, что в данном случае раскаяние, исправление и прощение, являются общими принципами (ценностями) шариата, которые законоведу необходимо принимать во внимание, рассматривая отдельные случаи.

Еще одной общей целью шариата, которая указывает на его «универсальность» и соответствует *фитре* человека, Ибн ‘Ашūr называет достижение равенства (*мусāвā*). Согласно Ибн ‘Ашūру, все люди равны перед исламским законом и имеют право на жизнь, независимо от расы, цвета кожи, происхождения и т.д. Право на жизнь гарантирует им основы (*усūл*) исламского права, где под данным правом понимается «защита жизни», а под правом человека на приобретение средств для жизни (право на работу) подразумевается «защита имущества». Люди также имеют право на здоровое и достойное существование, и это право выражено в шариате как «защита разума». Кроме того, каждый человек имеет право исповедовать религию или быть членом религиозной общины, поэтому одной из основных целей шариата является «защита религии» (*хифз ад-дīн*)⁴.

Ибн ‘Ашūr оговаривается, что ислам не противоречит человеческой природе и установленному порядку вещей. Поэтому шариат предусматривает только такое равенство, которое не противоречит

¹ В XXI в. к точно такому же выводу придут мусульманские мыслители Т. Рамадāн и Дж. ‘Ауда. Подробнее об этом будет сказано ниже.

² *Мухаммад ат-Тāхир б. ‘Ашūr*. Мақъсид аш-шарī'а ал-ислāмийя. С. 406–409.

³ Там же. С. 327.

⁴ Там же. С. 329–330.

фитре человека. Но там, где естество (*фитра*) человека предполагает различия и неравенство, то ислам не устанавливает законов, которые бы противоречили человеческому естеству. «Социальные и культурные различия людей, рассматриваются «политикой ислама» (*сийāsāt ал-ислām*), а не его установлениями»¹. Согласно ему, равенство – это основа, основной принцип исламского права, т.е. нормы в исламе установлены на базе данного принципа. Однако случается так, что ради достижения пользы (*маслаха*) для людей и устранения вреда (*мафсада*) некоторые нормы ислама могут частично «ограничивать» равенство между членами общества. В целом он считает, что основные принципы, ценности и высшие цели исламского права направлены на достижение равных прав между людьми. Что касается некоторых норм *фиқха*, которые ограничивают равенство в правах между разными членами общества (мусульманами и иноверцами, мужчиной и женщиной), то они принимают во внимание социальное положение индивидов и интересы государства. В то же время, добавляет Ибн ‘Ашūr, многие из подобных норм относятся к «частному (гражданскому) праву» (*му‘āмалāt*) и являются личным мнением законоведов, между которыми имеются разногласия по многим вопросам данной области *фиқха*².

Обозначив принцип равенства важнейшей целью шариата, Ибн ‘Ашūr говорит, что из данного принципа вытекает право на свободу (*хуррийа*). Согласно ему обеспечение людей равными правами, позволяющими им «свободно существовать и вести свои дела», является целью шариата. Отметим, что Ибн ‘Ашūr первым среди мусульманских законоведов включает понятие свободы (*хуррийа*) в ряд целей исламского права. Свободу он понимает как (1) «противоположность рабству (*‘убудийа*)» и как (2) право человека «свободно распоряжаться своей жизнью и своими делами»: «Шариат допускает оба эти значения свободы (*хуррийа*), так как они исходят от *фитры* и отражают понятие равенства, которое, как стало ясно, является целью шариата. Поэтому ‘Умар б. ал-Хаттаб сказал: “По какому праву вы порабощаете людей, которых матери произвели на свет свободными?” – т.е. свобода – это их природное свойство»³. Так, Ибн ‘Ашūr в отдельности рассматривает оба эти значения свободы.

Рассматривая первое значение, Ибн ‘Ашūr пишет, что мусульманские законоведы установили правило, которое гласит: «Законодатель стремится к достижению свободы». Данное правило было выведено через индуктивное изучение норм шариата, которое подтвердило, что

¹ *Мухаммад ат-Тāхир б. ‘Ашūr*. Мақсид аш-шарī'а ал-ислāmийа. С. 329.

² Там же. С. 329–333.

³ Там же. С. 390–392.

одна из важнейших целей ислама – отмена рабства и распространение свободы¹. Однако возникает вопрос: если достижение свободы – это цель исламского права, то почему ислам не провозгласил отмену рабства? Ибн ‘Ашӯр отвечает на него следующим образом: «Ислам не смог полностью отменить рабство потому, что когда он возник, экономическая система мира была по преимуществу рабовладельческой. Ислам не мог просто взять и отменить рабовладельческую систему, так как это “перевернуло бы вверх дном всю систему социально-экономических отношений между людьми той эпохи”². Поэтому ислам пытался осуществить две цели: поддержать свободу и в то же время сохранить мировой порядок от потрясений и хаоса. Наряду с этим ислам направил свои силы на устранение причин, приводящих к рабству. Единственную причину, которую он не устранил, – это войны и порабощение военнопленных. Однако нормы исламского права, регулирующие отношения раба и его хозяина, улучшили положение рабов. Ислам отменил добровольное рабство – запретил людям продавать себя или своих детей, что было очень распространено в доисламский период. Ислам также запретил отдавать преступника в вечное рабство тому, против кого он совершил преступление. Исламское право отменило рабство за долги, которое «было узаконено римским правом и было распространено еще в Древней Греции времен Солона». Оно также запрещает брать в рабство мусульман во время междоусобных войн и внутренних конфликтов³. Согласно Ибн ‘Ашӯру, с одной стороны, ислам целенаправленно устранял причины, которые приводили к рабовладению и укрепляли его, а с другой стороны, он побуждал к освобождению рабов – именно таким образом он боролся с рабством.

Что касается «права свободно распоряжаться своей жизнью и делами» (второе значение понятия «свобода») то, по мнению Ибн ‘Ашӯра, есть много свидетельств, указывающих на то, что это право входит в цели шариата, и люди, живущие в стране, где действует исламская власть (*ал-хукӯма ал-ислāmийа*), никого и ничего не опасаясь, имеют право свободно перемещаться, заниматься своими делами и выражать свои мысли. Согласно Ибн ‘Ашӯру «свобода вероисповедания» (*хурийат ал-и’тикād*) – это одна из основ (*усӯл*) шариата. Кроме того, исламское право предоставляет свободу слова, творчества, а также право на образование. Наилучшее проявление данных свобод, по мнению Ибн ‘Ашӯра, было в первые три века истории ислама, когда «мусульманские ученые беспрепятственно распространяли свои *фетвы* и

¹ *Мухаммад ат-Тāхир б. ‘Ашӯр. Мақъсид аш-шарй’а ал-ислāmийа. С. 391–392.*

² Там же. С. 392.

³ Там же. С. 391–396.

мазхабы и каждая группа выражала свое мнение и это не приводило к взаимной вражде»¹. По словам Ибн 'Ашўра «покушение на свободу – одна из самых больших несправедливостей (зулм)!»².

Как мы видим, теория целей шариата у Ибн 'Ашўра имеет ярко выраженный социальный аспект. По его мнению, все общие цели шариата – равенство, свобода, умеренность, справедливость, соблюдение закона и т.д. служат прежде всего решению социальных проблем, сохранению и развитию общества. Он утверждает, что индуктивное изучение источников исламского права, анализ его универсальных принципов (*куллийāt*) и отдельных норм (*джузийāt*) подтвердили, что общая цель шариата направлена на «сохранение социального порядка (*низām*) уммы и устойчивости ее благополучия (*салāх*) путем обеспечения благополучия того, кто оберегает данный порядок, т.е. человека»³. Ибн 'Ашўр несколько раз в своей работе повторяет, что мусульмане нуждаются в справедливой социально-политической системе, которая заключается в эффективной системе управления и справедливой судебной системе. Данная система также предполагает сильную экономику и право, которое защищает интересы общества и гарантирует основные свободы. Чтобы указать на особую важность социально-политических и экономических реформ в мусульманском обществе, он пишет, что Бог посылал пророков не только для исправления вероубеждения ('*ақйда*) людей или обучения их актам поклонения ('*ибādāt*), но и для того, чтобы они выправили социальную систему и боролись с диктатурой, коррупцией и несправедливостью⁴. Именно поэтому в исламском праве – множество законов, направленных на установление справедливого социального порядка и борьбу с беззаконием (*фасаd*). В свете подобных идей, Ибн 'Ашўр перетолковывает общее правило (*ал-қā'ида ал-куллийа*) исламского права «шариат направлен на достижение блага (*маслаха*) и устранения вреда (*мафсада*)», следующим образом: «Нам стало ясно сейчас, что самой важной целью шариата, является достижение благополучия (*салāх*) и устранения беззакония (*фасаd*), а это происходит благодаря улучшению и исправлению положения человека

¹ Чтобы убедить в том, что в исламе существует плюрализм и разнообразие мнений, Ибн 'Ашўр приводит множество *хадйсов* и историй из жизни ранних суннитских авторитетов.

² *Мухаммад ат-Тāхир б. 'Ашўр*. Мақсид аш-шарī'а ал-ислāмийа. С. 396–398.

³ Там же. С. 273.

⁴ Ибн 'Ашўр говорит, что отрицательные качества, которыми охарактеризован Фараон в Коране, относятся к «беззаконию» (*фасаd*). Именно за это его порицают. И пророк Муса был послан для спасения сынов Израилевых именно от «беззакония» Фараона. Причем под «беззаконием» понимается не «неверие» (*куфр*), а совершение на земле нечестия, так как сыны Израилевы не следовали неверию Фараона. См.: *Мухаммад ат-Тāхир б. 'Ашўр*. Мақсид аш-шарī'а ал-ислāмийа. С. 273–275.

и избавлению его от беззакония и упадка»¹. То есть он имеет в виду, что принцип *маслаха* нацелен на решение социальных проблем, на облегчение жизни людям, создание эффективного регулирования общественных и межличностных отношений. Ибн ‘Ашūr подчеркивает, что предписания нравственного характера ислама направлены на духовное очищение индивида, а законы и нормы – на выправление социального порядка.

Социальным реформам Ибн ‘Ашūr придает особое значение. Например, рассматривая конкретные цели (*ал-мақъсид ал-хақсса*) исламских законов, регулирующих экономическую деятельность индивидов и социальные взаимоотношения между ними, он говорит, что основной целью торговой и финансовой деятельности является налаживание правильного управления (*идāра*) и распределения (*равāдж*) имущества, товаров и ресурсов мусульман. По Ибн ‘Ашӯру, шариат нацелен на распространение имущества (*мāl*), обеспечение нормальной циркуляции товаров и денег. А это значит, что исламское право должно бороться с монополией (*ихтикār*), которая понимается как бездумное накопление богатства, продуктов и сырья. Ибн ‘Ашӯр говорит, что многие ученые мужи (*ахл ал-‘илм*) ошибочно полагают, что шариат отрицательно относится к приобретению имущества и в целом экономическую деятельность считает делом недостойным. В исламе существует отрицательное отношение к накопительству, потому что Коран предостерегает от того, чтобы люди «соревновались в накоплении, вместо того чтобы соревноваться в благих деяниях и совершенствовании нравственности». Разумеется, ислам против того, чтобы люди становились рабами материального имущества. Однако одна из главных целей шариата сохранение и увеличение (рост) имущества *уммы*. К тому же приобретение и накопление являются основами собственности и имущества. Ибн ‘Ашӯр отмечает, что необходимо создать в обществе справедливую систему, которая бы защищала частную собственность индивидов. Когда люди чувствуют, что живут в справедливом обществе, где закон защищает их собственность, они не пытаются завладеть имуществом других людей. Таким образом, согласно ему исламское право (шариат) осуществляет в отношении материальных ценностей (имущества, товаров, богатства и т.д.) следующие цели: реализуемость (*равāдж*), прозрачность (*вудӯх*), сохранение (*хифз*), стабильность (продолжительность) (*сабāт*) и справедливость (*‘адл*)². Оно побуждает к распространению торговли (*тиджāра*) и

¹ Мухаммад ат-Тāхир б. ‘Ашӯр. Мақъсид аш-шарīʿа ал-ислāмийа. С. 274–276.

² Там же. С. 450–478.

преодолению всех препятствий, которые мешают ей развиваться¹. Он ссылается на ряд *айатов* и *хадйсов*, для того чтобы доказать, что защищать имущество отдельных индивидов (*мāl ал-афрād*) очень важно в исламе. Однако защищать имущество целой *уммы* (*мāl ал-умма*) намного важнее². Поэтому правители мусульман, ответственные за достижения общественных интересов (*ал-мақāлих ал-'амма*), должны обеспечить защиту имущества *уммы* как посредством международной торговли, так и через налаживание внутренней экономики. Ради осуществления первой задачи необходимо составить законы, регулирующие торговлю с иностранными государствами, и определить налоги на импортируемые товары, которые взимаются с торговцев, прибывающих в мусульманские страны прежде всего из немусульманских, враждебных государств. Что касается внутренней экономики, то ее благополучие зависит от успешного регулирования рынков, решения проблемы монополий, контроля средств, собранных с *закāта*, распределение военных трофеев (мн. ч. *мақāним*, ед. ч. *ғанам*) и налаживание системы общественных вакфов³. Ибн 'Ашўр отмечает, что необходимо понимать, что в условиях, когда различные народы стремятся контролировать мир, богатство (*сарва*) играет важную роль в балансе сил (*тавāзун ал-'умам*) между ними. Могущество, независимость, автономность всякой нации зависят от того, насколько она экономически развита по сравнению с другими нациями и народами⁴.

Среди целей шариата Ибн 'Ашўр обозначает защиту прав работника. Он отсылает к исламскому праву, согласно которому работодатель или инвестор не имеет права задерживать плату за труд и нагружать работой, которая не была обговорена в рабочем договоре ('*акд*)⁵. Ведь если цель шариата – обеспечить мусульман имуществом (*мāl*) и состоянием (*сарва*), то в таком случае необходимо создать нормальные условия для работы и рабочих. Материальные ценности и работу Ибн 'Ашўр называет основными средствами накопления богатства (*сарва*).

Ибн 'Ашўр рассматривает в том числе и конкретные цели шариата, которые относятся к судопроизводству (*қада'*). Он говорит, что подробное изучение теории и практики исламского права показало, что оно стремится, чтобы у мусульман были правители, «которые бы блюли их интересы (*мақāлих*), управляли справедливо и устанавливали бы нормы исламского права»⁶. Но для того чтобы успешно

¹ *Мухаммад ат-Тāхир б. 'Ашўр*. Мақадид аш-шарй'а ал-исламиа. С. 364–365.

² Там же. С. 473.

³ Там же. С. 474.

⁴ Там же. С. 459.

⁵ Там же. С. 483.

⁶ Там же. С. 495.

устанавливать нормы исламского права, необходимо, чтобы люди уважали эти нормы. Право эффективно действует, только когда люди уважают его принципы цели и ценности. В этом случае люди добровольно следуют предписаниям и подчиняются законам¹. Распространять и укреплять законы исламского права и вызвать уважение к ним в людях – это задача судей (*қуддāt*, ед.ч. *қадī*). Судьи ответственны за то, чтобы знакомить людей с законами, обеспечивать эффективное применение законов и защищать тех, чьи права были попраны. Для осуществления этой задачи судьи должны здраво рассуждать, обладать знанием, быть независимыми и справедливыми. Причем Ибн ‘Ашūr особо подчеркивает, что очень важно, чтобы судьи были независимы от какого-либо влияния².

Рассматривая теорию шариата Ибн ‘Ашūra, нужно принимать во внимание, что она разрабатывалась в контексте колониального Туниса. Колониальная администрация создавала в стране светские школы, распространяла французский язык и медленно внедряла «светские» законы в правовую и судебную систему. Ибн ‘Ашūr, безусловно, испытал на себе влияние европейской культуры. Можно согласиться с теми исследователями, которые утверждают, что включение свободы (*хуррийа*) и прав на свободное самовыражение в цели шариата, говорит о том, что Ибн ‘Ашūr находился под влиянием идей Французской революции. Однако в то же время нужно иметь в виду, что он был обеспокоен, что ценности, система управления и право, которые внедряют колонизаторы, медленно, но верно замещают исламское право и нивелируют роль мусульманских законовевов в обществе. Возможно, данное обстоятельство и явилось причиной того, что он решил посвятить целям шариата отдельную книгу. Из его работы видно, что он пытается доказать, что нормы и предписания исламского права – не пережиток прошлого, а мудрые законы, нацеленные на достижение блага как для отдельных индивидов, так и для общества в целом. И именно цели и высшие ценности исламского права позволяют ему оставаться актуальным, сохранять свое значение и общественную пользу в современную эпоху.

М. ‘Абду и Р. Ридā создали реформаторскую школу, изменили методологию выведения *фетв* и предложили новый подход к источникам *фиқха*. Благодаря их деятельности возникла целая плеяда богословов-реформаторов, пытавшихся найти в мусульманском праве ответы на вызовы современности и модернизации. Однако следует отметить, что старания реформаторов начала и середины XX в. не вернули шариату

¹ Мухаммад ат-Тāхир б. ‘Ашūr. Мақъсид аш-шарī'а ал-ислāмийа. С. 497.

² Там же. С. 497; 501–502.

(исламскому праву) ту важную роль, которую он играл на протяжении многих веков. Реформаторы не смогли создать качественно новую методологию, с помощью которой шариат мог бы успешно функционировать в современном мире. После Первой мировой войны, падения Османской империи и возникновения арабских национальных государств исламское право постепенно теряет свое влияние в мусульманских странах. В арабских регионах Османской империи, мандаты на управление которыми Лига Наций выдала Британии и Франции, исламское право стремительно вытесняется светскими законами. В результате европейской экспансии и влияния процессов модернизации в мусульманском мире роль *'уламā'* в формировании правовой и судебной системы стран Ближнего Востока стремительно уменьшается. С возникновением в мусульманских странах парламента и принятием конституции законодательством занимались в основном юристы, получившие светское образование. Они опирались на законы и правовые системы европейских стран. Фактически процесс кодификации исламского права, собирание разрозненных норм *мазхабов* в единый нормативный кодекс, привели во многих мусульманских странах к вытеснению *'уламā'* и традиционного *фиqhа* из общественной и государственной жизни.

Отметим в этой связи, что в подобных условиях реформаторы-модернисты в течение всего XX в. вплоть до наших дней в своих работах пытаются убедить общество в том, что исламское право может эффективно функционировать в современном государстве и отвечать требованиям современного мира. Все их значительные интеллектуальные проекты направлены на то, чтобы «реабилитировать» исламское право в глазах как мусульманского общества, так и остального мира, показать, что оно жизнеспособно, и не допустить, чтобы нормы исламского права были «вытеснены» только в сферу личного статуса. Ради этой цели реформаторы актуализируют теорию целей шариата. Возвращаясь к теориям «ученых мужей прошлого» (ад-Джувайни, ал-Газālī, ат-Тўфӣ, аш-Шāтибӣ и др.) и в то же время опираясь на идеи таких пионеров реформаторского движения, как М. 'Абду, Р. Рида и Ибн 'Ашўр, каждый из которых внес вклад в развитие теории целей шариата, реформаторы середины XX и начала XXI в. выдвигают новые интерпретации *мақсид аш-шарӣ'а*. Как мы уже отмечали, данная теория становится их главным инструментом реформирования исламского права и изменения отношения мусульман к различным религиозным, общественным и политическим вопросам.

С учетом сказанного рассмотрим интерпретацию теории целей шариата, предложенную известными мусульманскими реформаторами современности Йўсуфом ал-Қарадāвӣ, Тāриқом Рамадāном и

Джәссером 'Аудой. Уделить их теориям особое внимание мы считаем целесообразным также и потому, что они отражают важные этапы и аспекты развития мусульманской реформаторской мысли (*ал-исләм ал-исләхи*).

Йўсуф ал-Қарадәвӣ (род. 1926)

Ал-Қарадәвӣ является одним из самых известных и видных мусульманских правоведов современности. Без преувеличения можно сказать, что он – основатель особого богословско-правового мышления внутри современного ислама. Недаром коллективная монография, посвященная ал-Қарадәвӣ, названа «Глобальный муфтий» (*Global mufti*)¹ – более точного определения личности ал-Қарадәвӣ не найти. Ведь одна из составляющих его многогранной деятельности – издание *фетв* по различным богословским, социальным, экономическим и политическим вопросам, беспокоящим мусульман всего мира. Здесь мы не будем рассматривать все аспекты его религиозно-правовой мысли – это не входит в нашу задачу. На наш взгляд, ал-Қарадәвӣ, чье имя в последние годы пользуется особым вниманием СМИ, интересен не только как известный публичный проповедник, популярный ведущий программы «Шариат и жизнь» или мыслитель, на идеи которого ориентируются мусульманские политические движения², но и как создатель правовой теории, которую он сформировал на основе теории целей шариата.

Прежде чем перейти к основной теме, отметим, что ал-Қарадәвӣ принадлежит к тому поколению мусульманских мыслителей, которое сильно разочаровалось во внутренней и внешней политике постколониальных правительств арабских национальных государств. После поражения ряда арабских стран в 1967 г. в Арабо-израильской войне ал-Қарадәвӣ и сходные с ним религиозные деятели окончательно пришли к мнению, что национализм (панарабизм) в арабских странах себя исчерпал, ему больше нечего предложить мусульманским обществам,

¹ *Global mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi* // Ed. Jakob Skovgaard-Petersen and Bettina Graf. Hurst and Co, London, 2009.

² Ал-Қарадәвӣ часто называют духовным лидером международной организации «Братья мусульмане» (*ал-ухвән ал-муслимӯн*). В молодости он был членом организации, однако через некоторое время покинул ее. Он дважды отказался от предложения стать наставником (*муришд*) египетских «Братьев мусульман». Дело в том, что, несмотря на близость ал-Қарадәвӣ к организации, он сумел остаться независимым богословом. Его книги и идеи являются ориентиром не только для «Братьев мусульман» но и для последователей многих других исламских социально-политических движений. Подробнее см.: *Global mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. P. 55–74.

кроме военных поражений, колониальной зависимости и диктатуры. Поэтому следует отказаться от исчерпавшей себя идеи и построить гражданское общество на основе исламских концепций и ценностей¹. Ал-Қарадāвӣ и такие его современники и единомышленники, как Фахмӣ Хувайдӣ, Муҳаммад ‘Амāра и Рашид ал-Ғаннӯшӣ, занимают «среднюю позицию» на пути построения исламского общества. Это означает, что, с одной стороны, они обособляют себя от радикалов и экстремистских движений, которые ведут вооруженную борьбу с целью создания «исламского халифата». Но с другой стороны, они критикуют силы, призывающие к отказу от шариата и секуляризации мусульманских обществ (либералов-западников, марксистов и националистов). Подобная позиция получила в мусульманском мире название *васаṭийа*². Сегодня у нее довольно много последователей среди рядовых мусульман, студенчества, интеллигенции и богословов. Идеологи *васаṭийи* призывают к умеренности в религиозных и светских вопросах. Они уделяют особое внимание обсуждению проблем, касающихся ислама и современности, а их интеллектуальные проекты служат ориентиром для мусульманских политических движений. Главное, что их интересует, – это поиск адекватных ответов на вызовы модернизации и глобализации. Они пытаются доказать, что ислам не противоречит современности, демократии и правам человека, что возможно построение гражданского общества на основе исламских ценностей. Наряду с этим они считают, что возможна исламская модернизация, не импортированная извне, а возникшая внутри ислама, на основе исламских принципов, концепций и ценностей. Сторонники *васаṭийи* далеко не последнюю роль в реформировании мусульманских обществ отводят новому прочтению источников исламского права. В частности, в своих работах ал-Қарадāвӣ утверждает, что *фиқх* будущего должен быть динамичным, гибким и способным эффективно реагировать на любые правовые ситуации. Он называет его «*фиқхом*, неразрывно связанным с реальной жизнью» (*фиқх ал-вāқи* ‘).

¹ Ibrahim M. Abu Rabi'. Contemporary Islamic Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History. London: Pluto Press, 2004. P. 137–138.

² *Васаṭийа* (букв. «срединность», «умеренность») – это религиозно-философский термин, который широко используется многими современными мусульманскими учеными. Термин понимается как дух, сущность ислама, которые заключаются в универсальности его принципов и в практической пользе и «легкости» его предписаний для индивида и общества. *Васаṭийа* в интерпретации мусульманских реформаторов (в частности, ал-Қарадāвӣ) – это качество, которое противопоставляет ислам таким религиям, как иудаизм и христианство, с одной стороны, и таким идеологиям, как капитализм или коммунизм, с другой стороны. В то же время согласно *васаṭийе* ислам занимает умеренную позицию между всеми экстремистскими и радикальными идеологиями и вероубеждениями.

В этом отношении ал-Қарадāвī продолжает реформаторские традиции, заложенные М. ‘Абду и Р. Ридой¹ и развитие их учениками, а именно Мухаммадом Шалтūтом, Мухаммадом ‘Абдаллахом Дрāзом, Муṣтафой Абū Зайдом, Мухаммадом Муṣтафой Шалабī, Мухаммадом Абū Захрой и др. Все эти законоведы середины XX в. старались приспособить исламское право к меняющимся условиям, защитить его от критики националистов и секулярно настроенной интеллигенции и показать, что его нормы могут быть успешно встроены в законодательную систему национального государства. Теория целей шариата благодаря своим особенностям активно использовалась для этих задач.

Можно сказать, что ал-Қарадāвī создает *фиқх*, в основе которого лежит теория целей шариата. Именно поэтому его часто называют *ал-фāқиҳ ал-мақъсидī* или *ал-муджтахид ал-мақъсидī* («законовед, методология которого основана на теории целей шариата»). Примечательно, что в своей книге «Введение в изучение исламского права» после рассмотрения статуса Корана и сунны в качестве источников *фиқха* ал-Қарадāвī опускает другие источники и сразу переходит к объяснению «целей шариата». Он задается вопросом: «Разве может быть так, что законы Аллаха бессмысленны и не имеют цели, что Аллах разрешает, запрещает, предостерегает или одобряет, не преследуя какую-либо цель? Иными словами, имеют ли предписания Аллаха цели, которые понятны для людей?» Ал-Қарадāвī отвечает, что, конечно же, смыслы, мудрость и цели законов Аллаха возможно понять с помощью разума, и «подавляющее большинство ученых мужей этой *уммы* сошлось во мнении о том, что законы Аллаха преследуют определенную цель». Ал-Қарадāвī добавляет: «Каждому исследователю известно, что нормы исламского права (*аш-шарī'а ал-ислāмийа*) основаны на соблюдении интересов (*маṣāлиҳ*) людей, защите их от вреда и достижении для них наивысшего блага»².

Богословско-правовые работы ал-Қарадāвī говорят о том, что он много лет работает над созданием *фиқха*, в основе которого лежит теория целей шариата. Результаты многолетних теоретических работ он представил в ряде книг, в частности в книге *Дирāса фī фиқх*

¹ На наш взгляд, наибольшее влияние на правовой метод ал-Қарадāвī оказали идеи Р. Риды (в своих работах ал-Қарадāвī всегда упоминает его с особым почтением, часто называя Р. Риду «*аллāма*» – выдающийся ученый муж). Ал-Қарадāвī использует тот же метод интерпретации текстов ислама, на основе которого Р. Рида формировал свои *фетвы*, а порой повторяет его идеи, облекая их в новую форму или вплетая их в контекст проблем своей эпохи.

² *Йūsuf ал-Қарадāвī*. Мадхал ли-дирāса аш-шарī'а ал-ислāмийа. Бейрут: Му'ассаса ар-рисāла, 1993/1414. С. 53.

мақсид аш-шарī'а («Исследование о понимании целей шариата»)¹. Ал-Қарадāвī пишет, что *фиқх*, построенный на соблюдении целей шариата (*фиқх ал-мақсид*), включает в себя все другие разновидности *фиқха*. По его мнению – это самый важный и эффективный *фиқх*, так как он «основан на постижении мудрости, тайн и смыслов, которые содержит текст (*нас*с), а не на слепом следовании буквальному значению текста». Он предлагает называть цели шариата – «мудростью шариата (*хикма аш-шарī'а*), или «конечными целями предписаний исламского права». Отметим, что под целями шариата ал-Қарадāвī понимает не только (и не столько) цели отдельных норм *фиқха*, а совокупность всех целей ислама, его доктринальных положений и предписаний нормативного характера².

Разъясняя те или иные аспекты теории целей шариата, ал-Қарадāвī ссылается на средневековых богословов, в основном – на труды ал-Ғазāли и аш-Шāтибī. Однако он не следует за ними, а переосмысливает их идеи, предлагая собственное толкование. В частности, он считает возможным выйти за рамки традиционной классификации целей шариата, предложенной ал-Ғазāли. Ал-Қарадāвī говорит, что «Довод ислама», обсуждая принцип *маслаха*, который он назвал «воображаемой основой» в своей книге *ал-Мустақфā*, заложил основы теории целей шариата, и мусульмане уже много веков пользуются именно его теорией. Согласно классификации ал-Ғазāли цели шариата служат удовлетворению человеческих потребностей, которые подразделяются на три «уровня»: «необходимые потребности» (*дарūrāt*), «насущные потребности» (*хāджийāt*), «потребности, улучшающие жизнь» (*тахсйнийāt*). Однако ал-Қарадāвī уверен, что можно использовать иной способ познания и классификации целей шариата³. Он считает, что цели шариата намного шире и разнообразней, чем их видели средневековые богословы. Один из способов, согласно ему, – это размышление над *айатами* Корана и текстами сунны, где ясно указываются цели Божественного закона. Например, в 57-м *айате* 25-й суры⁴ ал-Қарадāвī видит указание на то, что достижение справедливости – это цель всех монотеистических религий. А цель предписания 7-го *айата* 59-й суры⁵ не только

¹ Также можно перевести как «Исследование права, основанного на теории целей шариата».

² *Иусуф ал-Қарадāвī*. Дирāса фī фиқх мақсид аш-шарī'а. Каир: Дār аш-шурӯқ, 2008. С. 20–21.

³ Там же. С. 23–24.

⁴ «Прежде воздвигли Мы посланников наших с убедительными доводами и ниспослали с ними Писания и весы, чтобы придерживались люди справедливости».

⁵ «То, что даровал Аллах Посланнику своему как добычу из (имущества) селений (*бану надир*), принадлежит Аллаху, Посланнику, родным его, сиротам, бедным, путникам, дабы не доставалось оно богатым из вас».

справедливое распределение военных трофеев среди малоимущих, но и борьба с монополиями¹.

Другой способ – это целостное, системное изучение отдельных предписаний ислама, размышление над ними, нахождение между ними связи. По мнению ал-Қарадāвй, если связать различные нормы с друг другом, понять, как они дополняют друг друга, исследовать их с помощью индуктивного метода (*истиқрā'*), то станет возможным познать их универсальные цели (*ал-мақъсид ал-куллийа*), т.е. понять, с какой целью Аллах установил эти нормы². Ал-Қарадāвй отмечает, что о подобном методе говорили еще ал-Ғазālй и аш-Шāтйбй. Но развил его выдающийся ученый Р. Рида в книге *ал-Вахй ал-мухаммадй*, в которой он подходит к изучению целей шариата иначе, чем это делали средневековые ученые в области основ исламского права. По мнению ал-Қарадāвй, именно Р. Рида тематически изучая Коран, раскрыл цели, которые Священное писание стремится осуществить в мусульманском обществе. Ал-Қарадāвй добавляет к целям, которые обозначил Рида, еще семь, на его взгляд, важнейших целей шариата, которые необходимо достичь в современную эпоху: (1) исправление убеждения людей о Божественном, небесном послании и Судном дне; (2) признание достоинства и прав человека; (3) призыв к богобоязненности и поклонению Аллаху; (4) очищение души человека и улучшение нравственности; (5) создание в обществе благочестивой семьи и справедливого отношения к женщине; (6) формирование общества (*уммы*), которое было бы примером для всех остальных обществ; (7) призыв к сотрудничеству всего человечества³.

Учитывая сказанное, отметим, что, по мнению ал-Қарадāвй, сегодня мусульманским законооведам и мыслителям необходимо дать адекватный ответ на такие вопросы, как: совместим ли ислам с демократией, имеются ли в исламе права человека, может ли исламское право эффективно существовать в условиях глобализации и модернизации, способно ли оно решать современные проблемы, которые не упомянуты в *хадйсах* и в богословской литературе прошлых веков? Согласно ему наиболее подходящим способом для осуществления данной задачи является теория целей шариата. Но теория в интерпретации ал-Ғазālй или аш-Шāтйбй, которые решали проблемы своего времени, не может быть применима для решения вышеназванных проблем. Нужна новая теория, которая бы соответствовала требованиям времени.

¹ *Йўсуф ал-Қарадāвй*. Дирāса фй фиқх мақъсид аш-шарй'а. С. 24.

² Там же.

³ Там же. С. 26.

На наш взгляд, теория целей шариата для ал-Қарадāвӣ – это не только правовая теория с помощью, которой он пытается реформировать *фиqh*. Это также и особое понимание ислама и исламских текстов или метод толкования *айатов* и *хадӣсов*. Ал-Қарадāвӣ противопоставляет эту теорию методологиям некоторых других «школ» в исламе. Согласно ему в современной мусульманской богословско-правовой мысли существуют три основные школы (*мадраса*) с принципиально разной интерпретацией целей и ценностей шариата¹. Первую школу он называет «школой неозахиритов». К ней ал-Қарадāвӣ относит *салафитов* (определенную «школу» или группу ученых из Саудовской Аравии)², хабашитов* и сторонников политического движения «хизб ат-тахрӣр»^{3**}. Данная школа, по мнению ал-Қарадāвӣ, за многочисленными текстами, богословским наследием прошлого и отдельными нормами *фиqhа* не видит общий смысл и универсальные цели религии. Она в своем буквализме превзошла даже средневековых захиритов. Ал-Қарадāвӣ пишет, что «большинство ученых этой школы – набожные и искренние люди, однако они, сами того не ведая, препятствуют распространению ислама и установлению шариата своим отношением к таким вопросам, как семья, роль женщины в обществе, воспитание, управление государством, политика, культура, экономика, права и свободы человека, диалог с Другим, международные отношения и взаимоотношения с представителями иных религий. По этой причине у современных интеллектуалов и у всего цивилизованного мира скла-

¹ Заслуживает внимания попытка ал-Қарадāвӣ классифицировать различные исламские течения, исходя из их интерпретаций целей и задач исламского права. Отметим, что ал-Қарадāвӣ формирует свое отношение к отдельным богословам или исламским течениям, оценивая прежде всего их интерпретацию целей/ценностей шариата.

² Нужно отметить, что ал-Қарадāвӣ нередко критикует те или иные *фетвы* саудовских богословов и других ученых, причисляющих себя к «последователям праведных предков». В то же время многие именитые богословы Саудовской Аравии ведут острую полемику с ал-Қарадāвӣ. Например, шайх Сāлих б. Фаузāн ал-Фаузāн (член Постоянного комитета по научным исследованиям и *фетвам* КСА) написал «опровержение» (*радд*) на *фетвы* ал-Қарадāвӣ из книги «Запретное и дозволенное в исламе» (*ал-Халāl ва ал-харām фӣ-л-ислām*). Другой салафитский шайх, йеменский богослов Муқбиль ал-Вāдӣ'и, обрушился на ал-Қарадāвӣ со всевозможной критикой в книге с довольно оскорбительным названием – «Принуждение к молчанию лающей собаки ал-Қарадāвӣ» (*Искāt ал-калб ал-'авӣ Йўсуф ал-Қарадāвӣ*). Данные богословы в основном предъявляют претензии к правовому методу ал-Қарадāвӣ и считают, что он слишком многое объявляет «дозволенным» (*халāl*) и слишком вольно обращается с источниками ислама. В свою очередь, ал-Қарадāвӣ считает, что многие его критики за «буквой» не видят «духа» текста, не могут освободиться от «буквалистского» метода и более широко взглянуть на источники ислама в свете методов, предложенных мусульманскими реформаторами (прежде всего М. 'Абду и Р. Ридой).

³ *Йўсуф ал-Қарадāвӣ*. Дирāса фӣ фиqh мақсид аш-шарӣ'а. С. 45.

** Подробнее см.: Приложение. С. 188.

дывается отрицательное мнение об исламе и исламском праве»¹. Он критикует «неозахиритов» за то, что они не желают с помощью *фиқха* облегчать жизнь мусульман, а, наоборот, выводят наиболее сложные для исполнения *фетвы*. По мнению ал-Қарадāвī, они настолько преувеличивают значение ношения бороды, укорачивания брюк, ношения *ниқāба*, будто это – столпы ислама. Опираясь в основном на правовую методологию средневековых '*уламā*', они не развивают принципы *иджтихāда*, не хотят самостоятельно искать решения современных проблем. Отрицают «обновление» (*тадждīд*) в религии, изменение способов призыва к исламу и независимое суждение (*иджтихāд*) по различным вопросам *фиқха*². «Неозахириты» не размышляют над целями и задачами Божественного закона, над причинами установления норм и правил, не верят в возможность разума познать смыслы и цели предписаний ислама, касающихся взаимоотношений между людьми (*му'āмалāt*). Помимо всего, они не соблюдают правило о том, что *фетва* должна меняться с изменением условий места и времени³. Ход их рассуждений таков: «Аллах волен запретить нам то, что ранее разрешил, и наоборот. Он даже может запретить нам единобожие и разрешить многобожие!»⁴ Фактически, говорит ал-Қарадāвī, они упорно не признают того факта, что мир изменился, что он уже не такой, каким был во времена законоведов прошлого, что сегодня век глобализации, великих научных открытий и высоких технологий.

Ал-Қарадāвī критикует «неозахиритов» за то, что они запрещают женщинам работать, не взирая ни на какие обстоятельства, запрещают им голосовать, участвовать в общественной или политической жизни. Требуют применять в отношении христиан средневековые правовые нормы (а именно настаивают на том, чтобы христиане, живущие в мусульманских странах, платили *джизью*, одевались иначе, чем мусульмане, и не имели права работать на государственных должностях). К тому же, говорит ал-Қарадāвī, они проявляют крайнюю нетерпимость по отношению к шиитам, которые живут рядом с ними, что, в свою очередь, приводит к преследованию суннитов, которые живут среди шиитов⁵. Ал-Қарадāвī, добавляет, что в своих речах и книгах они почти все объявляют запретным (*харām*), в то время как праведные предшественники (*салаф*) были очень осторожны в данном вопросе⁶. Одной из отличительных черт «неозахиритов» ал-Қарадāвī называет

¹ *Йўсуф ал-Қарадāвī*. Дирāса фй фиқх мақъсид аш-шарī'а. С. 45.

² Там же. С. 47–48.

³ Там же. С. 61–63.

⁴ Там же. С. 39.

⁵ Там же. С. 45–50.

⁶ Там же. С. 54–55.

крайнее высокомерие и нетерпимость по отношению к богословам, которые думают иначе, чем они. Например, он упоминает, что они обвинили в неверии и ереси Мухаммада ал-Ғазālī, Фахмī Хувайдī, Мухаммада ‘Амāру и его самого¹.

По мнению ал-Қарадāвī, подобное буквалистское отношение к Корану, сунне и исламскому наследию отрицательно отразилось на правовом методе данной школы. Потому что при издании *фетв* они не рассматривают нормы ислама через призму интересов людей (*маcālиx*) и целей шариата, а опираются на буквальное значение текстов. В качестве примера ал-Қарадāвī, приводит *фетвы* по различным правилам *закāта*. Например, он критикует *фетвы*, тех ‘уламā’, которые запрещают выплачивать *закāt* банкнотами (денежными купюрами). Ал-Қарадāвī, пишет: «Мы видим людей, которые говорят, что банкноты, которыми сегодня пользуется весь мир, в том числе и исламский, не являются тем видом денег, о которых говорится в Коране и сунне, а значит, выплата *закāта* с них не обязательна и на них не распространяется запрет на ростовщичество (*рибā*). А дозволенные с точки зрения исламского права деньги – это только золотые и серебряные монеты! Именно так говорят люди, которые появились в Ливане и стали известны под названием *ахбāиш* (*хабаишиты*)²... Согласно этим «незахиристам» ты можешь иметь миллионы банкнот и не платить с них годовой *закāt*. Только по желанию можешь пожертвовать что-либо. Ты волен отдать эти деньги любому человеку или положить в банк и получать с них какие захочешь проценты, и не будет на тебе греха – ведь они не являются деньгами, с которых запрещен процентный рост!»³ Ал-Қарадāвī также критикует *фетвы*, запрещающие фотографироваться, слушать музыку, путешествовать или учиться в «немусульманских странах»⁴.

Вторую школу (которая не следует целям шариата) ал-Қарадāвī именует школой «отрицающих тексты» (*мадраса му‘аттिला ли-л-нусўс*). Под текстами (*нусўс*, ед. ч. *насс*) понимаются *айаты* и *хадїсы*, содержащие предписания нормативного характера. Школа названа по имени тех, кого в Средние века суннитские богословы называли *му‘аттिला* – отрицающие атрибуты Аллаха. Что касается современных «отрицателей текстов», то, согласно ал-Қарадāвī, они начисто

¹ *Йўсуф ал-Қарадāвī*. Дирāса фї фикх мақāсид аш-шарӣ‘а. С. 57.

² Интересно, что в примечании к этому отрывку ал-Қарадāвī говорит следующее: «Они последователи человека по имени ‘Абдаллах Хабашī ал-Харарī. Не понимаю – с каких это пор эфиопы (*хабаиш* по-араб. «эфиоп», «из Эфиопии». – *Примеч. К. Г.*) учат арабов религии?!» См.: *Йўсуф ал-Қарадāвī*. Дирāса фї фикх мақāсид аш-шарӣ‘а. С. 67.

³ *Йўсуф ал-Қарадāвī*. Дирāса фї фикх мақāсид аш-шарӣ‘а. С. 67–68.

⁴ Там же. С. 76; 167.

отрицают нормы и предписания исламского права. Под этой школой ал-Қарадāвй понимает прежде всего «секуляристов-западников, либералов, марксистов и разного рода постмодернистов»¹. Он их всех называет «рабами западной мысли», которые пытаются бездумно применить западные концепции, будь то марксизм, либерализм или коммунизм, в реформировании ислама и исламского права. Он пишет, что «кибла этих людей не высокочтимая Ка'аба, а Лондон, Париж, Вашингтон, Москва и т.д.»². Отличительная черта методологии данной школы, по мнению ал-Қарадāвй, – это использование теории целей шариата для разрушения исламского права изнутри. Иначе говоря, они используют теорию целей шариата для секуляризации права, для того чтобы заменить предписания ислама светскими законами. Все свои либеральные, марксистские и иные западнические проекты они претворяют в жизнь, прикрываясь принципом *мағслаха*. Они призывают изменить нормы ислама ради общественного блага (*мағāлих*) мусульман и отказаться от использования норм шариата в современном обществе, в частности от применения исламских уголовных наказаний (*худуд*) и т.д. По словам ал-Қарадāвй, это люди, которые «запрещают то, что ислам разрешил и разрешают то, что он запретил». Ал-Қарадāвй говорит, что они разрушают систему исламского права с помощью методов самого исламского права, используя терминологию исламских наук. Одним из основных идеологов данной школы ал-Қарадāвй называет французского мыслителя Мухаммада Аркўна³. Он и его сторонники, согласно ему, видят в теории целей шариата всего лишь «попытку исламского права преодолеть закостенелость, которая обречена на провал». Аркўн называет *иджитихād* на основе теории целей шариата «грандиозной уловкой, распространившей всеобщую иллюзию возможности освящения всякого созданного [человеком] закона»⁴.

Ал-Қарадāвй решительно критикует подобную интерпретацию целей шариата. Он пишет, что можно не соглашаться с *фетвами* законоведов, которые, как и все люди, склонны ошибаться, по-разному интерпретировать отдельные нормы *фикха*, аргументированно доказывая верность собственной интерпретации, но непозволитель-

¹ *Йўсуф ал-Қарадāвй*. Дирāса фй фикх мақъсид аш-шарй'а. С. 86.

² Там же. С. 95.

³ Мухаммад Аркўн (1928–2010) – известный французский исламовед и видный представитель современной арабо-мусульманской мысли. В своих работах Аркўн критикует методологию мусульманских реформаторов. Он считает, что реформаторское движение только лишь приспосабливается к изменяющимся условиям и в действительности лишь секуляризирует исламское право. См., например: *Mohammad Arkoun. Rethinking Islam Today // Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities (Jul., 2003). P. 18–39.

⁴ *Йўсуф ал-Қарадāвй*. Дирāса фй фикх мақъсид аш-шарй'а. С. 86–87.

но ради чьих-либо интересов отвергать ясные предписания Корана и сунны. Все утверждения о том, что ясные, имеющие очевидный смысл тексты исламского права или нормы ислама могут противоречить человеческим интересам, не соответствуют действительности. Шариат установлен ради достижения блага и пользы (*мақāлиҳ*) для людей, как в мирской жизни, так и в загробной. Согласно ему, в отличие от капиталистов, которые дают индивиду неограниченную свободу и ставят личные интересы выше интересов общества, не замечая пагубных аспектов индивидуализма, и от коммунистов, которые ставят интересы общества выше интересов индивида, подавляют свободу личности, распространяют безбожие, уничтожают частную собственность и устанавливают диктатуру, шариат выбирает умеренную позицию, опираясь на «принцип срединности» (*васатийя*), стараясь удовлетворять как интересы индивида, так и интересы общества¹.

Третью школу ал-Қарадāвӣ называет «умеренной школой» (*мадраса васатийя*), которая занимает среднюю позицию между школами «неозахиритов» и «отрицающих тексты». Именно к этой школе относит себя и сам ал-Қарадāвӣ. Данную школу он характеризует тем, что ее сторонники комплексно изучают предписания Корана и сунны, стараются определить связь между нормами исламского права, касающимися социальных, экономических и ритуальных вопросов. Они не рассматривают предписания ислама как несвязанные друг с другом, хаотичные, разбросанные правила, а изучают их как целостную систему, структуры которой дополняют и объясняют друг друга. Ал-Қарадāвӣ, для того чтобы объяснить методологию «умеренной школы» в понимании целей шариата, ссылается на слова *имāма* аш-Шāтībӣ о том, что законы исламского права были установлены во благо (*маслаҳа*) людей и ради реализации их интересов или потребностей, которые делятся на «необходимые», «насущенные» и «улучшающие жизнь». Ни один *муджтахид* или богослов этой *уммы* не сомневается в этом. Доказательством тому, что Божественный закон нацелен на осуществление людских интересов, служит комплексное, индуктивное (*истикрā'*) изучение отдельных текстов и норм различных отраслей исламского права. В процессе системного изучения текстов, нахождения связи между различными предписаниями и правилами вырисовывается их общая цель. Обнаруживаются общие для разных и на первый взгляд не связанных друг с другом текстов смыслы. Таким образом, знание людей о целях предписаний исламского права основывается не на одном доказательстве, а на совокупности доказательств и свидетельств. Как, например, знание о храбрости

¹ *Йўсуф ал-Қарадāвӣ*. Дирāса фӣ фиқҳ мақсид аш-шарӣ'а. С. 101–102.

‘Али б. Абү Талиба¹, которое так же известно из многочисленных источников и свидетельств.

«Не может быть, – пишет ал-Қарадәвй, – чтобы между реальными интересами (*ал-маслаха ал-хақиқийа*) людей и очевидными текстами (*ан-нусус ал-қат’ийа*) возникло противоречие»². Ал-Қарадәвй, не считает, что нормы исламского права, в частности запреты, которые так часто критикуют «секуляристы», например, на ростовщичество, употребление алкоголя или уголовные наказания (за воровство, прелюбодеяние и т.д.), противоречат интересам общества. Наоборот, согласно ему, все они служат защите интересов людей. Таким образом, ал-Қарадәвй отказывается толковать нормы, упомянутые в Коране (*ан-нусус ал-қат’ийа*) в соответствии с «либеральными ценностями» и «западной концепцией прав человека». Эти нормы он считает незыблемыми основами ислама (*савәбит*), от которых мусульманину нельзя отказаться. Однако, согласно ал-Қарадәвй, если между «реальной *маслаха*» (*ал-маслаха ал-му’табара*) и между текстами, допускающими интерпретацию (*та’вил*), возникнет противоречие, то в этом случае текст можно и нужно интерпретировать так, чтобы его значение пришло в соответствие с *маслаха*. Именно так, по словам ал-Қарадәвй, поступил халиф ‘Умар б. ал-Хаттәб, когда распределял трофеи между своими войсками, и халиф ‘Усмән б. Аффән, который велел собрать заблудившихся верблюдов и содержать их за счет государственной казны (*байт ал-мәл*) до тех пор, пока их хозяева не придут за ними. Хотя подобное не практиковалось во времена Пророка³. Можно сказать, что все основные *фетвы* ал-Қарадәвй, касающиеся социальных и экономических проблем, с которыми сталкиваются мусульмане, выведены на основе данного принципа. Мы еще раз убедимся в этом ниже, при рассмотрении конкретных правил исламского права, которые ал-Қарадәвй использует при издании *фетв*.

Отметим, что важный методологический подход «умеренной школы» – это разработка норм исламского права в контексте времени и места. Сторонники «умеренного подхода», по словам ал-Қарадәвй, обращают особое внимание на социальные, политические и культурные трансформации в обществе. В своих работах ал-Қарадәвй часто ссылается на правило: «*фетва* меняется с изменением времени и обстоятельств» (*тағаййур ал-фатва би-тағаййур аз-заман ва ал-макан*). Это означает, что законовед, издавая *фетву*, должен учитывать изменения в обществе, в жизненном укладе людей, а также социальные, политичес-

¹ Йўсуф ал-Қарадәвй. Дирәса фй фиқх мақәсид аш-шарй’а. С. 139.

² Там же. С. 141.

³ Там же. С. 141–142.

кие и экономические трансформации в социуме и в мире. С переменной контекста (*сийāк*) законоведу следует вносить необходимые изменения в текст (*наҗс*) *фетвы*. По мнению ал-Қарадāвӣ, законовед ошибается не потому, что не понимает тексты (*нусӯс*) или правила (*кавā'ид*) исламского права, а потому, что неверно оценивает действительность (*ваққи'*)¹. Он уверен, что нет такой правовой проблемы, которую исламское право не смогло бы решить, исходя из своих внутренних ресурсов. Иными словами, различные вопросы социального, политического или экономического характера вполне возможно решить в рамках шариата. По его словам, исламское право много веков эффективно действовало на территории древних цивилизаций, населенных различными народами, и не испытывало трудностей в решении правовых вопросов. Методы и нормы исламского права «пригодны для всех времен и в любом месте». В качестве примера он приводит *фетву*, изданную Европейским советом по *фетвам* и исследованиям, которая позволяет брать заем на строительство жилых домов у «ростовщических банков», и *фетву*, позволяющую женщине, принявшей ислам, остаться в браке со своим мужем немусульманином. «Все эти *фетвы*, – говорит ал-Қарадāвӣ, – несмотря на то, что в них рассматриваются новые проблемы и ситуации, с которыми законоведы ранее не сталкивались, были выведены в рамках правил исламского права»².

Среди правил, которые упоминает ал-Қарадāвӣ, важное место занимает правило *тайсӣр ал-фиқх* («облегчение исполнения норм исламского права»), смысл которого заключается в том, что *фақӣх* должен стремиться к облегчению, а не усложнению норм, которые он формирует в *фетве*. Ал-Қарадāвӣ говорит, что облегчение – это «пророческий и коранический метод». Пророк и его сподвижники стремились облегчить исполнение норм и предписаний ислама. Он часто ссылается на слова Пророка, обращенные к его сподвижникам: «Облегчайте и не усложняйте, радуйте и не вызывайте отвращения, не отталкивайте!» – и приводит в пример различные послабления в исполнении предписаний религии, предусмотренные правом для тех, кто отправился в путь, заболел, попал в сложную, опасную или экстремальную ситуацию³. Ал-Қарадāвӣ пишет, что если, издавая *фетву*, он находит два верных решения, то всегда

¹ Ал-Қарадāвӣ говорит, что данное правило основано на действиях Пророка, который часто давал разные ответы на одни и те же вопросы. Он учитывал условия, контекст в котором задан вопрос, а также уровень знаний, интеллектуальные способности спрашивающего.

² *Йусуф ал-Қарадāвӣ*. Дирāса фӣ фиқх мақсид аш-шарӣ'а. С. 150–151.

³ *Йусуф ал-Қарадāвӣ*. Фӣ фиқх ал-'ақалийāt ал-муслима. Каир: Дār аш-шуруқ, 2001/1422. С. 48–49.

отдает предпочтение наиболее «легкому» (*айсар*), подходящему и удобному для исполнения правовому решению¹.

Другое правовое правило, на которое ал-Қарадāвї довольно часто ссылается, выражено словосочетанием: «при острой необходимости запретное становится дозволенным»² (*ал-дарўрāt тубїх ал-махзўрāt*)³. На основе данного правила он сформировал немало «реформаторских *фетв*», в частности упомянутую выше *фетву*, разрешающую мусульманам, живущим в странах Европы брать ипотечные кредиты. *Фетва*, помимо всего прочего, интересна тем, что она является одним из самых показательных практических воплощений теории «*фиқха* для мусульманских меньшинств» (*фиқх ал-‘ақалийāt*)⁴. Ал-Қарадāвї издал данную *фетву* для европейских мусульман, которые не имеют средств для покупки или строительства жилья и поэтому вынуждены брать ипотечные кредиты в банках, которые выдают их под проценты. В данном случае ал-Қарадāвї оправдывает обращение к ростовщическим банкам тем, что человек не может обойтись без квартиры и жилья: «Покупка или строительство жилья – это “насушная потребность” (*хаджа*) человека. И если она не удовлетворяется, то человек испытывает большие трудности. И хотя в отличие от “необходимой потребности” (*дарўра*), не удовлетворив “насушную потребность” (*хаджа*), человек сможет существовать, но при этом он будет мучиться от затруднений. Однако Аллах избавил эту общину от затруднений [в исполнении религиозных предписаний]. В Коране сказано: “Он избрал вас и не наложил на вас никакого затруднения в религии” (22:78) и “Аллах [вовсе] не хочет создавать для вас трудности” (5:6)». Ал-Қарадāвї добавляет, что согласно правилу, которое сформировали мусульманские правоведы, «насушная потребность (*хаджа*) [при определенных условиях] может стать необходимой или жизненно важной потребностью (*дарўра*)»⁵. Таким образом, согласно ал-Қарадāвї, приобретение жилья для европейских мусульман становится «необходимой потребностью», ради удовлетворения которой они просто вынуждены брать ипотечные кредиты.

«Несомненно, жилье – “необходимость” (*дарўра*) как для отдельного мусульманина, так и для мусульманской семьи в целом. Ведь Аллах одарил им верующих, сказав: “Даровал вам Всевышний дома для

¹ *Йўсуф ал-Қарадāвї*. Фї фиқх ал-аулавийāt: дирāса джадїда фї ду’ ал-қўрāн ва ас-сунна. Каир: Мактабат ал-вахба, 1996/1416. С. 85.

² Еще можно перевести как «нужда не знает запретов».

³ *Йўсуф ал-Қарадāвї*. Фї фиқх ал-‘ақалийāt ал-муслима. С. 176.

⁴ Речь идет об исламском праве для мусульман, которые живут в немусульманских странах (в Европе, США и т.д.). Одним из главных разработчиков подобного *фиқха* является *Йўсуф ал-Қарадāвї*.

⁵ *Йўсуф ал-Қарадāвї*. Фї фиқх ал-‘ақалийāt ал-муслима. С. 176.

жилья” (16:80). А Пророк (да снизойдут на него благословение и благодать Аллаха) назвал жилье третьим или четвертым необходимым условием для счастливой жизни. В арендованной квартире мусульманин не сможет удовлетворить все свои потребности. В ней он не сможет чувствовать себя в полной безопасности. Даже если мусульманин из кожи вон вылезет, найдет средства и многие годы будет выплачивать немусульманину арендную плату (не получив и кирпичика квартиры), однажды его могут выбросить на улицу. Его ждет та же участь, если его семья станет больше, или к нему часто будут приходиться гости, или он постареет, или будет меньше зарабатывать, а то и вовсе потеряет всякий доход. А покупка квартиры избавит мусульманина от всех этих проблем. Более того, если он купит квартиру, расположенную рядом с мечетью, исламским центром или медресе, то это позволит мусульманам сблизиться друг с другом, а возможно, и создать внутри большого общества маленькое исламское общество. Дети мусульман познакомятся, связи между ними окрепнут, и они станут помогать друг другу жить в сени понятий ислама и его высоких ценностей»¹.

Многие ‘*уламā*’ раскритиковали данную *фетву* ал-Қарадāвī. На критику одного из правоведов, написавшего, что ошибочно утверждать, будто приобретение квартиры – это «насушная потребность», ставшая «необходимостью», ал-Қарадāвī ответил, что негоже ученому думать, что он знает, что нужно людям, лучше самих людей². Отставив свою точку зрения, ал-Қарадāвī замечает, что одна из проблем современных ученых заключается в том, что они признают все указанные правила исламского права («при необходимости запретное становится дозволенным», «*фетва* должна меняться с изменением времени и места», «потребность, может стать необходимостью» и т.д.) но, тем не менее, не желают применять их на практике³.

Помимо приведенных правил и концепций исламского права ал-Қарадāвī использует контекстный подход, т.е. при составлении *фетвы* изучает тексты комплексно, в свете причин и обстоятельств их появле-

¹ Помимо названных доводов ал-Қарадāвī говорит, что, согласно Абū Ханīфе и некоторым другим авторитетным ученым, мусульманин, живущий в немусульманском государстве, не обязан соблюдать законы исламского права. Он должен уважать законы страны, в которой живет, даже если ее законы несправедливы и порочны с точки зрения исламской религии. Мусульманин живет, как бы заключает с местными жителями договор. Если в этой стране его жизнь в безопасности, он беспрепятственно зарабатывает деньги, работает в нормальных условиях, не преследуется за свои убеждения и исполняет основные предписания религии (обрядовые молитвы, пост, *закāt* и т.д.), то он также должен уважать законы этой страны. См.: *Йўсуф ал-Қарадāвī*. Фй фиқҳ ал-‘ақалийāt ал-муслима. С. 176–177.

² *Йўсуф ал-Қарадāвī*. Фй фиқҳ ал-‘ақалийāt ал-муслима. С. 183.

³ Там же. С. 187.

ния. Особенно это касается *ҳадй'сов*, так как, по словам ал-Қарадāвй, «*ҳадй'сы* Пророка понимают неправильно гораздо чаще, чем *айаты* Корана»¹. По его словам, при вдумчивом прочтении текстов *ҳадй'сов* можно понять, что некоторые предписания решают проблемы «прошлых времен» и основаны на традициях и обычаях средневекового общества, которым в наше время уже никто не следует. «На первый взгляд может показаться, что предписание какого-нибудь *ҳадй'са* – общее и обязательное для исполнения во все времена, но если вдуматься, то станет ясно, что оно обусловлено причиной (*'илла*), из-за которой возникло»². С исчезновением причины предписание теряет свою силу, а с возникновением – заново становится легитимной. Таким образом, ал-Қарадāвй настаивает на необходимости понимания мотивов действий Пророка, воссоздания ситуации, в которой он действовал. Без этого невозможно выявление цели и намерения конкретного текста. В этой связи ал-Қарадāвй проводит очень интересную мысль, характеризующую реформаторский аспект его правового метода, о том, что необходимо различать между средствами (*васā'ил* – ед. ч. *вāсила*) и целями (*мақъсид*) предписаний ислама. Средства или способы, с помощью которых осуществляются цели предписаний ислама, могут меняться с течением времени. Но сами цели всегда остаются неизменными. Более того, «даже если Коран указал на какой-то определенный способ достижения цели шариата, это не значит, что мы всегда должны пользоваться только данным способом, не размышляя над применением способов, наиболее соответствующих нашим условиям времени и места»³.

Будет целесообразным привести несколько примеров того, как ал-Қарадāвй на практике объясняет свой метод выведения *фетвы* на основе «определения связи между содержанием текста и общей целью *ҳадй'са*».

Например, обсуждая вопрос о том, позволяет ли исламское право женщине одной, без сопровождения мужа или родственника, отправляться в дорогу (пешком, на машине или самолетом), ал-Қарадāвй однозначно отвечает, что позволяет. Что касается *ҳадй'са* Пророка: «Пусть женщина отправляется в путь только со своим близким родственником (*махрам*)», то ал-Қарадāвй объясняет его следующим образом: запрет продиктован опасением за безопасность женщины. В те времена путешествие совершалось на лошадях, осликах или мулах, и путь проходил через безжизненную пустыню. Поэтому путь женщины, путешествовавшей в одиночку, был крайне опасным. Но сегодня имеются современные транспортные средства. Самолеты и поезда вмещают сотни

¹ *Йўсуф ал-Қарадāвй*. Дирāса фй фиқх мақъсид аш-шарй'а. С. 161.

² Там же.

³ Там же. С. 174–177.

пассажиров, и нет причин запрещать женщине отправляться в путешествие или в дорогу одной¹. Таким образом, согласно ал-Қарадәвӣ, цель предписания – обеспечение безопасности женщины, и если цель осуществляется, то женщина может путешествовать без сопровождения мужа или родственников².

Другой пример – интерпретация ал-Қарадәвӣ *ҳадйса* пророка Мухаммада: «Я отрекаюсь от каждого мусульманина, живущего среди многобожников». – «Почему, о Посланник Аллаха?» – спросили сподвижники. – «Я вижу их внутри одного огня!». Ал-Қарадәвӣ говорит, что на основе данного *ҳадйса* множество муфтиев из разных стран издали *фетвы*, запрещающие мусульманам жить или временно находиться в немусульманских странах. Это создало проблемы, в частности тем, кто живет в Европе, «ведь в наш век, мусульмане нуждаются в посещении этих стран ради учебы, лечения, работы, торговли, выполнения дипломатической миссии в посольствах, спасения от преследований, ведения проповеднической деятельности, обучения новообращенных мусульман и т.д.». Что касается *ҳадйса*, то ал-Қарадәвӣ предлагает свою интерпретацию. Он ссылается на Р. Риду, который рассматривает *ҳадйс* в историческом контексте. Согласно Р. Риде, эти слова были сказаны во времена противостояния мусульман и мекканских многобожников. Пророк не хотел, чтобы мусульмане жили среди многобожников, потому что, во-первых, он нуждался в их помощи и ждал, что они переселятся к нему в Медину, а во-вторых, он не мог их защитить, пока они жили среди врагов. Следовательно, «при изменении обстоятельств, в которых был сказан *ҳадйс*, и при отсутствии причины, из-за которой он был произнесен, будь это приобретение пользы или предотвращение вреда, предписание, установленное текстом *ҳадйса*, перестает действовать. Так как предписание исполняется при наличии причины и перестает исполняться при ее отсутствии». Как видим, ал-Қарадәвӣ рассматривает *ҳадйс* контекстно, обращаясь к цели, с которой Пророк сказал приведенные выше слова. Предлагая свою интерпретацию *ҳадйса*, он пытается показать безосновательность *фетвы*, запрещающей мусульманам жить там, где они хотят³.

¹ Отметим, что с подобной интерпретацией ал-Қарадәвӣ не соглашаются многие богословы. К примеру, известный саудовский богослов шайх Ибн ‘Усаймйн дает совершенно противоположную *фетву*. Согласно ему, женщине запрещено выходить в дорогу одной, независимо от того, отправляется ли она в путь ради туристического путешествия, учебы, паломничества к святым местам и т.д. См.: http://www.ibnothaimen.com/all/noor/article_5266.shtml

² *Йусуф ал-Қарадәвӣ*. Дирәса фӣ фикх мақсид аш-шарӣ’а. С. 166.

³ Мнение ал-Қарадәвӣ резко контрастирует с мнением бывшего верховного муфтия Королевства Саудовской Аравии, шайха ‘Абд ал-‘Азйза б. Бәза, который в своей *фетве*, ссылаясь на приведенный выше *ҳадйс*, утверждает, что мусульманам запрещено ездить

Подобные *фетвы* он воспринимает как курьез, так как мир, по его словам, уже давно стал «большой деревней»¹.

Подобный правовой метод ал-Қарадәвӣ называет «средним путем» между буквалистским методом тех, кого он называет неозахиритами, и между сторонниками «секуляризации» исламского права. Он подчеркивает, что основа данного метода состоит в формировании правовых норм в свете универсальных целей и ценностей, сокрытых в предписаниях Корана и сунны.

Как верно отмечает исследовательница Мишель Брауэрс, «в основе метода ал-Қарадәвӣ лежит стратегическое мышление, направленное на то, чтобы уравновесить выгоду и вред ради достижения долгосрочных целей. Уравновешивание выгоды означает, что приоритет дается первостепенным интересам над второстепенными, общественным – над личными, долгосрочным – над краткосрочными, главным – над вторичными. Уравновешивание вреда подразумевает, что из двух зол следует выбирать наименьшее, т.е. стараться, чтобы вред или негативные последствия были минимальными»².

Ал-Қарадәвӣ использует этот умеренный, или сбалансированный, подход, для того чтобы, с одной стороны, убедить власти в том, что нормы или концепции *фиқха* имеют практическую пользу и могут быть включены в законодательную систему. С другой стороны, показав, что *фиқх* способен решать актуальные проблемы мусульман и отвечать на вызовы современности, он пытается увеличить роль ислама и исламских концепций в общественной жизни. Он сторонник того, чтобы '*уламā*' вновь стали играть важную роль в жизни общества, вернули себе статус наставников мусульман и «источников знания». Но для этого они должны хорошо понимать проблемы общества, чаяния, нужды и стремления мусульман. Законовед должен глубоко знать язык, традиции и социально-политический контекст общества, в котором он живет. Ал-Қарадәвӣ почти в каждой своей работе настаивает на том, чтобы современные '*уламā*' следовали срединному пути и преодолели буквализм, схоластику и другие трудности, препятствующие исламскому праву эффективно и здраво решать проблемы современности. Он старается использовать методы и нормы всех суннитских *мазхабов*, расширять сферы «дозволенного» и уменьшать запреты (прежде всего в области социальных и экономических (т.е. мирских) вопросов). Для осуществления этих задач ему необходима новая, соответствующая

в немусульманские страны ради туризма, учебы или работы. См.: <http://www.binbaz.org.sa/mat/58>

¹ *Йўсуф ал-Қарадәвӣ*. Дирāса фӣ фиқх мақъсид аш-шарй'а. С. 168–170.

² *Browers L. Michaëlle*. Political Ideology in the Arab World. New York: Cambridge University Press, 2009. P. 54–55.

его эпохе правовая методология, свободная от сложных правил и языка средневековых богословов. Именно такую методологию он и создает на основе теории целей шариата.

Однако не стоит думать, что ал-Қарадāвī – либеральный мыслитель, который подстраивает свой правовой метод под ценности западного либерализма и европейской концепции прав человека. Его интересует создание системы исламского права, которое бы регулировало отношения между людьми, отвечало запросам современного мусульманского государства и формировало бы «исламское» отношение в обществе к различным социально-политическим вопросам. Основной задачей его *фикха* является реализация интересов мусульманской общины (разумеется, у ал-Қарадāвī – собственное представление об интересах (*маṣāлиḥ*) *уммы*). И для осуществления своих реформаторских проектов ал-Қарадāвī активно использует теорию целей шариата, которую он при необходимости изменяет и дополняет. Когда ал-Қарадāвī призывает к диалогу между религиями, издает *фетвы*, способствующие интеграции мусульман в европейское общество, участвует в проектах по сближению школ исламского права, призывает мусульман поддерживать принципы демократии и участвовать в выборах, издает *фетву*, разрешающую женщинам избираться в парламент и активно участвовать в общественной жизни, – он делает это не ради укрепления ценностей «либерализма» в их европейском понимании, а ради создания альтернативной современной политико-правовой системы, исходящей из исламского наследия и в основе которой лежат исламские ценности.

Тāриқ Рамадāн (род. 1962)

Швейцарский мыслитель Тāриқ Рамадāн, идеолог европейского ислама, также, как и ал-Қарадāвī, считает, что сегодня мусульмане нуждаются в «динамичном *фикхе*», но, в отличие от «Глобального муфтия», он призывает «радикально» пересмотреть все источники исламского права.

Т. Рамадāн говорит, что в современную эпоху, в которой проходят сложные процессы глобализации, в эпоху высоких технологий и стремительно меняющегося мира мусульманам необходимо выработать новую исламскую этику, код поведения, целостное видение принципов своей религии, которые бы позволили им не только гармонично существовать в развивающемся мире, но и вносить вклад в его развитие.

Как и большинство реформаторов, Т. Рамадāн предлагает свою интерпретацию методологии *фикха* в контексте вызовов современно-го мира. В книге «Радикальная реформа. Исламская нравственность и

освобождение» он пишет, что уже недостаточно просто приспособлять *фиқх* к меняющимся обстоятельствам, а необходимо приступить к радикальной реформе всех источников *фиқха*, его методологии и философии. Мусульманские реформаторы должны перейти от «реформы, направленной на *адаптацию* *фиқха* к новым условиям» к «реформе, направленной на *трансформацию* *фиқха*»¹. Реформаторский проект, который занят лишь приспособливанием и адаптацией ислама и исламского права к европейскому модерну, сегодня уже нельзя считать удовлетворительным. «Многие – как мусульмане, так и немусульмане – привлекли, что мусульмане приспособляются, а не предлагают свои собственные ответы и решения»². В этой связи отметим, что центральное место в его «радикальной реформе» занимают принцип *маслаха* и теория целей шариата. Однако Т. Рамадāн считает, что теория целей шариата в общепринятой интерпретации больше не может эффективно решать проблемы мусульман. Он объясняет это следующим образом. С конца XIX в. и в течение всего XX в. мусульманские реформаторы искали именно способы *адаптирования* мусульманского права и исламских принципов к меняющимся условиям. Многие мусульманские правоведы, пытаясь ответить на различные вопросы, связанные с научными открытиями, медициной, новыми социальными проблемами, предпринимали новое, критичное прочтение религиозных текстов, все чаще обращаясь к концепции *маслаха* и к различным положениям теории целей шариата. Современная мусульманская правовая литература изобилует ссылками на такие концепции, как *маслаха* (благо или общественные интересы), *дарӯра* (необходимость), *ҳаджа* (потребность). Все это делалось и делается с целью приспособиться, адаптироваться к новой действительности, к изменениям, происходящим в мире, учитывая общественные интересы (*маслаха*) и потребности мусульман, а также обстоятельства и условия, в которых они живут. При подобном подходе правоведы в своих *фетвах* часто используют *рухас* (ед. ч. *руҳса*) или временно приостанавливают практическое применение тех или иных норм³. Т. Рамадāн замечает, что данный метод долгое время решал и продолжает решать проблемы мусульман во всем мире. Однако сегодня знания в области гуманитарных и экспериментальных наук настолько увеличились, что необходимо резко пересмотреть отношение правоведов к текстам, с одной стороны, и к социальной реальности, с другой стороны⁴. Он пишет: «Реформа, направленная на адапта-

¹ *Tariq Ramadan*. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. New York: Oxford University Press, 2009. P. 33.

² Там же. P. 37.

³ Там же. P. 31.

⁴ Там же. P. 31–32.

цию, необходима, но ее возможности ограничены. Она заключается в том, что законоведы изучают мир, принимают во внимание изменения, которые в нем происходят, а затем обращаются к текстам и предлагают их новое прочтение, облегчая или приостанавливая применение норм, которые в них содержатся. Что касается “реформы, направленной на трансформацию”, то она более сложная, так как добавляет новые условия ко всему процессу. Она стремится изменить порядок вещей во имя этических принципов, которым верна. Иначе говоря, она стремится сделать еще один шаг от текстов к контексту, чтобы повлиять на контекст и улучшить его, при этом не воспринимая его недостатки и несправедливости как должное, как судьбу, к которой все должны приспособиться»¹.

Итак, в основе реформаторского проекта Т. Рамадāна, направленного на «трансформацию» *фиқха*, лежит мысль, что общественные и естественные науки (знания о человеке и мире) наравне с религиозными текстами должны стать источниками исламского права. Кроме этого, сам мир, со всеми сложными процессами, которые в нем происходят, также должен стать непосредственным источником *фиқха*. Только с помощью подобного синтеза можно будет определить истинные цели шариата. Согласно Т. Рамадāну, Бог одарил человека двумя откровениями, или «книгами»: Священным писанием и Мирозданием. Обе «книги» необходимо читать, понимать и интерпретировать в свете друг друга. При этом Мироздание следует изучать и интерпретировать, так же, как и текст. Он говорит, что мусульманские ученые, пытаясь понять цели Божественного писания, пришли к мнению, что главная цель: *достижение блага и упразднение вреда*². То же самое можно сказать и о высших целях Мироздания. Все в этом мире создано во благо человека. Смысл Мироздания в том, чтобы приносить людям пользу. Т. Рамадāн цитирует *айат* Корана: «Они будут спрашивать тебя о том, что им дозволено. Отвечай: Вам дозволены блага... Сегодня дозволены вам все благие и чистые вещи» (5:4–5). Согласно Т. Рамадāну, дозволенное в *айате* – это все благое и полезное, а мир или природа – это пространство, где находится все благое, полезное и дозволенное. Он ссылается и на другой *айат*: «О люди! Вкушайте на этой земле, то, что дозволено и чисто» (2:168). По словам Т. Рамадāна, данный *айат* позволил законоведам сформулировать правило: «Основа всего – дозволенность». Это означает, что в принципе все вещи в этом мире, дары природы и различные блага, которыми полон этот мир, дозволены человеку.

¹ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 33.*

² Там же. P. 89.

Т. Рамадāн говорит, что Мироздание сродни тексту. Если текст состоит из различных знаков/*айатов*, которые отсылают к различным принципам религии (например, к ритуалам и вероучению), то Мироздание также отсылает человека к различным естественным и универсальным законам природы (*ас-сунан ал-каунийа*). Мироздание и откровение тесно связаны между собой, они отражаются друг в друге. Мироздание так же, как и текст, имеет свои принципы, символы, законы и грамматику. И люди должны их понять и систематизировать, для того чтобы организовать жизнь общества. В Священном писании есть ясные *айаты*, не подразумевающие широкую интерпретацию, а есть *айаты*, которые можно по-разному понимать и интерпретировать. Точно так же и в Мироздании: есть абсолютные, незыблемые законы, а есть законы и процессы, которые понимаются и объясняются разными способами. Это прежде всего касается социальных, экономических, культурных процессов и законов, т.е. связанных с жизнедеятельностью людей¹.

Изложив свою интерпретацию источников исламского права, Т. Рамадāн отмечает, что мусульманские правоведы, прежде чем применить правовую норму, всегда изучали социальный контекст (*вāқи*), особенности и обстоятельства ситуации, которую они рассматривали. Понимание контекста очень часто давало юристам возможность правильно понять основные тексты исламского права. Но, тем не менее, Мироздание – вторая Божественная книга – никогда не рассматривалось как отдельный, независимый источник права. Таким образом, Т. Рамадāн заключает, что, после того как текст и Мироздание будут признаны равными друг другу источниками исламского права, необходимо заново осмыслить и установить принципы и высшие цели (*мақъсид*) «обоих откровений»².

Т. Рамадāн отмечает, что главная цель мироздания и Божественных посланий состоит в том, чтобы оберегать все полезное и благое для человеческого рода и защищать его от зла и вреда³. Опираясь на данный принцип, ученые в свете двух откровений должны выявить и разработать высшие цели, которые будут своего рода нравственным ориентиром в их интеллектуальной работе. Речь идет о создании прикладной исламской этики или этического кода дисциплин, в рамках которых работают ученые. Однако Т. Рамадāн критикует тех, кто всерьез говорит о возможности создания «исламской науки». Наука – есть наука, и она не может быть исламской или неисламской. Не существует

¹ *Tariq Ramadan*. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 94.

² Там же. P. 101–103.

³ Там же. P. 127.

исламской медицины, исламской психологии и исламской экономики. Можно говорить только об исламских этике, нормах и целях, которые являются нравственным ориентиром для ученых и способствуют тому, чтобы знание не использовалось в деструктивных целях¹.

Т. Рамадāн считает, что светские и религиозные науки должны одинаково применяться при выведении *фетв*, относительно социальных, политических, экономических, научных и других вопросов. Мусульманские правоведы не могут адекватно ответить на данные вопросы, так как знания о человеке, человеческом обществе и мире растут с каждым днем и в каждой сфере знания есть свои специалисты. Когда исламское право функционирует в отрыве от реального мира и его вызовов, то оно оказывается в застое и начинает оперировать такими бинарными категориями как «законное/незаконное»; «разрешенное/запретное», что очень отрицательно сказывается на сознании мусульман. Т. Рамадāн предлагает ограничить сферу влияния *'уламā'*: «До тех пор пока знания богословов и специалистов в области текстов² о сложных, глубоких и часто взаимосвязанных проблемах будут оставаться поверхностными, нельзя, чтобы они устанавливали нормы (относительно научных, социальных, экономических и культурных вопросов)»³.

Исходя из этого, Т. Рамадāн считает, что в рамках исламского права, касающегося общественных вопросов и взаимоотношений между людьми (*фиқх ал-му'āмалāt*), необходимо установить высшие цели и этику, которые бы способствовали интеграции научного знания и *фиқха*. По мнению Т. Рамадāна, только «ученые, изучающие контекст» (*context scholars*), т.е. специалисты в области экспериментальных и общественных наук, способны достигнуть «широкого видения науки, общества и мира» и определить сложную связь между ними. Их присутствие в комитетах и советах по изданию *фетв*, приведет к радикальным и революционным изменениям и сделает возможной интеграцию научного знания в сферу *фиқха* и создания исламской этики. Т. Рамадāн призывает организовать «эгалитарные комитеты», которые смогут объединить: цели двух «книг», высшие цели исламского права и религиозные и светские знания (к примеру, он предлагает, чтобы *фақīхи*, основательно знающие исламские тексты об экономике, медицине и т.д. совместно работали со светскими специалистами в области экономики и медицины). Это будет не просто консультация *фақīхов* и светских ученых, а совместная работа специалистов с равным статусом и

¹ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 127.*

² Так он называет мусульманских богословов, муфтиев и *фақīхов*.

³ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 130–132.*

опытом ради осуществления высших целей исламского права. Подобная работа, по мнению Т. Рамадāна, с одной стороны, поможет понять сложные процессы и явления реальности и изменить ее в лучшую сторону, а с другой стороны, спасет исламские науки от застоя и полного исчезновения. Он убежден, что комитеты по *фетвам*, члены которых должны обладать широким видением и современными научными навыками, способны согласовать современную исламскую мысль с сущностью ее послания и вдохнуть в нее жизнь. Более того, Т. Рамадāн считает, что ученые-немусульмане также могут участвовать в работе подобных комитетов. Не важно, какой они веры и разделяют ли они идеи и идеалы ислама, важно, чтобы они уважали достоинство человека и желали решить актуальные проблемы как мусульманских так и немусульманских обществ¹.

Таким образом, Т. Рамадāн «уравнивает в правах» светских ученых и мусульманских правоведов и ставит перед ними задачу: решать все вопросы, касающиеся отношений между людьми (*фикх ал-му'амалāt*) в свете двух книг, или откровений («текста и контекста, Священного писания и реальности»). По его мнению, только в результате подобной комплексной работы возможно определить универсальные цели шариата.

В этой связи он, как и ал-Қарадāвӣ, считает, что классификация целей шариата, предложенная правоведом прошлых эпох, нуждается в дополнении. Он пишет, что цели шариата нужно определять в контексте стремительных преобразований и изменений, которые происходят в мусульманских обществах и в мире. Свою классификацию он начинает с реинтерпретации понятия религии (*дйн*) в исламе. По его мнению, самая главная цель религии – это достижение и защита общественного блага. Т. Рамадāн пишет, что в широком смысле *дйн* включает в себя понятие *маслаха*. Религия – это не только принципы вероубеждения (*'ақїда*) и ритуалы (*'ибādāt*), а целостная «концепция жизни и смерти». Обозначив данную идею, Т. Рамадāн пересматривает традиционную классификацию целей шариата и предлагает совершенно новую классификацию. Согласно ему главная цель шариата – это защита религии (концепции жизни и смерти, которая основывается на признании Единственного и его пути/шариата) и принципа *маслаха*². Затем, в свете указанных двух ключевых целей, Т. Рамадāн выделяет другие три цели шариата: уважение и защита жизни (*хайāt*), природы (*табӣ'а, халқ*) и мира (*салām*). Он пишет, что «защита универсальной исламской “концепции жизни и

¹ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 132–133.*

² Там же. P. 138.

смерти” и общественного блага и интересов человечества (*maṣlaḥa*) являются двумя главными основами нравственного освобождения. А защита и обеспечение жизни, природы и мира – основными столпами указанных двух основ». Т. Рамадāн утверждает, что «сущность послания ислама, выраженная в *āyātaḥ* Корана и действиях Пророка, ясно свидетельствует об этих трех незыблемых целях». Он говорит, что раз сущность религии заключается в поддержании/защите универсальной “концепции жизни и смерти” и “общественного блага” и раз основные столпы нравственного освобождения – это поддержание/защита жизни, природы и мира, то необходимо добавить высшие цели шариата, которые имеют более прямое, непосредственное отношение к жизнедеятельности людей. Согласно Т. Рамадāну этими целями являются: защита чести, благополучия, знания, творческой деятельности, независимости, развития, равенства, свободы, братства, любви, солидарности и многообразия. Однако на этом перечень целей шариата не заканчивается. Т. Рамадāн говорит, что существуют цели шариата, которые относятся к «внутреннему миру» человека и имеют особую важность для личностного становления индивида, – это развитие образования, сознания (ответственности), искренности, мышления, равновесия (душевного) и смирения. К шести указанным целям он добавляет еще девять целей, важных для формирования личности человека: поддержание/защита телесной чистоты, здоровья, существования (жизни), умственных способностей, потомства, работы, имущества, договоров и дружественных отношений с ближними. Далее Т. Рамадāн добавляет цели, «охватывающие социум», без осуществления которых общество не сможет полноценно существовать в условиях современного мира и его вызовов: защита норм права, независимости, свободных дискуссий, плюрализма, развития культур, религий и исторической памяти. Отметим, что, согласно Т. Рамадāну, указанные цели – это лишь часть целей шариата. Количество целей увеличивается по мере изменения общества, появления новых вызовов и потребностей. Исходя из этого, мусульмане должны предпринимать новые прочтения текстов и определять цели шариата в контексте диалектической связи текста и контекста¹.

Раскрыв свою этико-правовую теорию, Т. Рамадāн указывает сферы, в которых возможно ее практическое применение. Он пишет: «Теоретическая основа, которая была обозначена в трех частях этой работы, позволяет мне затронуть некоторые проблемы с новой или, во всяком случае, критической точки зрения. Наиболее важно, что она

¹ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 133–144.*

побуждает меня открыть новые пути исследования сфер, в отношении которых исламская мысль выглядит застывшей, испуганной, занявшей оборонительную позицию и замкнувшейся в себе. Реформа должна затронуть ситуации, с которыми мусульмане – мужчины и женщины – сталкиваются каждый день, и помочь найти ясные ответы на их вопросы»¹. Т. Рамадāн предлагает рассмотреть целый пласт важных социокультурных, политических и экономических проблем, которые, на его взгляд, не были эффективно решены мусульманскими законоведами и учеными.

К примеру, в свете предложенной теории целей шариата Т. Рамадāн рассматривает актуальную для всего мира проблему СПИДа. Он говорит, что мусульманские законоведы, богословы и врачи на вопрос о том, как решать проблему СПИДа, обычно перечисляют нравственные правила сексуального поведения в исламе и предлагают различные предупредительные меры. Например, запрет добрых половых отношений, супружеская верность, запрет гомосексуализма и воздержание упоминаются в качестве превентивных мер во всех текстах и конференциях, посвященных проблеме СПИДа в мусульманском мире. «СПИД представляется как болезнь, которая почти всегда является результатом неадекватного или девиантного сексуального поведения (что не соответствует действительности)»². Т. Рамадāн говорит, что *фақихи* и даже целые советы законоведов упускают из виду, что мужчины, женщины и дети заражаются при переливании крови и использовании грязных шприцев. Люди, находящиеся в браке, также не застрахованы от СПИДа, так как один из супругов может быть инфицирован после брака или рожден с этой болезнью. Врачи-мусульмане и верующие в целом должны изменить свое отношение к болезни и к заболевшим и придерживаться следующих принципов медицинской этики: независимо от религии, цвета кожи и пола пациента и независимо от его поведения, в результате которого он заразился СПИДом или любой другой болезнью, врачи не имеют права осуждать его: их задача обеспечить лечение без какой-либо дискриминации. Они не должны обсуждать нравственный аспект поступка, который привел к заражению пациента, а должны думать только о том, как помочь пациенту выжить и жить с чувством человеческого достоинства. Т. Рамадāн говорит, что часто люди, инфицированные СПИДом, становятся изгоями в обществе. С ними перестают общаться и их избегают. Он неоднократно был свидетелем того, как люди на Западе и в Африке вынуждены скрывать свою болезнь из-за боязни оказаться отвергнутыми со стороны единоверцев и общества в

¹ *Tariq Ramadan*. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 157.

² Там же. P. 179.

целом. «Но причинять людям боль и поступать с ними несправедливо противоречит всем указанным ранее целям шариата»¹.

Размышляя над этой актуальной, особенно в арабо-мусульманском мире, проблемой, Т. Рамадāн говорит, что одними увещеваниями и предостережениями *'уламā'* не смогут внести вклад в решение столь сложной проблемы, как СПИД. Известно, что вирус распространяется среди наркоманов, проституток, людей, имеющих беспорядочные половые связи и т.д. Следовательно, возникает вопрос: «Следует ли запрещать распространение шприцев и презервативов ради исламских принципов, так как то, для чего они используются, противоречит исламскому понятию о нравственности, или же следует на официальном уровне организовать их системное распределение, тем самым выбрав меньшее из двух зол?» Т. Рамадāн отвечает на вопрос следующим образом: исходя из высших целей шариата, которые состоят в том, чтобы оберегать жизнь, честь, благополучие, личностный рост, здоровье и душевное равновесие человека, законоведы и врачи должны обстоятельно рассмотреть данную проблему и предложить практическое решение. В данном случае необходимо широко использовать такие правила *qawā'id* (ед. ч. *qā'ida*) исламского права, как «из двух зол выбирают меньшее» (*aḥaḥ ad-dararain*) и «необходимость делает запретное дозволенным» (*ad-darūrāt tubiḥ al-maḥzūrāt*), чтобы врачи и общественные работники могли работать уверенно, открыто и эффективно. Т. Рамадāн подчеркивает, что свободно говорить о различных социальных проблемах и распределять шприцы и презервативы в обществе, которому угрожает СПИД, – это необходимость².

В контексте своей этико-правовой теории Т. Рамадāн затрагивает еще одну очень актуальную для мусульман тему. Согласно ему, сегодня рынок дозволенных с точки зрения ислама или изготовленных с соблюдением правил исламского права продуктов («*ḥalāl*ная продукция») сильно расширяется. Однако довольно часто законоведов и мусульманских предпринимателей интересует только «*ḥalāl*ность» конечного продукта, а не «*ḥalāl*ность» процесса его изготовления. Иными словами, основная цель – изготовить «дозволенный с точки зрения ислама для употребления в пищу продукт» и добиться «исламскости» продукта и торговых операций, посредством которых он реализуется. При этом очень мало внимания уделяется проблеме неумеренного расходования природных ресурсов, эксплуатации труда мужчин, женщин и детей, жестокого обращения с животными. Т. Рамадāн задается вопросом, можно ли считать продукт дозволенным («*ḥalāl*ным»),

¹ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 180–182.*

² Там же. P. 181.

если при его изготовлении правила исламского права были соблюдены, а нравственные принципы шариата, его цели полностью проигнорированы. Фактически, говорит Т. Рамадāн, ради меркантильных интересов предпринимателей происходит формальная замена понятий и легитимизация «безнравственного капитализма», заинтересованного только в конечном результате. Мировой «исламизированный» капитализм в Африке, арабских странах и особенно в так называемых развивающихся азиатских странах, например в Малайзии или ОАЭ, в результате приводит к «исламизированной американизации», под прикрытием термина «*халāl*» и финансовых операций. Повсюду в мусульманском мире американские торговые марки просто заменяются «исламскими» названиями (как, например, название напитка *кока-кола* заменено наименованием *зам-зам-кола*)¹.

Т. Рамадāн говорит, что людей интересуют прежде всего технические правила закалывания животных, «исламский аспект» умерщвления животного, но мало кого беспокоит то, при каких условиях содержалось и питалось животное. «Давайте зададим интересный вопрос: что с нравственной точки зрения более «исламское» и «дозволенное с точки зрения ислама» («*халālное*»): «Курица, с которой жестоко обращались, которая, возможно, никогда не видела солнечного света и которую принудительно откармливали, прежде чем заколоть с соблюдением исламских норм и ритуальной формулы, или же животное, которое содержалось в благоприятной для развития среде и употребляло в пищу натуральные продукты, но которое было заколото без произнесения ритуальной формулы?»² Он замечает, что большинство мусульманских законоведов, которых интересуют лишь технические вопросы закалывания животного, не поймут вопроса. Разумеется, в идеале необходимо соблюдать как ритуальные правила, так и этические нормы ислама. Однако, как показывает опыт, это происходит довольно редко. Т. Рамадāн задает вопрос: если предположить, что действительно натуральные, экологически чистые продукты по определению являются дозволенными («*халālными*»), то что мешает мусульманам, после того как они произнесут «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного» (*бисмилляхи ар-рахмāн ар-рахīm*) употреблять их в пищу? Т. Рамадāн утверждает, что мусульмане сегодня должны размышлять над подобными проблемами. Поднимать нравственные вопросы, идти не за буквой, но за духом, смыслом, целями исламского закона. Всякая социальная, культурная или экономическая деятельность мусульман должна соответствовать исламской этике и целям шариата.

¹ *Tariq Ramadan*. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 249.

² Там же. P. 251.

В свете своей правовой теории Т. Рамадāн ставит еще один интересный вопрос: а существует ли сегодня исламская экономика? По его мнению, исламской экономики, по сути, не существует. Вместо исламской экономики можно говорить об экономической этике, особых нравственных принципах, которыми мусульмане должны руководствоваться, осуществляя экономическую деятельность. По его словам, прежде чем говорить об исламских проектах и критиковать существующий мировой порядок, политику индустриализованных наций (стран) или решения «Группы восьми», необходимо дать оценку неолиберальной экономической системе и структурам, которые ее поддерживают (ВТО, МВФ, Всемирный банк). Он пишет, что в современном мире «применять строго политологические подходы или дискурсы в отношении государств, используя такие понятия, как “следование правовым нормам”, “эффективное гражданство”, “окончание колониализма”, “национальная независимость”, “помощь развитию и независимости стран”, не имеет смысла. В эпоху мировых рынков, различных спекуляций, электронных финансовых операций старые методы господства и порабощения народов Третьего мира и колониализм изменились внешне, формально, но не исчезли совсем. Сегодня, для того чтобы принимать решения, нет нужды в том, чтобы находиться в Каракасе, Бамако или в Джакарте; господствующие силы руководят всем, находясь в офисах в Вашингтоне, Лондоне или Париже. Они через фондовые биржи в Нью-Йорке и Токио управляют новым распределением рабочей силы, которое поддерживает международное рабство и колониализм в «новом обличье»¹. Что касается исламского банковского дела, исламских финансов или исламских экономических правил, то они всего лишь приспособляются и адаптируются к мировой либеральной экономике. Мусульмане, по словам Т. Рамадāна, чаще всего предлагают в качестве альтернативы такие исламские экономические концепции, как *zakāt* (социальный налог) или *мушāрака* («распределение рисков»), которые используются внутри классической (капиталистической) экономической системы, но представляются как «исламская альтернатива». Различные экономические операции, функции и методы просто объявляют «исламскими». Более того, исламская экономическая модель, экономические концепции, разработанные на основе исламских принципов и ценностей, применяются в рамках или внутри системы «мировой экономики», цели, принципы и философия которой основаны на стремлении извлекать из всего исключительно материальную выгоду.

¹ *Tariq Ramadan*. Western Muslims and the Future of Islam. New York: Oxford University Press, 2004. P. 174.

Суть критики Т. Рамадана заключается в том, что исламская экономика критикует частности, но принимает систему или функционирует внутри системы, принципы и цели которой противоречат исламской этике. Т. Рамадан утверждает, что дозволенными (*халāl*) с точки зрения исламского права должны быть не только цели, но и способы их достижения. Невозможно достигнуть цели исламской экономики, используя методы и способы доминирующей в мире неолиберальной экономики. «Господствующая в мире неолиберальная экономика не против формальных поправок в своей системе и не видит сложностей во включении их в свою рабочую программу. Так, опыт, методы и терминология исламских финансов изучаются и интегрируются крупными международными банками (HSBC, Credit Suisse, City Bank, и т.д.) не потому, что они представляют собой эффективную альтернативу, а потому что ярлык “исламский” открывает новые рынки»¹.

Т. Рамадан говорит, что, несмотря на то, что множество западных философов и экономистов критикуют мировой экономический порядок и говорят о том, что мир нуждается в более человеческой модели, которая бы решала проблемы, принимая во внимание экономические, социальные и экологические вопросы, на самом деле лишь адаптируют свои идеи к существующей модели. Никто из них не смог предложить качественно новую модель или реформаторскую программу. Что касается мусульманских мыслителей, то, по его мнению, они не внесли вклад в данные интеллектуальные обсуждения и поиски. Однако он считает, что они достаточно подготовлены в философском и этическом плане, для того чтобы выдвинуть основательную критику господствующего экономического порядка. Но критика не должна быть формальной, а должна исходить из высших целей ислама. В этой связи он добавляет, что поднимать нравственные проблемы, говорить об экологии, уважении человеческого достоинства, но при этом не критиковать основы рыночной экономики, которая «регулирует себя, сохраняя равновесие “свободно” конкурирующих сил, стремящихся заработать деньги как можно больше и быстрее всех, – бессмысленно». Согласно Т. Рамадану, термины и задачи должны быть заново определены в свете высших целей шариата. Сущность таких понятий, как «благосостояние», «свобода» и «солидарность», должна быть переосмыслена и не должна пониматься в исключительно потребительском, утилитаристском смысле. Причем необходимо не только пересмотреть индексы развития человеческого потенциала ООН, но подвергнуть критике экономическую концепцию развития².

¹ *Tariq Ramadan*. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 242–244.

² Там же. P. 245–247.

Таким образом, Т. Рамадāн призывает к «очеловечиванию» современных экономических отношений, а не к формальному «исламизированию» мировой экономики. Он говорит, что этические принципы (иначе говоря, цели шариата), которые он обозначил, должны быть философией экономической деятельности мусульман. Эти принципы или цели предполагают, чтобы мусульмане уважали человеческое достоинство, оберегали природу, защищали благополучие, развитие и многообразие людей, а также братство, справедливость, солидарность (единство) и другие цели ислама. Запрет некоторых методов и способов экономической деятельности должен пониматься в контексте данной философии: тексты что-либо разрешают (торговлю, частную собственность) и запрещают (ростовщичество, спекуляцию) в свете высших целей исламской этики. Общины, фирмы или экономисты должны стремиться реализовать данные цели, а не просто вешать ярлык «*халāl*» на различные экономические или финансовые операции¹. В качестве практической реализации принципов исламской этики или высших целей шариата Т. Рамадāн предлагает, чтобы советы, состоящие из мусульманских законоведов и экономистов перестали работать изолированно и привлекли к работе экономистов-немусульман, которые сегодня «в авангарде критического пересмотра» господствующей экономической модели. Совместная работа должна вестись в двух направлениях: «Во-первых, прикладная этика (высшие цели), предполагает согласованную работу над мышлением, образованием, переосмыслением традиций, определением уровня жизни и т.д. Во-вторых, необходимо изучение местного и международного опыта альтернативных проектов, таких как управление малыми предприятиями, этическое инвестирование, кооперативные банки, малые банки, предоставляющие микрокредиты, создание *вақфов*, распределение *закāта* в мусульманских странах и другой полезный опыт².

Следовательно, для Т. Рамадāна важно, чтобы мусульмане следовали целям и этическим принципам своей религии, нежели отдельным правовым положениям или нормам *фикха*. Одним из главных противоречий в современном исламском дискурсе он видит формальное следование букве закона, нормам и правилам *фикха* в ущерб ценностям и целям ислама.

Через призму своей теории Т. Рамадāн рассматривает не только отношение мусульман к социальным или экономическим вопросам, но и их воззрения относительно политического устройства мусульманского общества. Он пишет, что теория целей шариата («goals-oriented

¹ *Tariq Ramadan*. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 243.

² Там же. P. 247.

approach») требует, чтобы мы разделяли между целями и универсальными принципами, с одной стороны, и историческими моделями – с другой стороны. Исторические модели (это деятельность Пророка в Медине) – это формы или способы, через которые в определенные моменты истории осуществлялись цели. Следовательно, если исторические ситуации изменяются, то и формы должны меняться¹. Таким образом, он делает вывод, что нет исламской системы управления или государства, но существуют исламские принципы, на основе которых могут формироваться те или иные политические модели. Т. Рамадāн отмечает, что мусульманские правоведы, мыслители и политики уже много лет ведут острые дискуссии относительно того «можно ли говорить о “демократии” как о форме политического устройства в мусульманских обществах». Многие вообще отказываются использовать данный термин, называя его западным и неисламским, противоречащим самой идее Божественной власти (*хāкимийа ли-ллах*) и установлению законов ислама. По мнению Т. Рамадāна, в данном случае исламские нормы поняты в отрыве от целей, ради которых они были установлены, и результатов, к которым они должны привести. Их связали с определенными историческими моделями. «Это происходит, потому что современная мусульманская мысль все еще не может освободиться от формализма и апатии». Согласно ему, исходя из высших целей ислама, можно вывести пять принципов, которые совпадают с основными формами демократии: главенство закона, равное гражданство, всеобщее право голоса, подотчетность правительства и принцип разделения властей. Мусульмане, опираясь на данные высшие цели и принципы, не имитируя различные формы демократии, а принимая во внимание условия места и времени, должны приступить к процессу демократизации своих обществ. Т. Рамадāн заключает, что как не существует «исламской экономической модели», которая смогла бы заменить господствующую экономическую модель, так и не существует исламской политической модели. Он считает противопоставление исламской политической системе западную систему ошибочным, ненаучным и даже рискованным. По его мнению, обычно такое противопоставление основано на чрезмерном идеализировании «исламской модели» и чрезмерно критичном отношении ко всем отрицательным аспектам «западной модели». Подобное бинарное противопоставление приводит к печальным последствиям². Он пишет: «У правоведов, мыслителей и политиков мусульманского мира нет альтернативной модели, которую можно было бы предложить миру. Но у них есть ряд высших

¹ *Tariq Ramadan*. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 272.

² Там же. P. 272–273.

целей, которым они должны быть верны на протяжении истории. Они должны опираться на свои источники и в то же время изучать и критически оценивать социальный и политический опыт мусульман и немусульман. Только после этого они смогут предложить программу или проект, который бы соответствовал целям шариата и в то же время эффективно решал проблемы людей. И еще раз отмечу, что мы должны заставить себя решать проблемы современной эпохи, перестав идеализировать прошлое и освящать слова богословов раннего периода истории ислама. Применяя критический подход, необходимо обозначить все формы лицемерия и формализма. А это требует терпения, так как мы должны интегрировать любые интересные опыты или оригинальные идеи независимо от того, откуда они исходят»¹.

Необходимо отметить, что подобные идеи Т. Рамадāна, его интерпретация этических принципов ислама и целей исламского права вызывают неоднозначную оценку в мусульманском мире. Особенно резко осуждению подвергся его «Призыв», в котором он объявил мораторий на смертную казнь, телесные наказания и побивание камнями в мусульманском мире. Его мораторий осудили многие богословы и законоведы, в частности ученые старейшего мусульманского учебного заведения ал-Азхар. Т. Рамадāн отмечает, что осуждения были очень поспешны и необъективны и что, скорее всего, многие вообще не читали девять страниц «Призыва». Причем критика была не только со стороны 'уламā', но и некоторых западных мыслителей. Если первые объявили, что «Призыв» противоречит исламским принципам, направлен против шариата и создан «чрезмерно вестернизированным разумом», который стремится «ублажить Запад», то вторые выразили неудовлетворение, сказав, что введения моратория недостаточно, что наказания должны быть полностью отменены. Т. Рамадāн возмущается, что его «вывели из ислама», критиковали, но никто не обратил внимания на то, что «Призыв» завершается тремя вопросами, обращенными к мусульманским законоведам: «Что на самом деле говорится в текстах? Каковы условия применения наказаний? В каком социальном контексте они должны применяться?»

Т. Рамадāн говорит, что основная идея его «Призыва» заключалась в том, чтобы ради справедливости и уважения человеческого достоинства остановить применение уголовных наказаний в отношении малоимущих, бедных людей, особенно женщин в мусульманских обществах, так как именно они «раньше всех становятся жертвами буквалистского понимания и поспешного применения норм, содержащихся в исламских текстах». Согласно ему, до тех пор, пока чаще всего

¹ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 353–354*

неимущие люди, как мужчины, так и женщины, подвергаются телесным наказаниям и побиванию камнями, применение исламских уголовных наказаний является крайней несправедливостью. Он пишет: «Мое предложение не было направлено против ислама или текстов – совсем наоборот. Во имя высоких целей откровения, которое призывает к равенству и справедливости, к уважению жизни и достоинства женщин и мужчин, необходимо остановить инструментализацию религии через буквалистское, формальное осуществление ее норм. Данное явление вредит прежде всего неимущим людям, женщинам и политическим конкурентам, которые очень часто не имеют возможности защитить себя и которых ради устрашения простых людей несправедливо наказывают»¹.

Исходя из вышесказанного, отметим, что теория целей шариата занимает центральное место в реформаторском проекте Т. Рамадана. Однако классическая теория, разработанная средневековыми богословами и развитая мыслителями XIX и XX вв., предстает в его проекте в виде своеобразной этической концепции. Иначе говоря, Т. Рамадан выходит за рамки *уṣūl al-фиqhа*. Его этико-правовая теория не опирается на правила исламского права, а исходит из ценностей (values), этических принципов (principals of ethics) и целей (goals) «Пути» (way)². Более того, Т. Рамадан открыто говорит, что эпистемологические и правовые возможности традиционной, классической теории целей шариата, ее концепций *дарūrāt*, *хаджийāt* и *тахсīнийāt* и принципа *маṣлаха* больше недостаточны для решения современных проблем мусульман. Он деконструирует классическую теорию, придает ее различным понятиям новые смыслы и в целом пользуется теорией независимо от метода, разработанного богословами прошлых эпох. Однако вспомним, что и Ридā, и Ибн 'Ашūr, и ал-Қарадāвī также обозначали новые цели шариата, и их толкование теории отличалось от толкования средневековых богословов. Можно сказать, что реформаторам свойственно толковать и изменять теорию, исходя из потребностей эпохи, в которую они живут.

Однако его теория вызывает и множество вопросов. Например, остается не ясным, откуда Т. Рамадану известно, что те или иные цели на самом деле являются целями исламского права? Он часто пишет о целях шариата, но не указывает исламские источники (*айаты*, *хадйсы* и т.д.), которые бы указывали на них. Также он часто критикует мусульманских законоведов, использующих классический *уṣūl*

¹ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 274–276.*

² Под термином «Путь» («Way»), по всей видимости, Т. Рамадан понимает не только исламское право или шариат в широком смысле, но и самое религию ислам.

ал-фиqh, и указывает на то, что они не способны эффективно решать современные проблемы мусульман. Однако он ни разу не приводит пример, который бы подтвердил это. На наш взгляд, теоретическая работа Т. Рамадāна нуждается в дополнительном фактическом материале, для того чтобы более наглядно показать, каким образом и почему «традиционные» *'уламā'* не могут дать адекватных ответов на вызовы современности и как именно методология *ус'ул ал-фиqhа*, оказывается недостаточно эффективной при решении различного рода социальных, политических или экономических проблем.

В целом интерпретация Т. Рамадāна ценностей ислама и целей исламского права предоставляет большие возможности для *иджтихāда*. С одной стороны, его «радикальная реформа» предлагает при выведении норм относительно социальных, культурных, экономических или политических проблем действовать в отрыве от правил классического *фиqhа* и опираться на ценности и высшие цели ислама – на дух, а не на букву Священного писания. С другой стороны, учитывать контекст, интегрировать знания общественных и естественных наук и изучать сложную диалектическую связь «контекста и текста».

Джэссер 'Ауда (род. 1966)

На наш взгляд, важной вехой в развитии теории о целях исламского права являются исследования мусульманского правоведа и мыслителя Джэссера 'Ауды. Он не только *фāких* и теоретик мусульманского права, но и профессиональный инженер, специалист в области системного анализа. Разностороннее образование, широкие знания в области религиозных, гуманитарных и естественных наук позволили ему предложить интересный междисциплинарный метод: применение системного подхода к анализу основ исламского права (*ус'ул ал-фиqhа*). Так, с помощью применения системного подхода и системного анализа он пытается обновить теорию исламского права и увеличить роль теории целей шариата в исламском законоведении.

Как известно, системный анализ предполагает, что анализируемый объект – это система. По словам Дж. 'Ауды, одно из наиболее распространенных определений системы – это «совокупность взаимодействующих явлений или элементов, которые образуют единое целое, направленное на совершение определенных функций»¹. С помощью системного подхода анализируется многообразие отношений и свя-

¹ *Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. London/Washington: ИИТ, 2008. P. 33.*

зей между элементами системы, многоаспектность их функций и целей. Раскрытие подобных взаимосвязей позволяет видеть целостность анализируемой системы и преодолеть однобокий, статичный подход. Таким образом, Дж. 'Ауда рассматривает принципы, основы исламского права как систему. У этой системы он выделяет шесть основных свойств, или функций: когнитивность, целостность, открытость, иерархическую взаимосвязанность, многоаспектность и целеполагание¹. Рассмотрим по порядку, как он объясняет данные свойства системы исламского права.

Когнитивность. Дж. 'Ауда, как и некоторые ученые в области системного анализа, считает, что системы – это комплекс представлений о мире. Системы прежде всего конструируются в уме ученого. Однако это не значит, что они не связаны с внешним миром. Согласно теории систем, «системы не обязательно тождественны существующим в реальном мире вещам, они скорее результат упорядочивания наших мыслей о мире»². По мнению Дж. 'Ауды, система исламского права имеет «когнитивную природу», т.е. она, как и другие концепции и теории, является интеллектуальным продуктом. Это значит, что данная система может переосмысливаться и изменяться. Дж. 'Ауда говорит, что с точки зрения исламской теологии исламское право – это результат рассуждений и умозаключений (*иджитихāда*) о текстах, нацеленных раскрыть их сокрытые смыслы и практическое применение. Поэтому Аллаха не принято называть *фақīхом*, т.е. «познающий, постигающий», потому что от него ничего не сокрыто, ему не требуется что-то понимать. Таким образом, *фиқх* – это скорее результат человеческого постижения (*идрāк*) или понимания (*фахм*), нежели буквальное проявление Божественных повелений. К тому же, по мнению Дж. 'Ауды, подчеркивать «когнитивную природу исламского права» необходимо для развития плюрализма по отношению ко всем школам исламского права³.

Дж. 'Ауда, в отличие от арабских марксистских критиков или постмодернистских мыслителей, не отрицает сакральности исламских текстов. По его мнению, тексты священны, но то, как они интерпретируются и применяются на практике, зависит от мировоззрения законоведа. Тем не менее интерпретации законоведов очень часто выдаются за «божественные приказы» и используются в корыстных интересах «могущественного меньшинства»⁴. Он видит проблему в том, что *иджитихād* и все, что является производным от *иджитихāда*, многие '*уламā*' пытаются включить в «сферу откровения». В каче-

¹ Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. P. 45.

² Там же. P. 31.

³ Там же. P. 46.

⁴ Там же. P. 193.

стве примера он приводит концепцию *иджмā'*. Согласно Дж. 'Ауде, несмотря на разногласия по поводу определения данной концепции, многие законоведы, как в прошлом, так и в настоящее время, считают *иджмā'* таким же категоричным доказательством, как и текст (*dalīl qāti' k-an-naṣṣ*) или доказательством, которое установил Бог (*dalīlun nasaбаху аш-шар'и*). Более того, всех, кто отрицает *иджмā'*, они считают неверующими (*джахйид ал-иджмā' кāфир*). Дж. 'Ауда говорит, что концепцию *иджмā'* часто используют для того, чтобы утвердить нормы, относительно которых имеются разногласия. То есть при возникновении разногласий относительно какого-либо предписания законоведы стараются доказать, что по этому предписанию имеется «согласованное мнение» авторитетных ученых. Это они делают для того, чтобы, с одной стороны, убедить в правильности своего мнения, а с другой стороны – показать, что оно не является спорным. Сам Дж. 'Ауда не считает *иджмā'* источником исламского права. По его мнению, *иджмā'* – «это лишь вид консультации или, если использовать терминологию системного анализа, коллективное принятие решений». Однако некоторые современные ученые – он называет их «центристская элита» – злоупотребляют данной концепцией ради монополизации права на издания *фетв*¹.

Дж. 'Ауда предлагает использовать концепцию *иджмā'* как «механизм для издания коллективных *фетв*, особенно при наличии современных технологий и мировой системы коммуникации, и как форму общественного участия в государственных делах»².

По словам Дж. 'Ауды, кроме *иджмā'* некоторые законоведы пытаются сакрализировать и *кийās* («сравнение по аналогии»). *Ижтихād*, или правовые решения, выведенные с помощью метода «сравнение по аналогии», они выдают за Божественные установления³. Таким образом, и в данном случае Божественное смешивается с человеческим. Дж. 'Ауда предлагает принять позицию «движения», известного в истории исламского права как *муṣаввибūn* («одобряющие»). Они считают, что в целом правовые нормы – это «предположения» (*зунун*) законоведов относительно текстов. Более того, различные правовые решения, несмотря на противоречия между ними, являются проявлением истины, и поэтому все они правильны (*савāб*). Данная позиция, по мнению 'Ауды, позволяет четко разделять между человеческими идеями и Священными текстами. Таким образом, Дж. 'Ауда считает важным рассматривать *фиqh* отдельно от шариата. Это означает, что

¹ *Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 193–194.*

² Там же. P. 194.

³ Там же.

ни одно правовое (*фиqhовое*) мнение, независимо от достоверности (*субūт*), лингвистического значения (*дилāла*), согласованного мнения законоведов или сравнения по аналогии, не должно считаться «вопросом веры». В этом контексте он ссылается на ал-Қарāфи и Ибн ‘Ашўра, которые указали на то, что важно понимать, какие цели преследовал Пророк, устанавливая те или иные нормы, и различать между «откровением» и «человеческим решением»¹.

Целостность. По мнению Дж. ‘Ауды, применение системного подхода к исламскому праву имеет ряд преимуществ перед традиционным подходом, который рассматривает исламское право однобоко, в отрыве от многочисленных факторов и явлений. Дж. ‘Ауда считает важным рассматривать *фиqh* как целостную систему. Как и аш-Шāтибй, он считает, что принципы исламского права должны быть основаны на целостных/универсальных принципах (*кавā ‘ид ал-куллийā*), а не на отдельных сообщениях, текстах или нормах (*ахад ад-джузийāт*). ‘Ауда отмечает, что такие реформаторы, как Р. Ридā, Ибн ‘Ашўр, Таха Джāбир ал-‘Алвāнй, Й. ал-Қарадāвй и Хасан Турāбй, рассматривают шариат именно так. Они отдают предпочтение тематическому толкованию Корана. Иначе говоря, эти реформаторы интерпретируют Коран как единый, целостный текст и систематизируют его различные темы. Они стараются «социализировать» исламское право и с помощью теории целей шариата предлагают различные решения современных проблем общества².

Открытость. Ссылаясь на автора теории систем, Л.Ф. Берталанфи, Дж. ‘Ауда говорит, что система должна быть открытой. Для того чтобы оставаться живой, система должна поддерживать определенный уровень открытости и самообновления. Открытая система, в отличие от закрытой системы, успешно взаимодействует с внешней средой. Дж. ‘Ауда считает, что система исламского права является открытой, «но некоторые законоведы до сих пор призывают к закрытию дверей *иджитихāда* на теоретическом уровне»³. По его мнению, это может превратить исламское право в закрытую систему и привести ее к разрушению. Но Дж. ‘Ауда отмечает, что, несмотря на тенденции к ограничению *иджитихāда*, все школы исламского права и большинство мусульманских законоведов всегда считали, что *иджитихād* необходим, так как «обстоятельства и вопросы постоянно возникают, а тексты имеются в ограниченном количестве». Поэтому исламское право выработало конкретные механизмы для решения новых вопросов и проблем (принцип *маслаха*, *қийās*, адаптация традиций и обычаев

¹ Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 194–195.

² Там же. P. 199.

³ Там же. P. 47.

(и *'tibār al-'urf*, букв. «учитывание местных обычаев»)). Дж. 'Ауда, используя терминологию системного анализа, называет все эти механизмы «взаимодействие с окружающей средой»¹.

Согласно Дж. 'Ауде, система исламского права может оставаться открытой, если мировоззрение законоведов будет с течением времени меняться. Поэтому законовед должен развиваться, учитывать социальные изменения и быть компетентным в вопросах исламского права. В этом случае буквализма в исламском праве станет намного меньше. Дж. 'Ауда, как и ал-Қарадāвӣ, остро критикует буквализм в толковании исламских норм. Он считает, что буквальное понимание и следование предписаниям со временем превращает их в «ритуал». Это, по его мнению, отрицательно влияет на исламское право. Он оговаривается, что в вопросах поклонения (*'ibādāt*) необходимо следовать буквальному значению текстов. «Однако чрезмерное увеличение «сферы *'ibādāt*» очень часто происходит за счет сферы му'āmalāt»². Поэтому, в данном вопросе необходимо сохранять баланс.

В качестве примера Дж. 'Ауда приводит *zakāt al-fitr*. Данная милостыня была установлена с целью (*maqṣad*) помощи беднякам и малоимущим. Сообщается, что Пророк сказал: «В тот день давайте беднякам столько, чтобы им не пришлось просить». Однако милостыня стала рассматриваться как ритуал и вошла в сферу *'ibādāt*. Независимо от места и времени этому предписанию Пророка стали следовать буквально. То есть милостыню выплачивают исключительно финиками, изюмом, ячменем или другими натуральными продуктами. Буквальность в данном случае превращает милостыню в ритуал, а цель, ради которой Пророк установил ее, забывается³. Дж. 'Ауда приводит еще один пример. Он говорит, что нередко проповеди (во время пятничной ритуальной молитвы) и брачные клятвы произносят на арабском языке в обществах, где люди не понимают арабский язык. Это делается потому, что произношение фраз на арабском языке рассматривается как акт поклонения (*'ibāda*), или ритуал. Таким образом, теряется истинный смысл брачных клятв и социальное значение пятничных проповедей. Дж. 'Ауда отмечает, что он не хочет сказать, что акты поклонения (*'ibādāt*) и цели исламского права каким-то образом противоречат друг другу. Акты поклонения также выполняют определенную цель в системе исламского права. Однако между ними и социальными целями права должно быть определенное равновесие⁴.

¹ *Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 47–48; 202.*

² Там же. P. 204.

³ Там же. P. 205.

⁴ Там же.

По мнению Дж. ‘Ауды, изменение мировоззрения законоведа должно происходить и за счет приобретения новых знаний в области гуманитарных и естественных наук. Он, как и Т. Рамадāн, считает, что законовед в наше время, рассматривая некоторые общественные или научные вопросы, уже не может обойтись без методологии данных наук. Наука постоянно развивается, и законовед, для того чтобы ответить на актуальные вопросы, использует достижения науки. В результате меняются его мировоззрение и отношение к вещам, и, как следствие, меняется исламское право. Это позволяет исламскому праву оставаться открытой системой¹.

Иерархическая взаимосвязанность. Все механизмы и концепции исламского права Дж. ‘Ауда видит как иерархию, части которой связаны между собой. Цели исламского права также взаимосвязаны и дополняют друг друга. В данной иерархии в случае необходимости одним целям отдается предпочтение над другими. То есть иерархия способна приспосабливаться и трансформироваться, исходя из ситуации и контекста.

Многоаспектность. Согласно Дж. ‘Ауде, если применять теорию систем к исламскому праву, то право необходимо рассматривать как многоаспектную систему. Он говорит, что исследователи, изучая какой-либо вопрос, часто видят только один аспект. Поэтому различные явления или идеи они представляют как находящиеся в оппозиции друг другу дихотомии, например, как религия/наука, физика/метафизика, реализм/номинализм, дедукция/индукция, коллективность/индивидуальность, разум/материя, объект/субъект. Эти дихотомии – результат «одноаспектного», одностороннего мышления, которое учитывает только один фактор. Человеческое мышление нередко ограничено ошибочными бинарными оппозициями, такими как плохое/хорошее, белое/черное, точное/неточное². Согласно Дж. ‘Ауде системный анализ показал, что правовые рассуждения в традиционных школах исламского права очень часто отражают в себе бинарное мышление, которое учитывает только один фактор в рассматриваемом деле (*масāʿла*). Абсолютное большинство правовых решений (*фетв*) было сделано на основе одного доказательства/аргумента (*далīл ал-масāʿла* – букв. «доказательство по конкретному вопросу»), в то время как при рассмотрении того или иного вопроса можно применить множество правовых доказательств и тем самым прийти к другим выводам и даже вывести новые нормы³.

¹ Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. P. 206.

² Там же. P. 50.

³ Там же. P. 51.

Наиболее «распространенной и доминирующей дихотомией» в методологии различных школ исламского права Дж. 'Ауда считает противопоставление категоричного (*қāти* ') и сомнительного/неточного (*заннй*) доказательств/аргументов. Желание представить те или иные концепции или аргументы как «категоричные доказательства» приводит к их абсолютизации. Несомненными или категоричными объявляются смысл текстов (*қати'ат ад-далāла*) и сам процесс передачи сообщения, которые эти тексты содержат (*қати'ат ас-субūt*). Дж. 'Ауда считает, что данный устоявшийся веками метод негативно влияет на исламское право. Особенно когда смысл (*дилāла*) текстов Корана или *хадйсов*, в которых указаны предписания, объявляется «точным» и «самым правильным»¹. В качестве примера он приводит четыре *хадйса*:

1) Пророк узнал, что два человека враждуют друг с другом (из-за аренды земли). Он сказал: «Если вы так себя ведете, то не арендуйте землю».

2) Женщина сказала: «О Посланник Аллаха, это мой сын, которого я носила у себя в утробе, кормила грудью и клала на свои колени. Его отец развелся со мной и теперь хочет отобрать его у меня. Посланник Аллаха сказал разведенной женщине: «У тебя больше прав воспитывать ребенка, [но] до тех пор, пока ты не выйдешь замуж».

3) Пророк сказал: «Мусульманин не должен выплачивать *закāт* за свою лошадь».

4) Пророк сказал: «Платой (вирой) за одного убитого, является сто верблюдов».

Дж. 'Ауда говорит, что правоведы считают, что смысл данных сообщений «предельно ясен», и поэтому делают следующие выводы:

1) Аренда земельного угодья – запретна (*харам*).

2) Разведенная женщина теряет право воспитывать своего ребенка, после того как она выходит замуж

3) *Закāт* не выплачивается с лошадей.

4) Платой за одного убитого является сто верблюдов².

По словам Дж. 'Ауды, этот метод предполагает, что нормы выводятся из будто бы ясных и категоричных текстов. Однако упускается из виду, что, возможно, имеются и другие тексты на данную тему, которые могут уточнить или изменить нормы, представленные как «обязательные». Мусульманские ученые заявляют, что другие сообщения или аргументы должны быть такими же категоричными, для того чтобы изменить статус нормы, которая рассматривается как обязательная. Они говорят, что первый аргумент – это обычно слова Аллаха или Пророка,

¹ *Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 212.*

² Там же. P. 213.

поэтому и другие сообщения или аргументы должны иметь тот же источник. Дж. 'Ауда не устраивает подобный подход, и он предлагает свою интерпретацию: «А что если предположить, что предписания Пророка не были категоричными и точно установленными, а были высказаны в определенном (экономическом, политическом, социальном) контексте, который и определил появление данных предписаний»¹. Высказав подобное предположение, Дж. 'Ауда объясняет упомянутые выше сообщения так:

1) Пророк запретил своим сподвижникам аренду земельных угодий, только из-за ссоры, которая произошла между ними. Поэтому запрет действителен, только если имеется вражда из-за земли.

2) Когда Пророк принял решение по воспитанию ребенка, он рассматривал конкретный случай. Его решение не было общим предписанием. Иными словами, он рассматривал дело как судья, а не проповедник.

3) Если лошадь значительно подорожала, то *закāt* с нее выплачивается.

4) Условия и вид платы за убийство, например сто верблюдов, являются одним из обычаев на Аравийском полуострове.

Дж. 'Ауда отмечает, что в традиционных школах исламского права ни один из четырех аргументов, приведенных выше, не принимается. Разве что кроме первого аргумента, и то только потому, что имеются «такие же достоверные» сообщения, указывающие, что Пророк одобрил и другие виды арендования земельных участков. Остальные три интерпретации отрицаются, потому что они не исходят от «категоричных доказательств». Значение указаний Пророка категоричны (*қати'а*), а предполагаемый контекст или обстоятельства, в которых, возможно, были сделаны эти указания, не упоминаются в текстах и поэтому не имеют статуса категоричного доказательства (*дараджа ал-қати'а*). Следовательно, говорит Дж. 'Ауда, предлагаемые интерпретации считаются умозрительными, или гипотетическими (*мазнӯн*), к тому же законоведы разработали правило, которое гласит «достоверный аргумент не может быть заменен сомнительным (*ал-йақїн лā йазулу би-л-шакк*)». Дело в том, что очень многие тексты не описывают контекст, в котором Пророк давал различные предписания. В результате к большинству указаний, которые упоминаются в Коране и *хадйсах*, применяются бинарные категории «категоричное/сомнительное», что приводит к изданию односторонних и оторванных от контекста *фетв*².

¹ Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 213.

² Там же. P. 214.

Дж. 'Ауда считает, что расширение сферы «категоричных доказательств» уменьшает возможность развития *иджитихāда*. Особенно когда отдельным сообщениям или *хадй̄сам*, которые передали один или несколько сподвижников (*хабар ал-ахād*), придают статус категоричных аргументов. В качестве примера Дж. 'Ауда приводит высказывания Ибн Таймийи, который использовал эти сообщения для обоснования основ вероубждения (*уҗ̄л ад-дийанāt*). Такие вопросы, как «описание качеств Бога», «проявления терпеливости в отношении правителей из рода курайш», «обтирание обуви во время ритуального омовения перед молитвой», «объявление суфийских песен порицаемым новшеством в религии (*бид'а*)» Ибн Таймийа считал вопросами вероубждения (*и'тиқād*). Дж. 'Ауда не согласен с подобным подходом и считает, что, когда сообщения, о достоверности которых спорят ученые, переносятся в сферу вероубждения, возникают конфликты между мусульманами. Поэтому ради укрепления культуры толерантности и мирного сосуществования не следует использовать *хадй̄сы-ахād* в вопросах веры¹.

По мнению Дж. 'Ауды бинарное мышление отражается и в исламской концепции отменяющего и отмененного текста (*насух ва мансух*). Смысл концепции заключается в том, что хронологически более поздние тексты (*айаты* или *хадй̄сы*) отменяют более ранние. Однобоким методом 'Ауда называет и концепцию предпочтения одного аргумента другому (*тарджй̄х*). Метод заключается в предпочтении «наиболее достоверного» текста и отказе или аннулировании остальных текстов. В противовес данным методам 'Ауда предлагает более активно использовать метод «согласования» (или «объединения») (*джам'*) текстов (вспомним, что то же самое предлагал ат-Тўфй, идеи которого, безусловно, повлияли на Дж. 'Ауду). Этот метод основывается на известном правиле: «Лучше использовать тексты, чем игнорировать их». Таким образом, если законовед имеет дело с двумя противоречивыми сообщениями, то он должен определить и понять контекст или условия, в которых они возникли, и, исходя из этого, попытаться интерпретировать оба сообщения. По словам Дж. 'Ауды, почти все школы исламского права в теории отдают предпочтение методу «согласования» текстов. Но большинство ученых не используют данный метод на практике².

Так, согласно Дж. 'Ауде *насух* и *тарджй̄х* отражают общие черты бинарного мышления в методологии исламского права. Поэтому очень

¹ *Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 215.*

² Там же. P. 221.

важно использовать метод «согласования» текстов, который делает систему *фиқха* многоаспектной.

Целеполагание. Дж. ‘Ауда пишет, что все свойства системы: когнитивность, целостность, открытость, иерархическая взаимосвязанность, многоаспектность – тесно связаны между собой. Однако основной функцией системы, которая объединяет все перечисленные выше свойства, является целеполагание¹. Во-первых, целеполагание связано с «когнитивностью» исламского права, потому что если законовед определит цели исламского права, то он сможет глубже понять смысл и структуру права. Во-вторых, универсальные цели (*ал-мақъсид ал-‘амма*) исламского права указывают на то, что исламское право это целостная система, имеющая универсальные принципы. В-третьих, цели исламского права играют ключевую роль в процессе *иджтихāда*, который является главным механизмом, поддерживающим «открытость» системы исламского права. В-четвертых, цели исламского права классифицируются в виде различных иерархий, которые соответствуют иерархиям системы исламского права. В-пятых, понимание целей шариата помогает увидеть многоаспектность текстов и тем самым разрешить «очевидные» противоречия между текстами².

Дж. ‘Ауда говорит, что согласно теории систем эффективность любой системы зависит от того, насколько успешно она осуществляет свои («естественные» или заданные человеком) цели. Это справедливо и в отношении системы исламского права, которое сможет оставаться эффективным при условии успешной реализации своих целей. Он упоминает, что и некоторые западные правоведы критиковали юриспруденцию за то, что она очень часто игнорирует цели Закона. Он ссылается на немецкого теоретика и философа права Рудольфа фона Иеринга (1818–1892), который призывал формировать право на основе интересов и цели достижения справедливости. Иеринг утверждал, что закон – это не цель, а средство, которое должно приносить людям пользу. В этом Дж. ‘Ауда с ним полностью соглашается и отмечает, что в работах мусульманских реформаторов по теории (*усūл*) исламского права встречается термин «смысл цели закона» (*дилālāt ал-мақъйд*). Это новое понятие, которое, по словам Дж. ‘Ауды, ввели «исламские модернисты» (так он называет мусульманских реформаторов). Однако модернисты считают, что цели (и их смыслы) «некатегоричны и неопределенны», и поэтому они не рассматривают их как правовое доказательство (*худжийа*). Дж. ‘Ауда критикует модернистов за непоследовательность. Он говорит, что, с одной стороны, они критикуют

¹ Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. P. 54.

² Там же. P. 54–55.

буквализм в исламском праве, утверждают, что занимают среднюю позицию между крайними буквалистами и секуляристами. Но, с другой стороны, они сами остаются буквалистами. До тех пор пока модернисты будут считать правовым доказательством исключительно текст «с ясным смыслом» и отдавать ему предпочтение над «неясными» (некатегоричными) целями и высшими ценностями, они не избавятся от буквализма. Наборот, буквализм так и останется основной чертой реформаторских течений¹.

Дж. 'Ауда настаивает на том, что цели шариата, которые чаще всего имеют общий смысл, не должны быть конкретизированы или отменены отдельным текстом. Но и отдельные тексты нельзя игнорировать ради текстов, выражающих общие цели или ценности исламского права. Законовед должен постараться системно рассмотреть все тексты и включить их в общую схему².

Отметим, что Дж. 'Ауда – прежде всего теоретик. В своих книгах он предлагает законоведам и муфтиям, которые контактируют с простыми мусульманами и издают *фетвы*, применять положения «целевого подхода» на практике. Однако изменения после революций³, которые произошли в некоторых арабских странах и породили новые вопросы, связанные с исламом и исламским правом, заставили Дж. 'Ауду включиться в дебаты о роли исламского права в современном мусульманском обществе. Появилось множество новых исламских партий и политических деятелей. Возникли дебаты по поводу исламизации светских конституций, о роли ислама в обществе, о возможности применения тех или иных положений исламского права в общественной сфере.

Во время и после событий «Арабской весны» простые мусульмане, студенчество и интеллигенция обращались к Дж. 'Ауде с конкретными вопросами. Отвечая на эти вопросы и размышляя над событиями, которые происходили у него на родине – в Египте, Дж. 'Ауда написал книгу «Между шариатом и политикой. Вопросы послереволюционного периода». В этой книге он рассуждает о том, как соотносить шариат со светским правом, какая разница между основами (*мабādī*) и нормами (*ахкām*) исламского права и как могут гармонично сосуществовать религиозные и светские сферы в обществе. Ниже мы рассмотрим основные идеи этой новой и актуальной работы.

¹ *Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 229–230.*

² Там же. P. 231.

³ Речь идет о волнениях и массовых демонстрациях (начались 18 декабря 2010 г.), которые привели к отстранению от власти президентов и к смене режимов в некоторых арабских странах (Тунис, Египет, Йемен, Ливия и т.д.). Эти события получили название «Арабская весна».

Опираясь на идеи Р. Риды и Ибн 'Ашўра, Дж. 'Ауда говорит, что не все действия Пророка носят «религиозный характер». По мнению Дж. 'Ауды, Пророк часто говорил и поступал как политик или глава общины. Поэтому не следует все его действия или указания, рассматривать как часть закона. Когда Пророк распределял войска, он делал это как полководец, а не как передатчик откровения. И поэтому мусульманам не обязательно повторять его действия в этом вопросе. То же самое Дж. 'Ауда говорит и о распределении военных трофеев. Несмотря на то, что в Коране¹ упоминается то, как надо распределять военную добычу, по мнению Дж. 'Ауды, *айат* не содержит законодательной и обязательной для всех мусульман нормы. Это часть политики Пророка. Его целью было распределить добычу между бойцами. И сегодня мусульмане не должны буквально применять *айат* на практике. Они вправе распределять добычу так, как считают нужным. Так как данный *айат* не является «обязательным предписанием». В нем указаны способы, а не цели.

Аналогично Дж. 'Ауда рассуждает о налоге с немусульман (*джизйа*) и о порабощении военнопленных (*истиркак*). По мнению Дж. 'Ауды, это было политическим решением Пророка, а не религиозным. Он преследовал определенные политические цели. Но данные цели могут быть осуществлены и другими способами. «В наше время мы должны ясно осознать, что есть тексты, в которых описаны способы (*нуҗўс ал-васā'ил*), а есть тексты, которые указывают цели (*нуҗўс ал-мақъсид*), и поэтому необходимо разделять между способами и целями, даже когда речь идет о текстах Писания». Дж. 'Ауда приводит еще один характерный для модернистов-реформаторов пример: «Приготовьте [, верующие,] против неверующих, сколько можете военной силы и взнузданных коней» (8:60). Он пишет, что кони – это способ, даже, несмотря на то, что они упомянуты в Коране. Ведь сегодня уже никто не спорит, что мусульмане в военное время могут использовать всякое необходимое оружие. Кони использовались во времена Пророка, а сегодня это могут быть боевые машины. Так как способы или средства могут изменяться с течением времени, а цели откровения – они вечны и неизменны².

Главной задачей в постреволюционный период Дж. 'Ауда считает решение экономических, социальных и правовых проблем. Он го-

¹ Знайте, что если вы захватили [на войне] добычу, то пятая часть ее принадлежит Аллаху, Посланнику, [вашим бедным] родственникам, сиротам, беднякам и путникам, если [только] вы веруете в Аллаха и в то, то Мы ниспослали рабу Нашему (т.е. Мухаммаду) в день различения [истины от лжи], в день, когда сошлись две рати. Ведь Аллах над всем сущим властен (8:41).

² *Джэссер 'Ауда*. Байна аш-шарй'а ва ас-сийāса. Аш-шабака ал-'арабийа ли-л-абхāс ва ан-нашр. Бейрут, 2012. С. 41–46.

ворит, что человек, а не партийные или *мазхабные* интересы должны быть в центре внимания новых властей. Он критикует некоторых представителей исламских движений, которые во время пятничных молитв или демонстраций (в частности, в Каире) призывают к «исламизации» различных сфер общества. По мнению Дж. 'Ауды, подобные призывы бессмысленны и не отражают реальных проблем¹. Первостепенной задачей является не исламизация или внедрение шариата, а «сохранение общественной системы» (здесь явно заметно влияние Ибн 'Ашўра), построение правового государства, борьба с диктатурой, предоставление свобод и защита прав человека².

Дж. 'Ауда считает, что пришло время пересмотреть полномочия правителя в мусульманском обществе. Традиционные труды по исламскому праву наделяют правителя многочисленными правами, которые позволяют ему «самовластно принимать решения», без учета нужд и мнений народа. По его словам, правоведы часто говорили о том, что правителю следует совещаться с народом, ссылаясь на известные *айа-ты* Корана о *шўре* (совещании)³. Но большинство из них считало, что правитель не обязан руководствоваться решением совета. Выслушав мнение людей, он имеет право поступать по своему усмотрению. В качестве примера '*уламā*' приводят Абū Бакра, который принял решение сражаться с отступниками, несмотря на возражения 'Умара⁴.

Дж. 'Ауда говорит, что труды по «политике с точки зрения исламского права» (*сийāсат аш-шарī'а*) должны быть основательно пересмотрены. Нужно четко разграничить права и обязанности правителя и *уммы*. Сегодня *шўра* должна быть не просто желательной, а обязательной для правителя (почти то же самое говорил и Р. Рида, однако эта идея не имела успеха среди богословов). В гражданском обществе власть принадлежит народу, и правитель должен подчиняться решению народа. Только так можно избежать диктатуры в постреволюционных мусульманских обществах. И если в традиционной интерпретации *шўра* предполагала, что правитель должен советоваться с праведными учеными или компетентными советниками, то сегодня *шўра* может представлять собой парламент, народное собрание, различные институты, где избранные народом люди, которые представляют разные слои общества, пытаются решить общественные проблемы⁵.

¹ *Джассер 'Ауда*. Байна аш-шарī'а ва ас-сийāса. С. 54.

² Там же. С. 51–61.

³ Например: «Так прости же их, проси прощения для них [у Аллаха] и советуйся с ними о делах» (3:159).

⁴ *Джассер 'Ауда*. Байна аш-шарī'а ва ас-сийāса. С. 64.

⁵ Там же. С. 65.

Дж. ‘Ауда говорит, что часто можно услышать такие слова, как: «Ведь парламент может принять закон, противоречащий шариату!», «Народ может разрешить то, что запретил Закон (*харām*) и запретить то, что Закон разрешил (*халāl*)!» Он отвечает на подобные возражения следующим образом: а кто вправе решать, ошибся народ или нет? Противоречит ли шариату решение, принятое путем голосования всех представителей общества, или нет? Обычно подразумевается, что решает группа мусульманских ученых, какой-нибудь комитет, в состав которого входят компетентные богословы, или даже индивид, которого наделили статусом выше статуса всякого законодательного органа. То есть предлагается система, напоминающая «правление *фақйха*» (*вилāйат ал-фақйх*), где решение принимает представитель духовенства или группа богословов¹. Иначе говоря, Дж. ‘Ауда имеет в виду, что отдельные люди решают, что является исламом, а что нет. По его мнению, постановка вопроса некорректна. Ведь чаще всего парламент решает общественные, политические и государственные проблемы, а они не входят в сферу *‘ибādāt*. Эти вопросы не являются религиозными, они решаются посредством *иджтихāда*. Дж. ‘Ауда говорит, что даже если народ или законодательный орган примут решение, которое противоречит исламу, то тут ничего не поделаешь. Нельзя же людей заставлять принять истину – это запрещает Коран. У тех, кто хочет изменить положение, есть только одна возможность сделать это – участвовать в голосовании и через законодательную систему изменить законы, которые, по их мнению, противоречат шариату.

Дж. ‘Ауда очень критично относится к лозунгам об исламизации конституции или исламской революции. По его мнению, те, кто хочет навязать арабским народам свое понимание «ислама», оторваны от реальности². Он предлагает им совершить свою революцию, назвать ее «исламской» и сформировать новые революционные ценности и «другую, исламскую конституцию». Но все это, согласно ему, не имеет смысла, и разумный человек не станет всерьез утверждать подобное.

Таким образом, согласно Дж. ‘Ауде религия должна оставаться частным делом каждого человека. Он критикует попытки распространить религию на сферы, связанные с государством и государственными институтами, и категорически против того, чтобы какая-либо партия или отдельный индивид требовали буквального применения норм, упомянутых в Коране и сунне. Ведь Пророк сам

¹ Джэйссер ‘Ауда. Байна аш-шарī‘а ва ас-сийāса. С. 66.

² Там же. С. 68.

разделял между действиями, которые входили в сферу религии, и действиями, которые относились к государственным делам или политике. Согласно ему, положения или предписания религии не обязательно включать в законодательную систему государства. Однако законы должны соответствовать основным принципам или высшим ценностям религии. Под этими принципами Дж. ‘Ауда понимает справедливость, равенство, различные свободы. Все это он называет общими, или универсальными, целями исламского права (*ал-мақсид ал-‘амма ал-куллийа*).

В то же время Дж. ‘Ауда указывает, что в некоторых обществах определенные религиозные нормы стали частью гражданского права. Как, например, в Египте, где ислам – это часть национальной идентичности большинства египтян. Речь идет о сочетании светского и религиозного в определенных обществах. Например, во многих арабских странах за умышленное убийство предусмотрено кораническое наказание *қиҷа*. Несмотря на то, что наказание является нормой исламского права, оно применяется ко всем членам общества. Суть в том, что в обществе есть консенсус, согласие по применению данного наказания¹. «Общественному согласию» (*ат-таввафуқ ал-муджтама’и*) Дж. ‘Ауда придает особое значение. Он считает, что представителям исламских партий следует учитывать, что есть определенные исламские нормы и концепции, которые большинство членов общества принимают спокойно. Иначе говоря, по этим законам или идеям имеется общественное согласие. Но когда кто-то требует, чтобы государство «сверху» устанавливало исламские законы, запрещало немусульманам служить в армии, занимать государственные посты, собирало с них *джизйу*, наказывало людей за ростовщичество и т.д., он должен понимать, что подобные требования вызовут отторжение в обществе, где живут представители разных религий. По общественным и правовым вопросам в обществе должен быть консенсус. Это – условие, без которого не обойтись². Исламское правление – это, согласно Дж. ‘Ауде, прежде всего справедливое правление. Для него «исламское государство» (*дәр ал-исләм*) – это государство, где мусульмане живут в безопасности и могут беспрепятственно совершать основные предписания ислама (обрядовую молитву, жертвоприношение в месяц Рамадан, *хадж* и т.д.). Справедливость и безопасность – это две основы исламского общества. Оба принципа являются религиозными ценностями и в то же время не противоречат светским принципам. Мусульманин,

¹ *Джассер ‘Ауда*. Байна аш-шарӣ ва ас-сийаса. С. 74.

² Там же. С. 76.

немусульманин и те, кто называет себя либералом, принимают принцип справедливости, хотя и могут спорить о его интерпретации и расходиться во мнениях по частностям. Дж. ‘Ауда говорит, что подобного рода дискуссии нужны для развития общества. Главное – что имеется общественное согласие по принципу справедливости (*‘ادل*), а по частностям можно дискутировать¹.

В этом же контексте Дж. ‘Ауда рассуждает и об уголовных наказаниях в исламе (*худоуд*). Он отвечает на два важных вопроса, которые мусульманские богословы задают со времен падения Османского халифата и которые вновь актуализировались после событий «Арабской весны»: (1) Должны ли мусульмане применять данные наказания в «светском» государстве? (2) Сегодня некоторые сторонники исламских движений и партий призывают к применению *худоуд* в Египте. Следует ли до применения *худоуд* на практике по-новому их изучить (*иджитихад*)?²

На первый вопрос Дж. ‘Ауда отвечает следующим образом: применение любых законов в светском государстве может быть осуществлено только по правилам, установленным самим государством. Это означает, что *худоуд**** должны быть рассмотрены всеми необходимыми законодательными институтами и вынесены на обсуждение. Если общество проголосует за применение данных уголовных наказаний, то только в этом случае их можно принять. И здесь необходимо общественное согласие. Однако, по мнению Дж. ‘Ауды, применение данных наказаний в светском обществе крайне проблематично, потому что в светском государстве все равны перед законом, в то время как некоторые исламские законы запрещено применять в отношении немусульман. Но и в отношении мусульман применять некоторые законы довольно сложно, потому что в светском обществе судебная и законодательная власти отделены друг от друга. К тому же он считает, что в условиях нынешнего положения в арабо-мусульманском мире *худоуд* будут использованы в политических и корыстных целях, как это происходит во всех странах, которые стали их применять³. Как мы видим, в данном случае его взгляды идентичны со взглядами Т. Рамадана, которые мы рассмотрели выше.

Что касается второго вопроса, то Дж. ‘Ауда говорит, что *иджитихад* по различным нормам исламского права необходим во все времена. Он рассматривает *худоуд* не просто как уголовные наказания, а как особые нормы, которые можно применять в исключительных случаях. Иначе

¹ Джэйссер ‘Ауда. Байна аш-шарй’а ва ас-сийāса. С. 77–78.

² Там же. С. 102.

*** Подробнее см.: Приложение. С. 188.

³ Джэйссер ‘Ауда. Байна аш-шарй’а ва ас-сийāса. С. 103.

говоря, *худоуд* в представлении Дж. ‘Ауды – это высшая мера наказания. Однако он считает, что если преступник искренне раскаялся в содеянном преступлении, то судья имеет право не применять наказание, входящее в категорию *худоуд*. Так как цель (*мақсад*) наказания – предотвратить преступление и исправить преступника¹.

Согласно Дж. ‘Ауде мусульманский ученый не может изменить законы Аллаха, однако необходимо, чтобы он направлял и корректировал различные призывы, которые, с одной стороны, не учитывают природу современного светского государства, а с другой стороны, не принимают во внимание современные правовые суждения (*иджитихад*). И то и другое может привести к результатам, которые в корне противоречат цели исламского законодательства².

Подводя итоги, отметим, что Дж. ‘Ауда считает цели, сокрытые в текстах Корана и сунны, самостоятельными аргументами (*худжжа*), на основе которых можно выводить нормы. Более того, по его мнению, отдельный текст (каким бы достоверным он ни был) не должен «конкретизировать» или «оценивать» цели исламского права. Ясно, что эта идея противоречит традиционной методологии (*усул*), которая применяется суннитскими *мазхабами*. То есть согласно ему при выведении норм необходимо учитывать не только буквальное значение текстов, но и универсальные цели ислама, причем последним надо отдавать предпочтение. Фактически, связывая принцип *маслаха* с теорией целей шариата, он делает данный принцип независимым источником исламского права.

Дж. ‘Ауда видит теорию целей шариата как идею, способную не только обновить *усул ал-фиqh*, но и придать классической теории исламского права новые этические и философские аспекты, которые помогут разрешить проблемы между различными мусульманскими течениями и реформировать исламскую экзегетику и богословие без десакрализации Священного писания. При этом Дж. ‘Ауда не считает, что теория целей шариата должна заменить традиционную науку об основах исламского права (*усул ал-фиqh*). Однако, согласно ему, эта теория способна стать «фундаментальной методологией» этой науки.

¹ *Джассер ‘Ауда*. Байна аш-шарӣ‘а ва ас-сийāса. С. 104.

² Там же. С. 113.

Заключение

Теория *мақъсид аш-шарī'а* – это один из основных механизмов, с помощью которого мусульманские реформаторы пытаются обновить исламское право и увеличить влияние ислама в общественной жизни. Теория требует подробного изучения. Но, к сожалению, сегодня СМИ и различного рода эксперты уделяют слишком много внимания так называемой «угрозе исламизма», который представляется как тоталитарная и радикальная идеология, проповедующая насилие, в то время как многочисленные интеллектуальные проекты, эпистемология, этико-правовые концепции и политические программы мусульманских реформаторов игнорируются. Поэтому мы попытались, хоть и частично, заполнить данный пробел.

Размеры нашего исследования не позволили нам рассмотреть теорию целей шариата в интерпретации всех средневековых и современных мусульманских мыслителей. Безусловно, мы многое упустили и что-то не учли. Однако если попытаться обобщить правовые теории мусульманских реформаторов, в основе которых лежит теория целей шариата, то можно сделать следующие выводы.

Все они считают, что у исламского права есть определенные универсальные цели, ценности или принципы, которые направлены на обеспечение благополучия человека как в этой жизни, так и в потусторонней. Основные цели шариата – это защита религии, жизни, разума, потомства и имущества людей. Однако реформаторы выделяют все новые и новые цели, исходя из требований времени. Некоторые из них считают, что к целям шариата относятся и защита прав человека, демократии, установление справедливого общества, развитие образования и т.д.

К универсальным принципам и ценностям шариата следует обращаться при возникновении правовых разногласий. В этом случае им необходимо отдавать предпочтение перед отдельными текстами.

Муджтахид или *муфтий* обязательно должен знать науку о целях шариата. Кроме этого, юристам следует понимать контекст отдельных предписаний, особенно тех, которые содержатся в *хадйсах*. Иначе говоря, контекстуальный анализ должен быть частью правового метода. Выяснение контекста поможет определить цели шариата, а также понять, что Пророк в разных ситуациях осуществлял разные цели (то есть действовал не только как передатчик откровения, но и как судья, глава общины или политический деятель). Подобный подход поможет избежать буквализма и обобщений при издании *фетв*.

Исламское право необходимо облегчать, а не усложнять непосильными для верующих нормами. *Фикх* должен приносить людям практическую пользу (*маслаха*) и отвечать требованиям времени.

В отличие от средневековых богословов, реформаторы утверждают, что цели шариата можно познать разумом. Иначе говоря, размышляя над текстами Корана и сунны, законовед способен определить цели Божественного закона (при этом ему не надо ссылаться на конкретный текст в качестве доказательства).

Как нам кажется, благодаря перечисленным особенностям теория целей шариата еще долго будет занимать важное место в реформаторских проектах мусульманских мыслителей. Хотя у этой теории есть и немало критиков, которые видят в ней в основном отчаянные попытки секуляризовать или механически адаптировать исламское право к современным условиям. Например, проф. В. Халлак считает, что использование реформаторами данной теории, или принципа *маслаха* – это не что иное, как крайний субъективизм¹. По его мнению, модернистские теории лишь направлены на оправдание гегемонии светского законодательства. Реформаторы не смогли создать убедительную и эффективную с практической точки зрения правовую теорию. То, что они предлагают, это «поверхностные правовые методы»². По словам проф. Халлака, мусульмане сегодня воспринимают себя как субъекты, которые находятся во власти колониализма и под гегемонией Запада. И независимо от того, воспримут ли они какие-либо идеи или институты Запада, эти институты и идеи никогда не будут принадлежать им. Баланс сил, от которого зависит культурное влияние, – не в их пользу³. Согласно ему, «мусульмане считают, что западные ценности модерна не совместимы с исламскими этикой и нравственностью»⁴. Исходя из этого, «по всей видимости, решение для мусульман заключается в институциональном и нормативном возрождении ислама. Правовая система, которая на протяжении многих веков регулировала жизнь мусульман, должна опять возникнуть для того, чтобы вывести мусульман из культурного и религиозного кризиса»⁵. Другой известный исламовед, профессор Шерман Джэксон говорит, что реформаторы «не смогли перейти от абстрактных рассуждений средневековых законоведов к применению теории целей шариата на практике в соответствии с реалиями

¹ *Wael B. Hallaq. A History of Islamic Legal Theories. P. 231.*

² *Wael B. Hallaq. Can the Shari'a be Restored? // Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser, eds., Islamic Law and the Challenges of Modernity. Walnut Creek: Altamira Press, 2004. P. 21–53. P. 46.*

³ Там же. P. 44.

⁴ Там же. P. 43.

⁵ Там же.

современного мира»¹. А марокканский философ Идрис Ханī считает, что, по сути, идеологи исламских социально-политических движений называют целями шариата все, что создала европейская мысль. Назвав демократию, права человека и плюрализм целями шариата, они призывают к их реализации². Он также утверждает, что теория целей шариата в работах современных мусульманских мыслителей на самом деле служит *мазхабным* и идеологическим целям, а не независимому *иджтихāду*³.

Частично данная критика справедлива, однако, как нам кажется, исламские реформаторы вряд ли согласились бы или согласятся с мнением упомянутого выше профессора Халлака о том, что для обновления мусульманских обществ необходимо возродить исламское право в том виде, в котором оно пребывало много веков подряд. Или что исламские ценности не совместимы с западными ценностями модерна. Сегодня немало как простых мусульман, так и мусульманских интеллектуалов, которые не видят противоречия между «западными» и «исламскими» ценностями и совмещают в себе как мусульманскую, так и европейскую идентичности (одним из них является Т. Рамадāн). К тому же многие реформаторы не считают, что попытка обновления (*тадждīд*) исламского права или теологии – это секуляризация шариата. К слову, видный мусульманский реформатор Фазлур Рахман писал, что многие западные ученые и консервативные мусульмане ошибочно полагают, что всякое изменение содержания шариата является секуляризацией⁴. По его словам, основная цель «исламского модернизма» заключается именно в «широком и многостороннем изменении исламского права» в рамках духовных и этических принципов и социальных целей Корана. То есть он совсем не видит в этом попытки секуляризации. По мнению Ф. Рахмана, путаница состоит в том, что ориенталисты и мусульманские консерваторы отождествляют шариат с историческими моделями или с прошлым мусульман. По его словам, «если разница между секулярным правом и религиозным правом заключается лишь в том, что первое создано человеком, а второе Богом, то в таком случае классическое исламское право в значительной степени секулярное, потому что оно продукт мусульманских законоведов»⁵.

¹ Sherman A. Jackson. Literalism, Empiricism, and Induction. P. 1470.

² Интервью с Идрисом Ханī: <http://www.annabaa.org/nbanews/2012/10/357.htm>

³ Идрис Ханī. Ал-Ма'рифa ва ал-'итиқад. Бейрут: Марказ ал-хāдара ли таннийат ал-фикр ал-ислāmī, 2012. С. 330–368.

⁴ Fazlul Rahman. Islamic Modernism its Scope, Method and Alternatives // International Journal of Middle East Studies, Vol. 1, No. 4 (Oct., 1970). P. 317–333.

⁵ Там же. P. 332.

Одним словом, мусульманские реформаторы считают, что мусульманам не следует отказываться от собственного интеллектуального наследия (это, по их мнению, навредит им более, нежели принесет пользу), а следует заново прочитать его и реинтерпретировать, исходя из требований времени. Для этого они призывают смело практиковать *иджтихād* и не рассматривать исламское право как статичное или Божественное явление, которое нельзя изменять.

Надо учитывать то обстоятельство, что мусульманские реформаторы все еще пытаются выбраться из идейного кризиса (*ал-'узма ал-фикрийа*), который они считают одной из самых сложных проблем постколониального арабо-мусульманского общества. Современные теории целей шариата – это пока еще поиски, а не готовые проекты. Это непрерывный диалог с исламским наследием, с одной стороны, и с «западной» мыслью – с другой, именно поэтому политические и правовые теории реформаторов двойственны. Однако нередко в процессе подобного диалога и появляются интересные и важные идеи.

К тому же сегодня, когда во многих частях мусульманского мира радикальные группы совершают террористические акты, распространяют религиозный фанатизм и пытаются силой установить «нормы шариата», этико-правовые концепции реформаторов обретают особую актуальность.

Кямал ГАСЫМОВ

Предисловие

Международный институт исламской мысли¹ (International Institute of Islamic Thought) с большой радостью представляет руководство, знакомящее читателей с *мақъсид аш-шарӣ‘а* – высшими целями и задачами исламского права. Автор руководства – профессор Джэссер ‘Ауда, известный ученый широкого профиля и специалист в данной области.

МИИМ с целью восполнить пробел в литературе на английском языке, посвященной *мақъсид аш-шарӣ‘а* (целям шариата), и ознакомить английских читателей с этой важной и трудной областью знания приступил к переводу и публикации серии книг о теории целей шариата (*ал-мақъсид*). На сегодняшний день были опубликованы: трактат Ибн ‘Ашӯра «Цели шариата», исследование Аҳмада ар-Райсунӣ «Теория высших целей исламского права» *имāма* аш-Шāтибӣ, монография проф. Джамāl ад-Дйна ал-‘Аттийа «К реализации высших целей исламского права: *мақъсид аш-шарӣ‘а*: функциональный подход» и монография проф. Джэссера ‘Ауды «Теория целей шариата как философия исламского права: системный подход».

Принимая во внимание сложность темы, требующей от читателя интеллектуальных усилий, и то обстоятельство, что большинство работ на данную тему написаны в основном только для специалистов, Лондонское бюро МИИМ опубликовало в серии «Специальные издания» доступные руководства, знакомящие рядового читателя с предметом на простом для понимания языке. Эти издания включают в себя работы «Цели шариата: доступное руководство» Мухаммада Хāшима Камалӣ и «Исламский взгляд на развитие в свете [теории] целей шариата» Мухаммада Умэра Чапры.

Анас С. аш-Шайх Алӣ,
научный руководитель Лондонского бюро МИИМ

¹ Далее МИИМ. – Примеч. перев.

Глава 1

Что такое цели шариата?

Ряд вопросов «почему?»

Дети часто задают довольно глубокие философские вопросы, и порой очень сложно понять, что они имеют в виду. Однако прелесть детских вопросов в том, что они необычны, и чтобы на них ответить, недостаточно просто сказать: «Так уж устроен этот мир». Я часто начинаю свои лекции о целях шариата (*мақъсид аш-шарī‘а*) с рассказа о маленькой девочке, которая спросила своего отца: «Папа, почему ты остановил машину у светофора?» «Потому что загорелся красный свет, а это означает, что надо остановиться», – назидательным тоном ответил отец. «Но почему?» – снова спросила девочка. «Чтобы полицейский нас не оштрафовал», – ответил отец тем же тоном. «А почему он нас оштрафует?» – продолжила девочка. «Ну, потому что опасно проезжать на красный свет». «А почему опасно?» – не успокаивалась девочка. «Так уж устроен этот мир», – отец хотел было ограничиться банальной фразой, но решил отнестись к вопросу любимой маленькой дочурки чуть по-философски и вместо этого сказал: «Потому что мы не можем сделать людям больно! Ты же не хочешь, чтобы тебе было больно?» «Нет», – ответила девочка. «Вот и другие люди не хотят, чтобы им было больно. Ведь Пророк говорил: «Желайте людям то, чего желаете себе!» Но тут девочка опять задала вопрос: «Почему мы должны желать людям то, чего желаем себе?» Немного подумав, отец ответил: «Потому что все люди равны, и, если ты спросишь меня: “почему”, я скажу тебе, что Бог справедлив и по своей справедливости Он создал всех нас равными, с равными правами – таким Он создал этот мир!»

Вопрос «почему?» равнозначен вопросу «с какой целью?». И если первый вопрос, пытаясь понять какую-либо проблему, задают философы, то вопрос «с какой целью?» задают (применительно к шариату. – *Примеч. перев.*) мусульманские законоведы. Рассматривая ряд вопросов «почему?» и выявляя цели [шариата], мы переходим от простых действий и всем понятных знаков (таких как необходимость останавливаться на красный сигнал светофора) к законам и правилам (таким как правила дорожного движения), а от законов и правил – к взаимной выгоде и общественной пользе (к заботе людей друг о друге и о своей безопасности) и, наконец, от выгоды и общественной пользы – к общим принципам и убеждениям, таким как справедливость, сострадание и атрибуты Бога.

Следовательно, теория целей шариата (*maqāṣid aṣ-ṣarī‘a*) – это область исламского знания, отвечающая на разные вопросы «почему?», такие как:

- Почему милостыня (*zakāt*) — один из основных столпов ислама?
- Почему ислам предписывает хорошо относиться к соседям?
- Почему мусульмане, здороваясь, желают друг другу мира?
- Почему мусульмане совершают молитву несколько раз в день?
- Почему пост в месяце *Рамадāн* — один из основных столпов ислама?
- Почему мусульмане постоянно поминают Бога?
- Почему потребление любого количества алкоголя считается большим грехом в исламе?
- Почему курение, к примеру, конопли, запрещено в исламе точно так же, как и употребление алкоголя?
- Почему в исламском праве изнасилование или массовое истребление людей караются высшей мерой наказания – смертной казнью?

Теория целей шариата (*maqāṣid aṣ-ṣarī‘a*) раскрывает «мудрость, сокрытую в предписаниях ислама». Например, мудрость таких предписаний, как выплачивать *zakāt*, хорошо относиться к соседям и приветствовать людей пожеланием мира, в том, что они «укрепляют социальную сплоченность». Еще один пример мудрости, сокрытой в предписаниях, – это «совершенствование богопознания», которое является одной из целей обрядовых молитв, поста и молитв к Богу.

Цели шариата – это благие цели, которых исламское право стремится достичь при помощи дозволений и запретов. Например, с целью «защиты жизни и разума» человека в исламе запрещены алкогольные напитки и иные опьяняющие вещества, а такие цели шариата, как «защита чести» и «защита имущества» человека, объясняют, почему в

Коране смертная казнь указана как одно из возможных наказаний за изнасилование и разбой (согласно толкованию *āyat*ов 2:178 и 5:33 некоторыми школами исламского права).

Цели шариата – это также совокупность Божественных замыслов и нравственных принципов, на которых основано исламское право: справедливость, человеческое достоинство, свобода воли, великодушные, целомудрие, помощь ближнему и общественное взаимодействие. Таким образом, теория целей шариата являет собой связующее звено между исламским правом и современными представлениями о правах человека, общественном развитии и основах гражданской культуры и способна помочь найти ответы на такие вопросы, как:

- Какая методология лучше всего позволит по-новому прочитать и истолковать Священное писание ислама в свете реальности сегодняшнего дня?
- Каковы представления ислама о свободе и справедливости?
- Какая связь между современными представлениями о правах человека и исламским правом?
- Каким образом исламское право может внести вклад в развитие общества, нравственности и гражданской культуры?

Ниже мы подробно остановимся на рассмотрении теории целей шариата и ее терминологии.

Maqāṣid* и *maṣāliḥ

Слово *maqāṣid* (мн. ч. *maqāṣid*) означает: «цель, намерение, основная идея, задача, замысел»¹, то, что по-гречески называется *telos*, по-французски *finalite*, а по-немецки *Zweck*². В исламском праве термин *maqāṣid* (ед. ч. *maqāṣid*) означает «задачи, замыслы, главные цели, особые смыслы предписаний ислама»³. Согласно некоторым мусульманским юристам, *maqāṣid* – это альтернативное обозначение «людских благ» (*maṣāliḥ*)⁴. Например, Абū ал-Ма‘ālī ад-Джувайнī (ум. 478/1185), один из ранних авторов, внесших вклад в формирование теории целей шариата (*maqāṣid*) в ее современном виде (позже будет

¹ *Muhammad al-Tahir Ibn Ashur*. Treatise on Maqasid al-Shariah / Trans. Muhammad el-Tahir el-Mesawi. London/Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006. P. 2.

² *Rudolf von Jhering*. Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht) / Ttrans. Isaac Husik. 2nd reprint ed. New Jersey: Lawbook Exchange [Originally published 1913 by Boston Book Co.], 2001. P. 35.

³ *Muhammad al-Tahir Ibn Ashir*. Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah / Ed. el-Tahir el Mesawi, Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999. P. 183.

⁴ *Maṣlaḥa* (мн.ч. *maṣāliḥ*) – интерес, благо, польза. В *fiqh*е термин «*maṣlaḥa*» означает интересы людей, которые соблюдают исламское право. – *Примеч. перев.*

дано краткое пояснение), использовал термины *мақъсид* и *ал-мақъалих ал- āмма* (общественные интересы) в одном и том же значении¹. Абӯ Ҳāмид ал-Ғазālӣ, систематизировав теорию *мақъсид*, полностью включил ее в раздел, который он назвал «неограниченные интересы» (*ал-мақъалих ал-мурсала*)². Фаҳр ад-Дин ар-Рāзӣ (ум. 606/1209) и ал-Āмидӣ (ум. 631/1234) также использовали терминологию ал-Ғазālӣ³. Наджм ад-Дин ат-Тўфӣ (ум. 716/1316) определил термин *мақслаҳа* как «причину, приводящую к осуществлению замысла Законодателя»⁴. Ал-Қарāфӣ включил термины «*мақслаҳа*» и «*мақъсид*» в одно из правил исламского права, которое гласит: «Цель (*мақсид*) является правильной, если она приводит к чему-нибудь полезному (*мақслаҳа*) или устраняет что-либо вредное (*мафсада*)»⁵. Следовательно, *мақъсид* (причины, замыслы, цели, основные принципы, смыслы, задачи) исламского права – служить интересам людей. Все вышесказанное можно назвать «рациональной основой» теории целей шариата (*мақъсид аш-шарӣ'а*).

Аспекты теории целей шариата

Цели шариата (*мақъсид аш-шарӣ'а*) классифицируют по-разному, в соответствии с их различными аспектами. Рассмотрим некоторые из них:

1. Уровни потребностей (традиционная классификация).
2. Предписания, посредством которых достигаются цели шариата.
3. Люди, на удовлетворение потребностей которых нацелен шариат.
4. Уровни универсальных целей.

Согласно традиционной классификации, цели шариата служат удовлетворению человеческих потребностей, которые подразделяются на три «уровня»: «необходимые потребности» (*дарӯрāt*), «насущные потребности» (*ҳаджсийāt*), «потребности, улучшающие жизнь» (*таҳсинийāt*). «Необходимые потребности» – это защита религии,

¹ *Абӯ ал-Ма'ālӣ ад-Джувайнӣ*. Гиāс ал-умам фӣ илтийāt аз-зулам / Под ред. 'Абд ал-'Азима ад-Дибā, Катар: Визāра аш-шу'ун ад-дīнийя, 1400. С. 253.

² *Абӯ Ҳāмид ал-Ғазālӣ*. Ал-Мустақфā фӣ 'илм ал-усул / Под ред. Муҳаммада 'Абд ас-Салāма 'Абд аш-Шафӣ. 1-е изд. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмийя, 1413. Т. 1. С. 172.

³ *Ибн ал-'Арабӣ, Абӯ Бакр ал-Мāликӣ*. Ал-Маҳсӯл фӣ усӯл ал-фиқх / Под ред. Ҳусайна 'Алӣ ал-Бадрӣ и Са'йда Фӯдӣ. 1-е изд. Амман: Дār ал-байāриқ, 1999. Т. 5. С. 222; *Али Абӯ ал-Ҳасан ал-Āмидӣ*. Ал-Иҳкām фӣ усӯл ал-аҳкām. Бейрут: Дār ал-китāб ал-'арабӣ. 1967. Т. 4. С. 286.

⁴ *Наджм ад-Дин ат-Тўфӣ*. Ат-Та'йин фӣ шарҳ ал-арба'ин. Бейрут: ар-Райāн, 1419. С. 239.

⁵ *Шихāб ад-Дин ал-Қарāфӣ*. Аз-Заҳйра. Бейрут: Дār ал-'араб, 1994. Т. 5. С. 478.

жизни, имущества, разума и потомства человека¹. Некоторые законоведы к указанным широко известным пяти целям шариата добавляют еще и «защиту чести»². Мусульманские законоведы считают данные цели важнейшими основами человеческого существования. Ход их рассуждений таков: жизнь человека в опасности, если его разуму (способности мыслить и рассуждать) угрожает опасность. Поэтому ислам строго запрещает алкоголь и другие опьяняющие вещества. Человек также в опасности, если не предпринимаются нужные меры по охране его здоровья и окружающей среды. Поэтому пророк Мухаммад запретил людям наносить вред друг другу, животным и даже растениям. Человеческой жизни может угрожать и экономический кризис. Учитывая это, ислам запрещает монополию, ростовщичество и все формы коррупции и мошенничества. Особое место среди целей шариата занимает защита потомства, о чем можно судить по множеству предписаний ислама, регулирующих уход за детьми и побуждающих к созданию необходимых условий для их воспитания и образования. И, наконец, одной из основополагающих целей шариата является защита религии, которая важна для устроения мирской и тем более загробной жизни человека. Ведь ислам рассматривает жизнь как путешествие, одна часть которого проходит на земле, а другая, конечно же, в потустороннем мире. Общепринято, что защита этих потребностей является целью любого религиозного закона³, а не только исламского.

«Насущные потребности» (*хаджиййāt*), такие как брак, торговля, средства передвижения, менее важны для человека, чем «необходимые потребности» (*дарурāt*). Конечно, ислам одобряет и регулирует эти человеческие нужды. Однако их отсутствие для индивида – это не вопрос жизни и смерти. Человечеству в целом не угрожает опасность, если кто-то не хочет создавать семью или заниматься торговлей. Но если такие явления станут повсеместными, тогда они с уровня «насущных потребностей» перейдут на уровень «необходимых». Одно из основных правил исламского права гласит: «Потребности становятся необходимыми, если в них возникает острая нужда».

И, наконец, «потребности, улучшающие жизнь» (*тахсиниййāt*) – это, например, использование духов и модной одежды, постройка красивых домов. Ислам все это поощряет и рассматривает как бес-

¹ *Абӯ Хāмид ал-Ғазālӣ*. Ал-Мустафā фй 'илм ал-уҶ'ул. Т. 1. С. 172; *Абӯ Бакр б. ал-'Арабӣ ал-Мāликӣ*. Ал-МахҶ'ул фи уҶ'ул ал-фиқх. Т. 5. С. 222; *'Али Абӯ ал-Хасан ал-Амидӣ*. Ал-Ихкām фи уҶ'ул ал-ахкām. Т. 4. С. 287.

² *Абӯ Хāмид ал-Ғазālӣ*. Ал-Мустафā фй 'илм ал-уҶ'ул. Т. 1. С. 172; *Ибрāхӣм ал-Ғарнāтӣ аш-Шāтībӣ*. Ал-Мувафāқāt фй уҶ'ул аш-шарӣ'а / Под ред. 'Абд Аллаха Дрāза. Бейрут: Дār ал-ма'рифa. Без даты. Т. 3. С. 47.

³ *Ибрāхӣм ал-Ғарнāтӣ аш-Шāтībӣ*. Ал-Мувафāқāt фй уҶ'ул аш-шарӣ'а. Т. 3. С. 5.

крайнюю милость Господа к своим творениям. Но в то же время настаивает на том, чтобы мирские блага не становились главной целью жизни человека.

Согласно *имāму* аш-Шātibī (о нем позже будет сказано подробнее) «уровни» данной иерархии *взаимопроникающие* и *взаимосвязанные*. Каждый верхний уровень иерархии неразрывно связан с нижним уровнем¹. К примеру, женитьба и торговля (уровень «насущных потребностей» – *ҳаджийāt*) способствуют удовлетворению таких «необходимых потребностей» (*дарūrāt*), как защита потомства и имущества. Оба уровня крепко связаны друг с другом. Таким образом, уязвимость или недостаток какого-либо звена в иерархии делает его наиболее приоритетным и переводит на уровень выше. Например, в период глобального упадка торговли или мирового экономического кризиса «торговля» перемещается с уровня «насущных потребностей» на уровень «необходимых потребностей» и т.д. Поэтому некоторые правоведы чаще всего рассматривают «потребности» как *взаимосвязанные, соединенные круги*, нежели как *неподвижную иерархию*². См. схему:



Иерархия целей исламского права (уровни потребностей)

Я заметил, что уровни потребностей в исламском праве напоминают иерархию «человеческих устремлений» или «базовых целей», созданную в XX в. Абрахамом Маслоу, которую сам он называл «ие-

¹ *Ибрāхīm ал-Гарнāтī аш-Шātibī*. Ал-Мувафақāt фй усұл аш-шарī‘а. Т. 1. С. 151.

² *Джамāl ‘Аттийя*. Наҳва таф‘йл мақāсид аш-шарī‘а. Амман: ал-Ма‘хад ал-‘алāмī лил-фикр ал-ислāmī, 2001. С. 45.

рархией человеческих потребностей»¹. Согласно Маслоу человеческие потребности подразделяются на следующие базовые физиологические нужды: потребность в безопасности, потребность в любви, потребность в удовлетворении чувства собственного достоинства и, наконец, потребность в самоактуализации. В 1943 г. он считал, что базовые человеческие потребности состоят из пяти уровней. Однако в 1970 г. Маслоу пересмотрел свои выводы и предложил иерархию из семи уровней². Интересна аналогия между теориями аш-Шатībī и Маслоу в обозначении уровней потребностей и целей. Более того, вторая, переработанная, версия теории Маслоу являет другое интересное сходство с исламской теорией «целей шариата» – способность изменяться и совершенствоваться с течением времени.

Теории целей шариата (*мақъсид аш-шарī'а*), в разное время выдвинутые мусульманскими законооведами, подвергались изменениям на протяжении истории, особенно в XX в. Современные теоретики исламского права критикуют упомянутую выше традиционную классификацию потребностей по многим причинам, включая следующие³:

1. Традиционная теория целей шариата охватывает общие вопросы исламского права, и в ее рамках не удастся рассмотреть цели конкретного текста (предписания) или группы текстов, касающихся конкретных вопросов или «разделов» исламского права. Например, упомянутая выше традиционная теория не отвечает на многие конкретные вопросы «почему?», которые были заданы в начале главы.

2. Традиционная теория целей шариата рассматривает индивидов, а не семью, общество и человечество в целом. Объектом внимания классического исламского уголовного права является жизнь, честь и имущество индивида, а не жизнь, достоинство, экономика и благосостояние целого общества.

3. Несмотря на то, что уровни «человеческих потребностей» являются ядром традиционной теории целей шариата, самых универсальных и основных ценностей, таких как справедливость и свобода, они не содержат.

4. Традиционная теория целей шариата была разработана на основе исламского правового наследия, а не первоисточников или аутентичных текстов. Авторы классических трудов, посвященных целям шариата, всегда ссылаются на предписания исламского права, уста-

¹ Maslow A.H. "A Theory of Human Motivation" // Psychological Review, no. 50 (1943): 50. P. 370–96.

² Maslow A.H. Motivation and Personality. 2nd ed. New York: Harper and Row, 1970; Maslow A.H. "A Theory of Human Motivation".

³ Здесь я ссылаюсь на слова шайха Хасана ат-Турāбī, с которым у меня была дискуссия на данную тему (Хартум, Судан, август 2006).

новленные законоведами различных мусульманских правовых школ, а не на первоисточники ислама (например, *айаты* Корана).

С целью устранения указанных недостатков современные ученые выдвинули новые концепции и классификации общих целей шариата, уделив внимание совершенно новым аспектам. Согласно современным классификациям, цели шариата, исходя из связанных с ними предписаний, подразделяются на:¹

1. Общие цели – их определяют, рассматривая весь корпус исламского права. Например, к общим целям относятся удовлетворение уже упомянутых «необходимых» и «насушных» потребностей, а также достижение таких принципов, добавленных учеными в современную эпоху, как «справедливость», «универсальность» и «облегчение».

2. Специальные цели – их определяют, рассматривая отдельные «разделы» (области) исламского права. Это такие цели, как защита детей в семейном праве, предупреждение преступности в уголовном праве, препятствие монополизации в финансовом праве.

3. Частные цели – это цели конкретных текстов или норм ислама. Например, разное количество свидетелей, необходимое при рассмотрении тех или иных судебных дел, условие, которое установлено в исламе с целью выявления истины. Цель нормы, разрешающей постыющему прервать пост в случае болезни, – облегчить исполнение религиозных предписаний; цель запрета продолжительного хранения мяса во время праздника (в месяце *Рамадāн* и т.д.) – накормить бедных и малоимущих членов общества и т.д.

Современные мусульманские ученые приходят к выводу о том, что шариат нацелен не только на удовлетворение потребностей отдельных индивидов или группы людей, но и на удовлетворение потребностей общества, нации и человечества в целом. Например, Ибн ‘Ашūr (подробнее о нем будет сказано ниже) считал, что осуществление целей шариата, направленных на достижение блага всей мусульманской общины, важнее осуществления целей, касающихся отдельных индивидов. В этом контексте Рашīд Ридā включил в свою теорию целей шариата «проведение реформ» и «соблюдение прав женщин», в то время как Йūsuf ал-Қарадāвī добавил в свою теорию «защиту достоинства и прав человека».

Совершенствование теории целей шариата и расширение сферы ее применения позволяет исламскому праву реагировать на глобальные вызовы и проблемы. Таким образом, цели шариата понимаются современными исследователями не только как «мудрость, сокрытая в

¹ *Ну’ман Джугайм*. Туруқ ал-кашф ‘ан мақāсид аш-шарī’а. Международный исламский университет, Малайзия (International Islamic University, Malaysia), изд. Дār ан-нафā’ис, 2002. С. 26–35.

Божьем законе», но и как практические проекты по реформированию и обновлению различных сфер общества. Они уже ставят теорию и ее систему ценностей в центр обсуждения гражданской культуры, проблемы интеграции и гражданских прав мусульманских меньшинств, живущих в немусульманских обществах.

Наконец, современная правовая мысль выдвинула новые универсальные цели шариата, которые напрямую выведены из исламских первоисточников, а не из корпуса правовой литературы, созданной *мазхаб*ами. Данный подход позволяет теории целей шариата значительно преодолеть историчность правовых постановлений и сформулировать высшие ценности и принципы религиозных текстов ислама. В итоге стало возможным разрабатывать правовые нормы на основе этих универсальных принципов. Ниже приведем примеры универсальных целей шариата, выведенных непосредственно из первоисточников:

1. Рашид Ридā (ум. 1354/1935) комплексно исследовал Коран для того, чтобы определить главные цели, которые преследует Священное писание. Он пришел к выводу, что в эти цели входят «реформа столпов веры и извещение людей о том, что ислам – это религия высокой нравственности, знания, мудрости, рациональности; религия, которая несет свободу и независимость, способствует социально-политическим и экономическим реформам и защищает права женщин»¹.

2. Ат-Тāхир б. ʿАшӯр (ум. 1325/1903) решил, что универсальные цели шариата – это поддержание порядка, равенства, свободы, а также чистоты человеческой природы (*фитра*)². Следует отметить, что понятие *хуррийа* (свобода), обозначенная Ибн ʿАшӯром и некоторыми другими современными учеными как цель шариата, отличается от понятия *ʿитқ*, о котором говорили средневековые правоведы³. *Ал-ʿитқ* – это освобождение из рабства, а не свобода в ее современном значении. Однако хорошо известный исламский термин *ал-машӣ'а* – «воля», «желание» – во многом схож по значению с современными философскими понятиями «свобода» и «свобода воли». Отметим, что свобода вероисповедания выражена в Коране как «желание человека верить или не верить во что-либо»⁴, а термин «свобода» (*хуррийа*) появился в исламской правовой литературе недавно. Интересно, что, по словам самого Ибн ʿАшӯра, он позаимствовал этот термин «из литературы,

¹ *Муҳаммад Рашид Ридā*. Ал-Вахй ал-муҳаммадй: субӯт ан-нубувва би-л-қурāн. Каир: Му'ассаса 'из ад-дйн. Без даты. С. 100.

² *Муҳаммад ат-Тāхир б. ʿАшӯр*. Мақъсид аш-шарӣ'а ал-ислāмийа. С. 183.

³ Примеры можно найти в кн.: *Камāl ад-Дйн ас-Сивāсий*. Шарҳ фатҳ ал-қадйр. 2-е изд. Бейрут: Дār ал-фикр. Без даты. Т. 4. С. 513.

⁴ См.: Сура ал-Кахф («Пещера»), 18:29.

изданной во времена Французской революции, которую перевели на арабский язык в XIX в.»¹. Тем не менее исламский взгляд на свободу совести, вероисповедания и волеизъявления Ибн ‘Ашūr детально разработал именно в свете понятия *ал-маши’а*².

3. Муҳаммад ал-Ғазālī³ (ум. 1416/1996) призвал «извлечь уроки из предыдущих четырнадцати веков истории ислама» и включил «справедливость и свободу» в категорию «необходимых потребностей»⁴. Важнейшим вкладом ал-Ғазālī в теорию целей шариата является критика буквализма в понимании религиозных текстов, который и сегодня присущ многим улемам⁵. Если внимательно изучить наследие ал-Ғазālī, можно увидеть, что соблюдение равенства и справедливости он считал основополагающими целями шариата и на основе этих двух принципов сформулировал свои знаменитые мысли о правах женщин в исламе и других вопросах исламского права.

4. Йўсуф ал-Қарадāвī (род. 1345/1926), подобно своим предшественникам, системно изучил Коран и выделил следующие универсальные цели шариата: сохранение истинной веры, защита прав и достоинства человека, призыв людей к богопоклонению, очищение души человека, восстановление нравственных ценностей, создание крепкой, благополучной семьи, хорошее обращение с женщинами, построение сплоченной исламской общины (*уммы*), призвание мира к сотрудничеству и взаимодействию⁶. Однако ал-Қарадāвī считает, что формирование универсальной теории целей шариата станет возможным только после приобретения необходимого опыта работы с религиозными текстами⁷.

¹ *Муҳаммад ат-Ғāхир б. ‘Ашūr. Усӯл ан-низām ал-иджтимā’ий фй-л-ислām* / Под ред. Муҳаммада ат-Ғāхира ал-Майсāвī. Амман: Дār ан-нафā’ис, 2001. С. 256, 268.

² Там же. С. 270–281.

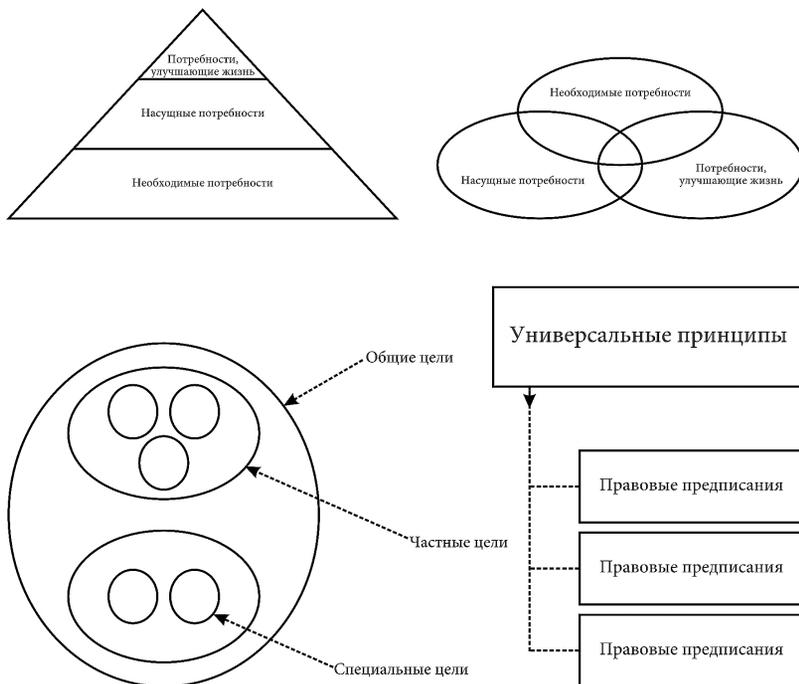
³ Муҳаммад ал-Ғазālī (ум. 1996) – талантливый египетский богослов и проповедник, идеи которого привели к изменениям в идеологии социально-политического движения «Братья мусульмане». Окончил университет ал-Азхар, специализировался в области исламского проповедничества (*да’ва*). Преподавал во многих университетах исламского мира. В своих работах критиковал диктатуру в мусульманском мире, буквализм в понимании исламских текстов, нежелание богословов переосмыслить методы исламского права. М. ал-Ғазālī вел полемику как с салафитами (в основном с некоторыми ‘*уламā*’ Саудовской Аравии и их египетскими сторонниками), так и с египетскими марксистами и критиками религии. – *Примеч. перев.*

⁴ *Джамāl ‘Аттиа. Наҳва таф’йл мақāсид аш-шарī’а*. Амман: ал-Ма’хад ал-‘алāmī ли-л-фикр ал-ислāmī, 2001. С. 49.

⁵ *Mawil Izzi Dien. Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice* / Ed. Carole Hillenbrand. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2004. P. 131–132.

⁶ *Йўсуф ал-Қарадāвī. Кайфа ната’амал ма’а ал-қурāн ал-азīm?* 1-е изд. Каир: Дār аш-шурӯқ, 1999.

⁷ Частная беседа с шайхом Йўсуфом ал-Қарадāвī (Лондон, Великобритания, март, 2005, и Сараево, Босния, май, 2007).



5. Таха Джабир ал-‘Алвāни¹ (род. 1354/1935) также обратился к Корану, чтобы определить «высшие и доминирующие» цели шариата. Согласно ал-‘Алвāни, это «единобожие» (*tauhīd*), очищение души человека от скверны (*taḥḥīṭ*) и обустройство земной цивилизации (*‘umrān*)². В данный момент он работает над написанием монографий, посвященных каждой из этих трех целей шариата³.

Все вышеупомянутые цели шариата представлены в понимании и интерпретации указанных правоведов. А значит, ни одна из классичес-

¹ Таха Джабир ал-‘Алвāни родился в 1935 в Ираке. Исламским дисциплинам обучался в Университете ал-Азхар. В 1983 переехал в Соединенные Штаты Америки, где основал Совет по исламскому праву (*фиqh*) Северной Америки (Fiqh Council of North America). В США призывает мусульман интегрироваться в американское общество и активно участвовать в его социальной и культурной жизни. Он является одним из разработчиков *фиqhа* для мусульманских меньшинств, который формирует нормы исламского права в условиях западного социально-политического и культурного контекста. Кроме этого, Т.Дж. ал-‘Алвāни работает над реформированием методологии исламского права (*уṣūl ал-фиqh*), активно используя для этого теорию целей шариата. Он является одним из учителей Дж. ‘Ауды. – *Примеч. перев.*

² Таха Джабир ал-‘Алвāни. *Maqāṣid aṣ-ṣarīʿa*. 1-е изд. Бейрут: ИТТ; Дār ал-хāдй, 2001. С. 25.

³ Частная беседа (Каир, Египет, апрель, 2007).

ких или современных классификаций целей шариата не может быть объявлена единственно правильной, «богоугодной» или «священной». Ведь и в созданной Богом природе мы не найдем готовых, естественных структур в виде кружков, пирамид, схем, как это изображено выше на диаграмме. Все эти структуры и содержащиеся в них категории, которые используются в естественных и гуманитарных науках, созданы людьми для систематизации знаний и облегчения их усвоения.

Таким образом, структуру теории целей шариата лучше всего описать как многоаспектную. Иначе говоря, уровни человеческих потребностей, предписания, нацеленные на достижение целей шариата, и люди, чьим интересам служит шариат, являются аспектами, о которых законоведы имеют разные мнения и которые по-разному классифицируют.

Исходя из вышеуказанных мнений ученых XX века, становится ясно, что на самом деле теория целей шариата – это личные взгляды разных ученых на реформу и развитие исламского права, даже несмотря на тот факт, что они вывели цели (*мақъсид*) непосредственно из первоисточников ислама (Корана и сунны). Подобное использование текстов (Корана и сунны) для проведения необходимых сегодня реформ придает теории целей шариата особое значение.

Цели шариата в *иджитихāде* сподвижников Пророка

Опираясь на множество сообщений, можно сделать вывод, что идея о том, что у коранических или пророческих предписаний есть определенные цели и задачи, восходит к сподвижникам Пророка. Одно из самых известных и убедительных сообщений на эту тему, это *хадис* с множеством «цепочек передатчиков» (*иснāдов*) о послеполуденной молитве у племени *бану қурайза*. В нем рассказывается о том, как Пророк послал группу своих сподвижников к племени *бану қурайза*¹ и наказал им совершить послеполуденную молитву ('*аср*) по прибытии². Однако в пути сподвижникам стало ясно, что они не успеют совершить молитву вовремя. Таким образом, они разошлись во мнениях и разделились на тех, кто решил помолиться у *бану қурайза*, и тех, кто решил совершить молитву в дороге. Первые аргументировали свой выбор тем, что Пророк предельно ясно просил помолиться у *бану қурайза*, вторые же считали, что Пророк просто хотел, чтобы они торопились к назначен-

¹ Приблизительно 7 г.х./628 г. Местность находилась в нескольких км от Медины.

² *Мухаммад ал-Буҳārī*. Ас-Саҳиҳ / Под ред. Мустафы ал-Буғā. 3-е изд. Бейрут: Дār ибн Кафīр, 1986. Т. 1. С. 321; *Абū ал-Хусайн Муслим*. Саҳиҳ Муслим / Под ред. Мухаммада Фу'ада 'Абд ал-Бақī. Бейрут: Дār ат-турāс ал-'арабī. Без даты. Т. 3. С. 1391.

ному месту, и совсем не имел в виду, что молитву следует отложить. Так, согласно передатчику *хадīса*, когда впоследствии об этом рассказали Пророку, то он одобрил оба решения¹. По мнению ученых мужей и законоведов, одобрение Пророка указывает на то, что обе группы сделали правильный выбор. Только выдающийся законовед Ибн Ҳазм аз-Захири не согласился с решением сподвижников, которые помолились в дороге, написав, что «они должны были совершить послеполуденную молитву добравшись до местности, населенной племенем *бану қурайза*, как об этом сказал им Пророк, даже если бы и дошли только в полночь!»²

Другая, более серьезная попытка понимания и осуществления целей, содержащихся в пророческих предписаниях, была предпринята во времена правления второго праведного халифа – ‘Умара. Высокое положение, которое ‘Умар занимает в исламе, его частые совещания со сподвижниками придают его умозаключениям особую важность. В одном из *хадīсов* сообщается, что сподвижники попросили ‘Умара распределить между ними в качестве «военной добычи», завоеванные земли (Египта и Ирака. – *Примеч. перев.*), напомнив ему ясные и конкретные *айаты* Корана, которые позволяют бойцам владеть захваченной в бою землей³. Однако ‘Умар отказался разделить целые города и провинции между сподвижниками, сославшись на *айаты* с более общим смыслом, в которых говорится, что «цель» Бога не допустить чтобы «богатства контролировали богатые»⁴. Таким образом, ‘Умар и сподвижники, которые его поддерживали, поняли смысл *айатов* о «завоеванных землях» в контексте цели Божественного закона (*мақсид*), которая, если говорить в современных терминах, заключалась в том, чтобы «уменьшить экономический разрыв между богатыми и бедными».

Другой наглядный пример – приостановка ‘Умаром наказания за воровство в виде отрубания руки во время голода в Медине⁵. ‘Умар ре-

¹ *Хадīс* передал ‘Абдаллах б. ‘Умар; см.: *Мухаммад ал-Бухārī*. Ас-Саҳиҳ. Т. 1. С. 321; *Абу ал-Хусайн Муслим*. Саҳиҳ Муслим. Т. 3. С. 1391.

² *Али б. Ҳазм*. Ал-Мухаллә / Под ред. Ладжна ихйа ат-турāс ал-‘араби. 1-е изд. Бейрут: Дār ал-Афак. Без даты. Т. 3. С. 291.

³ *Иақуб Абу Йўсуф*. Ал-Ҳарādж. Каир: ал-Маṭба‘а ал-амирийа, 1303. С. 14, 81; *Йахйа б. Адам*. Ал-Ҳарādж. Лахор, Пакистан: ал-Мактаба ал-‘илмийа, 1974. С. 110.

⁴ «То, что даровал Аллах Своему Посланнику как добычу из [имущества] селений [*бану надир*], принадлежит Аллаху, Посланнику, [его] родным, сиротам, бедным, путникам, дабы богатые среди вас не контролировали богатства»: сура ал-Хашр («Собрание»), 59:7. Я решил перевести отрывок «*даулатан байна агнийā’ минкўм*» как «дабы богатые среди вас не контролировали богатства», в отличие от варианта перевода Йўсуфа Али «дабы богатство не распределялось между богатыми» и варианта Пиктхолла «дабы богатство не стало товаром богатых среди вас».

⁵ *Мухаммад Билтāдж*. Манхадж ‘Умар б. ал-Ҳаṭṭāб фй-т-ташрī’. 1-е изд. Каир: Дār ас-салām, 2002. С. 190.

шил, что применение установленного Кораном наказания, когда люди не могут найти элементарных средств к существованию, противоречит важнейшему кораническому принципу справедливости.

Еще один пример умаровского *фиқха* (практического применения ‘Умаром Божественного закона) – это случай, когда он не стал следовать буквальному значению *ҳадйса*, разрешающего воинам овладеть «всем имуществом врага»¹. Вместо этого он решил дать воинам, только 1/5 часть наиболее ценных захваченных трофеев. В данном случае его главной целью было продемонстрировать справедливое отношение к бойцам и в то же время увеличить материальные блага общины.

И наконец, последний пример – разрешение ‘Умаром выплачивать *закāt* (обязательную милостыню) лошадьми, несмотря на то, что сам Пророк исключил лошадей из числа имуществ, которыми можно выплачивать *закāt*. ‘Умар разумно обосновал свое решение тем, что лошади в его время стали значительно более ценным товаром, нежели верблюды, которыми Пророк разрешал выплачивать *закāt*². Иными словами, ‘Умар осознал, что суть и цель *закāта* – это социальная помощь, оказываемая богатыми бедным. Он принял такое решение, невзирая на точные виды имуществ, упомянутых в *ҳадйсе* Пророка о *закāте*, который многие люди понимали буквально³.

Однако все известные правовые школы, за исключением ханафитов, против такого расширения видов «*закātного* имущества». Это говорит о том, насколько сильно укоренилось буквальное понимание текстов в методологии традиционных правовых школ. Ранее упомянутый Ибн Ҳазм утверждает, что *закāt* можно выплачивать только имуществом, которое перечислено в *ҳадйсе* Пророка: золотом, серебром, пшеницей, ячменем, финиками, верблюдами, коровами, баранами, козлами. И не может быть уплаты лошадьми, коммерческими товарами или каким-либо иным имуществом⁴. Ясно, насколько сильно подобные мнения препятствует *закātu* стать институтом, обеспечивающим социальную справедливость.

Основываясь на «методологии, которая исследует мудрость и особые смыслы, сокрытые в Божественных предписаниях», ал-Қарадāвий

¹ Ал-Валїд б. Рушїд (Аверроэс). Бидāйат ал-муждтахїд ва нїхāйат ал-муқтасїд. Бейрут: Дār ал-фїкр. Без даты. Т. 1. С. 291.

² Камāl ад-Дїн ас-Сивāсї. Шарх фатх ал-қадїр. Т. 2. С. 192; Абў ‘Умар б. ‘Абд ал-Барр. Ат-Тамхїд / Под ред. Муҳаммада ал-Вālї и Муҳаммада ал-Бакрї (Марокко: Министерство вакфов, 1387). Т. 4. С. 216.

³ Йўсуф ал-Қарадāвї. Фїqh аз-закāt: Диссертация на соискание ученой степени доктора наук, университет ал-Азхар, Египет, изд. ар-Рисāла. 15-е изд., 1985 г. Т. 1. С. 229.

⁴ Данное мнение четко выражено в труде: ‘Алї б. Ҳазм. Ал-Муҳаллā / Под ред. Ладжна иҳйā ат-турāс ал-‘арабї. 1-е изд. Бейрут: Дār ал-афāқ. Без даты. С. 209.

в своей обстоятельной работе, посвященной *закāту*, отвергает традиционное мнение, указанное выше. Он пишет: «*Закāт* может выплачиваться с любого растущего дохода... Цель *закāта* – помогать бедным и приносить обществу пользу. Вряд ли Законодатель намеревался возложить эту задачу на обладателей пяти или более верблюдов (как то утверждает Ибн Хазм) и освободить от нее богатых предпринимателей, которые за один день зарабатывают больше, чем пастух за год...»¹

Все эти примеры были приведены для того, чтобы показать, как теория целей шариата складывалась на раннем этапе истории ислама, каким образом применялась в исламском праве и насколько она важна. Однако необходимо отметить, что теория применима не ко всем предписаниям и нормам ислама.

Ал-Бухārī сообщает, что у халифа ‘Умара спросили: «Почему мы до сих пор совершаем бег² вокруг Ка‘абы с оголенными плечами, ведь ислам уже укрепился в Мекке?» Вопрос отсылает нас к истории о том, как после «покорения Мекки» мекканцы стали утверждать, что Пророк и его сподвижники после долгого пребывания в Медине стали больными и нищими. Узнав об этом Пророк приказал сподвижникам бегать вокруг Ка‘абы, оголив правое плечо, чтобы показать всем, что они по-прежнему здоровые и сильные. Итак, отвечая на вопрос, ‘Умар в данном случае не стал искать цель или особый смысл указания Пророка. Он ответил: «Мы не прекратим делать то, что делали во времена Пророка»³. Следовательно, ‘Умар различал предписания, относящиеся как к тамам поклонения (*‘ибādāt*), и предписания, относящиеся к мирским делам в взаимоотношениям между людьми (*му‘āмалāt*). Много позже *имām* аш-Шāṭибī выразил это различие следующим образом: «Предписания, касающиеся актов поклонения (*‘ибādāt*), следует понимать буквально. Что же касается предписаний о взаимоотношениях между людьми (*му‘āмалāt*), то надо размышлять над ними, стараясь распознать их цели и задачи»⁴. Таким образом, из приведенного примера стало ясно, что акты поклонения (*‘ибādāt*) неизменны и верующие должны совершать их точно так, как совершал их Пророк. С другой стороны, мы также увидели на примере действий Пророка и его сподвижников, что не стоит пытаться в точности копировать их опыт при решении земных проблем (*му‘āмалāt*). Вместо этого необходимо

¹ *Йусуф ал-Қарадāвī*. *Фиқх аз-закāт*. Т. 1. С. 146–148.

² Речь идет об обряде *идтиба‘* – обнажение правого плеча при обходе Ка‘абы паломником. Данный обряд совершается паломниками по прибытии в Мекку (*таваф ал-кудūм*) во время хаджа или при обходе Ка‘абы во время *умры*. Обряд совершается перед ритуальным бегом между холмами Сафа и Марва (*са‘й*). – *Примеч. перев.*

³ *Мухаммад ал-Бухārī*. *Ас-Саҳиҳ*, китāб ал-хадж, бāб ар-рамл. [Книга о хадже. Глава об обряде ходьбы быстрым шагом во время обхода Ка‘абы (*рамал*) (1605).]

⁴ *Ибрāхīm ал-Ғарнāтī аш-Шāṭибī*. *Ал-Мувафāқāt фī усўл аш-шарī'а*. Т. 2. С. 6.

осмыслить их решения и поступки и осознать цели (*мақъсид*), которыми они руководствовались.

Ранние теории целей шариата

Позднее, после эпохи сподвижников Пророка, идея и классификации целей шариата стали развиваться. Разумеется, теория целей шариата, в ее современном виде, была полностью разработана специалистами по основам исламского законовещения только в V–VIII вв.х. Об этом я подробно расскажу в следующей главе. Однако отмечу, что в течение первых трех веков истории ислама идея целей шариата так или иначе присутствовала в методологии законовещателей классических мусульманских правовых школ. Например, при использовании *қийъаса* (суждение по аналогии), *истиҳсāна* (предпочтение одного аргумента другому) и принципа *маслаха* (общественный интерес). Но специальные труды, посвященные «целям» (*мақъсид*), появились только к концу III в.х. А классификация *уровней необходимых человеческих потребностей*, созданная имāмом ад-Джувайни, возникла намного позже – в III в.х. Ниже сделана попытка проследить развитие ранних теорий *целей шариата*, возникших между III и V в.х.

Ат-Тирмизӣ ал-Хāким¹ (ум. 296/908). Первая работа, посвященная целям шариата, в которой термин *мақъсид* был вынесен в заглавие книги, – это «Молитва и ее цели» (*Салāt ва мақъсидуҳā*), написанная ат-Тирмизӣ ал-Хāкимом². Книга через призму суфизма рассказывает о мудрости и духовных тайнах, сокрытых в каждом из актов обрядовой молитвы. Например, ат-Тирмизӣ считает, что целью возвеличивания Бога при переходе из одного положения в молитве к другому, является подтверждение молящимся своей смиренности перед ним, целью славословия Богу является освобождение от неведения, а целью обращения в сторону Ка’абы – сосредоточение внимания на молитве. Ат-Тирмизӣ ал-Хāким также написал упрощенную книгу о *хадже* и назвал ее «Хадж и его тайны» (*Ал-хадж ва асрāруху*)³.

¹ Ат-Тирмизӣ ал-Хāким – известный суфийский *шайх*, видный представитель восточно-иранского суфизма. В своих работах рассматривает внутренние, духовные смыслы обрядов ислама, роль мусульманских святых, критерии святости и различные суфийские концепции. Оказал сильное влияние на известного теоретика суфизма *шайха* Ибн ‘Араби. Основные работы: Илал аш-шарй’а; Хāгм ал-вилāйа. – *Примеч. перев.*

² Согласно Ахмаду ар-Райсӯни, см.: Назарийат ал-мақъсид ‘инд ал-имām аш-шāтибӣ (Теория целей шариата имāма аш-Шāтибӣ). Herndon, VA: ПИТ, 1992.

³ Также согласно Ахмаду ар-Райсӯни, см.: Мақъсид аш-шарй’а ал-илслāмийа: дирāсāt фӣ қадāйа ал-манхадж ва қадāйа ат-татбӣқ / Под ред. Мухаммада Салима ал-‘Ава. Каир: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Centre, 2006. P. 181.

Абӯ Зайд ал-Балҳӣ¹ (ум. 322/933). Самая первая работа, посвященная целям предписаний, регулирующих взаимоотношения между людьми (*му'амалат*), – это книга «Разъяснение о целях веры» (*Ал-Ибāна 'ан 'илал ад-дийāна*) Абӯ Зайда ал-Балҳӣ. В этой книге ал-Балҳӣ рассматривает цели правовых предписаний ислама. Он также автор книги о категории *маслаха* (благо), которую он назвал «Благо для тел и душ» (*Мақāлих ал-абдāн ва ан-нуфус*). В ней он разъясняет, как исламские нормы и правила способствуют улучшению духовного и физического состояния человека².

Ал-Қаффāl ал-Кабӣр аш-Шāшӣ³ (ум. 365/975). Наиболее древний источник о целях шариата, который я обнаружил в египетской библиотеке Дār ал-Кутуб, это рукопись труда Ал-Қаффāла «Красоты шариата» (*Мақāсин аш-шарӣ'а*)⁴. Рукопись состоит из предисловия в 20 страниц и глав, которые названы и разделены так же, как и во всех классических книгах по мусульманскому праву (т.е. начинаются с описания акта полного ритуального омовения, омовения перед молитвой, правил молитвы и т.д.). Ал-Қаффāl кратко упоминает каждое правило, а затем подробно объясняет цели и мудрость, содержащиеся в них. Рукопись довольно хорошей сохранности, состоит из 400 страниц. На последней странице указано, что книга была окончена 11 *раб'и ал-аввала* 358 г. (7 февраля 969 г.). Несмотря на то, что автор сделал всесторонний обзор правовых предписаний, норм частного права, он не выдвинул концепцию общих целей шариата. Однако книгу можно считать большим шагом вперед в развитии теории *мақъсид аш-шарӣ'а*. Я перевел с арабского отрывок из предисловия этой работы:

«Я решил написать эту книгу с целью показать красоты Божественного закона, его величие, нравственную сущность и совместимость с разумом. Я включил в нее ответы для тех, кто задает вопросы об истинных причинах, по которым были ниспосланы предписания и хочет

¹ Абӯ Зайд ал-Балҳӣ – знаменитый мусульманский богослов, географ, философ, астролог и врач. Автор множества сочинений, большая часть которых не сохранилась. Самое знаменитое его сочинение это Сувар ал-ақāлим, посвященное географическому описанию мира. Данная работа оказала влияние на многих средневековых арабских ученых-географов и заложила основы «классической арабской школы географии». – *Примеч. перев.*

² *Муҳаммад Камāl Имām*. Ад-Далїл ал-иршādї ила мақāсид аш-шарӣ'а ал-ислāmїйа. Лондон: al-Maqasid Research Centre, 2007. Введение. С. 3.

³ Ал-Қаффāl ал-Кабӣр аш-Шāшӣ (родился в городе Шаш (располагался на территории современного Ташкента – столицы Республики Узбекистан) – знаменитый правовед, последователь шафиитской школы исламского права. Также известен как толкователь Корана и передатчик *хадїсов*. – *Примеч. перев.*

⁴ Я узнал об этой книге от проф. Аҳмада ар-Райсўни во время бесед с ним в Джидде (Саудовская Аравия, ОИК, апрель, 2006 г.).

узнать сокрытые в них смыслы. Такие вопросы всегда можно услышать от двух типов людей. Первый верит в сотворение мира Творцом, в истинность пророчества и в то, что мудрость Божественного закона исходит от Мудрого, Всемогущего Вседержителя, который предписывает своим рабам самое наилучшее для них. Второй пытается найти и привести доводы против пророчества и идеи сотворения мира Богом. И если даже он и признает сотворение мира, то отвергает пророчество. На самом деле мысль, которую они проводят, заключается в обосновании несостоятельности Божественного закона, а значит, и несостоятельности Законодателя».

Мой коллега, ‘Абд ан-Наср ал-Лугани, работая над докторской диссертацией в Уэльском университете (Лампистер), в 2004 г. исследовал и подготовил к печати другую рукопись «Красоты шариата» ал-Қаффāла¹. Его научный руководитель, Ма’вил ‘Изз ад-Дин считает содержание рукописи аш-Шāшī особым вкладом в теорию исламского права. Он пишет:

«Согласно аш-Шāшī важность предписаний зависит от содержащихся в них смыслов, которые всегда выдвигаются Законодателем на передний план – запрет алкоголя тому пример. Запрет объясняется тем, что шариат рассматривает алкогольные напитки как средство, с помощью которого дьявол сеет вражду между людьми, мешает им поминать Бога и молиться. Рассуждения аш-Шāшī не оставляют сомнений в том, что он содействовал развитию своей шафиитской школы, создав ряд основательных правовых теорий для установления причин правовых предписаний»².

Таким образом, «причины» и «особые смыслы», о которых говорит и при помощи, которых обосновывает задачи тех или иных предписаний ислама ал-Қаффāл аш-Шāшī, являют собой раннюю концепцию целей шариата. Эта концепция – результат развития шафиитской правовой школы. Добавлю, что благодаря таким концепциям, как «понятие необходимости» (*дарūrāt*), «политика на основе шариата», «нравственные предписания ислама», которые разрабатывал аш-Шāшī, ал-Ғазālī и ад-Джувайнī смогли внести свой вклад в развитие шафиитского права и теории целей шариата. Оба ученых, как уже было сказано, в дальнейшем придали доктрине *мақāсид аш-шарī’а* новые значения и аспекты.

¹ *Al-Lughani, Abd al-Nasr. A Critical Study and Edition of the First Part of Kitab Mahasin al-Shari’ah by al-Qaffal al-Shashi* (Критическое изучение и издание первой части книги ал-Қаффāла аш-Шāшī «Мақāсин аш-шарī’а»). Ph.D. diss, University of Manchester, 2004.

² *Mawil Izzi Dien. Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*. P. 106.

Ибн Бāбавайх ал-Қуммй¹ (ум. 381/991). Некоторые исследователи считают, что вплоть до XX в.² цели шариата изучались только суннитскими законооведами. Однако на самом деле первое известное нам исследование, посвященное концепции целей шариата, было написано одним из главных шиитских законоведов IV в. х. Ибн Бāбавайхом ас-Садӯком ал-Қуммй. Данной теме он посвятил книгу «Причины предписаний» (*‘Илал аш-шарī’и*), состоящую из 335 глав³. В ней ученый пытается «рационализировать» веру в Бога, пророков, загробный мир и дать разумное объяснение морально-нравственных аспектов молитвы, поста, паломничества, милостыни, заботы о родителях и других религиозно-нравственных предписаний ислама⁴.

Ал-‘Амирий ал-Файласуф⁵ (ум. 381/991). Наиболее раннюю теоретическую классификацию целей шариата выдвинул Ал-‘Амирий ал-Файласуф в книге «Оповещение о похвальных качествах ислама» (*И’лām би-манāқиби ал-ислām*)⁶. Однако он включил в свою классификацию только уголовные наказания, предписанные шариатом (*худоуд*).

Классификация целей шариата исходя из «уровней человеческих потребностей» была оформлена только в V в.х., (XI в.), а свой окончательный вид теория целей шариата получила в VIII в.х. (XIV в.) (не считая тех изменений, которые она претерпела в XX в.).

¹ Ибн Бāбавайх (перс. Бāбӯйа) ал-Қуммй – известный шиитский богослов и законовед. Ибн Бāбавайх известен как большой специалист в области шиитского хадисоведения. Его книга *Ман лā йахдуруху ал-фақих* считается одним из основных четырех сборников шиитских преданий. – *Примеч. перев.*

² *Хасан Джāбир*. Ал-Мақсид фй-л-мадраса аш-шй’ийа // В кн: Мақсид аш-шар’иа ислāmийа: дирāsāt фи қадайа ал-манхадж ва қадайа ат-тағаййуқ (Цели исламского права: теория и практика) / Под ред. Муҳаммада Салима ал-‘Ава. 1-е изд. Каир: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Centre, 2006. P. 325; а также частные беседы на данную тему в Александрии (Египет, август, 2006 г.).

³ Эта мысль была высказана проф. Муҳаммадом Камāl Имāmом во время нашей беседы в Александрийском университете, на факультете права (Египет, август, 2006 г.).

⁴ *Ибн Бāбавайх ас-Садӯк ал-Қуммй*. *И’лал аш-шарī’а* / Под ред. Муҳаммада Сāдиқа Баҳр ал-‘улӯма. Наджаф: Дār ал-балāга, 1966.

⁵ Ал-‘Амирий ал-Файласуф – мусульманский философ, ученик Абӯ Зайда ал-Балхй. – *Примеч. перев.*

⁶ Согласно Аҳмаду ар-Райсунй (он сказал мне об этом в частной беседе в Александрии (Каир, август, 2006 г.)). Проф. ар-Райсунй отослал меня к следующему изданию: *‘Абд ал-Хасан ал-Файласуф ал-‘Амирий*. Ал-И’лām би-манāқиби ал-ислām / Под ред. Аҳмада Гурāба. Каир: Дār ал-китāб ал-‘арабий, 1967.

Глава 2

Ученые мужи (V–VIII в.х. (XI–XIV вв.)), создавшие теорию целей шариата (*мақāсид аш-шарī‘а*)

V в.х. стал свидетелем явления, которое ‘Абд Аллах б. Байа назвал «философией исламского права»¹. Буквалистский подход, до этого широко применявшийся богословами, уже не соответствовал требованиям развивающегося мира. С целью ответить новым вызовам была разработана концепция *ал-маслаха ал-мурсала*. Данная концепция не только заполнила пробел в традиционной методологии, но и привела к появлению теории целей шариата (*мақāсид аш-шарī‘а*). Законоведы, внесшие наиболее выдающийся вклад в развитие теории *мақāсид*: Абū ал-Ма‘ālī ад-Джувайнī, Абū Хāмид ал-Ғазālī, ал-‘Иzz б. ‘Абд ас-Салām, Шихāб ад-Дīн ал-Қарāфī, Шамс ад-Дīн б. ал-Қайим и занимающий особое место в этом ряду Абū Исхāқ аш-Шāтибī.

Имām ад-Джувайнī и «общественные потребности»

Абū ал-Ма‘ālī ад-Джувайнī² (ум. 478/1085) в трактате «Доказательство в основах права» впервые описал «уровни необходимых челове-

¹ ‘Абд Аллах б. Байа дал это определение во время частной беседы с ним в Мекке (Саудовская Аравия, апрель, 2006).

² Абū ал-Ма‘ālī ад-Джувайнī – теоретик исламского права, видный шафиитский законовед и ашаритский *мутакаллим*, которого называли «имāmом двух священных городов» (он вел свою богословскую деятельность, как в Мекке, так и в Медине). Автор книги *Иршād илā қавāти‘ ал-адилла* («Наставление о категоричных доказательствах») – в этом сочинении он знакомит читателей с основными концепциями ашаритского *калама*. Ад-Джувайнī был учителем Абū Хāмида ал-Ғазālī. – *Примеч. перев.*

ческих потребностей» так, как это делают современные исследователи. Он выделил пять уровней: «необходимые потребности» (*дарӯрāt*), «общественные потребности» (*ал-ҳаджāt ал-амма*), «нравственное поведение» (*ал-макрумāt*), «предписания рекомендательного характера» (*ал-мандӯбāt*) и предписания, «без явной причины и определенной цели»¹. В своей книге ад-Джувайни делает вывод, что цель исламского права – это защита веры, жизни, разума, чести и имущества человека².

Я считаю, что другой трактат ад-Джувайни – «Спасение народов» (*Гийās ал-умам*), – несмотря на то, что он посвящен в основном вопросам политики, является еще одним весомым вкладом в концепцию целей шариата. В этой книге ад-Джувайни делает гипотетическое предположение, что если вдруг все законоведы и правовые школы по каким-то причинам исчезнут, то сохранить ислам можно будет, только полностью реконструировав его «с помощью фундаментальных принципов, на которых основаны все нормы исламского права»³. Эти фундаментальные принципы он прямо называет «целями» (*мақсид*) исламского права и пишет, что в отношении них не может быть разных мнений и интерпретаций⁴. В качестве примера таких целей (на основе которых можно будет «восстановить» исламское право) он приводит «правила, облегчающие акт омовения», «уступки беднякам при выплате *закāта*» и «обоюдное согласие в торговых сделках»⁵. Я считаю, что «Спасение народов» содержит цельные предложения по обновлению и пересмотру исламского права на основе теории целей шариата.

***Имām ал-Ғазālī* и «классификация необходимых человеческих потребностей»**

Ученик ад-Джувайни, *имām* ал-Ғазālī (ум. 505/1111), в книге «Очищение науки по основам права» (*ал-Мустақфā*) развил идеи своего учителя. Он расположил «необходимые потребности», о которых говорил *имām* ад-Джувайни, в следующем порядке: (1) вера, (2) жизнь, (3) разум, (4) потомство, (5) имущество (богатство)⁶. Ал-Ғазālī первым использовал термин «защита» (*ал-хифз*) «необходимых потребностей».

¹ *Абӯ ал-Ма'ālī ад-Джувайни*. Ал-Бурхāн фй усӯл ал-фикх / Под ред. 'Абд ал-'Азйма ад-Дйба, 4-е изд. Ал-Мансӯра: Ал-Вафā, 1418/1998. Т. 2. С. 621, 622, 747.

² Там же.

³ *Абӯ ал-Ма'ālī ад-Джувайни*. Гийās ал-умам фй илтийат аз-зулам / Под ред. 'Абд ал-'Азйма ад-Дйба. Катар: Визāра аш-шу'ун ад-дйнийя, 1400 г.х. С. 434.

⁴ Там же. С. 490.

⁵ Там же. С. 446, 473, 494.

⁶ *Абӯ Хāмид ал-Ғазālī*. Ал-Мустақфā фй 'илм ал-усӯл. С. 258.

Однако несмотря на подробный анализ, который провел ал-Газālī, он отказался считать предложенную им классификацию целей шариата (*мақāсид*) или общественных благ (*маṣāлих*) правовыми доказательствами (то есть он отказался сделать их частью доказательного инструментария основ *фиқха*) и даже назвал их «иллюзорными благами» (*ал-маṣāлих ал-маухūма*)¹. Ал-Газālī аргументировал это тем, что цели шариата определяют, вчитываясь в Коран и размышляя над ним, и в отличие от правовых доказательств они не содержатся в Священном писании в виде, «готовых» ясных предписаний и правил.

Но, несмотря на это, ал-Газālī все же использовал теорию целей шариата, чтобы объяснить некоторые предписания ислама. Например, он пишет: «Все, что опьяняет, будь то еда или питье, запретно по той же причине, что и вино. А вино, как известно, запретно ради защиты разума человека [от помутнения]»².

Таким образом, ал-Газālī считает, что Божественный закон ниспослан, чтобы приносить людям пользу, и имеет пять основных целей: защита *веры, жизни, разума, потомства и имущества* людей. Все, что помогает или способствует осуществлению этих целей, – это *маṣлаха* (благо для людей), а все, что этому мешает, – *мафсада* (вред для них). Соответственно, устранение любых препятствий на пути осуществления данных целей является *маṣлаха*. Ал-Газālī расположил цели по степени их приоритетности (важности) и считал, что если нет возможности реализовать все цели, то начинать следует с наиболее приоритетной³.

Ал-‘Изз б. ‘Абд ас-Салām⁴: «мудрость, сокрытая в Божественных предписаниях»

Ал-‘Изз б. ‘Абд ас-Салām (ум. 660/1209) написал две небольшие книги о целях шариата, которые он понимает как «мудрость, сокрытая в Божественных предписаниях». Книги получили названия «Цели молитвы» (*Мақāсид ас-салāt*) и «Цели поста» (*Мақāсид ас-саўм*)⁵. Но его важнейшим вкладом в развитие теории целей шариата является

¹ *Абӯ Хāмид ал-Газālī*. Ал-Мустаṣфа фй ‘илм ал-усул. С. 172.

² Там же. С. 174.

³ Там же. С. 265.

⁴ Ал-‘Изз б. ‘Абд ас-Салām – шафиитский правовед, прозванный «Султаном ученых». Автор ряда сочинений, посвященных толкованию Корана, исламскому праву и суфизму. Был учителем Шихāб ад-Дйна ал-Қарāфй. – *Примеч. перев.*

⁵ *Ал-‘Изз б. ‘Абд ас-Салām*. Мақāсид ас-саўм / Под ред. Ийада ат-Тиббā‘. 2-е изд. Бейрут: Дār ал-фикр, 1995 г.

работа «Нормы предписаний о пользе для людей» (*Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*), посвященная принципу *maṣlaḥa*. В ней, помимо всестороннего исследования понятий *maṣlaḥa* и *maḥṣada*, ал-'Изз заключает, что шариатские предписания были установлены с определенными целями и что в каждом божественном законе «сокрыта мудрость». Он пишет: «Всякое действие, которое не имеет цели, — напрасно!¹ И тот, кто изучит, как шариат нацелен приносить пользу и устранять вред, поймет даже без доказательств из Писания, без *ḥijāsa* и *idjma'*, что нельзя пренебрегать благом (*maṣlaḥa*) (или возможностью совершить благо), и наоборот, нельзя приносить вред (*maḥṣada*) (или становиться его причиной)»².

***Imām* ал-Қарафӣ³ и «классификация действий Пророка»**

Вклад Шихаб ад-Дйна ал-Қарафӣ (ум. 684/1285) в формирование теории целей шариата в ее современном виде заключается в том, что он стал различать «земные» и «пророческие» действия Пророка. В книге «Различия» (*ал-Фуруқ*) он пишет:

«Существует разница между действиями Пророка как Божьего Посланника или судьи и как лидера общины. Все, что он говорил и делал как Посланник, несущий Божие откровение, — это всеобщий и вечный закон. Но когда он отдавал приказы войскам, расходовал средства из *байт ал-мāла*, назначал кого-нибудь судьей или правителем, заключал договора или делил военную добычу, он поступал только как *имām* (глава, руководитель общины)»⁴.

Таким образом, ал-Қарафӣ расширил понимание *целей шариата*, связав их с мотивами и целями действий самого Пророка. Позднее

¹ Ал-'Изз б. 'Абд ас-Салām. *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*. Бейрут: Дār ан-нашр. Без даты. Т. 2. С. 221.

² Там же. С. 160.

³ Шихаб ад-Дйн ал-Қарафӣ — законовед и теоретик маликитской школы исламского права. Был лидером маликитов Каира. Считается самым выдающимся маликитским законоведом 7 в.х. /XIII в. Он обладал широкими знаниями не только в области исламских дисциплин, но и в медицине и в астрономии. Например, он является автором трактата, в котором отвечает на вопросы сицилийского короля Федерико Второго об офтальмологии и астрономии. Среди его многочисленных работ особое место занимает трактат ал-Фуруқ (Анвār ал-бурӯқ фӣ анвā' ал-фурӯқ), в котором он провел подробный анализ предписаний Пророка и показал, что Пророк осуществлял в обществе несколько функций: функцию передатчика божественного откровения, функцию лидера общины и функцию судьи. Данная идея была заимствована и развита мусульманскими реформаторами в XIX–XX вв. — *Примеч. перев.*

⁴ *Шихаб ад-Дйн ал-Қарафӣ*. Ал-Фуруқ / Под ред. Хāлида Мансӯра. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1998. Т. 1. С. 357.

Ибн ‘Ашūr развил его идею о различении поступков Пророка и включил ее в свое определение теории *мақāсид*¹.

Ал-Қарāфӣ также писал о методе «открытия возможностей для достижения благих целей» (араб. *фатх аз-зарā’и* – разрешение действий, в том числе и запрещенных, если они могут привести к благим последствиям), сделав еще одно важное уточнение по теории целей шариата. Он логично предположил, что если действия и явления, которые приводят к дурным последствиям, следует пресекать, то, следовательно, все, что приводит к благим последствиям и приносит общественную пользу, надо поощрять². Как можно видеть, ал-Қарāфӣ не ограничивает свой подход негативными аспектами метода «пресечения возможностей» (араб. *сadd аз-зарā’и* – пресечение действий, в том числе и разрешенных законом, если они могут привести к дурным последствиям), – подробнее об этом будет сказано позже.

Ибн ал-Қаййим и «истина шариата»

Шамс ад-Дйн б. ал-Қаййим³ (ум. 1347/748) был учеником знаменитого *шайха* Ахмада б. Таймийи (ум. 1328/728). Ибн Қаййим внес вклад в теорию целей шариата через основательную критику «правовых хитростей» (*ал-хййал ал-фикхийа*), постулировав, что они в корне противоречат целям шариата. *Хййла* – это сделка, внешне оформленная как законная, но на деле осуществленная незаконным способом. Например, когда ростовщичество преподносится как торговля, а взятничество как подарок. Ибн Қаййим пишет: «Правовые уловки незаконны. Во-первых, подобные действия противоречат мудрости Законодателя, во-вторых, они преследуют запрещенные цели (*мақāсид*). Человек, занимающийся ростовщичеством, совершает грех, даже если он обманом убедил всех, что его торговые сделки законны. Ведь изначально у него не было *намерения* совершить законную сделку, а его целью было обойти закон... И тот, кто стремится изменить долю наследства кого-либо из своих наследников и покупает его имущество за ничтожную цену, точно так же совершает грех, хоть со стороны и может показаться, что он за все законно заплатил. Воистину, шариат для сердец то же, что пища и лекарство для тел, ведь те полезны не своим внешним видом или именами, а свойствами, точно так же и шариат».

¹ *Мухаммад ат-Тāхир б. ‘Ашūr*. Мақāсид аш-шарӣ‘а ал-ислāмийа. С. 100.

² *Шихāб ад-Дйн ал-Қарāфӣ*. Аз-Заҳйра. Т. 1. С. 153; *Шихāб ад-Дйн ал-Қарāфӣ*. Ал-Фурӯқ. Т. 2. С. 60.

³ Шамс ад-Дйн б. ал-Қаййим – ханбалитский правовед, автор ряда сочинений по богословию, исламскому праву, хадисоведению и суфизму. Ученик Ибн Таймийи. – *Примеч. перев.*

Ибн Қаййим кратко описал свой правовой подход как подход, основанный на «мудрости (*хикма*) и соблюдении людских интересов (*маъслаха*)». Мы можем убедиться в этом, обратившись к его впечатляющим словам: «В основе шариата лежат мудрость и благо, приносящие людям пользу как в земной жизни так и в загробной. Шариат всецело построен на справедливости, милосердии, мудрости и благе (*маъслаха*). И если при рассмотрении какого-либо вопроса в итоге будет выведена норма, которая вместо справедливости и милосердия приведет к жестокости, вместо пользы принесет вред, а вместо мудрости явит глупость, то это никак шариатом быть не может, даже если [кто-то] будет интерпретировать это как шариат»¹.

На мой взгляд, данный отрывок выражает очень важное фундаментальное правило, через призму которого нужно рассматривать все исламское право. В нем обозначены основные, общие и универсальные цели шариата, иными словами, в нем раскрыта «философия исламского права».

Однако *имām* аш-Шātibī удалось выразить данную мысль, используя более ясную терминологию.

Имām аш-Шātibī. Концепция мақъсид как одна из основ шариата

Абӯ Исхāқ аш-Шātibī (ум. 1388/790) так или иначе использовал терминологию, которую разработали его предшественники ал-Ғазālī и ад-Джувайнī. Однако я думаю, что он в своей книге «*ал-Мувафқāt фī усӯл аш-шарӣ'а*» сделал три важных дополнения к теории целей шариата:

(1) От общественных интересов (*маъāлих ал-мурсала*) к основам шариата (*усӯл аш-шарӣ'а*).

До *имām* аш-Шātibī законоведы рассматривали цели шариата через призму концепции общественных интересов (*ал-маъāлих ал-мурсала*) и не считали их одной из основ (*усӯл*) шариата. Однако *имām* аш-Шātibī в книге «*ал-Мувафқāt*» начинает раздел, посвященный целям шариата, с цитирования *āйатов* Корана, чтобы с их помощью доказать, что Бог творит, посылает пророков и устанавливает законы с определенной целью². Там же он делает вывод, что *мақъсид* (мудрые цели, сокрытые в Божественном законе), – это основа (*усӯл*) религии, базовый принцип шариата и универсальное понятие веры³.

¹ *Шамс ад-Дин б. ал-Қаййим*. И'лām ал-муваққи'йн / Под ред. Тахи 'Абд ар-Ру'уфа Са'да. Бейрут: Дār ад-джил, 1973. Т. 1. С. 333.

² *Ибрāхīm ал-Ғарнāтӣ аш-Шātibī*. *Ал-Мувафқāt фī усӯл аш-шарӣ'а*. Т. 2. С. 6.

³ Там же. С. 25.

(2) От «мудрости, сокрытой в предписаниях» к «правилам шариатских норм».

Осознав универсальные цели откровения, *имām* аш-Шāṭибī сделал вывод, что частные предписания (*джуз 'ийāt*) не могут быть важней универсальных целей шариата и «необходимых потребностей»¹. Данный вывод сильно разнится с правилами традиционной науки об основах законовещения, особенно с правилами маликитской правовой школы, к которой принадлежал и сам аш-Шāṭибī, – как известно, маликиты всегда отдают приоритет частным доказательствам над общими². Более того, аш-Шāṭибī считал знание целей шариата необходимым условием для всякого *иджтихāда*³.

(3) От «сомнительного доказательства» к «категоричному доказательству».

С целью закрепить за теорией целей шариата статус одной из основ исламского права аш-Шāṭибī в начале тома, посвященного целям шариата, опираясь на множество доказательств, утверждает, что индуктивное умозаключение, при помощи которого он изначально определял цели шариата, является «категоричным» доказательством⁴. Такой подход также разительно отличается от традиционной методологии, которая основана на принципах греческой философии и рассматривает индуктивный метод как «сомнительный».

И хотя труд аш-Шāṭибī вплоть до XX в. был основным пособием для '*уламā'*', изучающих цели шариата, его предложение сделать теорию целей шариата (*ал-мақāсид аш-шарī'а*) основой исламского права, широкой поддержки не встретила.

¹ *Ибрāхīm ал-Гарнāтī аш-Шāṭибī*. Ал-Мувафақāt фй усұл аш-шарī'а. С. 61.

² *Ахмад ар-Райсунī*. Назарийāt ал-мақāсид 'инд ал-имām аш-Шāṭибī. С. 169.

³ *Ибрāхīm ал-Гарнāтī аш-Шāṭибī*. Ал-Мувафақāt фй усұл аш-шарī'а. Т. 4. С. 229.

⁴ Там же. С. 6.

Глава 3

Роль концепции целей шариата в современном «исламском возрождении»

Сегодня теория целей шариата – это один из основных интеллектуальных проектов, с помощью которого реализуются исламская реформа и исламское возрождение. И хотя СМИ, особенно на Западе, часто предлагают мусульманам иные методы реформирования исламского права и адаптации мусульманского меньшинства в западных обществах, предложенные подходы нередко оказываются, мягко выражаясь, «недружелюбными» в отношении ислама и мусульман. Они представляют собой попытку «ассимилировать» ислам и мусульман с чуждыми им интеллектуальными и социальными системами. Исходя из этого, теория целей шариата может сыграть положительную роль, так как она является методологией, возникшей в рамках мусульманских наук, и поэтому принципы и термины, которыми она оперирует, близки и понятны мусульманам. Ниже я разовью высказанную мысль и коротко перечислю то, о чем буду говорить дальше.

Во-первых, теория целей шариата в данном исследовании будет представлена как проект в области «развития» и «защиты прав человека» в современном понимании этих терминов; во-вторых, – как методология, которая способствует появлению новых идей в мусульманском праве. Далее будет высказана важная мысль о различении *целей* и *средств*. Следом мы разъясним важность концепции *мақсид* для нового понимания и реинтерпретации Корана и сунны, а также рассмотрим использование метода «открытия возможностей» (разрешение действий, в том числе и запрещенных законом, если они могут привести к благим последствиям. – *Примеч. перев.*) вопреки традиционному подходу, который ограничивается методом «пресечения возмож-

ностей» (пресечение действий, в том числе и разрешенных законом, если они могут привести к дурным последствиям. – *Примеч. перев.*). И наконец, мы объясним, в чем заключается «универсальность» исламского права и представим концепцию целей шариата как общий знаменатель не только между исламскими правовыми школами, но и различными религиозными системами.

Теория целей шариата – проект в области развития и прав человека

Разработка новой терминологии теории целей шариата является одним из важнейших достижений современных ученых. Однако, несмотря на это, некоторые законоведы выступают против осовременивания традиционных терминов¹. Приведем примеры того, как терминология теории постепенно развивалась и переосмысливалась.

В работах ‘уламā’ «защита потомства» обычно определяется как одна из важнейших целей, которую шариат стремится осуществить. Об этом говорит и ал-‘Амирī, который раньше остальных богословов проделал попытку определить цели уголовных наказаний в исламе, обозначив их как «наказания за нарушение благопристойности»². Затем ад-Джувайниī развил концепцию «уголовных наказаний» (*мазāджир*) ал-‘Амирī и выразил его идею «наказания за нарушение благопристойности» как «защиту половых органов»³. Что касается термина «защита потомства», то первым его ввел Абū Хāмид ал-Газāли, указав, что «защита и сохранение потомства» – важнейшая цель шариата⁴. Аш-Шāтибиī в данном вопросе, использовал терминологию ал-Газāли.

Однако в XX в. ученые, изучающие теорию целей шариата, стали говорить уже не просто о «защите потомства», а о создании необходимых условий для сохранения и укрепления института семьи. Например, Ибн ‘Ашūr пишет, что «забота о семье» – это цель (*мақсид*) шариата. В монографии «Основа социального порядка в исламе» он детально рассматривает нравственные ценности Божественного закона и его цели, направленные на сохранение семьи⁵. Выводы Ибн ‘Ашūra мож-

¹ Например, главный муфтий Египта, шайх ‘Али Джум‘а (частная беседа, Египет, декабрь, 2005 г.).

² ‘Абд ал-Хасан ал-Файласуф ал-‘Амирī. Ал-И‘лām би-манāкиб ал-ислām. С. 125.

³ ‘Абū ал-Ма‘ālī ад-Джувайниī. Ал-Бурхāн фī ус‘ул ал-фиқх. Т. 2. С. 747.

⁴ ‘Абū Хāмид ал-Газāли. Ал-Мустансāфā фī ‘илм ал-ус‘ул. С. 258.

⁵ Мухаммад ат-Тāхир б. ‘Ашūr. Ус‘ул ан-низām ал-иджитмā‘ий фи-л-ислām / Под ред. Мухаммада ат-Тāхира ал-Мисави. Амман: Дār ан-нафā‘ис, 2001. С. 206.

но оценивать по-разному. Можно сказать, что он по-своему интерпретировал традиционные положения о «защите потомства» или что он выдвинул совершенно новую концепцию, но ясно одно: в своих работах он показал современным исследователям, каким образом можно применить новый подход и рассмотреть цели шариата иначе, чем это делали средневековые *‘уламā*’. Новый подход не опирается на выводы ал-‘Амири и ал-Ғазālӣ, он, согласно терминологии Ибн ‘Ашӯра, рассматривает «общие ценности» и использует «системный», «комплексный» метод. Но, несмотря на это, некоторые современные ученые, против инкорпорирования новых понятий в теорию целей шариата, например, таких как «справедливость» и «свобода». Они утверждают, что эти идеи и так имплицитно присутствуют в традиционной концепции¹. Однако я не вижу ничего страшного в попытках развить или усовершенствовать теорию целей шариата. К примеру, если классическая теория под «защитой разума» подразумевает запрет алкогольных напитков в исламе, то современные законоведы расширяют значение этого принципа и уже говорят о «распространении критического мышления», «путешествии в поисках знания», «решении проблемы “утечки мозгов”», «устранении стадной ментальности» и т.д.²

Можно добавить, что ал-Ғазālӣ и аш-Шātibī «защиту человеческой жизни и чести» считали «необходимыми потребностями» (*дарӯрāt*). До них, ал-‘Амири и ад-Джувайни говорили о «защите чести», используя такие термины, как «наказание за покушение на честь» или «неприкосновенность чести». Отметим, что честь (*ал-‘ирд*) была основным понятием арабской культуры еще в доисламский период. Например, знаменитый доисламский поэт ‘Антар в своем стихотворении рассказывает о том, как он сражался с сынами Дамдама, защищая свою честь. Уже в исламский период в одном из *хадисов*, пророк говорит, что кровь, честь и имущество всякого мусульманина «запретны» (*харām*), иначе говоря, защищены законом³. Однако сегодня в исламской правовой литературе вместо выражения «защита чести» все чаще используется выражение «защита человеческого достоинства» или «защита прав человека»⁴.

¹ Например, главный муфтий Египта, шайх ‘Али Джум‘а (частная беседа, Каир, Египет, декабрь, 2006 г.).

² *Джэссер Ауда*. Фихх ал-мақāсид: инāтаг ал-аҳкām аш-шар‘ийа би-мақāсидиха. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2006. С. 20.

³ *Муҳаммад ал-Бузāрӣ*. Ас-Саҳиҳ. Т. 1. С. 37.

⁴ *Йусуф ал-Қарадавӣ*. Мадҳал ли-л-дирāса аш-шарӣ‘а ал-ислāmийа. Каир: Ваҳба, 1997. С. 101; *Джамāl ‘Аттия*. Наҳва таф‘йл мақāсид аш-шарӣ‘а. С. 170; *Ахмад ар-Райсунӣ*, *Муҳаммад аз-Зухайлӣ*, *Муҳаммад аш-Шабир*. Ҳуқуқ ал-инсāн миҳвар мақāсид аш-шарӣ‘а // *Китаб ал-умма*. № 87 (2007); *Муҳаммад Салим ал-‘Ава*. Ал-Фихх ал-ислāmӣ фӣ тариқ ағ-тадждид. Каир: ал-Мақтаба ал-ислāmийа, 1998. С. 195.

Вопрос совместимости современной концепции прав человека и ислама, стал предметом горячих дебатов в мусульманских и международных научных кругах¹. В 1981 г. в ЮНЕСКО большое количество ученых, представляющих различные направления ислама, провозгласили Всеобщую исламскую декларацию прав человека. Декларация была подкреплена текстами из мусульманских источников, вынесенных в примечания, но в основном состояла из базовых прав, упомянутых во Всеобщей декларации прав человека, таких как право на жизнь, свободу, равенство, справедливость, справедливый суд, защиту от пыток, убежище, свобода вероисповедания, образование, свободное передвижение и т.д.²

Однако некоторые члены высшего совета ООН по правам человека выразили свое недовольство Исламской декларацией прав человека. Они пришли к мнению, что она «несет серьезную угрозу межкультурному консенсусу, на основе которого были выработаны международные инструменты по защите прав человека»³. В то же время другие члены совета заявили, что исламская декларация добавила новые положительные аспекты правам человека, а именно: «Божественное откровение», которое придает нравственный стимул для соблюдения данных прав⁴. Это мнение соответствует концепции о правах человека, которая разрабатывается в свете теории целей шариата. При этом необходимо принимать во внимание опасения тех, кто отрицательно относится к Исламской декларации прав человека. На наш взгляд, чтобы развеять эти опасения, необходимо «осовременить» терминологию теории целей шариата и увеличить ее роль в правовых суждениях. В целом тема соотношения прав человека и теории целей шариата требует длительного изучения – только в этом случае удастся разрешить все противоречия, которые, как считают некоторые исследователи, возникают на практическом уровне⁵.

Продолжая тему осовременивания терминологии теории, отметим, что термин «защита религии», принадлежащий ал-Газālī и аш-

¹ *Мухаммад ‘Усмāн Сāлих*. Ал-Ислām хуа низām шāмил ли-химāйа ва та‘зйз хуқуқ али-инсāн (доклад был представлен на международной конференции, посвященной исламу и правам человека, Хартум, 2006).

² University of Toronto Bora Laskin Law Library. International Protection of Human Rights (2004 [была процитирована 15 января, 2005]). См.: <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>

³ United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR, Specific Human Rights Issues (июль, 2003 [ссылка была дана 1 февраля 2005]); см.: [http://www.unhchr.ca/huridocda/Huridocda.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.ca/huridocda/Huridocda.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En).

⁴ Там же.

⁵ *Мухаммад ‘Усмāн Сāлих*. Ал-Ислām хуа низām шāмил ли-химāйа ва та‘зйз хуқуқ али-инсāн; *Мурад Хоффман*. Ал-Ислām ‘ām алфайн (Ислам в 2000 г.) 1-е изд. Каир: Мактаба аш-шурӯқ, 1995. С. 56.

Шәйтибӣ восходит к термину ал-‘Амирӣ «наказание за отступление от истинной веры»¹. В современную эпоху термин был переосмыслен и обрел совершенно новое значение, а именно: «свобода исповеданий» – термин Ибн ‘Ашшӯра², или «свобода вероисповедания» – термин, которым пользуются многие современные исследователи³. Таким образом, если в традиционном *фикхе* с целью «защиты религии», предусмотрено «наказание за вероотступничество» (*ҳадд ар-ридда*), то современные ученые ссылаются на *айат* «нет принуждения в вопросах религии»⁴ и не считают, что в исламе за смену веры полагается какое-либо наказание. Так, благодаря теории *ал-мақсид аш-шарӣ* ‘а неверно понятое и чрезмерно политизированное «наказание за вероотступничество», которое часто используют в корыстных целях, было заменено кораническим принципом свободы вероисповедания!

Наконец, сегодня в работах, посвященных «целям шариата» вместо термина «защита имущества» ал-Ғазālӣ, термина «наказание за воровство» ал-‘Амирӣ и термина «защита денег» ад-Джувайнӣ используются современные социально-экономические понятия, такие как «социальное обеспечение», «экономическое развитие», «поток денежных средств», «благосостояние общества», «сокращение разрыва между доходами богатых и бедных» и т.д.⁵ Данные изменения позволяют использовать теорию целей шариата для стимулирования экономического развития, в котором особенно сильно нуждаются мусульманские страны, и предложить «исламские альтернативные проекты» в сфере инвестиций, которые стали пользоваться большим успехом даже во многих современных развитых странах.

«Человеческое развитие» – это концепция развития, показатели которой публикуются в ежегодном отчете ООН о развитии человеческого потенциала. Данная концепция указывает не только на экономическое развитие, но и на различные сферы жизни людей. Согласно отчету многие страны с мусульманским большинством населения не входят в группу развитых стран и имеют очень низкие показатели в индексе развития человеческого потенциала. Индекс вычисляется на основе двухсот раз-

¹ *‘Абд ал-Ҳасан ал-Файласуф ал-‘Амирӣ*. Ал-И’лām би-манāқиб ал-ислām. С. 125.

² *Муҳаммад ат-Тāхир б. ‘Ашшӯр*. Мақсид аш-шарӣ ‘а ал-ислāmийа. С. 292.

³ *Джамāl ‘Аттиа*. Наҳва таф’ил мақсид аш-шарӣ ‘а. С. 171; *ар-Райсунӣ, аз-Зухайлӣ и Шабир*. Ҳуқуқ ал-инсāн миҳвар мақсид аш-шарӣ ‘а.

⁴ Коран, сура ал-Бакара («Корова»), 2:256. Этой мой вариант перевода *айата* «*лā икрāха фй-д-дин*» (букв. «нет принуждения в религии»). – *Примеч. перев.* Я считаю, *айат* означает, что в понимании или решении любого религиозного вопроса не может быть какого-либо принуждения, а не просто «в религии», как переводят, например, Пиктхолл и Йусуф ‘Али.

⁵ *Куттуб Сāно*. Қирā ‘а ма’рифийа фй-л-фикр ал-усулӣ. 1-е изд. Куала Лумпур: Дār аттадждйд, 2005. С. 157.

личных показателей, среди которых – измерение уровня жизни, политического участия (политической активности), грамотности, образованности, долголетия, продолжительности жизни, доступа к питьевой воде, занятости и гендерного равенства¹. Отметим также, что согласно отчету в некоторых мусульманских странах, особенно в арабских странах, обладающих богатыми запасами нефти, имеется огромный разрыв между уровнем национального дохода и показателями гендерного равенства, включающими в себя участие женщин в политической и экономической жизни общества. Тем не менее помимо развитых стран, в которых мусульмане являются меньшинством, несколько стран с мусульманским большинством населения, такие как Катар, Бруней и Объединенные Арабские Эмираты, входят в группу с высоким уровнем человеческого развития. Однако население этих стран составляет менее 1% от числа всех мусульман мира. В самой нижней части индекса располагаются такие страны, как Йемен, Нигер, Мавритания, Джибути, Сенегал, Гвинея, Республика Кот-д’Ивуар, Мали и Нигерия (население которых, составляет около 10% от числа всех мусульман).

Я предлагаю рассматривать «человеческое развитие», особенно сегодня, как важнейшее общественное благо (*маълаха*), достичь которого посредством исламского права должна помочь теория целей шариата (*мақъсид аш-шарӣ’а*). А насколько полно будет осуществляться эта цель (*мақсид*) шариата, можно определить при помощи современных научных методов, используемых ООН при определении показателей развития человеческого потенциала. Важно отметить, что подобно теме «прав человека» тема «человеческого развития» также нуждается во всестороннем изучении в свете теории целей шариата. Эволюция «целей исламского права» в сторону концепции «человеческого развития» сделает «цели развития человеческого потенциала» популярными в исламском мире и помешает некоторым неозахиритам представлять их как «инструменты доминирования Запада»².

Теория целей шариата как основа для нового *иджтихāда*

Согласно методологии мусульманского права, существует разница между противоположностью (*та’āруḍ*) и различием (*ихтилāф*) *доказательств* (*айаты* Корана и *хадйсы*) и их противоречивостью (*танāқуд*)

¹ United Nation Development Programm UNDP, Annual Report 2004 (2004 [ссылка на доклад была дана 5 февраля 2005]), см.: <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>

² *Муҳаммад Шāкир аш-Шариф*. *Ҳақиқат ад-дймуқрāтия*. Рияд: Дār ал-Ватан, 1992. С. 3; *Муҳаммад ‘Алй Муфтий*. *Нақд ад-джузūr ал-фикрийа ли-л- дймуқрāтия ал-ғарбийа*. Рияд: ал-Мунтада ал-ислāmй; маджалла ал-байан, 2002. С. 91.

или *та'ануд*)¹. Так как противоречие понимается как «логический вывод, возникший в результате одновременной истинности или ложности суждений об одном и том же вопросе» (*тақāсум ас-сидқ ва ал-кизб*)².

С другой стороны, существует мнение, что несходство или различие доказательств – это на самом деле результат «мнимого противоречия, возникшего в уме *муджтахид*а» (*та'арудун фī зихн ал-муджтахид*)³. Это означает, что два доказательства, кажущиеся законоведу противоположными, не обязательно находятся в неразрешимом противоречии с друг другом. Возможно, законовед не понимает текста сообщений (*хадйсов*), и поэтому ему кажется, что между ними существуют неразрешимые противоречия. Это также может происходить из-за отсутствия у законоведа информации о месте, времени и обстоятельствах, в которых было передано то или иное сообщение⁴.

Как бы то ни было, обычно, когда законовед приходит к выводу, что два *хадйса* противоположны друг другу по смыслу, то один из «противоположных» *хадйсов* он обозначает как ошибочный или отмененный. Этот метод называется «отменной» (*насух*) и его суть состоит в том, что хронологически более поздние сообщения (*хадйсы*) отменяют более ранние. То же самое относится и к *айатам* Корана. В случае если *айаты* противоречат друг другу, *айат*, который ниспослан позже остальных, считается отменяющим (*нāсих*), а все хронологически более ранние *айаты* – отмененными (*мансūх*). В итоге большое количество *айатов* и *хадйсов* оказываются отмененными лишь потому, что законоведы не смогли понять, как их объединить и включить в единую схему.

Доктрину «отмены» (*насух*) невозможно обнаружить в *хадйсах* Пророка, содержащихся в классических сборниках⁵. Она в основном содержится в комментариях сподвижников Пророка или других передатчиков *хадйсов*, которые пытались объяснить противоположные по смыслу, на их взгляд, *хадйсы*. Тем не менее традиционные *тафсйры*

¹ *Абӯ Хāмид ал-Газālī*. Ал-Мустафā фи усūл ал-фиқх. С. 279.

² *Абӯ Хāмид ал-Газālī*. Мақāсид ал-фалāсифа. Каир: Дār ал-ма'āриф, 1961. С. 62.

³ *Ибн Таймийа*. Кутуб ва расā'ил ва фатвā. Т. 19. С. 131.

⁴ *'Абд ал-'Азйз ал-Бухārī*. Кашф ал-асрār. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1997. Т. 3. С. 77.

⁵ Слово «отмена» (*насух*) происходит от арабского глагола *насаха* (отменять). Я попытался обнаружить употребление данного глагола и всех образованных от него слов во многих широко известных сегодня сборниках *хадйсов*, включая сборники: ал-Бухārī, Муслима, ат-Тирмизī, ан-Насā'ī, Абӯ Дауда, Ибн Маджы, Ахмада, Мāлика, ад-Дāримī, ал-Хāкима (*ал-Мустадрак*), Ибн Хиббāна, Ибн Хузаймы, ал-Байхāкī, ад-Дāркутнī, Ибн Абī Шайбы и 'Абд ар-Раззāка. В итоге я не нашел ни одного достоверного *хадйса* Пророка, который бы содержал слова, образованные от глагола *насаха*. Однако я обнаружил в упомянутых сборниках 40 случаев «отмены» (*насух*), но указания на эти случаи присутствуют не в самих сообщениях Пророка, а в личных мнениях или толкованиях некоторых передатчиков *хадйсов*.

утверждают, что доказательство доктрины «отмены» содержится в самом Коране, хотя между комментаторами существуют разногласия по этому вопросу¹. Например, согласно ал-Бухарӣ Абӯ Хурайра передает, что Пророк сказал: «Воистину, в женщинах, животных и домах дурное знамение!»² Однако согласно другому *хадӣсу* (также из сборника ал-Бухарӣ), ‘А’иша сообщает, что Пророк говорил: «Во времена невежества (*ад-джәхилийя*) люди говорили: “Воистину, в женщинах, животных и домах дурное знамение!”»³ Как можно видеть, оба достоверных сообщения расходятся по смыслу. Но, несмотря на то, что сообщение от ‘А’иши подтверждается другими достоверными сообщениями, большинство комментаторов отвергли его. Более того, очевидно, что Абӯ Хурайра не слышал полную версию переданного им сообщения⁴. Тем не менее, например, Ибн ал-‘Арабӣ**** отверг *хадӣс* от ‘А’иши и сказал о нем: «Это бессмыслица!» (*қаулун сәқит*)⁵. Таким образом, был отвергнут достоверный и ясный *хадӣс*, переданный заслуживающими доверия передатчиками! Как мы видим, данный пример являет скрытую предвзятость в попытке «разрешить противоречия».

Другой наглядный пример – 5-й *айат* 9-й суры Корана, который был назван «*айатом о мече*» (*айат ас-сайф*). В нем сказано: «Когда же завершатся запретные месяцы, то убивайте многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен, осаждайте в крепостях и используйте против них всякую засаду»⁶. Данный *айат* отражает исторический контекст 630 г., когда шла война между мусульманами и мекканскими язычниками. И другие *айаты* 9-й суры также посвящены этой войне. Но несмотря на это, экзегеты комментируют *айат* в отрыве от тематического и исторического контекста и утверждают, что он определяет правила взаимоотношений между мусульманами и немусульманами, вне зависимости от места, времени и обстоятельств. В результате был сделан вывод, что *айат* противоречит более чем двумстам другим *айатам* Корана, призывающим к диалогу, свободе вероисповедания, всепрощению, миру и терпению. Возможность примирить или согласовать «*айат о мече*» с другими *айатами* экзегетами не рассматривалась.

¹ См.: *Фахр ад-Дин ар-Рәзӣ. Тафсир ал-кабӣр*. Бейрут: Дәр ал-кутуб ал-илмийа, 2000. Т. 3. С. 204; *ал-Фақл б. Хусайн ат-Табрисӣ*. Маджма’ ал-байән фӣ тафсир ал-қурән. Бейрут: Дәр ал-‘улум, 2005. Т. 1. С. 406; *Мухаммад Надӣ*. Ан-Насх фӣ ал-қурән. Каир: Дәр ал-‘арабийя ли-л-кутуб, 1996. С. 25.

² *Мухаммад ал-Бухарӣ*. Ас-Саҳих. С. 69.

³ Там же.

⁴ *Джәссер ‘Ауда*. Фих ал-мақәсид. С. 106.

**** Подробнее см.: Приложение. С. 189.

⁵ *Абӯ Бакр б. ал-‘Арабӣ ал-Мәликӣ*. ‘Арида ал-ахвәзӣ. Каир: Дәр ал-вахӣ ал-мухаммадӣ. Без даты. Т. 10. С. 264.

⁶ Перевод М. Асада (сходный с переводом М.-Н.О. Османова. – *Примеч. перев.*).

Пытаясь решить проблему смыслового расхождения между *āyat*ами, большинство экзегетов решило, что данный *āyat* (9:5), ниспосланный в конце жизни Пророка, отменяет все противоречащие ему *āyat*ы, так как хронологически был ниспослан позже остальных.

Таким же образом отмененными были объявлены следующие *āyat*ы: «Нет принуждения в религии» (2:256); «Но ты прости их и извини. Ведь Аллах любит творящих добро» (5:13); «Отринь же зло тем, что превосходит его» (23:96); «Обрадуй же терпеливых» (2:155); «Если вступаете в споры с людьми Писания, то [приводите им] наилучшие [доводы]» (29:46); «Вам – ваша вера, мне же – моя вера!» (109:6)¹. Более того, большое количество пророческих преданий, призывающих к заключению мирных договоров и, если говорить современными терминами, к мультикультурному сосуществованию, были также объявлены отмененными. Одно из таких преданий – «Мединский свиток» (*saḥīfat ul-madīna*) – договор, который заключили Пророк и иудеи Медины, регулирующий взаимоотношения между мусульманами и мединскими иудеями. В нем говорится, что мусульмане и иудеи – одна община (*умма*) и что они имеют право свободно исповедовать свои религии². Но толкователи-традиционалисты (средневековые богословы. – *Примеч. перев.*) и неотрадиционалисты, основываясь на «*āyate* о мече» и нескольких похожих *āyataх*, считают «мединское соглашение» отмененным³. Конечно, если рассматривать все вышеприведенные *āyat*ы и *ḥadīṣ*ы только в ракурсе войны и мира, то можно прийти к мнению, что между ними существуют противоречия. Однако нам кажется, что неразумно постоянно делать выбор либо в пользу войны, либо в пользу мира, невзирая на обстоятельства и условия места и времени.

Проблему осложняет еще и то, что ученики сподвижников Пророка (*mābi' ūn*) применяли метод «отмены» (*насух*) чаще, чем сами сподвижники⁴. Изучая данную тему, можно обнаружить, что после первого века ислама представители различных правовых школ стали указывать на новые примеры отмены одних Священных текстов другими, причем эти примеры никогда ранее не упоминались даже учениками сподвижников (*mābi' ūn*). Дошло до того, что метод «отмены» стал использоваться законоведами одних *мазхабов* для опровержения мнений и религиозно-правовых постановлений законоведов других

¹ См.: *āyat*ы 2:256, 6:13, 23:96, 30:60, 41:46, 109:6.

² *Бурхāн Зурайк*. Ас-Саḥīфа: мйсақ ар-расул. 1-е изд. Дамаск: Дār ан-нумаир ва Дār алма'ād, 1996. С. 353.

³ Там же. С. 216.

⁴ Вывод сделан на основе исследования сборников *ḥadīṣ*ов, как уже было упомянуто выше.

мазхабов. Например, Абӯ Ҳасан ал-Карҳӣ (ум. 340/951) писал: «Существует фундаментальное правило: «Любой *айат* Корана, противоречащий мнению *фақихов* нашего *мазхаба* либо вырван из контекста, либо отменен»¹. Поэтому неудивительно, что в литературе, посвященной мусульманскому праву, часто можно обнаружить, что одни *мазхабы* считают то или иное предписание отменяющим (*нāсих*), в то время как другие *мазхабы* – отмененным (*мансӯх*). Произвольное применение метода «отмены» усугубило проблему отсутствия разносторонней интерпретации доказательств (т.е. Корана и сунны. – *Примеч. перев.*). Я считаю, что теория целей шариата способна предложить рациональное и конструктивное решение проблемы противоположности доказательств (*айатов* и *ҳадйсов*. – *Примеч. перев.*). Ниже на основе классических источников дан пример устранения «противоположности» *ҳадйсов* с помощью концепции *мақāсид аш-шарй‘а*:

(1) Существует много противоположных друг другу текстов, приписываемых Пророку, посвященных различным способам исполнения «актов богопоклонения» (*‘ибādāt*). Эти тексты стали причиной горячих споров и разногласий среди мусульман. Однако если рассмотреть данные тексты через призму теории целей шариата, то можно сделать вывод, что Пророк пытался облегчить верующим ритуалы поклонения и поэтому исполнял их по-разному, проявляя в вопросах поклонения терпимость и умеренность². Среди таких актов поклонения можно перечислить различные телодвижения во время молитв³, заключительное приветствие (*ташаххуд*)⁴, земные поклоны, совершаемые в качестве искупления допущенных в молитве ошибок (*суджуд ал-сахв*)⁵, возвеличивание Аллаха во время праздничных молитв словами «Аллах Велик!» (*такбйр*)⁶, компенсация за нарушение поста в месяц *Рамадāн*⁷, различные ритуалы, связанные с паломничеством в Мекку (*ҳадж*).

¹ *Таха Джāбйр ал-‘Алвāнй*. Мақāсид аш-шарй‘а // В кн.: Мақāсид аш-шарй‘а / Под ред. ‘Абд ад-Джаббāра ар-Рифā‘й. Дамаск: Дār ал-фикр, 2001. С. 89.

² Данное мнение высказали целый ряд законоведов. Например, см.: *Мухаммад б. Идрйс аш-Шāфи‘й*. Ар-Рисāла. С. 272–275; *Мухаммад аз-Зуркāнй*. Шарх аз-зуркāнй ‘алā муваṭṭа ал-нимām мāлик. 1-е изд. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмийа. Без даты. Т. 1. С. 229.

³ *Камāl ад-Дйн ас-Сивāсий*. Шарх фатх ал-қадйр. Т. 1. С. 311; *Мухаммад б. Аҳмад ас-Сархасй*. Усӯл ас-сархасй. Бейрут: Дār ал-ма‘рифа. Без даты. Т. 1. С. 12; *‘Алā ад-Дйн ал-Кассāнй*. Бадā‘и ас-санā‘и фи таргйб аш-шарā‘и. 2-е изд. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабй, 1982. Т. 1. С. 207.

⁴ *Мухаммад б. Идрйс аш-Шāфи‘й*. Ар-Рисāла / Под ред. Ахмада М. Шакира. Каир: ал-Маданй, 1939. С. 272–275.

⁵ *Мухаммад б. ‘Йсā ат-Тирмизй*. Ад-Джāми‘ ас-Саҳйх Сунан ат-Тирмизй / Под ред. Ахмада М. Шакира. Бейрут: Дār иҳйа ат-турāс ал-‘арабй. Без даты. Т. 2. С. 275.

⁶ *Йāхйй Абӯ Закарийй ан-Навави*. Ал-Маджмӯ‘. Бейрут: Дār ал-фикр, 1997. Т. 4. С. 145.

⁷ *Абӯ Ҳāмид ал-Газālй*. Ал-Мустақфā фй ‘илм ал-усӯл. Т. 1. С. 172–174.

(2) Есть несколько *ҳадӣ*сов, отражающих обычаи арабов (*ал-‘урф*), которые также объявлены «противоположными друг другу». Однако все эти *ҳадӣ*сы можно интерпретировать как сообщения, подтверждающие «универсальность исламского законодательства»¹. Иначе говоря, различия между этими *ҳадӣ*сами следует понимать как различия и многообразие арабских обычаев, которые данные *ҳадӣ*сы отражают и признают. При таком понимании все так называемые противоречия сразу исчезнут. Примером могут служить два *ҳадӣ*са, переданные ‘А’ишой, один из которых запрещает «всякой женщине» выходить замуж без согласия ее опекуна, а другой разрешает ранее бывшей в браке женщине самостоятельно принимать решение о замужестве². К тому же согласно некоторым сообщениям сама ‘А’иша – передатчик обоих *ҳадӣ*сов, в некоторых случаях не следовала «условию наличия опекуна»³. Ханафиты объясняют это условие тем, что согласно обычаю арабов женщина, вышедшая замуж без согласия опекуна, является бесстыдной⁴. Если принять во внимание представления арабов, отраженные в обоих *ҳадӣ*сах, и в то же время рассмотреть оба *ҳадӣ*са в контексте универсальности исламского законодательства, то можно разрешить все противоречия и дать возможность людям в самых разных уголках мира заключать браки согласно их обычаям и традициям. Данный подход позволяет мусульманам всего мира следовать, если они того хотят, устоявшимся традициям своих обществ, соблюдать все необходимые ритуалы и церемонии. Он также содействует распространению культуры толерантности и взаимопонимания в мультикультурных обществах.

(3) Несколько *ҳадӣ*сов были классифицированы как отмененные, и это несмотря на то, что некоторые законоведы считают, что в них содержатся примеры поэтапного применения норм исламского права. Цель поэтапного применения норм – «облегчить восприятие людьми изменений, которые приносит новый закон в глубоко укоренившиеся традиции общества»⁵. Таким образом, противоположные друг другу *ҳадӣ*сы на тему употребления алкогольных напитков, ростовщичества, исполнения ритуальной молитвы и соблюдения поста указывают на то, что Пророк стремился постепенно/поэтапно применять законы

¹ *Муҳаммад ат-Тāхир б. ‘Аиӯр*. Мақсид аш-шарӣ‘а ал-ислāмийа. С. 236.

² *Зайн ад-Дйн б. Нуджайм*. Ал-Баҳр ар-рā‘иқ. 2-е изд. Бейрут: Дār ал-ма‘рифa. Без даты. Т. 3. С. 117; *‘Алӣ ал-Марғийнӣ*. Ал-Хидāйа шарҳ бидāйаг ал-мубтадӣ, ал-Мақтаба ал-ислāмийа. Без даты. Т. 1. С. 197.

³ *Камāl ад-Дйн ас-Сивāсий*. Шарҳ фатҳ ал-қадӣр. Т. 3. С. 258.

⁴ *Муҳаммад Амйн б. ‘Абидйн*. Хāшийа радд ал-мухтāр. Бейрут: Дār ал-фикр, 2000. Т. 3. С. 55.

⁵ *Муҳаммад ал-Гāзālӣ*. Назārāt фи-л-қурāн. Каир: Нахда Миср, 2002. С. 194.

в обществе. Данный метод Пророка особенно актуален в отношении мусульман-неофитов, которым необходимо время, для того чтобы привыкнуть к предписаниям и доктринам ислама.

(4) Некоторые противоположные друг другу *хадйсы* законоведы объявили «противоречивыми» из-за того, что в них содержатся разные директивы по одному и тому же вопросу. Однако если принять во внимание, что эти *хадйсы* были адресованы к разным людям (сподвижникам), то все противоречия разрешатся. Понимать данные *хадйсы* следует, опираясь на такой принцип шариата, как «достижение наивысшего блага для людей», при этом учитывая, что они были сказаны разным сподвижникам в разных обстоятельствах. Например, согласно нескольким *хадйсам*, Пророк сказал разведенной женщине, что если она снова выйдет замуж, то потеряет право воспитывать своих детей¹. Однако есть другие *хадйсы*, которые сообщают, что разведенная женщина, вновь вышедшая замуж, обладает правом воспитывать своих детей от предыдущего брака. К примеру, Ум Салама продолжала воспитывать своих детей и после того как вышла замуж за пророка Мухаммада². Однако большинство *'уламā'*, опираясь на первую группу сообщений, решило, что как только разведенная женщина выходит замуж, то опека над детьми сразу переходит к ее бывшему мужу. Они отвергли альтернативные сообщения, опираясь на тот факт, что первая группа *хадйсов* более достоверна, так как передана ал-Бухārй и Ибн Ханбалом³. Тем не менее Ибн Хазм принял вторую группу *хадйсов* и отверг первую, аргументируя свой выбор тем, что у одного из передатчиков *хадйса* первой группы проблемы с памятью⁴. Ас-Сан'анй после разбора обоих мнений, сказал: «Дети должны остаться с тем из родителей, который заботится о них и удовлетворяет их нужды. Если мать прекрасно справляется с родительскими обязанностями и прилежно заботится о детях тогда именно она и должна их воспитывать... Дети должны находиться под опекой наиболее достойного родителя, и закон не может решить иначе»⁵. Критерий выбора опекуна в данном случае – справедливость, а закон не может быть несправедливым! Данный подход позволяет мусульманам с пониманием относиться ко всякому справедливому законодательству, нацеленному на формирование чест-

¹ *Ал-Хāким ал-Нийāпūrй*. Ал-Мустадрак 'алā ас-сахиҳайн. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1990. Т. 2. С. 255.

² *Ал-Валйд б. Рушд (Аверроэс)*. Бидāйат ал-муждтахид ва нихāйат ал-муқтасид. Бейрут: Дār ал-фикр. Без даты. Т. 2. С. 43.

³ *Мухаммад б. Исмā'йл ал-Сан'анй*. Субул ас-салām шарх булуғ ал-марām мин адиллат ал-ахкām / Под ред. Мухаммада 'Абд ал-'Азйза ал-Хулй. Бейрут: Дār ал-ихйа ат-турāс ал-'арабй, 1379. Т. 3. С. 227.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

ного правосудия в обществе, даже если оно построено не на исламской теории или философии.

Разграничение средств и целей

Мухаммад ал-Газālī различал средства (*ал-васā'ил*) и цели (*ал-ахдāф*). Он утверждал, что первые могут изменяться, в то время как вторые остаются неизменными. В качестве примера «изменяющихся средств» он приводит правила раздела военной добычи (*ал-занāим*) – и это несмотря на то, что эти правила ясно установлены Кораном¹. Позднее Йūsуф ал-Қарадāвī и Файсал Маулавī в ходе обсуждений, проходивших в Европейском совете по *фетвам* и исследованиям, также подчеркнули особую важность «разграничения средств и целей». К примеру, они оба заявили, что видение Луны в месяце *Рамадāн* само по себе не является целью – это лишь средство для подтверждения наступления нового месяца. К этому они добавили, что сегодня средством подтверждения начала *Рамадāна* должны быть астрономические вычисления. Данная *фетва* решила ряд актуальных для мусульманских меньшинств проблем². Тот же подход Йūsуф ал-Қарадāвī применил и в отношении одежды (*джилбāб*)³ мусульманок, сказав, что ее ношение – лишь один из способов проявления скромности, а не самоцель⁴.

На мой взгляд, «разграничение средств и целей» способствует появлению множества совершенно новых мнений по разным вопросам исламского права. Например, Таха Джабир ал-‘Алвāнī в работе «Направления в современной исламской мысли» выдвинул «реформаторский проект», в котором тщательно разработал метод «разграничения средств и целей». Ниже будет показано, как ал-‘Алвāнī применил этот метод в изучении такого очень важного вопроса, как гендерное равенство:

«Коран, после того как он был ниспослан, привел людей к вере вне зависимости от их половых различий. И эта особенность ислама, возможно, более чем все остальное, являет собой революцию не менее значимую, чем отмена идолопоклонства... Принимая во внимание традиции, верования и нравы, укоренившиеся в доисламской Аравии,

¹ *Мухаммад ал-Газālī*. Ас-Сунна ан-набавийа байна ахл ал-фиқх ва ахл ал-ҳадīс. 11-е изд. Каир: Дār аш-шурӯқ, 1996. С. 161.

² Информацию об этом я получил во время дискуссий на очередной сессии Европейского совета по *фетвам* и исследованиям (Сараево, Босния, май 2007).

³ Женская одежда в виде покрывала (скрывающая голову и грудь женщины). – *Примеч. перев.*

⁴ См. статью Йūsуфа Қарадāвī в сборнике: Мақсид аш-шарī'а ислāмийа: дирāсāt фī қадāйа ал-манхадж ва қадāйа ат-таўбīқ. Каир: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Centre, 2006. P. 117–121.

данные новшества устанавливались Пророком поэтапно, дабы первая община мусульман смогла их воспринять и усвоить... Ислам дал женщине право свидетельствовать на суде, что до ислама было крайне редким явлением. Таким образом, Коран пытался сделать женщину равным с мужчиной участником общественной жизни... Целью было изменить традиционное отношение к женщине, включив женщин в число свидетелей (см.: *айат*: «угодных вам как свидетели» (2:282))... Позволение женщинам свидетельствовать было средством для достижения определенной цели, а именно: практического применения идеи гендерного равенства среди арабов. Однако комментаторы Корана считают, что слова из *айата*: «И когда одна из женщин забудет [что-либо], другая сможет напомнить ей» (2:282) – означают, что женщина не имеет права самостоятельно свидетельствовать, и это, по их мнению, указывает на изначальное неравенство между мужчиной и женщиной. Данную идею восприняли как средневековые, так и современные комментаторы. Таким образом, целые поколения мусульман, ведомые «слепым подражанием» (*тақлїд*), способствовали распространению этого ошибочного понимания. Разумеется, данная позиция, вызванная неверным толкованием *айата*, распространилась далеко за пределы правовой сферы (т.е. *фиқха*. – *Примеч. перев.*)¹.

Похожие мысли встречаются и у *айаталлаха* Мухаммада Махдї Шамс ад-Дїна², который предложил современным законооведам применять «динамичный» подход в работе над текстами (Корана и сунны) и «не воспринимать каждый текст как абсолютный и универсальный закон; подумать о том, что, возможно, закон действителен только в определенных обстоятельствах, и не выносить правовые решения, опираясь на *хадїсы*, не учитывая контекста, полагая, будто их предписания обязательны для всех людей независимо от обстоятельств, времени и места»³. Однако затем *айаталлах* Шамс ад-Дїн добавил: «Несмотря на то, что я склоняюсь к данному подходу, в настоящее время ни разу не использовал его при вынесении правовых суждений». Вместе с тем он считает очень важным применять этот подход при вынесении правовых

¹ *Taha Jabir al-Alwani. Issues in Contemporary Islamic Thought. London-Washington: International Institute of Islamic Thought (ИИТ). 2005. P. 164–166.*

² Мухаммад Махдї Шамс ад-Дїн (ум. 2001) – видный шиитский богослов из Ливана. Он призывал к диалогу между суннитами и шиитами, к сближению исламских *мазхабов*, к увеличению роли теории целей шариата в методологии исламского права. Одна из основных идей богослова заключается в выработке общих правовых принципов, в определении ценностей, которые смогли бы сближить школы исламского права. Выдвинул альтернативную *вилāyat ал-фақїх* («Правление законооведа») концепцию, согласно которой в отсутствие сокрытого *имāма не фақїх* правит государством, а народ (*умма*). – *Примеч. перев.*

³ См.: *Махдї Шамс ад-Дїн. Ал-Иджтихад ва ат-тадждїд фї-л-фиқх ал-ислāми*. Бейрут: Ал-Му'ассаса ад-дувалийя, 1999. С. 128.

предписаний относительно женщин, финансовых вопросов и *джихāда*¹. Другой исследователь, Фатхй 'Усмāн, утверждает, что в Коране (2:282) свидетельство двух женщин приравнивается свидетельству одного мужчины исключительно «из практических соображений». Таким образом, Ф. 'Усмāн «реинтерпретирует» 282-й *айат* 2-й суры в соответствии с «практическими соображениями», т.е. делает то же самое, что и вышеупомянутый ал-'Алвāни². Хасан Турāби³ придерживается сходного мнения относительно многих предписаний, касающихся женщин, их ежедневной деятельности и одеяний⁴. Роже Гароди⁵, также являясь сторонником нового подхода, считает, что «текст Корана можно разделить на две части: одна часть может быть историзирована», например та, что включает в себя «предписания относительно женщин», а другая же часть, согласно ему, содержит «вечные ценности ниспосланного откровения»⁶. Подобно Гароди 'Абд ал-Кāрим Сорūш⁷ тоже предложил

¹ См.: *Махдй Шамс ад-Дйн*. Ал-Иджихād ва ат-тадждйд фй-л-фикх ал-ислāми. С. 129.

² Abdelwahab El-Affendi, ed. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*, London: Islamic Foundation, 2001. P. 45.

³ Хасан 'Абд Аллах ат-Турāби (род. в 1932 г.) – известный суданский богослов и политик. Религиозные науки и право изучал в Судане. В 1964 г. защитил докторскую диссертацию в области права в Сорбоннском университете. После завершения учебы вернулся в Судан и занялся политической деятельностью, не раз подвергался тюремному заключению. Х. ат-Турāби – автор множества книг в которых с реформаторских позиций рассматриваются вопросы исламского права и толкования Корана. – *Примеч. перев.*

⁴ *Hasan al-Turabi*. *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*. 2nd ed. London: Muslim Information Centre, 2000. P. 29. А также частная беседа с Хасаном ат-Турāби (Хартум, Судан, август, 2006).

⁵ Роже Гароди (ум. 2012) – французский писатель и философ-марксист. Во время Второй мировой войны принимал участие в боях на стороне французского движения Сопротивления. После войны активно занимался политикой, читал лекции по философии в университетах Франции и в то же время пытался примирить марксизм с христианством. В начале 80-х Р. Гароди неожиданно принимает ислам и со временем становится исламским мыслителем. Ислам, в представлении Р. Гароди, – это интересное сочетание левацких идей и исламских социально-политических концепций. Р. Гароди считает, что ислам – это религия за которой будущее в Европе и что ислам наиболее удачно воплощает в себе идеалы справедливости, братства и равенства. Его идеи очень популярны среди арабо-мусульманской интеллигенции, и многие его книги переведены на арабский, персидский и турецкий языки. Наиболее известные его книги в мусульманском мире – это «Обещания ислама» (*Promesses de l'Islam*, 1981) и «Ислам живет в нашем будущем» (*L'Islam habite notre avenir*, 1981), за которые в 1985 г. Р. Гароди был удостоен Международной премии им. короля Файсала (Саудовская Аравия). – *Примеч. перев.*

⁶ *Роже Гароди*. Ал-Ислām ва ал-қарн ал-ваҳид ва ал-'ишрўн: шурут ан-наҳда ал-муслимйн / Перев. Камāl Джāдалла. Каир: ал-Дār ал-'āламийа ли-л-кутуб ва ан-нашр, 1999. С. 70, 119.

⁷ 'Абд ал-Кāрим Сорūш (род. 1945 г.) – иранский философ и мусульманский реформатор. Будучи профессором Тегеранского университета, критиковал воззрения и политику иранских богословов, а также традиционные шиитские интерпретации ислама. Из-за проблем с властями был вынужден покинуть Иран. Живет в США, где занимается преподавательской деятельностью. – *Примеч. перев.*

разделить текст Корана на две части: «константную» и «переменную». Переменная часть, по его мнению, отражает культурную, социальную и историческую обстановку в которой было ниспослано откровение¹. Такого же мнения, но уже о *хадйсах* Пророка, придерживается Мухаммад Шахрур², который утверждает, что предписания некоторых *хадйсов* следует считать частью «не исламского, а скорее гражданского права, которое тесно связано с социальными условиями Аравии. Пророк использовал это право для организации общества на основе презумпции дозволенности. Он пытался построить арабское государство и арабское общество в VII в. Поэтому предписания этих *хадйсов* не могут быть вечными и непреходящими, даже если *хадйсы* и достоверны на 100%»³.

Необходимо отметить, что некоторые исследователи развивают рассмотренное выше суждение об исторической обусловленности Писания ислама до его «историзации», что предполагает полную отмену «авторитета» Писания. Так называемый «исторический подход» основывается на том, что наши идеи о текстах, культурах и событиях полностью зависят от исторических условий, в которых они возникли, и изменений, которые они претерпели в ходе исторического развития⁴. В итоге применение данного подхода, заимствованного из литературоведения, в отношении Корана привело некоторых исследователей к следующим выводам: «Коранический текст — это “культурный продукт”, сформировавшийся внутри определенной культуры»⁵.

Следовательно, предполагается, что Коран — это «исторический документ», пригодный только лишь для изучения истории арабского общества времен пророчества⁶. Более того, к примеру, Хайда Могхис-

¹ *Abdul Karim Soroush. The Evolution and Devolution of Religious Knowledge // Liberal Islam: Sourcebook / Ed. Charles Kurzman, Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 250.*

² Мухаммад Шахрур (род. 1938 г.) — сирийский мыслитель, который предлагает новое, свободное от классических толкований, прочтение Корана. М. Шахрур не получил религиозного образования, по профессии он инженер. В 1964 г. отправился в Москву для изучения инженерного дела. В начале 70-х стал изучать коранические науки и размышлять над новым толкованием коранических сюжетов. Мусульманские богословы часто критикуют М. Шахрура за его идеи, слабое знание мусульманской традиции и вольное обращение с текстами. — *Примеч. перев.*

³ *Мухаммад Шахрур. Нахва усул джайдя ли-л-фикх ал-ислами. Дирасат исламийя му'асира. Дамаск: ал-Ахали пресс, 2000. С. 125.*

⁴ Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism. P. 178; Friedrich Meinecke. Historicism: The Rise of a New Historical Outlook. J.E. Anderson. London, 1972.*

⁵ *Nasr Hamid Abu Zayd. "Divine Attributes in the Quran" in Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond / Ed. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud. London: I. B. Tauris, 1998. P. 199; Mohammed Arkoun. Rethinking Islam Today, in Liberal Islam: A Sourcebook / Ed. Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 211.*

⁶ *Наср Хамид Абү Зайд. Ал-Имам аш-Шафи'й ва та'сис ал-айдиулуджийя ал-васаатийя. 3-е изд. Каир: Мадбу'ли, 2003. С. 209; Ibrahim Moosa. The Debts and Burdens of Critical Islam // Progressive Muslims / Ed. Omid Safi, Oxford: Oxford Oneworld, 2003. P. 114.*

си¹, утверждает, что «шариат не совместим с принципом равенства людей»². По ее мнению, «любые попытки замысловатых интерпретаций или притягиваний не смогут согласовать предписания и запреты Корана в отношении прав и обязанностей женщин с идеей равенства полов»³. Похожие идеи высказывает и Ибн Варрак****, который считает, что «позиция ислама о правах человека не оказывает достаточную поддержку принципу свободы»⁴. Другой современный исследователь, Ибрахим Муса⁵, пишет, что исламское право не содержит «этического видения» в его современном понимании⁶.

Как бы то ни было, я считаю, что употребление в отношении Корана таких эпитетов, как «несправедливый» или «безнравственный», противоречит вере в его Божественное происхождение. В то же время я убежден, что исторические события и определенные правовые предписания, упомянутые в Коране, должны быть поняты в культурном, географическом и историческом контексте формирования Писания ислама. Ключ к такому пониманию лежит в разграничении изменяющихся в исторической перспективе средств и неизменных принципов и целей. Средства, как сказал Мухаммад ал-Газālī, могут «изменяться», а принципы и цели остаются непреложными. Такое многоаспектное понимание коранических предписаний позволит удачно применить их на практике в любых условиях и наглядно показать, что они без каких-либо проблем могут явить «этическое видение» для современного мира.

Цели шариата и тематическое толкование Корана

Сторонники тематического толкования Корана пытаются интерпретировать Коран в свете целей шариата. Метод тематического прочтения состоит в изучении текста Корана как «единого целого»⁷. Экзегеты, применяющие данный целостный подход, весь коранический текст рассматривают так же, как «*айаты*, содержащие [правовые] предпи-

¹ Профессор социологии и женских исследований Йоркского университета (Канада).

² *Moghissi, Haideh*. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. New York: Zed Books, 1999. P. 141.

³ Там же. P. 140.

**** Подробнее см.: Приложение. С. 189.

⁴ *Ibn Warraq*, "Apostasy and Human Rights", *Free Inquiry*, Feb/March 2006. No date. P. 53.

⁵ Современный мусульманский мыслитель. Профессор исламоведения университета Нотр-Дам (США).

⁶ Moosa, "Introduction", in *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* by Fazlur Rahman / Ed. Ebrahim Moosa. Oxford: One World, 2000. P. 42.

⁷ *Хасан ат-Турāбий*. *Ат-Тафсйр ат-таухїдї*. 1-е изд. Лондон: Дār ас-сāкї, 2004. Т. 1. С. 20; *Хасан Мухаммад Джэбїр*. *Ал-Мақāсїд ал-куллїя ва ал-їджтїхād ал-му'āсїр: та'сїс манхаджї ва қурāнї ли āлийат ал-їстинбāt*. 1-е изд. Бейрут: Дār ал-ҳївāр, 2001. С. 35.

сания» (*āyat al-aḥkām*), которых в Коране лишь несколько сотен. При использовании данного метода, суры и *āyat*ы, повествующие о вере, пророках, дольнем мире и загробной жизни, выстраиваются в единую, целостную картину, и после этого законоведы могут использовать их для формирования правовых норм. Данный подход, наряду с традиционным буквалистским подходом, позволяет нравственным ценностям и принципам, которые являются ключевой темой многих коранических историй, в том числе и о загробной жизни, стать основой для вынесения [правовых] норм.

Тот же подход применим и в отношении *ḥadīṣ*ов, которые так же, как и *āyat*ы, можно исследовать в свете целей шариата и комплексного изучения жизни Пророка и его высказываний. При таком подходе исследователь ставит под сомнение достоверность *ḥadīṣ*ов, противоречащих исламским ценностям и принципам. Иначе говоря, если законовед не может согласовать два разных (по смыслу) *ḥadīṣ*а, то отдает предпочтение тому, «который более всего соответствует принципам Корана»¹. Данный подход должен стать одним из условий подтверждения достоверности текста (*matn*) подобных (противоположных друг другу по смыслу. – *Примеч. перев.*) *ḥadīṣ*ов. И наконец, новый метод, основанный на теории целей шариата, поможет восполнить незнание контекста и обстоятельств, в которых Пророк говорил те или иные слова. Большинство *ḥadīṣ*ов, на которые опираются различные течения ислама, состоят из одного или двух предложений или же ответов на один или два вопроса и не содержат информации об историческом, политическом, социальном, экономическом или географическом контексте, в котором они были произнесены. В некоторых случаях сподвижник Пророка или передатчик его слов завершает *ḥadīṣ* словами: «Я не уверен, говорил ли Пророк это, ибо (далее чаще всего говорится о причинах, почему передатчик не уверен, восходят ли его слова к Пророку или нет)...» Однако обычно законоведы домысливают контекст и его влияние на то, каким образом *ḥadīṣ*ы были поняты и применены на практике сподвижниками Пророка. «Целостный подход» при помощи

¹ См.: Таха Джāбир ал-'Алвāни. Мадхал ила фиḥḥ ал-ақалийāt: Доклад был представлен на Европейском совете по *фетвам* и исследованиям (ECFR, Дублин, январь, 2004. С. 36); Мухаммад ал-Газālī. Ас-Сунна ан-набавийа. С. 19, 125, 61; Мухаммад ал-Газālī. Назарāt фи-л-курāн. С. 36; 'Абд ал-Мун 'им ан-Нумр. Ал-Иджтихād. Каир: Дār аш-шурӯқ, 1986. С. 147; Ḥасан ат-Турāбī. Қадāйā ат-тадждїд: наḥва манхадж уёўлї. Бейрут: Дār ал-хādї, 2000. С. 157; Yassin Dutton. The Origins of Islamic Law: The Quran, the Muwatta and Madinan Amal. Surrey: Curzon, 1999. P. 1; John Makdisi. "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning" // UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law. № 99 (fall/winter, 2003); A. Omotosho. "The problem of al-Amr in Usul al-Fiqh" (Ph.D.diss., University of Edinburgh, 1984), Луай Сафи. И'мāl ал-'ақл. Питтсбург: Дār ал-фикр, 1998. С. 130; Махдї Шамс ад-Дїн. Ал-Иджтихād ва ат-тадждїд фи-л-фиḥḥ ал-ислāmї. С. 21.

определения и понимания общих целей шариата поможет преодолеть проблему отсутствия информации.

Интерпретация целей Пророка

Вдобавок к сказанному выше отметим, что понимание *ал-мақāсид* или «целеполагания» Пророка может помочь определить недостающий контекст *хадйсов*. Мы уже разъяснили, каким образом ал-Қарāфй различал между действиями Пророка «в качестве передатчика откровения и его действиями в качестве судьи и лидера общины». По его мнению, различные функции, которые Пророк исполнял в обществе, и цели, которые он реализовывал, исходя из этих функций, «по-разному влияли на шариат». Ибн ‘Ашўр широко развил работу ал-Қарāфй, выделив новые аспекты «пророческих замыслов», и, опираясь на целый ряд *хадйсов*, указал цели, которые Пророк предполагал осуществить¹. Таким образом, Ибн ‘Ашўр считал, что Пророк в различных ситуациях и в разных контекстах²:

1. Преследовал законодательную цель. Достаточно вспомнить проповедь Пророка, прочитанную во время прощального паломничества (*хадж*), в которой он сказал: «Учитесь у меня обрядам [т.е. смотрите, как я совершаю обряды паломничества, и повторяйте за мной], ибо, скорее всего, это мое последнее паломничество». Завершая проповедь, он добавил: «Пусть те, кто присутствует, оповестят обо всем отсутствующих!» Предписания подобных *хадйсов* следует понимать буквально и исполнять точно так, как они обозначены.

2. Выносил религиозно-правовые предписания (*фетвы*). Примером может служить предписание, выданное Пророком во время того же «прощального паломничества», когда некий человек подошел к Пророку и сказал: «Я заколол жертвенное животное, до того как бросил камни». Пророк ответил: «Бросай и не беспокойся!» Затем другой человек пришел и сказал: «Я побрился до обряда жертвоприношения». Пророк ответил: «Соверши жертвоприношение и не беспокойся!»... Передатчик данного *хадйса* заметил, что люди весь день говорили Пророку, что они один обряд совершили до (или после) того, как нужно было совершить другой, но всем Пророк отвечал лишь одно: «Делай и не беспокойся!» Этому и похожим *хадйсам* не-

¹ *Муҳаммад ат-Тāхир б. ‘Ашўр*. Мақāсид аш-шар‘ийа ал-ислāмийа. Глава 6.

² Здесь я ссылаюсь на перевод книги Ибн ‘Ашўра «Цели шариата», выполненный Мухаммадом ат-Тāхиром ал-Майсāвй: *Mohammad al-Tahir ibn Ashur*. Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shariah / Transl. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (London–Washington: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 2006).

обходимо следовать буквально, к тому же в нем содержится метод вынесения *фетв*. Из приведенного выше примера мы узнали, что в целом исполнение обрядов паломничества в строгом порядке не является обязательным условием.

3. Осуществлял функции судьи. Например: (1) разрешение Пророком спора из-за небольшого участка земли между человеком из Хадрамаута и человеком из Кинды; (2) разрешение Пророком разногласий между бедуином и его оппонентом, когда бедуин сказал: «Рассуди нас!»; (3) урегулирование Пророком конфликта между Хабибой и Сабитом. Хабйба бйнт Сахл – жена Сабита – пожаловалась Пророку, что она не любит своего мужа и хочет развестись. Пророк сказал: «Вернешь ли ты ему его сад?» Она ответила: «Все, что он мне дал, – при мне (т.е. мне ничего не нужно. – *Примеч. перев.*)». Затем Пророк сказал Сабиту: «Забери у нее сад». Таким образом, он получил сад и развелся с ней. Согласно ал-Қарафй, подобные *хадйсы* не являются общими предписаниями (т.е. они не содержат нормы, которые все верующие обязаны исполнять. – *Примеч. перев.*), и судья в зависимости от судебного дела имеет право использовать их по своему усмотрению.

4. Исполнял роль правителя. Например: разрешил овладеть бесплодной землей тому, кто ее возделает и обрабатывает; в битве у Хайбара запретил есть мясо осла; в битве у Хунайна он сказал: «Тот, кто убил врага и у него есть свидетели, он может забрать себе его имущество». В целом *хадйсы*, затрагивающие социально-политическую тематику, должны быть поняты в свете их высших целей, служащих интересам общества.

5. Преследовал воспитательные цели (которые носят более общий характер, нежели законодательные). Примером может служить *хадйс*, переданный Ибн Сувайдом: «Однажды я встретил Абӯ Зарра и его раба, облаченного в такое же одеяние, что и Абӯ Зарр. Я спросил причину этого. Он ответил: «Я обругал раба, назвав его мать дурными словами, и он пожаловался на меня Пророку. Пророк сказал мне: “О, Абӯ Зарр! Если ты оскорбляешь его, называя его мать дурными словами, то в тебе все еще остались признаки периода невежества (*ад-джәхилийа*)! Твои рабы – это твои братья”». Согласно *хадйсу* воспитательная цель Пророка заключалась в побуждении сподвижников к освобождению рабов. Законоведы по этому поводу часто говорят: «Законодатель стремится к достижению свободы (*аш-шәри‘ муташаввиқ ли-л-хуррийа*)».

6. Примирял конфликтующие стороны. Одним из примеров служит *хадйс* о том, как Пророк попросил Барйру вернуться к своему мужу, после того как она развелась с ним. Барйра сказала Пророку: «О, Посланник Аллаха! Приказываешь ли ты мне сделать

это?» Он ответил: «Нет, я лишь ходатайствую [за твоего супруга]». Она сказала: «Я не нуждаюсь в нем». Другим примером, служит *хадйс*, переданный ал-Бухārī, о том, что Джāбир, когда скончался его отец, попросил Пророка поговорить с кредиторами отца, надеясь, что они откажутся от части долга. Пророк поговорил с ними, но кредиторы не пожелали прощать долг, и он согласился с их решением. Еще один пример примирительных действий Пророка – это *хадйс* о том, как Ка'аб б. Мāлик потребовал у 'Абд Аллаха б. Абū Хāдрāда выплатить долг. Пророк попросил Ка'аба уменьшить сумму долга, и тот согласился. Во всех указанных выше случаях сподвижники Пророка понимали, что Пророк не обязывает их следовать его директивам или предписаниям.

7. Был советчиком. Примером того, как Пророк просто советовал (а не предписывал) своим сподвижникам, может служить *хадйс* о том, как 'Умар б. ал-Хаттāб дал в качестве милостыни некоему человеку лошадь, но тот пренебрежительно отнесся к ней. Узнав, что человек задумал продать лошадь за очень низкую цену, 'Умар решил выкупить ее. Когда он спросил Пророка, что он думает об этом, Пророк сказал ему: «Даже если он продаст тебе лошадь за один дирхам, не покупай ее! Ибо тот, кто берет обратно милостыню, подобен собаке проглотившей свою рвотную массу». Другой пример: *хадйс*, переданный Зайдом: «Пророк сказал: не продавайте несобранные финики, пока не будет ясно, что они пригодны [для еды]». Передав *хадйс*, Зайд так комментирует слова Пророка: «Это лишь совет людям, которые часто ругаются по этому поводу (из-за неспелого урожая)». В обоих случаях сподвижники Пророка поняли, что он не обязывает их следовать каким-либо предписаниям, а просто дает советы.

8. Высказывал своим сподвижникам те или иные пожелания. Например, Башйр сообщил Пророку, что он подарил одному из своих сыновей подарок. Пророк спросил его: «Подарил ли ты такой же подарок всем своим сыновьям?» Он ответил: «Нет!» Пророк сказал: «Не делай меня свидетелем несправедливости!» И в данном случае сподвижники Пророка поняли, что Пророк не возлагает на них каких-либо обязательств.

9. Старался приобщить общество к высоким нравственным нормам. Для примера приведем несколько *хадйсов*: Пророк спросил Абū Зарра: «Видишь ли ты гору Ухуд?» Абū Зарр ответил: «Да, я вижу!» Пророк сказал: «Не хотел бы я, чтобы (эта гора) превратилась для меня в золото, а через три (дня) остался у меня от (этого золота хотя бы один) динар, кроме того динара, который я приберегу для (уплаты) долга». Сподвижник ал-Барā' б. 'Азйб сказал: «Божий посланник велел нам делать семь [вещей] и запретил совершать семь [вещей]. Он велел:

навещать больного, провожать покойного, произносить благопожелание чихнувшему, защищать слабого, помогать притесняемому, распространять приветствия, принимать приглашения и способствовать, чтобы давший клятву не нарушил ее. Он запретил: носить золотые кольца, пить из серебряных сосудов, (использовать) красные чепраки, сделанные из шелка, носить египетскую шелковую одежду (*ал-қассий*), а также одежду из тонкой, толстой и средней толщины шелковой ткани (*истабрак* и *дйбәдж*). ‘Али б. Абӯ Тәлиб передает: «Божий посланник запретил мне носить золотые кольца, носить шелковую и окрашенную в шафрановый цвет одежду, а также читать вслух Коран во время поясного и земного поклонов. Но я не говорю, что Пророк запретил все эти вещи и вам». С той же воспитательной целью Пророк сказал Рафи‘ б. Хадйджу: «Не сдавай в аренду свои земли, а возделывай ее сам». Таким образом, во всех этих случаях сподвижники понимали, что Пророк ни к чему их не обязывает.

10. Давал различные наставления с целью дисциплинировать своих сподвижников. Например: Пророк сказал: «Клянусь Аллахом, он не уверовал! Клянусь Аллахом, он не уверовал!» У Пророка спросили: «Кто же он? О, Посланник Аллаха!» Он ответил: «Тот, чей сосед не чувствует себя в безопасности от вреда его».

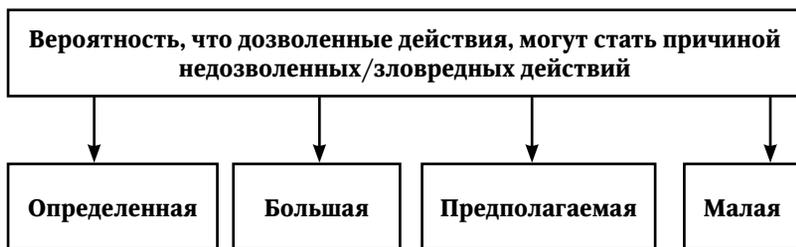
11. Совершал действия, которые не имели отношения к его пророческой миссии (т.е., совершая их, он не предполагал, чтобы его сподвижники воспринимали эти действия как религиозные предписания. – *Примеч. перев.*). Такие действия описываются в *хадйсах* о том, как Пророк ел, одевался, спал, ходил, садился верхом на лошадь, ставил руки во время земного поклона и т.д. Другой пример – *хадйс* о том, как во время «прощального паломничества», Пророк остановился у холма и стал наблюдать за ручейком на территории племени *бану кинана*. ‘А’иша прокомментировала этот *хадйс*: «Привал у местности ал-Абта не является одним из ритуалов *хаджа*. Это всего лишь место, где Пророк останавливался, так как через него было легче возвращаться в Медину».

Толкование Ибн ‘Ашӯром упомянутых выше *хадйсов* повышает уровень понимания «целеполагания» пророческих преданий и дает большую гибкость в их трактовании и применении на практике.

Методы «пресечения возможностей» и «открытия возможностей»

В исламском праве термин «пресечение возможностей» (*садд аз-зарә’и*) означает запрет или блокирование дозволенных действий в случае если есть опасение, что они могут привести к недозванным

действиям¹. Законоведы разных школ исламского права условились, что запрещать разрешенное законом действие можно только в том случае, если есть большая вероятность того, что оно может стать причиной неразрешенных действий. Однако они разошлись во мнениях о том, как определить саму «вероятность». Законоведы решили, что она может быть четырех «уровней»²:



Согласно законоведам, вероятность того, что дозволенные действия могут стать причиной недозволенных действий, может быть определенной, большой, предполагаемой и малой.

Для объяснения указанных категорий законоведы приводят следующие примеры:

1. В качестве примера «определенной вероятности» того, что дозволенное действие приведет к негативным результатам, законоведы обычно приводят «рытье ямы в общественном месте (или посередине центральной дороги)», что, по их мнению, несомненно, вредит людям. Законоведы уверены, что необходимо пресечь (*садд*) действие, способное привести к таким последствиям. Однако они разошлись во мнениях о том, несет ли в данном случае вырванный яму ответственность за вред, который он нанес людям. Иначе говоря, суть разногласия в том, запрещая подобные действия, дозволено ли наказывать людей, совершивших эти действия?

2. Согласно *имāму* аш-Шāтибī, примером действия, которое в редких случаях (при «малой вероятности») может принести вред, – это продажа винограда. Имеется в виду, что продавать виноград позволено, хотя и есть небольшая вероятность того, что некоторые люди будут производить из него вино. В данном случае метод «пресечения возможностей» не применяется, так как согласно законоведам пользы

¹ *Мухаммад б. 'Али аш-Шаукāни*. Иршād ал-фухӯл илā тахкīк 'илм ал-усӯл / Под ред. Мухаммада Саида ал-Бадри. 1-е изд. Бейрут: Дār ал-фикр, 1992. С. 246; *Мухаммад Абӯ Захра*. Усӯл ал-фиқх. Каир: Дār ал-фикр ал-'арабī, 1958. С. 268.

² *Мухаммад Абӯ Захра*. Усӯл ал-фиқх. С. 271.

от продажи больше, чем вреда. Иначе говоря, в подобных случаях существует очень малая вероятность, что обществу или индивиду будет нанесен ущерб¹.

3. Некоторые законоведы считают, что есть «большая вероятность» того, что «продажа оружия во время общественных беспорядков или продажа винограда производителям вина» нанесет вред обществу². Маликиты и ханбалиты решили, что необходимо пресечь подобные действия, в то время как представители остальных правовых школ с ними не согласны, так как считают, что для запрета нужно точно знать, принесет ли действие вред или нет, а не руководствоваться догадками.

4. Согласно некоторым законоведам, есть «предполагаемая вероятность» того, что будет нанесен вред в случае «когда женщина путешествует одна» или «когда люди для осуществления ростовщических операций используют внешне правильно оформленные, но на самом деле содержащие скрытые уловки договоры»³. Маликиты и ханбалиты запрещают подобные действия, а другие правовые школы и в данном вопросе с ними не соглашаются, так как считают, что нет «определенной» или «большой» вероятности того, что эти действия могут принести ущерб.

Приведенные выше примеры из классического исламского права еще раз подтверждают, что «средства» и «цели» изменяются в зависимости от экономического, политического, социального и географического контекстов и не являются непреложными. «Путешествие женщины в одиночку», «продажа оружия» или «продажа винограда» могут нанести ущерб при одних условиях и могут быть совершенно безвредны и даже полезны при других условиях. Следовательно, неправильно классифицировать действия согласно их «опасности» или «вредности», как это было проделано выше.

Если использовать терминологию этических концепций, то метод «пресечения возможностей» (*sadd az-zarā'ū*) можно назвать конвенционалистским подходом⁴. В одних ситуациях он может быть полезным, а в других им могут злоупотребить некоторые излишне строгие и пессимистично настроенные законоведы или политически ангажированные силы. Сегодня метод «пресечения возможностей» очень часто используется в работах современных неозахиритов, которые, в свою очередь, становятся инструментом авторитарных режимов для осуществления их личных целей, особенно для ущемления прав женщин. Например, с помощью метода «пресечения возможностей» (*sadd*

¹ *Ибрāхīm ал-Гарнāтī аш-Шātībī*. Ал-Мувафāқāt фй ус'ул аш-шарī'а. Т. 2. С. 249.

² *Мухаммад Абū Захра*. Ус'ул ал-фиқх. С. 273.

³ Там же. С. 273.

⁴ *Wolfe Robert Paul*. About Philosophy. 8th ed. New Jersey: Prentice-Hall, 2000. P. 90.

аз-зарā'и') женщинам запрещают «водить автомобиль», «самостоятельно путешествовать», «работать на радио и телевидении», «занимать должность представителя или посла» и даже «идти посередине дороги»¹. Чтобы лучше разъяснить ошибочное применение этого метода рассмотрим *фетву*, которую я счел наиболее показательной. *Фетва* была выдана Высшим советом Саудовской Аравии по *фетвам* относительно вождения женщинами автомобилей².

Вопрос: «Дозволено ли женщине, в случае необходимости, чтобы она не ездила с незнакомым водителем, управлять автомобилем самостоятельно, без присутствия законного опекуна?»

Ответ/фетва: «Женщине не разрешается водить автомобиль, ибо для этого ей придется снять покрывало с лица или какой-либо его части. К тому же, если в дороге ее автомобиль сломается, если она попадет в аварию или нарушит правила дорожного движения, то будет вынуждена общаться с мужчинами. Вождение автомобиля позволит женщине уезжать далеко от дома и тем самым выйти из-под контроля законного опекуна. Женщины слабые, они склонны поддаваться эмоциям и безнравственным желаниям. Если позволить им управлять автомобилем, то они выйдут из-под наблюдения опекуна и власти своих мужчин. Более того, чтобы сесть за руль, они должны получить водительские права и сфотографироваться для этого. А фотографирование женщин, даже в данной ситуации, запрещено, так как это приводит к смуте (*фитна*) и чревато большими опасностями!»

Некоторые маликиты предложили кроме метода «пресечения возможностей» использовать метод «открытия возможностей» (*фатх аз-зарā'и'*)³. Например, маликит ал-Қарāфй решил рассматривать одни правовые предписания как средства (*васā'ил*), а другие – как цели (*мақъсид*). Он предложил пресечь использование средств, ведущих к достижению запретных целей и открыть возможность для использования средств, которые ведут к дозволенным целям⁴. Таким образом, ал-Қарāфй классифицировал средства, исходя из целей, к достижению которых они ведут, и выделил три вида средств: «самые порочные»

¹ *Ваджанāt 'Абд ар-Рахїм Майманї*. Қā'ида аз-зарā'и'. 1-е изд. Джидда: Дār ал-муджтама'а, 2000. С. 608, 22, 32, 50.

² Взято из: *Khalid Abou el-Fadl*. *Speaking in God's Name*. Oxford: Oneworld Publications, 2003. P. 275.

³ *Шихāб ад-Дїн ал-Қарāфй*. Аз-Захїра. Т. 1. С. 153; *Шихāб ад-Дїн ал-Қарāфй*. Ал-Фурӯк (ма' хавāмишихи). Т. 2. С. 60; *Бурхāн ад-Дїн б. Фархўн*. Табсїра ал-хуққām фй уёўл ал-қадїйя ва манāхидж ал-аққām / Под ред. Джамāла Мар'ашлї. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-илмїя, 1995. Т. 2. С. 270.

⁴ *Шихāб ад-Дїн ал-Қарāфй*. Аз-Захїра. Т. 1. С. 153; *Шихāб ад-Дїн ал-Қарāфй*. Ал-Фурӯк (ма' хавāмишихи). Т. 2. С. 60.

(*ақбаҳ*), «промежуточные» (*мутаваассиџа*), «самые лучшие» (*афџал*). Отметим, что Ибн Фархун (ум. 769/1367) – маликитский *фақих* – применил метод «открытия возможностей» (*фатх аз-зар’и*) ал-Қар’афӣ в отношении целого ряда правовых норм¹.

Если говорить языком этической философии, то можно сказать, что маликиты не ограничили себя негативной стороной консеквенциалистской этики, а развили позитивные стороны данного метода мышления, которые открывают возможности для достижения благодетельных целей, даже если эти цели не упомянуты в тех или иных текстах ислама.

Если цели порочные то: осуществление их запрещено	Если цели промежуточные: осуществление их допустимо	Если цели благие: осуществление их необходимо
---	---	---

Достижение «универсальной» цели

Слово *урф* означает обычай, а точнее – «добрый» обычай, одобренный всем обществом². В первом издании «Энциклопедии ислама» Леви обосновывает разграничение понятий *урф* и *шар’*. Он пишет: «Значение слова *урф* определяется Джурджанӣ (*Та’рифāt*. Изд. Флюгеля. С. 154) как “[действия или убеждения], которым настойчиво и осознанно следуют люди и которые они воспринимают как правильные”». Здесь очевидно, что устный обычай противопоставляется установленному закону (*шар’*), и это несмотря на многочисленные попытки признать его частью *усула* (основы исламского права)³.

Однако связь между шариатом и *урфом* намного сложнее, чем об этом сказано выше. *Урф*, особенно в ранний период истории ислама, оказал влияние на множество положений *фикха*. Ат-Тāхир б. ‘Ашур предложил новое, основанное на целях шариата, толкование понятия *урф*. В своей книге «Цели шариата» он посвятил *урфу* целую главу, которую назвал «Универсальность исламского законодательства»⁴. В той главе он не рассматривает влияние *урфа* на практическое при-

¹ *Бурхāн ад-Дйн б. Фархун*. Табсира ал-хуққām фӣ усул ал-қадийа ва манāхидж ал-ахқām / Под ред. Джамала Марашли, Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмийа, 1995. Т. 2. С. 270.

² *Ал-Мубāрак ад-Джазарӣ*. Ан-Нихāя фӣ ғарīb ал-ҳадїс ва ал-асар, Бейрут: ал-Мактаба ал-‘илмийа, 1979. Т. 3. С. 216.

³ *Levy R.* «Urf». *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913–1936)* / Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. Brill Online, 2014. Reference. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-1/urf-SIM_5895> First appeared online: 2012

⁴ *Муҳаммад ат-Тāхир б. ‘Ашур*. Мақāсид аш-шарӣ’а ал-исламийа. С. 234.

менение предписаний *хадй̣сов*, как это часто делалось до него, а об- суждает влияние арабских обычаев на сами *хадй̣сы* Пророка. Ниже будет дано краткое изложение аргументов Ибн 'Ашӯра.

Вначале Ибн 'Ашӯр пишет, что законы ислама универсальны, так как «ислам пригоден для всех людей, живущих на Земле», и при- водит примеры из Корана и сунны¹. Далее он разъясняет исключи- тельную мудрость избрания Пророка из среды арабов и проживания арабов вдали от цивилизации, что, по его мнению, способствовало их мирному общению и ассимиляции с другими народами, с которы- ми в отличие от византийцев, персов и коптов арабы не враждовали. А раз законы ислама универсальны, то, пишет Ибн 'Ашӯр, они долж- ны применяться ко всем людям, насколько это возможно, одинаково. Поэтому Аллах преисполнил свои законы мудростью и высокими це- лями, которые люди способны постичь разумом, независимо от этни- ческих и культурных различий. Затем Ибн 'Ашӯр объяснил, почему Пророк запретил своим сподвижникам записывать за ним: «Чтобы люди не спутали предписания частного характера с предписаниями общего характера». Продолжая повествование, он применяет свои идеи к ряду *хадй̣сов*, с целью освободить широко известные право- вые нормы от влияния арабских традиций. Он пишет²:

«Таким образом, шариат не должен заниматься такими вопросами как: какую одежду человеку следует носить, в каком доме жить и ка- кое средство передвижения использовать. Мы убеждены, что обычаи и традиции какого-либо народа не могут быть навязаны ему или другим народам в качестве обязательных предписаний и законов. Данное по- нимание устраняет трудности, с которыми сталкиваются правоведы, пытаясь понять, почему мусульманское право запрещает женщинам, к примеру, носить парик, подпиливать зубы и наносить татуировки... На наш взгляд, эти запреты можно объяснить тем, что женщин, совер- шавших подобные действия, арабы считали безнравственными, и поэ- тому запрет имеет целью защитить честь женщины. Другой пример – в Коране сказано: «О Пророк! Скажи женам своим, дочерям своим и женщинам мужчин верующих, чтобы лучше укутывались они в одея- ния свои» (33:58). В данном предписании учитывается обычай арабов. Народы, у которых не принято, чтобы женщины носили *джилбāб*, не обязаны ему следовать...»

¹ Ибн 'Ашӯр приводит следующие примеры: «Мы направили тебя [, Мухаммад,] ко всем людям без исключения благовестителем и увещателем» (34:28); «Скажи [, Мухаммад]: “О люди! Воистину, я – посланник Аллаха ко всем вам”» (7:158); «Обычно пророков посылали только к народам, которым они принадлежат, я же был послан ко всему чело- вечеству» (*хадй̣с* переданный Муслимом).

² *Мухаммад ат-Тāхир б. 'Ашӯр*. Мақсид аш-шарī'а ал-ислāмийа. С. 236.

Опираясь на такую цель шариата, как достижение «универсальности или всеобщности», Ибн ‘Ашūr предложил понимать *ḥadīṣы* учитывая особенности арабской культуры, в контексте которой они возникли, и не воспринимать их как абсолютные и безусловные законы. Он рассматривал приведенные выше сообщения и *айаты*, исходя из высоконравственных целей, которые они преследуют, а не просто как юридические правила или нормы. Такой подход облегчает практическое применение шариата в различных культурах, и особенно в неарабской среде.

Теория *мақāсид* как связующее начало мусульманских правовых школ

Сегодня, в начале XXI в., между исламскими течениями существуют острые, но в большинстве своем «формальные» разногласия. Особенно сильно выделяются глубокие и болезненные противоречия между суннитами и шиитами. Причем многие считают, что разногласия между ними носят политический характер, но в ходе притирания принимают религиозную окраску. Люди, знакомые с исламским правом, согласятся, что очевидные различия между отдельными суннитскими и шиитскими течениями, как в настоящем, так и в прошлом, сводятся скорее к политическим вопросам, нежели к разногласиям относительно «столпов веры». Как бы то ни было, во многих странах суннитско-шиитские противоречия влияют на обстановку в мечетях и судах, охватывают общественные отношения, а порой приводят к насилию и кровавым столкновениям. Таким образом, эти разногласия вносят свой весомый «вклад» в распространение культуры нетерпимости и неприятия мирного сосуществования с «Другим».

Я провел обзор новейших исследований суннитских и шиитских ученых, посвященных целям шариата, и обнаружил, что применяемые подходы как первых, так и вторых очень схожи¹. Они обсуждают одинаковые темы (*иджитихād*, *қийās*, *хукӯқ*, *қийām*, *ахләқ* и т.д.), ссылаются на труды одних и тех же правоведов (*Бурхāн ад-Джувайни*, *‘Илал аш-шарī‘а* Ибн Бāбавайха, *Мустасфā* ал-Ғазālй, *Муваффақāt* аш-Шāтибй, *Усул ас-Садр*, *Мақāсид* Ибн ‘Ашӯра) и используют одну и ту же классификацию терминов (*масāлих*, *дарӯрāt*,

¹ См.: *Мухаммад Махдй Шамс ад-Дйн*. Мақāсид аш-шарī‘а; *Мухаммад Хусайн Фадр Аллах*. Мақāсид аш-шарī‘а; *Ғаха Джāбир ал-‘Алвāни*. Мақāсид аш-шарī‘а; *‘Абд Аллах ал-Фадлй*. Мақāсид аш-шарī‘а в кн.: Мақāсид аш-шарī‘а / Под ред. ‘Абд ад-Джаббара ар-Руфай, Дамаск: Дār ал-фикр, 2001. См. также: *Йусуф ал-Қарадāвй*. Мадҳал ли-дирāса аш-шарī‘а ал-ислāmийа.

хāджийāт, *тахсӣнийāт*, *мақъсид ‘амма*, *мақъсид хāсса* и т.д.). Что касается большинства правовых различий между шиитским и суннитским *мазхаб*ами, то они возникли из-за разногласия относительно некоторых *хадй̣с*ов и небольшого числа предписаний, касающихся ритуальной практики.

Подход к *фикху*, основанный на теории целей шариата (или «целепологании шариата». – *Примеч. перев.*), – это целостный подход, не зависящий от какого-либо одного мнения или *хадй̣са*, а опирающийся на общие для всех мусульман принципы и основы. Реализация таких высоких целей, как объединение и примирение мусульман, намного важнее, чем обсуждение тонкостей *фикха*. В этом смысле примечательно, что *айаталлах* Махдй̣ Шамс ад-Дйн, исходя из таких высоких и основных целей ислама, как объединение, примирение и справедливость, считает всякую вражду между суннитами и шиитами запретной (*харām*)¹.

Метод теории целей шариата поднимает спорные вопросы на высокий философский уровень и таким образом преодолевает политические противоречия, существовавшие на протяжении истории мусульман, и укрепляет столь необходимую сегодня культуру примирения и мирного сосуществования.

Концепция *мақъсид* как основа межрелигиозного диалога

Систематическая теология – это метод целостного и системного изучения религии или определенной религиозной системы. Данный метод, для того чтобы дать разностороннее и целостное описание религии, учитывает все ее аспекты: исторический, философский, научный, этический и т.д. Метод, получивший название «систематическая теология», становится все больше и больше популярным в христианском богословии, причем у самых разных конфессий.

Христианская систематическая теология задает следующий вопрос: «Что говорит и чему учит нас Библия по какой-нибудь определенной теме?»² И чтобы на него ответить, «собирает, синтезирует и группирует различные темы, содержащиеся в Священном писании»³, например такие, как: молитва, справедливость, нравственность, пра-

¹ *Шамс ад-Дйн*. Мақъсид аш-шарӣ‘а. С. 26.

² *Wayne Grudem*. Systematic Theology. Leicester and Grand Rapids: Inter-Varsity Press and Zondervan Publishing House, 1994. 2000. P. 21.

³ Там же. P. 22.

ведность, сострадание, милосердие, единство, культурное многообразие, спасение и множество других тем¹. Таким образом, систематическая теология пользуется «индуктивным методом»², т.е. группирует, классифицирует и интегрирует «обособленные истины» или же обрабатывает «разобщенные факты» до тех пор, пока не обнаружит связь между ними и не выявит основные доктрины³ и идеи⁴.

Важность системного изучения религии была доказано Чарльзом Ходжем (1797–1878), который пришел к следующим выводам⁵:

1. Человеческий разум устроен так, что он стремится систематизировать и согласовывать факты, которые считает достоверными.
2. Накопление обособленных фактов поможет увеличить знания.
3. Этот процесс (накопление и систематизация) необходим для выявления истины и защиты ее от порицания и неодобрения.
4. Бог, создавший материальный мир и откровение, желает, чтобы человек изучал эти Его «труды» и раскрывал их гармонию, многообразие и органическую связь, существующую между ними.

Учитывая вышесказанное, можно заметить, что систематическая теология имеет очевидное сходство с теорией целей шариата. В них обоих используется метод «переистолкования» Священных текстов, при помощи которого интерпретаторам удается безболезненно и динамично менять мировоззрение верующих без компрометации их основных представлений о Священном писании.

Классическая теория целей шариата определяет следующие необходимые потребности (*ḍarūrāt*), удовлетворение которых шариат должен обеспечивать: защита религии, жизни, здоровья, разума и потомства человека⁶. Сторонники систематической теологии также пишут о важности защиты жизни, здоровья – в том числе и путем запрета

¹ Например, см.: *Wayne Grudem. Systematic Theology*. P. 67, 65, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208.

² *Charles Hodge. Systematic Theology* / Edited by Edward Gross. New Jersey: P&R Publishers, 1997. P. 26.

³ *Louis Berkhof. Systematic Theology*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996. P. 15.

⁴ *Roger Olson. The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity & Diversity*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 2002. P. 74.

⁵ *Charles Hodge. Systematic Theology*. P. 24–25.

⁶ *Абӯ Ҳамид ал-Ғазālӣ. Ал-Мустаф̄а фӣ 'илм ал-усу́л*. Т. 1. С. 172; *Абӯ Бақр ал-'Арабӣ ал-Мāликӣ. Ал-Маҳсу́л фӣ усӯл ал-фиқх* / Под ред. Хусайна 'Алӣ ал-Бадрӣ и Са'ида Фӯды. 1-е изд. Амман: Дār ал-байāриқ, 1999. Т. 5. С. 222; *'Али Абӯ ал-Хасан ал-Āмидӣ. Ал-Ихкām фӣ усӯл ал-ахкām*. Т. 4. С. 287.

пьянства (для сравнения: ислам в качестве превентивной меры против пьянства запрещает все опьяняющие вещества), о важности создания семьи и т.д.¹

Целостный (или же «целевой») (*maqāṣidī*) подход позволяет богословам рассматривать отдельные религиозные учения и предписания в рамках общей структуры их основных принципов и важнейших целей и тем самым избежать их однобокого понимания и буквального следования их директивам. К тому же при использовании данного подхода многочисленные нравственные ценности, содержащиеся в религиозных предписаниях, выдвигаются на первый план, несмотря на то, что сами предписания принимают различные формы в зависимости от среды, в которой они практикуются.

Поэтому я убежден, что системный подход к изучению религии может сыграть важную роль в установлении диалога и взаимопонимания между религиями, так как он раскрывает общие принципы и ценности, которые необходимы для подобного рода диалога и взаимопонимания.

Практическое применение теории целей шариата

Вопросы и ответы на тему нравственности

Вопросы, которые будут представлены ниже, были заданы мне разными людьми из разных стран через сайты *islamonline.net*, *readingislam.net*, а также форум “Ask About Islam” и электронную почту. Я позволил себе немного отредактировать вопросы и ответы на них, удалив части, не связанные с темой книги. Цель этой главы – показать, каким образом теория целей шариата может помочь ответить на некоторые очень актуальные вопросы, которые задают об исламском праве мусульмане и немусульмане, живущие в разных странах.

Вопрос: *Когда мы говорим о целях шариата, то в целом затрагиваем нравственные проблемы, верно? Будучи мусульманином, родившимся на Западе, я вижу большую разницу между нравственными нормами ислама и Запада. Я имею в виду разницу прежде всего в отношении к самой природе нравственности. Ведь то, что 1400 лет назад в исламе считалось отрицательным, и сегодня считается таковым. На Западе же все совсем иначе. Пожалуйста, скажите, что вы думаете об этой проблеме?*

Ответ: Чтобы ответить на этот серьезный и важный вопрос, я затрону два обстоятельства:

¹ Wayne Grudem. Systematic Theology. P. 124, 208, 241, 781, 1009.

1) Следует отделять нравственные ценности (идеалы) от нравственного выбора. Нравственные ценности (идеалы), или цели шариата (такие как справедливость, равенство, целомудрие, свобода, умеренность, толерантность и т.д.), не подлежат изменению. Однако нравственные нормы, которые существуют в мире как результат различных интерпретаций указанных идеалов и ценностей, со временем могут изменяться. Например, «справедливость» очень важное и ключевое понятие для всех людей. Однако интерпретация этого понятия, например в суде, зависит от представлений общества о справедливости и социально-культурного контекста, в котором общество сформировалось. К примеру, принцип справедливости предполагает определенные юридические права и обязанности для каждого члена семьи и общества в целом. Но права и обязанности в различных обществах могут быть разными, как и роль членов семьи. Поэтому подобные различия или «культурные особенности» должны приниматься во внимание при определении понятия справедливости.

2) Однако в исламе есть определенные «акты поклонения» (*‘ibādāt*), которые считаются непреложными, и верующие должны исполнять их точно так, как они предписаны исламом. Они являются общими для всех мусульман культурными компонентами ислама, которые каждый мусульманин, кем бы он ни был, должен принять. Ясным примером таких компонентов могут служить пять ежедневных обрядовых молитв (а именно, акты, время и слова молитвы, омовение, совершаемое до молитвы и т.д.) и ежегодно выплачиваемая милостыня *zakāt* (включая ее размер и категории людей, которым она полагается). Мусульмане должны исполнять данные акты поклонения, следуя примеру последнего пророка, Мухаммада, и никто не вправе изменять их или совершать по своему усмотрению. С другой стороны, как уже не раз было сказано, предписания, касающиеся взаимоотношений между людьми (*mu‘āmalāt*), можно обсуждать и переосмысливать, пытаясь найти наиболее полезное и мудрое их исполнение.

Я считаю, что запреты конкретных действий (употребление любого количества алкоголя, игра в азартные игры, ростовщичество и прелюбодеяние) входят в категорию «актов поклонения» (*‘ibādāt*), о которой было сказано выше, так как они ясно обозначены в Коране и сунне. Конечно, мы можем размышлять о мудрости и пользе данных предписаний и спорить о том, что на самом деле является мудростью или пользой, а что нет. Но в любом случае существуют конкретные предписания, которым каждый мусульманин, соблюдающий каноны своей религии, должен следовать.

Вопрос: *Как исламское право способно помочь в повышении ответственности в мусульманских обществах? Особенно в условиях стремительно меняющегося мира.*

Ответ: Исламское право обладает уникальным свойством посредством разного рода предписаний осуществлять определенные нравственные цели. Причем помогают ему в этом как предписания ислама, относящиеся к «актам поклонения» (*'ibādāt*), так и предписания, относящиеся к «мирским делам и взаимоотношениям между людьми» (*mu'āmalāt*). К тому же согласно Пророку он «был послан для усовершенствования нравственности». Приведем более конкретные примеры. В Коране сказано, что обрядовая молитва «оберегает от поступков мерзких и предосудительного» (29:45); во время *хаджа* верующие не должны «допускать поступков греховных и затевать ссор» (2:197), и цель *закāта* в том, чтобы «очистить» богатых от скупости и помочь беднякам и нуждающимся. Все предписания ислама, касающиеся торговли или заключения договоров, способствуют достижению таких ценностей, как справедливость, честность, защита слабого и т.д. Если законы ислама правильно применяются на практике, то они помогают повышению нравственности в обществе. Иными словами, если говорить современным языком, мусульманское право – это скорее «моральное право» (*moral law*), нежели «теократическое» (*theocratic law*).

Вопрос: *В Коране сказано, что Мухаммад – «милость для миров». Как это сочетается с закостенелостью шариата? Не кажется ли вам, что есть противоречие между закостенелостью шариата и утверждением, что пророческая миссия Мухаммада – милость для миров?*

Ответ: Да, пророк Мухаммад на самом деле – милость для всего человечества, как об этом сказано в Коране (21:107). И я не думаю, что проблема в шариате, ведь это – мусульманский образ жизни, преисполненный нравственности и милосердия. В этом контексте я всегда упоминаю слова выдающегося ученого Шамс ад-Дйна б. ал-Қаййима (748/1347), который сказал:

«В основе шариата лежат мудрость и благо, приносящие людям пользу как в земной жизни так и в загробной. Шариат всецело построен на справедливости, милосердии, мудрости и благе (*maṣlaḥa*). И если при рассмотрении какого-либо вопроса в итоге будет выведена норма, которая вместо справедливости и милосердия приведет к жестокости, вместо пользы принесет вред, а вместо мудрости явит глу-

пость, то это никак шариатом быть не может, даже если [кто-то] будет интерпретировать это как шариат».

Однако необходимо отметить, что существуют большие проблемы, вызванные неверным истолкованием шариата и его злоупотреблением. Несмотря на то, что цель шариата – достижение справедливости, милосердия, мудрости и общественного блага, некоторые люди, имеющие большое политическое и интеллектуальное влияние, используют шариат в своих личных целях, в частности для политического контроля. Они распространяют свое понимание шариата, чтобы добиться мирских благ. Такие люди дискредитируют шариат и наносят исламу намного больший вред, чем его враги.

Вопрос: *Найти свою любовь – это одна из основных жизненных целей. А делить ее с по-настоящему достойным человеком – это бесконечное счастье! Почему же нельзя наслаждаться любовью, не обрекая себя тяготами семейной жизни? Как вы относитесь к тому, что физическую любовь запрещают из нравственных соображений, а сам запрет считают «нравственной целью шариата»?*

Ответ: Скажу, что, пытаясь решить затронутую проблему, многие мусульмане несправедливо поступают по отношению к шариату. Я согласен с тем, что любовь – это одно из самых прекрасных явлений, которые Бог создал на этой земле. Совершенно естественно, когда человек любит кого-то и желает физической близости с любимым человеком, таким образом проявляя свою любовь. Ислам не против данного явления – он лишь регулирует его! Ислам запрещает не любовь, а «внебрачные половые отношения». Почему? Потому что согласно исламу, такое прекрасное чувство, как любовь, должно сочетаться с такой ценностью, как семейное благополучие, так как с точки зрения ислама семья – важная часть здорового общества. Следовательно, если женатый мужчина или замужняя женщина совершают прелюбодеяние, то согласно исламу – это преступление. И даже если данный поступок был проявлением любви, он в корне расходится с представлением ислама о семье и семейных отношениях. Следует понимать, что, если мужчина и женщина не состоят в браке, ислам не запрещает им любить друг друга, но запрещает вступать в физическую близость до брака. Повторюсь, что данное правило рассматривает любовь в сочетании с семейными ценностями. В то же время ислам поощряет мужчин и женщин к созданию семьи и разными способами облегчает им это. Пророк сказал: «Лучший поступок, который два любящих человека могут совершить, – это создать семью!» (*хадис* передали *имām* Ахмад и другие ученые мужи). А что

если в результате физической близости между парой, не состоящей в браке, появятся дети? Разве справедливо по отношению к детям, что они появились на свет в результате связи людей, которые не имеют обязательств друг перед другом и не состоят в браке?

Еще я хотел бы отметить, что если муж и жена по каким-то причинам, возможно потому, что они еще слишком молоды или, может быть, как вы сказали, из-за «тягот семейной жизни» не хотят иметь детей, то ислам не против такого выбора. Но если они когда-нибудь все же решат иметь ребенка, то он должен появиться в браке. Семья уберезет ребенка от большой несправедливости – тяжелое положение матерей-одиночек в разных странах лишь подтверждает это. Любовь, как вы заметили, прекрасное чувство. Однако ислам видит ее в сочетании с другими социальными и семейными ценностями.

Вопрос: *Как ислам может быть нравственным образом жизни, если он одобряет терроризм?*

Ответ: Для того чтобы дать исчерпывающий ответ на этот вопрос, я начну с определения того, что является терроризмом, а что нет.

● У терроризма нет религии. Несправедливо ислам, христианство, иудаизм, буддизм и индуизм связывать с терроризмом. Лучший способ узнать какую-либо религию – это прочитать ее Священное писание. У каждой из упомянутых религий свое видение Божественного и мирского, и каждая из них по-своему обучает своих последователей определенным нормам нравственности и духовности.

● Терроризм и насилие не одно и то же. В сущности, все разумные люди признают, что некоторые виды насилия правомерны. Например, если вы подверглись нападению на улице, то ради самозащиты просто необходимо применить насилие. Насилие порой необходимо для задержания и наказания преступников (в данном случае – это работа правительства). Люди оправданно применяют насилие, например во время охоты (если, конечно, они не вегетарианцы). Следовательно, насилие само по себе не является злом. Насилие может быть злом в зависимости от контекста конкретной ситуации, в которой оно применяется.

● Самозащита не является терроризмом. Представьте, к примеру, что какие-то люди вторглись на вашу территорию, прогнали вас из собственного дома и заняли его. Не кажется ли вам, что в таком случае вы имеете право на самозащиту? Разумеется, самозащита не предполагает нанесения вреда невиновным людям и должна быть направлена только против тех, кто вторгся в ваш дом.

● Терроризмом люди занимаются не только индивидуально. Существуют террористические группировки, использующие для достижения своих целей вооруженные отряды, а также террористические правительства, которые посылают армии и применяют оружие с разной разрушительной силой против невинных людей. Люди могут стать жертвами терроризма и другим способом, например пострадать от голода, пыток, отсутствия медицинской помощи, длительных экономических санкций и т.д.

● Терроризм практикуется не только в мирных городах, но и в зоне боевых действий, когда не соблюдаются основные права гражданского населения и военнопленных.

Таким образом, террористический акт – это акт, в результате которого мирному населению наносятся вред и повреждения таким способом, который противоречит принципам справедливости и прав человека. Определение терроризма в свете теории целей шариата, может быть следующим: Террористический акт – это акт в результате, которого невинным людям (гражданскому и негражданскому населению) наносится ущерб с нарушением принципов справедливости и попранием человеческого достоинства.

Вывод

Применение в современную эпоху исламского права на практике принимает скорее редуccionистский характер, нежели холистический, буквальный, нежели осмысленный, однобокий, нежели многоаспектный, бинарный, нежели многозначный, деконструктивистский, нежели реконструктивистский, каузальный, нежели схоластико-богословский. Одним словом, отсутствует целостный подход к рассмотрению общих целей и основных принципов исламского права. Более того, такие крайности как чрезмерная вера в «рациональность» (или же в «иррациональность»), с одной стороны, и в непогрешимость богословов и их толкований религиозных текстов (или, наоборот, в необходимость «историзации Священного писания»), с другой стороны, усиливают бездуховность, нетерпимость, призывающие к насилию идеологии, подавление свобод и авторитарные режимы.

Как уже было сказано, метод теории целей шариата поднимает правовые вопросы на высокий философский уровень и этим преодолевает исторические разногласия, которые привели к противостоянию между исламскими правовыми школами, и в то же время укрепляет столь необходимые сегодня культуру примирения и мирное сосуществование. Кроме того, осуществление целей шариата должно стать главной задачей всех основных лингвистических и рациональных методологий *иджитихāда* независимо от их различных названий и подходов. Следовательно, допустимость всякого *иджитихāда* должна зависеть от степени его целесообразности или от того, насколько успешно он реализует цели шариата (*мақъсид аш-шарī‘а*).

Об авторе

Профессор Джәссер ‘Ауда является преподавателем Катарского факультета исламоведения (Qatar faculty of Islamic Studies) при Университете им. Хамата б. Халифы (Hamad Bin Khalifa University). Он один из основателей и член Исполнительного совета Международного союза мусульманских ученых; член научного комитета Международного института исламской мысли; сотрудник Международного канадского института развитых систем (the International Institute of Advanced Systems); член Форума Великобритании против исламофобии и расизма. Дж. ‘Ауда читает лекции по исламскому праву, этике и общественной политике в различных университетах и институтах Египта, Канады, США, Великобритании, Малайзии и Индии. Корановедению и классическим исламским наукам Дж. ‘Ауда обучался в университете ал-Азхар. Он получил степень доктора наук в области «философии исламского права» в Уэльском университете и «системного анализа» в Университете Ватерлоо. ‘Ауда пишет на двух языках – арабском и английском. Он автор ряда книг, среди которых: «Теория целей шариата как философия исламского права: системный подход» (*Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic law: a system approach*, 2008), «Цели шариата: руководство для начинающих» (*Maqasid al-Shariah: A beginners guide*, 2010), «Фиқх ал-мақāсид: выведение норм исламского права в свете его целей» (*Фиқх ал-мақāсид: инāтат ал-ахкām аш-шар’ийа би-мақāсидиха*, 2006), «Между шариатом и политикой. Вопросы послереволюционного периода» (*Байна аш-шарī’а ва ас-сийāса. Ас’ила ли-марҳала мā ба ‘д ас-саурām*, 2012).

Глоссарий

Ашариты – одна из основных школ *калама* (спекулятивное богословие; рационалистическая исламская теология). Занимала промежуточную позицию между рационализмом мутазилитов и текстуализмом ханбалитов.

Закāt – один из пяти столпов ислама, налог в пользу нуждающихся мусульман.

Захириты – последователи правовой школы (*мазхаба*) Дāуда б. ‘Али ал-Исфahāни по прозвищу аз-Зāхирī (ум. 269/883). Захириты опирались исключительно на внешнее (*зāхир* – «внешний»), буквальное понимание Корана и сунны, отрицая всякую возможность видеть в их текстах скрытый смысл (*бāтин*) и толковать их аллегорически. В вопросах методологии права (*усūл ал-фиqh*) захиритские *фақīхи* были активными противниками использования логико-рационалистических приемов (*ра’й*, *қийās*, *истиqlāх*, *истихсāн* и др.). Известным захиритским *фақīхом* был Ибн Хāзм ал-Андалуси (ум. 994/1064). Начиная с XV в. захириты как правовая школа постепенно стали исчезать. Однако сегодня мусульманские правоведы, особенно реформаторы, называют захиритами тех богословов, кто буквально понимает тексты Корана и сунны, не прибегая к рациональным или аллегорическим толкованиям.

Истихсāн («предпочтение», «предпочтительное решение») – метод, введенный Абū Хāнифой (ум. 150/767), заменяющий *қийās* или использующийся для того, чтобы обойти *қийās*. *Истихсāн* используется как исправление решений, принятых на основании *қийās*, оказавшихся при определенных условиях нецелесообразными или приносящими

вред. Законовед «отдает предпочтение» тому решению, которое больше подходит для ситуации, которую он рассматривает. Один из примеров применения *истиḫṣān*: как известно, *ḫadīṣ* Пророка запрещает продавать товар, которого не существует на момент сделки («Не продавай товары, которых у тебя нет на данный момент»). Однако с помощью *истиḫṣān*, в определенных случаях, подобную торговлю можно разрешить. Например, если торговец заказал обувь у завода по производству обуви, то с точки зрения метода *қийās* («сравнение по аналогии») подобная сделка недействительна, потому что обувь – это товар, которого не существует на момент продажи. Но посредством *истиḫṣān* подобная торговля может быть разрешена, так как она стала обычным делом среди людей и приносит пользу. Точно так же разрешается заказывать книги, картины или иные вещи, которые не существуют на момент продажи. *Истиḫṣān* применяется и тогда, когда *қийās* вступает в противоречие с текстами Корана или сунны, с *иджмā'* или обычаем (*'urf*). Он также может быть применен при острой необходимости (*darūrā*), когда с помощью *қийās* невозможно вывести эффективную норму. Как правовой метод *истиḫṣān* во многом напоминает *истиṣләḫ*.

Иджмā' – согласие правоведов по какому-либо вопросу; один из источников исламского права. Согласно концепции *иджмā'*, если решения большинства мусульманских законоведов-*муджтахидов* сошлись по какому-либо вопросу, эти решения становятся правовой нормой.

Қийās («сравнение») – один из основных источников исламского права наряду с Кораном, сунной, *иджмā'*. Используется в праве «как сравнение по аналогии», которое позволяет уже решенный вопрос (*асл*) (или решение вопроса, которое прямо обозначено в текстах Корана и сунны) сопоставить с вопросом, решение которого прямо не обозначено в текстах (*фар'*), и вынести суждение на основе этого сопоставления (*ḫукм*). Для того чтобы произвести сопоставление, необходимо выявить причину или условие (*'илла*) правового решения, которое ясно обозначено в текстах Корана и сунны. Например, информация о вине в *айатах* и *ḫadīṣах* – это *асл*. Виноградное вино (*ḫамр*) запрещено по причине (*'илла*) опьяняющего свойства (*искāр*). Пальмовое вино (*набīз*) или всякое иное вино (или алкогольный напиток) также обладают опьяняющими свойствами. Следовательно, исламское право запрещает их употребление. В данном случае вино – это предмет сравнения, т.е. «основа» (*асл*), пальмовое вино и другие алкогольные напитки – это то, с чем сопоставляют информацию о виноградном вине. А опьяняющее свойство (*искāр*) – это причина (*'илла*), по которой вино запрещено. Следовательно, запрет иных алкогольных напитков име-

ет ту же причину – опьянение. Приведем другой пример: в одном из *хадйсов* Пророка сказано: «Пусть судья не судит, если он разгневан». Законоведы считают, что судить, будучи в гневе, запрещено, потому что в этом состоянии человек теряет самообладание, ему трудно сосредоточиться, быть беспристрастным и принять здоровое решение. Однако возникает вопрос: дозволено ли судье судить, если он сонный, усталый, очень голодный или сильно болен? Законоведы отвечают, что нет, потому что и эти состояния мешают принять здоровое решение.

Мақслаха (мн. ч. *мақәлйх*) – означает «благо», «польза» или «выгода» (*манфа'а*, *хайр*). В исламском праве *мақслаха* называется все, что приносит общественную пользу и помогает устранить вред (*мафсада*). Когда относительно какого-либо вопроса законовед не может найти ясный и очевидный ответ в текстах Корана и сунны, он выводит норму на основе принципа «полезности». Иначе говоря, находит наиболее полезное правовое решение, которое отвечает интересам общества, и в то же время не противоречит основным принципам ислама. Метод нахождения наиболее полезного правового решения без опоры на тексты называется *истиқләх*. Данный метод отличается от *қийās* тем, что *қийās* опирается на тексты, а *мақслаха* нет. В случае с *қийās* законовед, для того чтобы решить вопрос, ищет аналогию в Коране и сунне, в случае с *мақслаха* он выносит решение, не ссылаясь на конкретные тексты. Мусульманские законоведы считают, что многие решения халифа 'Умара б. ал-Хаттаба являют собой практическое применение принципа *мақслаха*. Например, одно из таких решений – собрание Корана в единый свиток. Ни в Коране ни в сунне нет указания на то, что откровение, которое передал пророк Мухаммад, следует записать и собрать в единую книгу. Именно поэтому первый «праведный халиф» Абū Бакр ответил 'Умару на его предложение следующим образом: «Как же ты собираешься сделать то, чего не делал Пророк!» 'Умар ответил: «Клянусь Аллахом, в этом деле польза (*хайр*) для мусульман». Следовательно, решение о собрании Корана было принято халифом 'Умаром ради интересов или блага (*мақәлйх*) общины. Другое похожее решение 'Умара б. ал-Хаттаба – когда в Медине начался голод, он приостановил применение наказания за воровство, установленное Кораном (отрубание руки). Он решил, что наказывать людей, в то время как они не могут найти себе пищу и изнемогают от голода, несправедливо и противоречит интересам мусульман. Мусульманские законоведы также считают, что Абū Бакр назначил после себя халифом 'Умара, тоже исходя из принципа *мақслаха*. Так как, несмотря на то, что Пророк не оставил четких указаний о том, кто должен быть правителем, Абū Бакр решил, что избрание 'Умара халифом принесет мусульманам наибольшую пользу.

Согласно мусульманским законооведам, принцип *маслаха* в своих правовых решениях нередко использовал авторитетный *фақих*, эпоним маликитского *мазхаба*, Мāлик б. Анас (ум. 179/795). Однако систематизирован данный принцип Абӯ Ҳамидом ал-Ғазālӣ (ум. 505/1111). Можно сказать, что все школы исламского права так или иначе используют данный принцип (особенно – решая современные и актуальные вопросы, ответы на которые отсутствуют в исламских текстах). Однако традиционные *мазхабы* обусловили *истислаҳ* следующими правилами: (1) *маслаха* не должна противоречить основным источникам исламского права: Корану, сунне, *иджмā'* и *қийās*; (2) *маслаха* должна быть точной и категоричной (*қат'ийа*), т.е. решение, принятое с помощью метода *истислаҳ*, должно принести мусульманам настоящую (а не мнимую) пользу; (3) решение, принятое с помощью принципа *маслаха* или метода *истислаҳ*, должно быть полезным для большой группы людей или для всей общины, а не только для отдельных индивидов. Такое решение не должно служить лишь корыстным или личностным интересам.

Мақāсид аш-шарй'а (теория целей шариата) – в основе данной теории лежит идея, что нормы исламского права установлены для осуществления определенных целей. Данные цели направлены на сохранение веры (религии), жизни, имущества, разума и потомства людей. В широком смысле, теория пытается показать, что цель шариата заключается в соблюдении интересов (*маcāлих*) людей как в земной, так и в потусторонней жизни. Данные интересы соблюдаются через удовлетворение основных человеческих потребностей, которые подразделяются на три «уровня»: «необходимые потребности» (*дарӯрāt*), «насушные потребности» (*ҳаджийāt*), «потребности, улучшающие жизнь» (*таҳсинийāt*).

Мазхаб (мн.ч. *мазāхиб*; «путь») – богословско-правовая школа в исламе. Основными суннитскими *мазхабами* являются: ханафитский, маликитский, шафиитский и ханбалитский. Каждый *мазхаб* разработал свой *фиқх*, теорию и методологию права и метод интерпретации исламских источников.

Муджтахид – ученый-богослов или законовед, имеющий право выносить самостоятельные решения по различным вопросам *фиқха*. Иначе говоря, *муджтахид* – это законовед, обладающий обширными знаниями исламских дисциплин и способный практиковать *иджтихād*.

Мутазилиты – представители первого крупного направления в мусульманском спекулятивном богословии (*калама*), игравшие важную роль в религиозно-политической жизни Умайядского и Аббасидского халифатов в VIII–IX вв. Утверждали приоритет разума (*'ақл*) над религиозной традицией (*нақл*).

Салāt («молитва») – один из пяти столпов ислама, обрядовая молитва, которую мусульмане совершают несколько раз в день.

Табӣ'ӯн (ед. ч. *табӣ'*) – последователи и ученики сподвижников пророка Мухаммада. Это поколение, которое не видело Пророка, но застало его сподвижников и училось у них (VIII в.). Сподвижники Пророка передали религиозные знания *табӣ'инам*, а те в свою очередь передали их последующему поколению мусульман.

Усӯл ал-фйқх (букв. «основа исламского права») – теория или методология исламского права.

'Уламā' – мусульманские ученые-богословы.

Фйқх (букв. «глубокое понимание») – исламское право, затрагивающее правила поведения мусульман и широкий круг социальных, экономических и политических вопросов.

Фетва – это ответ (письменный или устный) мусульманского законоведа (муфтия, *муджтахид*) на вопрос религиозного, социального или политического характера. Иначе говоря, *фетва* – это религиозно-правовое заключение по какому-либо вопросу, которое выдается мусульманским богословом.

Ҳалāl – разрешенные исламским правом вещи и деяния.

Ҳарām – строго запрещенные исламским правом вещи и деяния.

Ҳудӯд (ед.ч. *ҳадд*) – норма, устанавливающая наказание. Под *ҳудӯд* понимаются наказания, которые предусмотрены за тяжкие преступления. *Ҳудӯд* установлены Кораном и однозначно определены сунной Пророка. В мусульманском праве под категорию *ҳадд* попадают следующие виды преступлений: кража, прелюбодеяние, употребление спиртного, бандитизм (разбой), вооруженное выступление против общества и государства, измена исламу или вероотступничество.

Шариат – («прямой, правильный путь») – комплекс подтвержденных прежде всего Кораном и сунной предписаний, которые определяют убеждения, формируют нравственные ценности и являются источниками норм, регулирующих поведение мусульман. В работах современных мусульманских правоведов (имеются в виду прежде всего реформаторы-модернисты) шариат нередко используется в значении «исламское право». Точнее, исламским правом обозначают как шариат так и *фиqh*. Однако если шариат рассматривается как комплекс предписаний, установленных Кораном и сунной, то *фиqh* – это изучение, осмысление данных предписаний и выведение из них правовых норм с помощью *иджтихāда*. Одним словом, шариат – это «божественный закон», он содержит вечные и универсальные правила и ценности. *Фиqh* – это человеческое понимание и интерпретация данных правил и ценностей. Когда говорится: «цели исламского права», имеется в виду: (1) универсальные цели шариата/ислама (защита веры (религии), жизни, имущества, разума и потомства людей), (2) цели отдельных норм исламского права (*фиqhа*), которые дополняют универсальные цели шариата.

Приложение

* Хабашиты – исламское течение, основанное в середине 80-х годов XX в. эфиопским проповедником Абдаллахом Ҳабашӣ ал-Харарӣ (ум. 2008). Большинство хабашитов – придерживаются шафиитской школы исламского права, ашаритского калама и следуют рифаитскому, кадирийскому и накшбандийскому суфийскому учению. Хабашиты отрицательно относятся к реформаторскому исламу (в некоторых случаях дело доходит до обвинения в неверии тех или иных богословов) и ко многим исламским политическим движениям (как, например, «Братья мусульмане»). Позиционируют себя как «суфийская альтернатива» «политическому исламу». К Йўсуфу ал-Қарадāвӣ относятся крайне негативно. (С. 68.)

** Исламская партия освобождения (ҳизб ат-таҳрӣр ал-ислāмӣ) – международная исламская политическая организация. Основана в 1953 г. мусульманским судьей (қадӣ) и богословом, выпускником университета ал-Азхар, Тақӣ ад-Дӣн ан-Набхāнӣ в Иерусалиме. Цель партии – объединить мусульман всего мира, создать всемирный исламский халифат и установить исламские законы. Данная организация запрещена в ряде арабских и европейских стран из-за своей радикальной идеологии, которая отвергает принципы национального государства и противоречит конституциям многих стран. В 2003 г. деятельность партии запрещена на территории Российской Федерации. (С. 68.)

*** Ҳудӯд – (ед.ч. ҳадд) – наказания, которые предусмотрены в исламском праве за тяжкие преступления. Ҳудӯд установлены Кораном и однозначно определены сунной Пророка. В мусульманском праве под категорию ҳадд подпадают следующие виды преступлений: (1) воровство (уличенному в воровстве отрубает кисть правой руки), прелюбодение (виновного сто раз ударяют плетью (если он или она не состоят в браке) или приговаривают к смертной казни через побитие камнями (если он или она состоят в браке), ложное обвинение в прелюбодении (наказание – 80 ударов палками)), употребление спиртного (виновного публично побивают палками), бандитизм (в зависимости от тяжести

преступления либо телесное наказание либо смертная казнь), измена исламу или вероотступничество (наказание – смертная казнь). Однако в современный период многие законоведы, особенно реформаторы, исключают из этого перечня вероотступничество и прелюбодеяние. Иначе говоря, *худūd* становятся предметом дискуссий и *иджитихāда*. (С. 111.)

**** Абū Бакр б. ал-‘Арабī ал-Мāликī (ум. 543/1148) – маликитский *фақīх* из Андалусии. Был широко образованным законоведом и в своих сочинениях затронул многие исламские дисциплины (*фиқх*, *тафсир*, *‘илм ал-ҳадīс* и т.д.). До сих пор большой популярностью среди мусульман пользуется его работа о толковании предписаний Корана нормативного характера (*Ахкām ал-Кўр’āн*). (С. 151.)

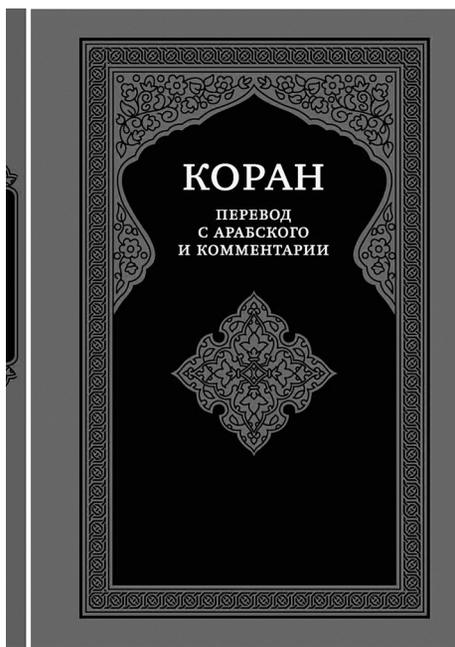
***** Ибн Варрак – литературный псевдоним (букв. с араб. «сын делателя бумаги») современного писателя и публициста пакистанского происхождения. Ибн Варрак жестко критикует ислам и пророка Мухаммада. Он является основателем Института секуляризации исламского общества (Institute for the Secularisation of Islamic Society), который считает, что ислам несовместим с современностью и является причиной многих бед мусульманских обществ. (С. 160.)

Summary

Jasser Auda, a contemporary Muslim intellectual, offers in his book a critical elaboration of the theory of the objectives of Islamic Law (maqasid al-shariah). He analyzes both classic interpretations and classifications of this theory and its evolution in modern period. According to J. Auda the theory takes juridical issues to a higher philosophical ground, and hence, overcomes (historical) differences over politics between Islamic schools of law, and encourages a much-needed culture of conciliation and peaceful coexistence. In addition, according to him, the realization of purposes of Islamic law should be the core objective of the legal responsa issued by Islamic jurist or mufti. Thus, the validity of legal norms should be determined based on their level of achieving purposefulness, or realizing higher values of the Shari'ah.

The work of the well-known Muslim reformist is preceded by a research of Kamal Gasimov which addresses the history of the theory of maqasid al-shari'ah and different aspects of J. Auda's legal theory.

This book will be of interest not only to those involved in Islamic legal studies, but to those who seek to uncover and understand what Islamic scholars (both classic and contemporary) have said about the higher purposes of Islamic Law.



**КОРАН /ПЕР. С АРАБ. И КОММЕНТ. Б.Я. ШИДФАР.
М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2012.**

«Коран – это неиссякаемый источник Божественных мудростей, кладезь бесценных духовных сокровищ, которые всегда современны и актуальны. Он в каждом новом столетии открывает человечеству доселе неведомые грани, смыслы и назидания. История знает многие имена тех, кто посвящал себя попытке раскрыть смыслы Божественных коранических строк, и каждый из них доказывал своим трудом бесценность и неоценимую благодетельность Священного Писания, привнося при этом новые краски и оттенки в общую палитру коранических толкований. Безусловно, переводы смыслов и толкования не являются аналогом перевода оригинала, но важна выполняемая цель доведения до каждого читателя значимости и важности понимания Заключительного Послания Свыше, от самого Господа миров. Перевод Священного Корана Б.Я. Шидфар заслуживает нашего внимания прежде всего как многолетний труд известного филолога, арабиста и профессора Московского государственного института международных отношений, который можно назвать довольно успешным и полезным. Надеюсь, что данная книга будет интересна всем, кто вознамерился открыть для себя Послание, имеющее небесное происхождение, но изложенное мирским языком.

*Главный имам Московской Соборной мечети
Ильдар Аляутдинов»*

Научное издание

Джассер Ауда

Цели шариата (Мақāсид аш-шарй'а). (Руководство для начинающих).

Перевод, примечания и введение К. Гасымова.

Ответственный редактор: И.Л. Алексеев

Корректор: А.А. Конькова

Дизайн и компьютерная верстка: С.Н. Чеботарев

Подписано в печать 27.10.2014.

Формат 60x90/16. Бумага офсетная

Печать офсетная. Гарнитура «Arabic times»

Тираж 1500 экз.

«Издательский дом Марджани»

117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного

электронного оригинал-макета в типографии филиала

ОАО «ТАТМЕДИА» «ПИК «Идел-Пресс».

420066, г. Казань, ул. Декабристов, д. 2.

E-mail: idelpress@mail.ru



Профессор Джэссер 'Ауда является преподавателем Катарского факультета исламоведения (Qatar faculty of Islamic Studies) при Университете им. Хамда б. Халифы (Hamad Bin Khalifa University). Он читает лекции по исламскому праву, этике и общественной политике в различных университетах и институтах Египта, Канады, США, Великобритании, Малайзии

и Индии. Корановедению и классическим исламским наукам Дж. 'Ауда обучался в университете ал-Азхар. Он получил степень доктора наук в области «философии исламского права» в Уэльском университете и «системного анализа» в Университете Ватерлоо. 'Ауда пишет на двух языках – арабском и английском. Он автор ряда книг, среди которых: «Теория целей шариата как философия исламского права: системный подход» (Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic law: a system approach, 2008), «Цели шариата: руководство для начинающих» (Maqasid al-Shari'ah: A beginners guide, 2010), «Фиқх ал-мақәсид: выведение норм исламского права в свете его целей» (Фиқх ал-мақәсид: инāтат ал-аққām аш-шар'ийа би-мақәсидиха, 2006), «Между шариатом и политикой. Вопросы послереволюционного периода» (Байна аш-шар'а ва ас-сийāса. Ас'ила ли-мархала мā ба'д ас-саурāt, 2012).

ISBN 978-5-903715-96-1



9 785903 715961