

Мухаммад Хашим Камали

РЕАЛИЗАЦИЯ (*тафиль*)
ВЫСШИХ ЦЕЛЕЙ (*макасид*)
ШАРИАТА



СЕРИЯ НЕПЕРИОДИЧЕСКИХ ПУБЛИКАЦИЙ, №28

Реализация *(тафиль)*
высших целей *(макасид)*
Шариата

Мухаммад Хашим Камали

*Книга напечатана при поддержке
Института Интеграции Знаний*



Международный Институт
Исламской Мысли

Ровно — 2022

Реализация (тафийль) высших целей (макасид) Шариата (Russian)

Мухаммад Хашим Камали

Серия непериодических изданий, № 28

© Международный Институт Исламской Мысли

1443 г. по Хиджре / 2022 г. н. э.

Paperback ISBN 978-966-416-868-4

**Actualization (Taḥfīl) of the Higher Purposes
(Maqāṣid) of Shari'ah (Russian)**

Mohammad Hashim Kamali

Occasional Papers Series 28

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1441AH/ 2020CE

Paperback ISBN 978-1-56564-999-6

e-book ISBN 978-1-64205-345-6

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

Перевод: Ильхам Забиров

Редактор: Татьяна Гончарова

Обложка: Шираз Хан

Верстка: Гасан Гасанов

Институт Интеграции Знаний

Грузия, Тбилиси, ул. Дадлиани 7,

Торговый и Бизнес центр «Карвасла», А-508

ikiacademy.org

Все права защищены.

Ни одна из частей настоящей книги не может быть воспроизведена без письменного разрешения правообладателя.

Взгляды и мнения, выраженные в данной книге, принадлежат автору и могут не совпадать с мнением издателя, переводчиков и редакторов.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
• Вступительное слово.....	6
• Определение понятия <i>макасид</i>	11
• Подходы к <i>макасид</i> : редукционизм, экспансионизм и умеренность (<i>тафрит, ифрат, итидаль</i>)	12
• <i>Макасид</i> – источники Писания и <i>усуль аль-фикх</i>	17
• Человеческий ум (<i>акль</i>) и врожденная человеческая природа (<i>фитра</i>) как указатели <i>макасид</i>	20
• Реализация <i>макасид</i> и роль <i>васаиль</i>	24
• <i>Иджтихад макасиди</i>	28
• <i>Иджтихад</i> , основанный на <i>макасид</i> : конкретные примеры	30
• Заключение и рекомендации.....	36
ПРИМЕЧАНИЯ	42

ПРЕДИСЛОВИЕ

О *макасид аль-шариа* много говорят, но эта тема плохо изучена, частично по причине исторических факторов, из-за которых данный предмет оставался чисто теоретическим даже в арабских источниках и трудах по исламскому праву. Однако в последнее время ученые возобновили интерес к изучению *макасид*, о чем свидетельствуют многочисленные конференции, научные диссертации и открытие специализированных университетских курсов по этому предмету. С тех пор отношение к *макасид* во многом изменилось в таких, например, вопросах, как исламский банкинг и финансы, исламское образование, государственная политика и издание фетв.

Важные инициативы, связанные с *макасид*, в последние годы предпринимались в Малайзии, в частности в исламской банковско-финансовой сфере и в государственном управлении. Как показал автор, малазийский индекс Шариата (февраль 2015 г.) и Посредничество на основе ценностей Центрального банка Малайзии (июль 2017 г.) опираются на идею включения *макасид* в методику работы общественных организаций страны.

Профессор Мухаммад Хашим Камали много писал о *макасид* применительно к исламскому праву и юриспруденции, а также на разные другие сопутствующие темы, в особенности о методологии *макасид*. Представленная работа проливает свет на новый аспект этого предмета и предлагает интересный взгляд на науку об источниках исламского права, *усуль аль-фикх*, и их взаимосвязи.

В данной работе профессор Камали по возможности старается устранить пробел между теорией и практикой этого несомненно важного аспекта Шариата. То, о чем он пишет, не исследовалось в существующей англоязычной литературе о *макасид*. Работа написана в легкой форме с большим количеством практических примеров, что делает предмет доступным для читателя со средним уровнем образования.

*Тун Абдул Хамид Мохаммад,
бывший председатель Верховного суда Малайзии*

Реализация (*тафиль*) высших целей (*макасид*) Шариата

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Высшие цели, или *макасид*, Шариата применяются и реализуются через их средства (*васаиль*). Поскольку *макасид* не применяются непосредственно, они обычно не привязаны к реальной практике. Естественно, что первым шагом на пути реализации *макасид* будет определение понятия *максад*. А это поднимет вопрос о том, как именно устанавливается *максад* (цель) Шариата и каким методом, если он имеется. Есть разные классификации *макасид*. Согласно одной из них *макасид* делятся на два вида: *макасид* Законодателя (*макасид аль-шариах*), которые в основном определяются Шариатом, и человеческие цели (*макасид аль-мукаллаф*), которые каждый может выявить и определить для себя. Цели Законодателя определены в Коране или хадисах либо напрямую, либо опосредованно. Иногда в религиозных текстах содержатся многочисленные упоминания о чем-либо без указания, что это цель Законодателя. Но если собрать все эти упоминания воедино, их совокупное прочтение указывает на определенную цель, или *максад*. Этот процесс известен как метод индукции (*истикра*), который является общепринятым при определении *макасид*. К примеру, крупный ученый в области Шариата должен знать, что достоверность (*амана*), правдивость (*сидк*), справедливость, сочувствие, благой нрав (*адаб*, *хусн аль-хулук*), единство среди верующих (*вахда*) и богобоязненность (*таква*)

относятся к *макасид* Шариата, даже если религиозный текст не указывает на это конкретно. *Истикра* применяется в *иджтихаде*, поэтому целесообразно будет сказать, что *макасид аль-шариа* определяются из писания или посредством *иджтихада*.

Человеческие цели необязательно предусматривают применение правовой методологии и правового подхода. Люди принимают множество решений исходя лишь из практических целей, которые могут и не относиться к целям Шариата. Если, например, рассматривать приобретение знания, то цель Законодателя, связанная с образованием и знаниями, – познание Бога и правильный порядок поклонения Ему, а также познание и понимание Его созданий. Человеческая же цель в образовании – получение высшего образования, чтобы найти работу. Цель Шариата в браке – продолжение рода, но для пожилой пары человеческая цель – всего лишь найти себе компанию. Эти два класса целей часто пересекаются, и в таком случае цели Шариата требуют, чтобы человеческие цели не нарушали *макасид аль-шариа*. Взаимосвязь и совместную реализацию целей Шариата стоит показать на нескольких примерах:

1. Облегчение и устранение затруднений (*тайсир, раф аль-харадж*) – одна из признанных *макасид* Шариата, которая характеризует исламский подход в целом, но в большей части к мирским делам, например, к образованию и обучению. На вопрос в том, каким образом и какими средствами ее реализовать, можно ответить, что ученые и преподаватели должны рассказывать о ней по-простому, учитывая уровень восприятия, культурные особенности и потребности аудитории. Является ли это лишь информацией или же средством улучшения нравов и борьбы с определенными заблуждениями? Лекция, читаемая в деревне, – совсем не то, что лекция в городе, а выступление перед группой ученых – не то, что обращение к обычным людям.

Рассказывая об искоренении существующих заблуждений, также необходимо сосредоточиться на цели, избегая сложных теоретических преамбул¹. Все это можно назвать средствами для реализации целей Шариата *тайсир* в распространении знаний.

2. Другая признанная цель Шариата – взаимопомощь (*таавун*) в благих делах, которая основана как на Откровении, так и на прецедентах, и имеет высокий статус в исламской системе ценностей. Она реализуется не только в виде помощи тем, кто нуждается в поддержке во время бедствий и невзгод, но и путем долгосрочных мер для поддержки и расширения подобной деятельности через призыв других к объединению усилий. Средством (*василя*) для *таавун* может быть также учреждение благотворительных фондов, применение правильной и более целенаправленной политики, отвечающей нуждам людей, а также информирование их о том значении, которое Ислам придает благотворительной деятельности. Данный пример показывает, что одну и ту же цель – взаимопомощь в благих делах – можно обеспечить и реализовать при помощи нескольких средств².

3. Если перед нами стоит задача повысить осведомленность общества о самих *макасид*, поскольку мы считаем, что люди и организации должны лучше знать о *макасид* и уделять им больше внимания, тогда нам нужно определить средства, которыми этого можно достичь. Очевидно, что одним из них может быть взаимодействие со средствами массовой информации (СМИ) для более широкого освещения *макасид*. Другое средство – выявление людей, способных писать не только научные работы о *макасид*, но и умеющих изложить тему в кратких, лаконичных и целенаправленных статьях для печатных СМИ. Еще одно возможное средство – проведение семинаров и конференций. И, наконец, если предположить, что арабские страны должны

принять в этом более активное участие, тогда необходимо найти пути и средства для взаимодействия с ними на арабском языке, а также определить сферы, где нужно сосредоточить усилия. Одним из средств может быть даже выбор конкретных *макасид*, ведь существует несколько их видов. Если это будут *макасид*, относящиеся к категории *даруриййат*, тогда необходимо установить, какая из них выбирается как приоритетная и т. д.

4. Что касается исламской банковско-финансовой системы (ИБФС), то шариатские советники и специалисты отрасли единогласны в вопросе о необходимости внедрения понятия *макасид* Шариата в ИБФС, а также в важности такого шага для защиты и поддержания авторитета ИБФС. Считается, что практика ИБФС со временем все больше удаляется от духа Шариата, следуя традиционным аналогам и рабочим схемам западной банковской системы. А правила фикха ИБФС исполняет в формалистическом духе, часто пренебрегая их целями. Иными словами, функционеры ИБФС применяют правила фикха в отрыве от *макасид* этих правил. Следовательно, для преодоления недостатков, связанных с таким буквализмом фикха в практике ИБФС, требуется подход, основанный на *макасид*. Однако в планах по внедрению *макасид* как правило упускаются из виду необходимые ресурсы в виде прагматического инструментария для исправления отклонений, частично из-за того, что *макасид* остаются излишне теоретизированными и, следовательно, не вполне полезными для практиков. Теоретический характер большинства *макасид* объясняется отсутствием под ними материально-правовой базы. Но назначение *макасид* состоит в том, чтобы указывать нам, как следует применять правила фикха, а не в том, чтобы их заменять. С учетом этого необходимо продолжить исследование источников *макасид*, чтобы лучше понять их связь с фикхом и *усуль аль-фикх*, что мы и намерены сделать. И один

из очевидных вопросов будет касаться методов определения действительной шариатской цели того или иного правила фикха, сделки или договора.

Для определения цели и средств ее реализации не всегда можно пользоваться шариатскими источниками, так что приходится полагаться на рациональные методы здравого смысла. Поэтому некоторые ученые считают, что *макасид* можно определить человеческим умом (*аль-ақль*), а также врожденной человеческой природой (*аль-фитра*), что мы далее объясним. Следующим шагом после определения *макасид* будет выяснение подходящих средств для их реализации. Выбранные средства должны быть соизмеримыми и близко связанными с целью и нормами дозволенного в Шариате. Средства и цели должны быть законными. Значительное противоречие между ними исказит их сущность или, например, допустит манипуляцию путем использования правовой уловки (*хилья*) для достижения незаконной цели через кажущиеся дозволенными средства³. Это привлечет проблемы и повлечет за собой применение принципа *усуль аль-фикх* о «запрете средств» (*садд аль-зараи*). Говоря вкратце, реализация (*тафиль*) *макасид* – это определение целей и средств, с помощью которых они реализуются.

Мы начинаем эту работу с определения сущности *макасид*, затем переходим к установлению трех очевидных тенденций в их применении: редукционизм, экспансионизм и умеренный подход *васатиййа/итидал*. Затем задаемся вопросом, могут ли *макасид* быть признанными в качестве доказательства или отдельного источника Шариата. Другими словами, можно ли формулировать положение (*хукм*) Шариата непосредственно из *макасид* или необходимо следовать подходу *усуль аль-фикх*? Ответы на эти вопросы помогут читателю лучше узнать о потенциальных возможностях *макасид*. Мы часто говорим о *макасид*, но когда дело доходит до реальной практики, применяем правила фикха.

Можно ли их миновать, обратившись непосредственно к *макасид*? Затем мы исследуем связь между *макасид* и Кораном, хадисами и *усуль аль-фикх*. Мы также выясним роль человеческого ума (*акль*) и врожденной человеческой природы (*фитра*) при определении *макасид*. Далее на нескольких наглядных примерах разъясним средства реализации *макасид*. Об *иджтихаде*, основанном на *макасид*, или *иджтихад макасиди*, мы поговорим в последующем разделе, а завершают работу заключение и ряд практических рекомендаций.

Определение понятия *макасид*

Слово *макасид* является множественным числом *макад*, которое образовано от корня *касада* («намереваться») и означает то, чего кто-то желает достичь, а именно чью-то цель или конечный результат. Мусульманские ученые дали различные определения термину *макасид*. Выдающийся ученый из Андалусии Ибрахим аль-Шайби (ум. 790/1388), написавший много трудов о *макасид*, никак его не определил. Чаще всего используются определения *макасид* Мухаммада Тахира ибн Ашура (ум. 1974), Мухаммада аль-Зухайли, Юсуфа аль-Кардави и ибн Баййа, которые трактуют *макасид* как «мудрость и смысл», заложенные в законах (*ахкам*) Законодателя. Ибн Ашур определил общие цели Шариата (*макасид амма*) как «глубинные смыслы (*маани*) и внутреннюю мудрость (*хикам*), которые Законодатель предусмотрел во всех или в большинстве шариатских постановлений»⁴. Согласно Кардави, «*макасид аль-шариах* означают конечные результаты и цели (*аль-гайат*), на достижение которых направлены содержащиеся в тексте предписания, запреты и разрешения, а детальные положения (*аль-ахкам аль-джузиййа*) нужны для применения их в жизни дееспособными людьми, семьями и сообществами мусульманской уммы»⁵. Проще говоря, *макасид* – это

еще один термин, указывающий на смысл и мудрость, преследуемые постановлениями Шариата. В определении Карадави *макасид* соотносится с конкретными правилами в текстах Шариата, взятых в совокупности. Таким образом, *макасид*, содержащиеся в *ахкам*, не могут существовать отдельно от них. Согласно Абдуллаху бин Баййа, *макасид* указывают на «дух Шариата, его смыслы, мудрость, цели и задачи». Первоосновой этих смыслов являются изначальное обращение Законодателя (*мин хитаб аль-шариа ибтидаан*), а также выводы и толкования⁶. Согласно определению бин Баййа, *макасид* включают не только религиозный текст, но и рациональные выводы из религиозных источников, также выявляющие и определяющие *макасид*. Мухаммад аль-Зухайли определил *макасид* как «конечные цели, задачи, следствия и смыслы, которые Шариат утвердил и установил через свои законы и постоянно стремится осуществить, воплотить и достичь всегда и везде»⁷.

Подходы к макасид: редукционизм, экспансионизм и умеренность (*тафрит*, *ифрат*, *итидаль*)

Существует три заметных тенденции в современных трактовках *макасид*. Первая – неозахиритский подход, который ведет к редукционизму (*тафрит*) *макасид*, ограничивая их ясным религиозным текстом и, как следствие, его прямым смыслом и целями. Другими словами, для существования *макасид* должен быть ясный религиозный текст, говорящий об этом. Вторая тенденция – это экспансионизм (*ифрат*) с его чрезмерностью при определении *макасид* иногда даже в ущерб Писанию, когда новые *макасид* создаются и определяются без наличия подкрепляющих доказательств. Третий и наиболее правильный подход – умеренный (*васати*), согласно которому *макасид* должны иметь обоснование в Писании и веский прецедент. Например, устранение вреда (*раф аль-*

зарар) является законной шариатской целью с широким применением, и в то же время есть правила измерения и оценки вреда, чем и достигается умеренность. Внимательный подход к умеренности должен основываться на веском прецеденте, знании и обоснованном заключении⁸.

Коран и хадисы единогласно считаются самыми авторитетными источниками *макасид*, но есть разногласия о том, могут ли рациональные выводы из этих источников быть основанием для установления *макасид*, и если да, то до какой степени.

Согласно общему мнению, пять основных *макасид*, а именно защита религии, жизни, ума, родословной и имущества, являются главенствующими целями Шариата. Выдающиеся ученые, включая шейха Мухаммада аль-Газали (ум. 1996), Юсуфа аль-Карадави, Ахмада аль-Райсуни, Исмаила Хасани и Ахмада аль-Хамлиши, к высшим целям Шариата добавляют справедливость, равенство, свободу, социальные и экономические права, отмечая, что пять основных *макасид* были взяты из *иджтихада* Абу Хамида аль-Газали (ум. 508/1111), а тот, в свою очередь, основывался на собственной трактовке предписанных наказаний (*худуд* и *кисас*) и тех ценностных установок, которые Шариат желает защитить посредством их⁹. Другие ученые включают в *макасид* человеческое достоинство, милосердие и сострадание, единство, братство (*ухуввах*). Хотя доводы в пользу большинства из них можно найти в Коране и хадисах, многие авторы книг исключили их, указывая, что они носят слишком общий характер, нуждаются в дополнительном уточнении и установлении связи с конкретными случаями. Хадими и Райсуни высказались за добавление к списку основных *макасид* основополагающих прав человека и защиты окружающей среды, но указали на разногласия во мнениях по поводу возможности объединения большинства из них с существующими пятью *даруриййат* путем их более широ-

кого толкования. Так, защита жизни включает и человеческое достоинство, и основные права, а также право на экологическую безопасность. Человеческое достоинство и защита окружающей среды в значительной степени могут быть отнесены к защите религии и защите имущества. Они считают, что эти новые *даруриййат* можно дать либо под отдельными заголовками, либо включить их в существующие пять¹⁰. На наш взгляд, добавление новых заголовков к существующим *даруриййат* скорее всего ослабит уже имеющееся единогласие по поводу пяти *даруриййат*, и поэтому будет предпочтительнее добиться нового единогласия относительно упомянутых добавлений. Джамал аль-Дин Атийа (ум. 2016) хотел либо включить большинство из них в наивысшие цели Шариата, либо поместить их в расширенную им классификацию *макасид*¹¹.

Здесь нелишне отметить, что, по мнению некоторых комментаторов, *макасид* не должны быть лишь сферой компетенции *иджтихада* и *муджтахидин*. Напротив, следует всем дать возможность пользоваться ресурсами *макасид* сообразно с их собственными знаниями и опытом, поскольку *макасид* являются установками для целенаправленного мышления, анализа и оценки в целом, не будучи привязаны к определенной дисциплине. Знанием *макасид аль-шариа* могут воспользоваться все исследователи, переводчики муфтии и судьи¹². Ясное определение цели формирует стиль мышления, тем самым увеличивая ресурсы исследователей и устремляя их усилия в конструктивное русло. Этого часто не хватает многим серьезным исследователям в области экономики и развития – они разрабатывают экономические аспекты за счет человеческого развития и даже в ущерб последнему. Встречаются и такие, кто защищает индивидуальные права в ущерб общественным; специалисты по питанию предлагают и пропагандируют разные виды пищевых продуктов и напитков, наносящих физический и моральный ущерб

здоровью людей. Люди и государства строят одно и разрушают другое, свидетельства чему – космические и оружейные технологии, а также некоторые сомнительные научные достижения¹³.

Атийа прав, отметив, что традиционное исламское учение в области теологии (*ильм аль-калам*) почти полностью проигнорировало возможности от применения *макасид*, хотя того требует современность. Он добавляет, что перспективы внедрения *макасид* в теологию расширились благодаря возросшему вкладу ученых в последние десятилетия, что проложило путь к этой цели¹⁴.

Аналогичное пренебрежение подходом, основанным на *макасид*, отмечается в политической деятельности. Поскольку обеспечение руководства – это одно из религиозных требований, установление системы правления является одним из *макасид* Шариата. Исходя из этого предлагается подчинить *сийасах Шарийях* (ориентированную на Шариат политику), включающую политическое руководство, этическим нормам Ислама. Однако в долгой истории исламского правления дела обстояли иначе¹⁵.

Споры возникли и по поводу того, являются ли *макасид* доказательством из Шариата подобно другим признанным доказательствам, и если да, то может ли шариатское постановление быть основано на *макасид* и можно ли следовать ему без рассмотрения других доказательств. Утвердительный ответ Субхи Махмассани на этот вопрос взялся тщательно изучить Аллаль Фаси (ум. 1964). В своем труде «*Фалсафат аль-ташири аль-ислами*» Махмассани считал *макасид* дополнительным доказательством (*далиль*). На что Аль-Фаси ответил, что *макасид* не подобны другим доказательствам, таким, например, как естественное право и естественное правосудие в западной юриспруденции, на которых может основываться судебное решение. Не будучи доказательством как таковым, *макасид* сопровождают все остальные доказательства, являясь

их частью. Аль-Фаси добавил, что Шариат состоит из законов и правил (*ахкам*), которые имеют свои собственные цели; *ахкам* также иногда берутся из *макасид*. Каждому изучающему Шариат следует прочитать религиозные тексты и законы Шариата в свете их целей, чтобы обрести более глубокое, последовательное и зрелое понимание. Коран является первым доказательством вместе с его *макасид*. Это же касается и Сунны. Суждение по аналогии (*кийас*) также является доказательством, которое должно преследовать свою цель. Есть примеры аналогии, лишённые собственной логики и *максад*, и для включения в них правильного *максад* нужно скорректировать их, обратившись к правовым предпочтениям (*истихсан*) или рассмотрению общественной пользы (*истислах*). Если же возникает проблема, по поводу которой нет ни религиозного текста, ни аналогии, тогда следует в большей мере опираться на *макасид*. В такой ситуации нужно прибегнуть к широким и общим указаниям Писания, чтобы сформулировать решения в свете их *макасид*¹⁶.

Ибн Ашур считал, что *макасид* следует предоставить независимый статус. Это мнение высказано не впервые, поскольку с подобной позиции выступали ранние ученые, в том числе маликитский ученый Шихаб аль-Дин аль-Карафи (ум. 684/1283), ибн Таймия и ханбалит ибн Каййим аль-Джаузия¹⁷. Однако один из комментаторов предположил, что аль-Шатыби не придавал *макасид* независимого статуса, рассуждая о них в четвертом томе своего четырехтомного трактата «Аль-Мувафакат», и считал *макасид* продолжением *усуль аль-фикх*, поскольку остальные три тома [трактата] посвящены *усуль аль-фикх*. Другими словами, аль-Шатыби подчеркивал важность *макасид* без выделения их из *усуль аль-фикх*¹⁸.

Мнение Бин Байя о связи между *усуль аль-фикх* и *макасид* таково, что они неразделимы, хотя *макасид* и являются отдельной главой в широкой теме *усуль* наряду с

другими главами, такими как *истислах*, противоречие и предпочтение (*аль-тааруд ва аль-тарджих*), *кийас* и т.п. Обсудив подходы как ибн Ашура, так и Бин Баййа, Райсуни склонился на сторону первого, добавив, что в последние десятилетия *макасид* преподается как отдельная дисциплина во многих странах и университетах, включая Марокко, Алжир, Мавританию, Пакистан, Саудовскую Аравию, аль-Азхар в Египте и многие другие, а также рассматривается как самостоятельный предмет¹⁹. По нашему мнению, факт отдельного изучения *макасид* не является доказательством их независимости от *усуль аль-фикх*. Мы считаем, что это отдельная дисциплина Шариата, но при этом не настаиваем на ее независимости.

Макасид – источники Писания и усуль аль-фикх

Толкование религиозного текста (*тафсир*) и суждение по аналогии (*кийас*) традиционно выступали как основные средства донесения смысла Писания и распространения аналогии на схожие случаи. Но возможности их использования были ограничены множеством условий, устанавливаемых *усуль аль-фикх* почти для каждого аспекта толкования и аналогии²⁰. Согласно методологии *усуль*, *макасид* в основном трактуются как действительная причина (*илля*) исходя из того, что причина и обоснование решения также указывают на его цель. Таким образом, правовой принцип гласит: «Действительные причины шариатских правил указывают на цель Законодателя и должны соблюдаться всегда, когда они известны»²¹.

Тем не менее мы считаем, что включение *макасид* в *илля* фактически вернет *макасид* под эгиду традиционного *усуль аль-фикх*²². Вместо этого мы предлагаем рассматривать *илля* и *макасид* в совокупности и делать соответствующие выводы из них при построении *иджтихада*, но не включать один в

другой. Кроме того, нельзя просто взять и подчинить *макасид* такому процессу *усуль*, как *талиль* (поиск *илля*), поскольку, во-первых, *илля* не так просто установить, и, во-вторых, *илля* и *макасид* имеют определенные различия: *илля* обычно привязана к уже имеющемуся положению и обращена к существующему *хукм*, в то время как цель (*максад*) обращена в будущее и стремится к расширению Шариата за рамки существующего прецедента. К тому же *макасид* развиваются и изменяются вместе с прогрессом науки и цивилизации. А *илля* – это более консервативное понятие.

Поэтому мы считаем, что *илля* и *максад* должны дополнять, а не заменять друг друга. К примеру, Коран предписывает справедливое возмездие (*кисас*) по принципу «жизнь за жизнь» (*аль-нафсу би аль-нафс*) в одном аяте (Коран, 5:45), но также указывает, что закон о *кисас* нужен для защиты жизни (Коран, 2:179). Первый аят разъясняет *илля*, а второй – цель и мудрость (*хикма*) закона о *кисас*. В случае, когда несколько человек тайно стовариваются, чтобы убить одного, подход, основанный на *илля*, влечет наказание по закону о *кисас* только одного виновного, что недостаточно, как показало дело об убийстве в Йемене во времена Умара ибн Хаттаба. После долгих рассуждений Умар ибн Хаттаб решил, что жизнь людей не будет защищена, покуда по закону о *кисас* не ответят все, кто стоварился убить одного человека. Такой подход объективен, поскольку благодаря толкованию *илля* в контексте *максад* или *хикм* он обеспечивает норму исламского права как в суннитской, так и в шиитской ветви.

Раздумывая над аль-Шатыби, мы видим, что он не использовал *талиль* (поиск правильного *илля*) при построении теории *макасид*. К примеру, предлагая метод индукции (*истикра*) для определения *макасид*, он считал, что индукция не может быть включена в *талиль*. В рациональном смысле

метод индукции можно также применять в отношении идей и ценностей, принимаемых обществом в ходе исторического процесса. Поэтому если кто-то заявляет, что основные *макасид* должны также включать права человека или защиту окружающей среды, он сможет найти доказательства этому в источниках Шариата путем, почти не связанным с *илля*. Позже, когда ибн Ашур и некоторые другие ученые добавили разум и врожденное природное чувство (*акль* и *фитра*) в качестве дополнительных факторов для определения *макасид*, они тем самым постарались вооружить теорию *макасид* своей собственной методологией и подходом вместо того, чтобы подчинить ее определенному методу *усуль*, включая *илля*²³.

Ученые XX века стремились убрать чисто правовые рамки *макасид*, выводя их на более широкое пространство современной цивилизации²⁴. *Макасид* должны стать целевым ориентиром и мерилom ценностей, что естественным образом повысит их авторитет. *Усуль аль-фикх* можно рассматривать в новом свете как посредника в реализации *макасид*, предоставляя ему необходимые для этого идеи и ресурсы. Однако почти все доктрины *усуль* являются вероятностными и не признаны в качестве конечных целевых и ценностных установок. Хасан Джабир, рассуждая об этом, утверждает, что Коран является самым авторитетным источником *ахкам*. И хотя *усуль аль-фикх* указывает способы определения законов из этого источника, сам он недостаточен без поддержки *макасид*, если Корану и Сунне предназначено вести мусульманскую умму к новым горизонтам. Для этого необходимо изучать первоисточники в свете более широких понятий *макасид*²⁵. Кроме того, поскольку *макасид* как дисциплина включает в себя формирование духа и цели Шариата, она помогает направить доктрины *усуль аль-фикх*, почти полностью устраняя очевидные противоречия и обременительные рассуждения о них. *Макасид* также стремится к

большему единогласию среди широкого спектра школ и ученых Шариата – даже принадлежащих к различным традициям и идеологиям²⁶.

Идея *макасид* фактически движет объединением духа и буквы закона. Что касается, к примеру, вопроса о собирании хадисов, то в отличие от Корана, о причинах ниспослания (*асбаб аль-нузуль*) которого есть подробные сведения, в большинстве хадисов речь об обстоятельствах их появления вообще не идет. Об этом часто додумывают их передатчики и правоведы. Обратившись к *макасид* и общему знанию предмета, ученые-хадисоведы смогли отделить и отсеять массу связанного с хадисами лишнего материала²⁷. *Макасид* могут также играть роль критерия оценки правовых норм, полученных при помощи толкования и *иджтихада*. Основанные на *иджтихаде* правила Шариата и фетвы изменчивы во времени. Как объясняет ибн Каййим аль-Джаузийя, почти все правоведы понимают, что правосудие не осуществляется путем формального применения закона без рассмотрения вопросов необходимости и нужды. Поэтому компетентный ученый, оценивая ситуацию, решает, следует ли применить исключение из закона. Зная цели и задачи закона, ученый поймет, что нужен новый *иджтихад* или послабление (*рухса*) при формальном применении закона.

Человеческий ум (*акль*) и врожденная человеческая природа (*фитра*) как указатели *макасид*

Могут ли человеческий ум и суждение распознать *макасид* при наличии ясного текста или даже при его отсутствии? Как ранние, так и современные правоведы отвечали на этот вопрос по-разному. Немногие согласились с тем, что *акль* сам по себе способен увидеть *макасид* без текстового доказательства. А по мнению большинства правоведов ум может дать оценку деятельности человека только в мирских делах,

но не способен обеспечить надежную основу для анализа религиозных вопросов (*ибадат*)²⁸. Дискуссия на эту тему почти перекликается с дискуссией вокруг доказательств *масаха*. Аль-Газали отмечал: «Люди познают блага этого мира через *акль*»²⁹. Но он же добавил, что доверять можно уму тех, кто обладает здравым суждением и знает обычаи и культуру общества. Изз аль-Дин Абд аль-Салам (ум. 660/1262) отмечал, что «мирские пользы и вред в основном известны и определены при помощи *акль*, и не только в Шариате Ислама, но и в многих других традициях. Здравомыслящий человек знал, даже до появления откровения, что получение пользы и предотвращение вреда достойно похвалы. Ученые большинства традиций также пришли к общему мнению о запрете убийства, воровства, прелюбодеяния и т. д. Что же касается пользы или вреда, затрагивающих следующую жизнь, их возможно познать лишь посредством переданного доказательства (*накль*)»³⁰. В вопросе влияния *акль* Ибн Таймия придерживался схожего мнения, но и упоминал о врожденной человеческой природе (*фитра*)³¹, которая также играет роль при определении *макасид*. Шафиитский мазхаб считает дедуктивный вывод (*истидлал*) правомерным основанием для суждения, даже если он не восходит к текстам священного Писания, при условии, что по смыслу и духу он близок этим доказательствам³². Имам аль-Шафии ссылаясь на прецедент сподвижников, отмечая, что если они не находили постановление по какому-то вопросу в религиозном тексте, то использовали *истидлал*³³.

Человеческий ум получает информацию посредством чувств и способен выйти за рамки чувственных данных, но широких горизонтов откровения (*вахи*) ему не постичь. Ум выполняет ряд функций. Он оценивает невидимое на основе видимого, выводит общее из частного, определяет самоочевидную истину и сопоставляет причину и следствие. Ум – это мерило ответственности и признак, по которому

Всевышний Бог почтил людей больше всех остальных созданий. Ум – это единственное средство, с помощью которого люди могут узнать сущность ответственности и *таклиф*. Поэтому человеческий разум является надежной основой для суждения в отсутствие ниспосланного откровения, если суждение соотнобразуется с его общим духом и руководством.

Врожденная человеческая природа (*фитра*)³⁴ – это термин Корана, означающий человеческий нрав, который заложен в каждого человека, являясь универсальным ввиду его общности. Коран назначает человека наместником на земле (*истихлаф*, Коран, 2:30), что делает каждого носителем божественного доверия и миссии по обустройству земли. Следовательно, *фитра* означает внутреннюю природу облеченных доверием Господа наместников, каждый из которых получил божественную искру (Коран, 38:72) и возвысился над остальными Его созданиями (Коран, 17:70). Это также проявляется в том, что Ислам провозглашает себя *дин аль-фитра* – религией, которая соотнобразуется с просвещенной человеческой природой. *Фитра* интуитивна, но взращивается знанием и опытом. Ибн Сина (ум. 1037) отождествил *фитра* с *акль*, когда говорил об интуитивном уме (*фитра*), которым наделен тот, кто, придя в этот мир, впервые сталкивается с обществом, а затем постигает его тонкости и обычаи. Однако он признает, что не все, что подтверждается *фитра*, является истинным; а истина такова, что способность врожденного человеческого разума заключается в различении ценностей (добра и зла), воспринимаемых через чувства³⁵.

Таким образом, естественная *фитра* – это врожденный дар, с которым по сути гармонирует Ислам. Нам не все известно об устройстве естественной *фитра* человека, но наш ум может познать многое из нашего внутреннего организма и строения тела, генетики, клеточных и межклеточных связей, физиологических взаимодействий внутри и между органами. *Фитра* изучена нами не настолько, чтобы узнать,

как она взаимодействует с нашим умом. Мы недостаточно хорошо знаем о физиологическом действии наших умственных способностей внутри нашей *фитра*. Однако можно предположить, что когда они противоречат друг другу, будь то намеренно или нет, их необходимо исправлять³⁶. К примеру, *фитре* двухгодовалого ребенка противоречит принуждение его к преждевременному обучению, поскольку дети учатся через игру, и точно так же нашей *фитре* противоречит лишение нас естественных потребностей в сне, семейных узах, дружбе.

Если разум можно проверить путем тщательного обследования, *фитра* не так легко поддается проверке из-за недостаточного знания о ней. Но надежным внешним признаком *фитры* можно считать обычаи общества и единство мнений здравомыслящих людей.

Цитируя текст Корана, ибн Ашур связал *макасид* с *фитра* и пришел к выводу, что и Шариат, и его *макасид* гармонируют с *фитра*³⁷:

«Обрати свой лик к религии, как ханиф. Таково врожденное качество (*фитра*), с которым Аллах сотворил людей. Творение Аллаха не подлежит изменению» (Коран, 30:30).

Согласно ибн Ашуру, *фитра* также означает естественное состояние (*хилка*) и естественный порядок (*низам*), который Бог вложил в каждое создание. Человеческая *фитра* состоит из внешнего и внутреннего проявления. Хождение на двух ногах – такой же элемент физической *фитра*, как его ум и мышление. А умение соотносить последствия с их причинами и делать из них выводы – это умственная *фитра*. Одним словом, согласно ибн Ашуру, цели Шариата, или *макасид*, в большинстве своем заложены во врожденной человеческой *фитра*³⁸.

Реализация *макасид* и роль *васаиль*

Шариат целиком состоит из целей (*макасид*) и средств (*васаиль*, также называемых *мукаммилат*) их достижения. *Василя/мукаммил* – средство, помогающее достичь связанной с ней *максад*, будь это основная (*дарури*), дополнительная (*хаджи*) или желательная (*тахсини*). Если для обеспечения правильно определенных целей используются подходящие средства, цели превращаются в результат. В некоторых случаях, но не всегда, средства и инструменты определяются Шариатом непосредственно или через соблюдение определенных условий и причин. Средства могут изменяться при перемене обстоятельств, а целям обычно присущи бóльшая стабильность и постоянство³⁹. При этом именно средства помогают установить соответствие *макасид* конкретным условиям или обстоятельствам. *Макасид* также востребованы сами по себе, а *васаиль* – нет. Более того, средства подчиняются целям, завися от силы или слабости отношений между ними. Если рассматриваемое средство неотделимо от соответствующей цели, тогда применяется правовой принцип «то, без чего невозможно исполнить *ваджиб* (обязательное предписание), также становится *ваджиб*». Этот принцип относится к средствам, прямо способствующим достижению конечной цели, но не к тем, которые связаны с побочными или случайными ее сторонами⁴⁰. Верно и обратное: средство для *харам* также приравнивается к *харам*. Поэтому недозволенные средства не могут использоваться для достижения дозволенных целей: как цель, так и средства должны быть дозволенными⁴¹.

Средство достижения конкретной цели можно определить в тексте Корана или хадисов, а иначе – через суждение и иджтихад. Средство/инструмент достижения основной цели показано в Коране (*аль-Бакара*, 2:283) через предписание письменно оформлять обязательства будущего периода (*дайн*).

Это необходимо для защиты имущества (*хифз аль-мал*), что является одним из основных *макасид*. Составление документа в данном случае является средством обеспечения этой цели, и оба они определены в религиозном тексте.

Инструмент означает дополнительное средство или фактор для обеспечения цели. Покажем это на примере опционов (*хийарат*, ед. ч. *хийар*), прилагаемых к торговому договору. Заключая сделку, покупатель может добавить в договор опцион, что он совершит сделку через три дня. Включение этого пункта в торговый договор служит инструментом (*мукаммил*) сделки, гарантирующим отсутствие неопределенности и недоразумений (*гарар*) – продажа при этом является дополнительной (*хаджи*) целью Шариата. Чтобы показать инструмент *тахсини*, или желательной *максад*, в связи с дозволенностью продажи, можно обратиться закону о торговле, требующему, например, продавать только чистую и дозволенную пищу⁴².

Средство не должно заслонять или отменять цель. Если вернуться к предыдущему примеру с продажей и опционом, то цель опциона – предотвратить неопределенность и *гарар* при продаже, но если кто-то проявит чрезмерность и потребует полностью исключить *гарар*, тогда продажа будет затруднена или даже невозможна, поскольку незначительные *гарар* неизбежны и обычно допускаются при продаже. Другой пример: желательность указания денежного эквивалента в договоре об обмене, поскольку это служит достижению цели продажи. Но если бы подобное требовалось в договоре аренды (*иджара*) на том основании, что это лишь иной вид продажи, сделка утратила бы силу, поскольку при *иджара* присутствует лишь одна из двух сторон договора, а не обе⁴³.

Примеры излишеств и чрезмерности в средствах можно обнаружить в практике ИБФС, например, при *мурабаха* (стоимость плюс доля прибыли) и *бай би-саман аджилъ*

(продажа с отсроченным платежом), которые являются в основном инструментами торговли, или *васаиль*, хотя оба зачастую используются как средства, но не торговли, а чисто финансовых сделок, которые сводятся к обмену бумажными документами и получению доходов, связанных с *риба*. Это равнозначно чрезмерному, даже искаженному, использованию средств для достижения сомнительных целей.

Основная масса упомянутого нами недовольства по поводу действий ИБФС связана, на наш взгляд, с небрежным и неправильным использованием *васаиль* и *макасид*. Мы также наблюдали, что ИБФС в своей деятельности слишком полагается на *бай аль-ина*, рассматриваемое многими как скрытое *риба*. Центральный банк Малайзии взялся исправить такое положение, издав в 2014 году распоряжение о замене *бай аль-ина* на *таваррук*. В отличие от *бай аль-ина*, который заключается между двумя сторонами, *таваррук* предполагает участие третьей стороны. С тех пор *таваррук* стал более распространенным, чем *мурабаха*, по той же причине: финансовые операции и скрытая *риба*. Конечный результат остался тем же, как, впрочем, и общественная критика деятельности ИБФС⁴⁴.

Если есть много средств для реализации одной и той же цели, необходимо использовать те, которые дают самый быстрый и прямой эффект. Если же имеется несколько средств, которые одинаково хороши для реализации конкретной *максад*, тогда можно выбрать более одного средства. Таким образом, Шариат дает определенное руководство для выбора средств, поскольку это тот случай, когда знающие люди, такие как ученые или судьи, смогут употребить аналитический подход для правильного выбора с учетом сопутствующих условий⁴⁵. Поскольку средства и цели не перечислены ни в одном религиозном тексте, мы продолжаем приводить примеры, помогающие разобраться в рассматриваемом вопросе.

Примером иджитхада в выборе средств и целей был иджитхад халифа Умара ибн Хаттаба при распределении военной добычи. Вопрос состоял в том, следует ли распределять между воинами-мусульманами покоренные ими плодородные земли Ирака, поскольку Коран дал воинам право на них (см. *аль-Анфаль*, 8:41). Но халиф не распределил указанные земли с учетом другого предписания Корана, предостерегающего от того, чтобы добыча «досталась богатым среди вас» (*аль-Хашр*, 59:7). Умар истолковал эти два аята так, первый (о добыче) относится к движимому имуществу, а не к земле. Он рассудил, что распределение земли среди мусульманских воинов превратит их в оседлых землевладельцев, а этот вариант был в то время неподходящим. В итоге он оставил землю предыдущим владельцам, которые должны были выплачивать налог *харадж*⁴⁶.

Таким образом, халиф воспользовался иджитхадом при выборе цели и средств. Можно было бы распределить военную добычу согласно первому аяту суры *аль-Анфаль* на том основании, что это обеспечило бы равномерное распределение богатства, но его иджитхад пошел по иному пути и никто ему в этом не противоречил. Средством предотвращения чрезмерной концентрации богатства в руках богатых изначально должно было стать распределение военной добычи, но халиф использовал налогообложение как альтернативное средство.

Другой пример – мораторий на применение наказания за воровство, который халиф Умар ибн Хаттаб ввел в год засухи в Медине. Он означал временную приостановку действия одного из аятов Корана ради более общей цели Корана – справедливости, поскольку применение предписанного наказания выглядело несправедливым во время голода. Используемым здесь средством (*василя*) стала временная отмена наказания, что и в этот раз было результатом размышления и иджитхада. Изначальной целью была справедливость, а средством ее достижения – предписанное нака-

зание, но вместо этого халиф решил приостановить такое наказание как средство для достижения справедливости.

И еще один пример, когда Умар ибн Хаттаб решил взимать закят с лошадей, несмотря на ясное указание Пророка (мир ему и благословение Аллаха) исключить лошадей из облагаемого закятом имущества, поскольку лошади использовались в сражении. Однако с течением времени и с учетом того, что лошади превратились в ценные активы для богатых хозяев, от них потребовалось поддержать бедных через выплату закята⁴⁷.

Далее мы рассмотрим примеры современного иджтихада, который либо основан на *макасид*, либо осуществлен под сильным их воздействием. Эти примеры также помогут понять, что именно мы имеем в виду, рассуждая о независимости *макасид* и о характере их связи и взаимодействия со средствами. Но перед этим скажем несколько слов об *иджтихад макасиди*.

Иджтихад макасиди

Иджтихад макасиди – относительно новый термин, который можно встретить в работах ученых XX века, включая Райсуни, Атияа и шиитского ученого Махди Шамсуддина. Они предлагают несколько расширить *усули иджтихад*, включив в него общую концепцию *иджтихад макасиди*, также известную как *иджтихад маслахи*. Ученый (*муджтахид*) старается вывести новые решения, основанные на его собственном понимании *маслаха* и *макасид*, при условии, что он обладает всесторонним знанием Шариата, его приоритетами, методами решения противоречий и т. д. Признание *иджтихад макасиди* приемлемой формой иджтихада в значительной степени решит проблему допустимости использования *макасид* в качестве независимого от *усуль аль-фикх* доказательства Шариата.

Например, в связи с вопросом о защите ума (*хифз аль-акль*), который является основной целью Шариата, можно включить введение в современные науки и новые методы исследования, способствующие развитию интеллекта, в программу обучения исламских учебных заведений. Это будет означать новые подходы к реализации концепции *хифз аль-акль* вместо повторения примеров священного запрета на употребление вина как средства защиты ума, а также то, что религиозные медресе будут более открыты для реформ и модернизации учебных программ, как это уже произошло со многими из них⁴⁸.

Ведущий ливанский ученый Махди Шамсуддин также в связи с этим указывал на важность выводов (*истинбат*). Он писал, что Коран и Сунна являются для нас важными источниками *истинбат*, но методы выводов чрезмерно ограничены положениями *усули*, которые необходимо пересмотреть, сделав их более восприимчивыми к влиянию новых изменений в образовании и науке. Следовательно, рекомендуется более широкое понимание *истинбат*. В этой связи представляют интерес два аспекта. Первый из них – правовые принципы фикха, которые могут стать щедрым источником для *иджтихада*, основанного на *макасид*⁴⁹. Второй и даже более важный аспект – это общие принципы Корана, такие как справедливость, доброта к другим, человеческое достоинство, равенство и т. д., которые оказались на заднем плане при рассмотрении *макасид* через призму ограничений, накладываемых правилами *усули*, относящимися к толкованию, и положений, применяемых к *истихсан*, *истислах* и *кийас*⁵⁰.

Что касается *кийас*, то Райсуни, Хасан аль-Тураби (ум. 2016) и Шамсуддин проанализировали возможности использования более гибкого подхода к *кийас* для увязки *кийас* с *макасид*. К примеру, запрет на употребление спиртного в Коране (*аль-Маида*, 5:90) вставлен в традиционных пособиях по *усуль аль-фикх* в довольно узкие рамки. Упомя-

нутые ученые по-новому подошли к *кийас*, предложив совместное прочтение *усуль аль-фикх* и *макасид*, что позволит распространить логику религиозного текста на новые предметы и области. Так, один из *макасид аль-шариа*, а именно защита ума, используется для запрещения любого вещества, подрывающего умственные способности человека, даже если само вещество не является опьяняющим. Тогда подлежат запрету нелепые церемонии и суеверные обряды, продиктованные наследием предков, использование амулетов для излечения от болезни и т. д. Более того, к аналогичному выводу можно прийти, даже не расширяя смысла религиозного текста об употреблении алкоголя, а лишь обратившись к общим предписаниям об устранении вреда и предрассудков (*дарар*).

Иджтихад, основанный на макасид: конкретные примеры

Примеры основанного на *макасид* иджтихада, когда отдельные положения *фикха* пересматриваются в свете новых реалий, можно встретить в некоторых ответах аль-Карадави на конкретные вопросы, которые в обобщенном виде представлены ниже⁵¹:

1. Поздравление с Рождеством

Один аспирант из Германии написал аль-Карадави, сообщив ему, что является практикующим мусульманином, как и многие другие. Дозволяется ли ему отправлять открытки с поздравлениями друзьям и соседям, которые не являются мусульманами, и обмениваться с ними подарками? Ведь «мы получаем подарки от них и будет невежливо, если мы не ответим тем же самым». Свой ответ аль-Карадави начал с цитаты из Корана, согласно которой мусульманам дозволяется совершать справедливость и проявлять

доброту к тем представителям другой веры, которые не проявляют к ним агрессию, но запрещается брать в друзья тех неверных, которые враждебно относятся к мусульманам (см. аль-Мумтахана, 60:8–9). Аль-Карадави добавил, что запрет в этом аяте касается многобожников Мекки, совершавших акты агрессии против Пророка и его сподвижников. Так что цитируемый аят советует верующим быть добрыми (*табарру*) ко всем, кто не проявляет агрессию, что означает больше, чем простая взаимность. Аль-Карадави также привел хадис, согласно которому Асма, дочь Абу Бакра, пришла к Пророку и спросила, следует ли ей поддерживать отношения с матерью, которая, будучи в то время многобожницей (*мушрика*), продолжает выказывать ей любовь, на что Пророк ответил, что следует. В Коране также сказано о немусульманах, что «когда вас приветствуют, отвечайте еще лучшим приветствием или тем же» (*аль-Ниса*, 4:86). Подробно обсудив консервативный подход ибн Таймия в этом вопросе, аль-Карадави добавил, что если бы тот жил в наше время и видел, как сузился мир и как мусульмане постоянно взаимодействуют с немусульманами, то, быть может, и пересмотрел некоторые из своих взглядов. Аль-Карадави также исходил из того, что многие христиане празднуют Рождество как общественное событие, а не религиозное.

Здесь мы видим прямое обращение к Корану, в особенности к таким *макасидам*, как справедливость и добрые отношения с мирными немусульманами. Средством (*василя*) в данном случае был обмен рождественскими открытками и подарками. Карадави предложил новое истолкование, которое позволяет достичь желаемого результата и цели.

2. Наследство

В другом вопросе новообращенный мусульманин спросил аль-Карадави о допустимости мусульманином наследовать от немусульман, добавив, что ранее он был британ-

ским христианином и принял Ислам десять лет назад. Его мать умерла и оставила небольшое наследство, которое он отказался взять на основании правила о том, что мусульмане и немусульмане не могут наследовать друг от друга. Согласно британскому праву все наследство доставалось ему. Следует ли отказаться и оставить наследство немусульманам, хотя он сам нуждается и мог бы потратить это имущество на свою мусульманскую семью и на прочие благотворительные цели?

Аль-Карадави ответил, что позиция большинства основывалась на хадисе, согласно которому мусульмане и немусульмане не наследуют друг от друга. Такой же была практика сподвижников и ее придерживались основные школы исламской мысли. Однако некоторые из ведущих сподвижников, включая Умара ибн Хаттаба, Муазу ибн Джабаля и Муавию ибн Абу Суфьяна, позволяли мусульманам наследовать от немусульман, но не наоборот. Аль-Карадави написал, что предпочитает последнюю точку зрения, хотя большинство не поддерживает ее, а также толкование упомянутого хадиса, данное Абу Ханифой, согласно которому понятие *кяфир* подразумевает *харби* – того, кто воюет против мусульман, а не всех немусульман. Далее он добавил, что критерием и целью наследования было оказание материальной поддержки (*аль-насра*), а не общность веры. Именно по этой причине *зимми* не наследует от *харби*, даже если они принадлежат к одной религии. К тому же предоставление мусульманам права наследовать от родственников-немусульман поможет потенциальным новообращенным не отказываться от Ислама, опасаясь потерять долю в наследстве⁵².

Согласно этому решению целью является помощь, средством (*василя*) – наследование мусульманином от немусульман, и вынесенный *хукм* (решение) реализует данную цель.

3. *Донорство органов*

Дозволено ли с согласия донора трансплантировать часть человеческого тела другому человеку, который остро в этом нуждается?

Ответ аль-Карадави: Есть два мнения по данному вопросу – одно запрещающее и другое позволяющее. Запрещающее мнение основывается на норме Шариата, которая не позволяет мусульманину уничтожать или калечить свое тело (см. Коран, 2:195), а также на известном хадисе: «Каждому мусульманину запретны кровь, имущество и честь другого мусульманина» (Муслим). Это отличается от личной собственности, владелец которой имеет право отдать, продать или подарить ее по своему усмотрению. Дозволяющее мнение указывает, что критерием или целью здесь является бóльшая польза, которая может быть достигнута при донорстве, особенно если вред для донора мал или незначителен, но при этом спасается жизнь реципиента. Благодаря современной медицине изменилась ситуация, имевшая место в прошлом, когда пересадка или удаление органа могли привести к смерти донора. Следовательно, запрет не действует, если нет опасения смертельного исхода⁵³.

Аль-Карадави заключает: «Мы соглашаемся с дозволяющим мнением при условии, что хирургическая операция выполняется квалифицированными и опытными врачами, поскольку в ней больше пользы и она ведет к спасению человеческой жизни»⁵⁴.

В этом основанном на *макасид* иджтихаде целью является спасение жизни, и пересадка органа через хирургическую удаление – средством. А дозволяющее решение или фетва реализует рассматриваемую цель.

4. *Клонирование*

Возникли вопросы о дозволенности клонирования и других видов применения генной инженерии. На это мы скажем, что если изучение нами природы клонирования

приведет нас к выводу, что клонирование предполагает фундаментальные изменения в человеческой природе и установленном Богом облике человека, что фактически так и есть, то в целом это будет считаться нарушением, подлежащим запрету. Кратко это можно объяснить так: у обычного ребенка двадцать три хромосомы от матери и двадцать три хромосомы от отца, а клонированный ребенок имеет лишь двадцать три хромосомы от одного родителя. Коран неоднократно упоминает о естественном пути создания человека от мужчины и женщины и определяет ребенку отца и мать. Клонирование человека нарушает эти постулаты Корана. Беспокойство по поводу клонирования и других применений генной инженерии, или евгеники, обусловлено и тем, что наука может стать инструментом дискриминации, поскольку обладающие доступом к средствам смогут в конце концов выбирать себе родословную.

Речь здесь идет о двух основных *макасидах*: защите жизни (*хифз аль-нафс*) и защите родословной (*хифз аль-насаб*), а рассматриваемым средством (*василя*) является клонирование человека. Цели и средства должны быть дозволенными и приносить пользу. В данном случае средство нарушает целостность этих целей и не способно реализовать их дозволенным Шариатом образом⁵⁵.

5. Анализ ДНК

Отношение Шариата к другим научным достижениям может быть совершенно иным. Если новые методы установления фактов, например анализ ДНК, могут развеять сомнения относительно родства, определить личность того, кто был убит на войне, погиб в авиакатастрофе или утонул в море, тогда они послужат шариатской цели сохранения родословной (*хифз аль-насаб*) и поддержания родственных связей (*силлят аль-рахим*) в семье, которой нужно знать о факте смерти родственников.

В этом примере явно обозначена цель – защита или сохранение родословной, а средством (*василя*) является использование анализа ДНК, проведенного дозволенным образом. Утвердительное решение, к которому мы пришли, реализует цель надлежащим образом.

6. Направление Киблы

И, наконец, можно издать позволяющую фетву или постановление об использовании других технологий, которые связаны с *макасид*. Например, если компьютерные указатели времени и местоположения могут показывать (а оно так и есть) направление Киблы и определять точное время и местоположение в неизвестных местах и в открытом космосе для молитвы и поста, это очевидно поможет распространять и защищать религию (*хифз аль-дин*), что является одним из *даруриййат* и будет доказательством существования гармонии между Шариатом и наукой. Шариатская цель достигается путем использования компьютера, который является средством (*василя*) в этом примере, и его применение не содержит запрещенных элементов. Человек, который молится в открытом космосе или вычисляет пост в Рамадан этим способом, реализует рассматриваемую *максад*. А утвердительное решение служит для ее реализации⁵⁶.

Почти во всех этих примерах мы показали, что решение (фетва), выведенное путем иджтихада, основано на реализации определенной цели, или *максад*. Если рассматриваемая цель оправдана с точки зрения Шариата и приносит пользу людям, тогда иджтихад может быть основан на ней. Другими словами, *макасид* могут быть основой иджтихада без изменения установленных доктрин *усуль аль-фикх*.

Заключение и рекомендации

Приведенные выше примеры показывают, что рассуждения о признании *макасид* как отдельного или независимого доказательства Шариата не лишены смысла. Под независимостью *макасид* здесь прежде всего имеется в виду их независимость от *усуль аль-фикх*, который традиционно преобладал над *макасид* и включал их в другие виды своих доказательств (*адилля*), такие как правовое предпочтение (*истихсан*), общепринятый обычай (*урф*), стремление к общественной пользе (*истислах*) и даже суждение по аналогии (*кийас*). Каждое из них является отдельной формулой *иджтихада*. Поэтому *макасид* можно свободно поставить отдельным пунктом в списке доказательств, но при условии, что *макасид* не подменяет *усуль аль-фикх*.

Исламская банковско-финансовая сфера является характерным объектом, вокруг которого ведутся дискуссии в связи с *макасид*, отчасти из-за ее широкого присутствия на рынке и причастности общества к ее работе. Внимание к ИБФС как к возможной альтернативе также объясняется глобальным финансовым кризисом. Однако дискуссия вокруг *макасид* ни в коей мере не ограничивается ИБФС или *муамалат*, что ясно показано в наших примерах.

Общественное мнение наверняка возникло из ожидания того, что регулирующие органы ИБФС проведут важные реформы для включения *макасид* в работу ИБФС. Но вряд ли кто-то всерьез рассчитывал, что исламские банки станут основными двигателями ожидаемых реформ, которые основаны на капиталистической модели. Поговаривали даже, что банки не являются идеальной институциональной моделью для внедрения как механизма равномерного распределения прибылей и убытков, так и принципов исламской экономики и финансирования, не допускающих *риба*.

Признаком слабого присутствия *макасид* в современной практике ИБФС, возможно, является Система шариатского

управления (СШУ), учрежденная Центральным банком Малайзии (ЦБМ) в июне 2011 года и активно действующая с тех пор. ЦБМ трудится над тем, чтобы расширить роль Шариата как руководящего принципа ИБФС Малайзии. Это стало важным реформаторским шагом в сложившихся условиях. Но, как видно, тема *макасид* откровенно отсутствует как в серии публикаций СШУ о рамках и методиках осуществления различных договоров, основанных на фикхе, так и в принятом впоследствии Законе об исламских финансовых услугах 2013 года. Внимание уделяется управленческим и процедурным аспектам ИБФС, а роль *макасид* фактически замалчивается. Спустя шесть лет общественный спрос на *макасид* в ИБФС не только не угас, но и обострился, поскольку лишь ИБФС, привязанная к *макасид*, способна сдержать повсеместное господство капиталистической модели. Только в июле 2017 года ЦБМ представил стратегическую концепцию Посредничества на основе ценностей (ПОЦ) и провел однодневный семинар для разъяснения путей ее реализации. В этой достойной одобрения инициативе представлена ценностно-ориентированная концепция ИБФС, а формулировки ценностей близко перекликаются с *макасид* и высшими целями Шариата. В концепции ПОЦ уделено внимание обеспечению устойчивого и благоприятного влияния на общество, экономику и окружающую среду.

Реальный переход к ИБФС, привязанной к *макасид*, потребует тщательной подготовки. Для этого также понадобится активное и инновационное руководство и благоприятная институциональная среда. Возможно, это путь без ясной конечной цели, поскольку на нем потребуются поэтапные доработки. При таком развитии событий система продолжит работать по существующим положениям фикха о договорных отношениях лишь по той причине, что *макасид* как дисциплина не предлагает на замену свой собственный фикх. Наиболее вероятные изменения будут

касаться моделей управления, привязанных к *макасид*, и методов использования основанных на фикхе договоров в учреждениях ИБФС.

Если в Малайзии состоится переход на ИБФС, привязанную к *макасид*, что соответствует концепции ПОЦ, основное внимание предположительно будет уделено, по крайней мере на начальных этапах, основным и общим (*аслиййа, амма*) целям основанных на фикхе договоров или хотя бы тех, которые больше всего подвергаются критике за пренебрежение к *макасид*. Возможно, нужно будет знать и уметь определить, каковы основные и общие цели, например *мурабаха* (стоимость плюс доля прибыли), *бай би-саман аджилъ* (продажа с отсроченным платежом) и т. д. И лишь после этого можно попытаться найти и исправить их недостатки с точки зрения *макасид*, что повлечет за собой новые исследования по определению основных целей действующих договоров, основанных на фикхе.

В Малайзии также была предпринята подобная, но более важная инициатива: в феврале 2015 премьер-министр Наджиб Тун Разак представил малазийский индекс Шариата. Он охарактеризовал его как «объективную и научную оценку обязательства Малайзии достичь пяти составляющих *макасид аль-шариа*». Контрольные показатели для оценивания охватывают восемь сфер: судебную систему, экономику, образование, инфраструктуру и окружающую среду, здравоохранение, культуру, политику и социальное развитие.

Помимо ИБФС и конкретных правительственных инициатив, *макасид аль-шариа* также вселяют надежду на то, что применение шариатских законов поставит барьер на пути разрушительного воздействия господствующей материалистической культуры, ее капиталистических основ и глобализации (преимущественно западных ценностей), которые также вызывают общественную критику и спрос на самобытность в мусульманской среде.

Такой спрос был порожден дискуссиями об исламском возрождении в конце XX века, призывавшими к переменам ради того, чтобы привести закон и государственное правление в постколониальных мусульманских странах в соответствие с исламским наследием. Как ни парадоксально, но вопиющие нарушения высших целей Шариата по защите жизни были совершены самыми яркими сторонниками исламского возрождения, известными как ИГ или ДАИШ, которые действовали с нарастающим радикализмом и ожесточением.

На основании вышеизложенного мы предлагаем ряд практических рекомендаций для политиков:

- Целенаправленный подход и использование ресурсов *макасид* важны по той простой причине, что по мере стремительного развития науки и техники возникают новые вопросы. Многие из них, касающиеся, к примеру, прав человека, требуют новых ответов и связаны с *макасид*.
- Ученые XX века усовершенствовали недостаточно разработанную методологию *макасид*. Поэтому можно обоснованно заявить, что лишь достаточно квалифицированный ученый, обладающий знаниями юриспруденции *макасид*, фикха и *усуль аль-фикх*, способен при помощи *иджтихада* издавать постановления, основанные на *макасид*.
- *Макасид аль-шариа* берут начало из Шариата, а не из ниоткуда. Шариат – это единое целое, однако он имеет отдельные, но в то же время взаимосвязанные отрасли и дисциплины. *Макасид* может быть признан отдельным доказательством в Шариате, однако такое признание не должно приводить к отступлению от Шариата или к какому-либо посягательству на его целостность.
- *Иджтихад макасиди* следует признать правомерной формой *иджтихада*, поскольку он во многом является конечным результатом научных исследований, нацеленных на усовершенствование методологии *макасид*. Многие из рассмотренных выше примеров *иджтихада* фактически относятся к *иджтихад макасиди*.

- Рекомендуется более открытый подход к установлению *макасид*, а также более легкий доступ к основным источникам Шариата помимо формальных методик *усуль аль-фикх*. Заслуживает признания и поддержки облегченный доступ к этим источникам через усовершенствованные методы интерпретации и выводов.
- *Усуль аль-фикх* и *макасид аль-шариа* должны рассматриваться как дополняющие друг друга. Такая взаимодополняемость должна также способствовать расширению роли и охвата *макасид* при осуществлении *иджитхада*.
- Мы предлагаем разграничение между практическими целями (*макасид амалиййа*) и юридическими целями (*макасид шариййа*). Такое разграничение будет параллельно существующей классификации целей на человеческие цели (*макасид аль-мукаллаф*) и цели Законодателя (*макасид аль-шариа*).
- Разум (*акль*) можно принять в качестве единственного средства выявления и определения *макасид амалиййа*.
- В мирских делах, касающихся людей и общества, таких как политика государства в экономической или международной сфере, для выявления и определения средств и целей можно пользоваться логикой и *фитра*, но при условии, что они никоим образом не нарушают священные источники Шариата.
- Новые особо важные дополнения к *макасид*, такие как защита окружающей среды (*хифз аль-бийях*) и основные права человека (*хукук аль-инсан аль-асасиййа*), должны быть признаны на основе их достоинства и без обязательного их включения в расширенное толкование одного из пяти *даруриййат*.
- Цели и средства находятся в изменчивой взаимосвязи: средства могут превращаться в цели и наоборот, в зависимости от их роли и обстоятельств, в которых они реализуются. Поэтому следует постараться не путать их

друг с другом, а также не преувеличивать, не искажать и не игнорировать связь между ними.

- Невзирая на рекомендуемую взаимодополняемость *усуль аль-фикх* и *макасид*, предлагается не ставить спектр толкований и выводов (*истинбат*) в зависимость от жестких требований традиционного *усуль аль-фикх*, а принятое в *усуль* понятие действительной причины (*илля*) не должно ограничивать более динамичный подход *макасид*.
- Использование сомнительных средств для достижения *макасид* участилось и нередко вводит в заблуждение. Вот почему следует должным образом постараться избежать нарушений, гоняясь за предполагаемыми, но бездоказательными *макасид* и достигая их сомнительными средствами.
- Первоначальные шаги по реформированию ИБФС вполне могут заключаться в минимизации случаев заимствования и имитации стандартных продуктов и методов. А управляющим органам ИБФС рекомендуется составить глубоко проработанный план постепенного пересмотра существующих продуктов и методов, рассчитанный на определенный период времени.
- Любой переход к ИБФС, привязанной к *макасид*, должен иметь четко сформулированные конечные результаты, поскольку *макасид* внутренне разнообразны, что может потребовать отдельного рассмотрения каждой из категорий *макасид*.
- Каждая страна и юрисдикция должна определить свои собственные ориентиры в связи с *макасид аль-шариа*, а также способы их внедрения в систему. Макро- и микроаспекты принятия основанных на *макасид* решений должны быть в достаточной степени взаимообусловлены и взаимно согласованы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. Нур аль-Дин Мухтар аль-Хадими. *Фусуль фи аль-итджихад ва аль-макасид*. Каир: Дар аль-салам ли ан-Нашр ва аль-Таузи, 2010/1431, с. 176.
2. Там же, с. 177.
3. Типичные примеры подобных ухищрений включают двойную продажу *инах* (например, покупка сейчас за 80 долларов и продажа за 100 долларов с оплатой через год), что фактически является взиманием запрещенных процентов (*риба*). Чрезмерность проявляется и тогда, когда игнорируется обычный порядок приоритетов. Например, мусульманке, соблюдающей *хиджаб*, разрешено проходить медицинский осмотр у постороннего, или не-*мухрим*, врача-мужчины. Но если она упорно отказывается от этого и подвергает себя риску смерти, то тем самым проявит чрезмерность, заключающуюся в неправильном понимании правила фикха *тахсиниййат*, которое в данном случае возвышается до статуса *даруриййат*.
4. Мухаммад аль-Тахир ибн Ашур, *Макасид аль-шариах аль-исламиййах*. Ред. Мухаммад аль-Тахир аль-Мессави. Амман: аль-Башаир ли аль-интадж аль-ильми, 1998, с. 171.
5. Юсуф аль-Кардави, *Дирасах фи фикх макасид аль-шариах: Байн аль-макасид аль-куллиййах ва аль-нусус аль-джузиййах*. Каир: Дар аль-Шурук, 2012, с. 20–21.
6. Абдуллах бин Махфуз бин Баййах. *Машахид мин аль-макасид*. Рияд: Дар аль-Вуджух, 2010/1431, с. 165.
7. Мухаммад аль-Зухайли, *Макасид аль-шариах: асас ли хукук аль-инсан*. Доха: Министерство вакфов и исламских дел Катара, 2003, с. 70.
8. Аль-Хадими, *Фусуль*, с. 191–192. См. также Мухаммад аль-Шативи. Манхаджиту Макасид аль-Шариах байн Асилат аль-

- Мади ва Асилат аль-Ваки. *Тафиль макасид аль-шариах фи аль-маджал аль-сийаси*, *Маджмуа бухус*. Под ред. Мухаммада Салима аль-Ауа. Лондон: Муссасах аль-фуркан ли аль-турас аль-ислами, 2014, с. 79–81.
9. См. аль-Хадими. *Фусуль*. С. 190. А также Абдуллах аль-Касими. *Мадхаль ам ли дирасат аль-макасид*. Каир: Дар аль-Калима ли аль-нашр ва аль-таузи, 2015/1436, с. 16–17.
 10. Аль-Хадими. *Фусуль*, с. 56–57; Ахмад аль-Райсуни, *Мухадарат фи макасид аль-шариах*. Каир: Дар аль-Калима ли аль-нашр ва аль-таузи, 2014/1435, с. 178.
 11. См. Джамаль аль-Дин Атийах, *Нахва тафиль макасид аль-шариах*. Дамаск: Дар аль-Фикр, 2001/1422, с. 187.
 12. Ахмад аль-Райсуни. *Аль-фикр аль-макасиди*. Марокко: Маншурат аль-Заман, Китаб аль-Джайб, 1999, с. 99, 115.
 13. См. Атийах, *Нахва тафиль макасид*, с. 230.
 14. Атийах, *Нахва тафиль макасид*, с. 229.
 15. См. Исмаиль аль-Хасани, *Назарийят аль-макасид инд аль-имам ибн Ашур*. Херндон, Вирджиния: Международный институт исламской мысли, 1995/1416, с. 407.
 16. Аль-Райсуни, *Махадарт*, с. 123–124.
 17. Аль-Карафи считал, что «Шариат имеет две основы, одна – это *усуль аль-фикх*, другая – правовые принципы фикха, их много и они очень ценны для установления мудрости и скрытых смыслов (*асрар аль-шар ва хикамух*) Шариата (Аль-Фурук, т. 1–2, с. 3). В качестве пояснения добавим, что в то время правовые принципы были неотъемлемой частью *макасид*, но впоследствии их отнесли главным образом к фикху. Ибн Таймия отметил, что помимо постановлений (*ахкам*) Шариата, несомненно имеющих важное значение, мудрость и смыслы (*аль-хикам ва аль-маани*), на которых они основаны, пользуются наибольшим почетом во всех науках Шариата (*мин ашраф аль-улюм*). Ибн Каййим указывал на предписания шариатских текстов, которые включают всеобъемлющие цели, и тому, кто их усвоит, не нужно будет полагаться на спорные доводы, мнения и аналогии (Ибн Теймия и Ибн Каййим. Цит. По: Джамаль аль-Дин Атийах. *Нахва тафиль макасид аль-шариах*, с. 235).

18. Аль-Шативи. *Махаджиййату макасид*, с. 87.
19. Ахмад аль-Райсуни. *Мухадарат фи макасид*, с. 272.
20. Подробнее о суждении по аналогии и правилах толкования см. Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
21. Арабская версия: Илал аль-ахкам тадуллу аля касд аль-шари фиха фахайсума ваджадат иттабаат.
22. Подробнее см. Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid, Ijtihad and Civilisational Renewal*, Occasional Paper Series 20. London and Kuala Lumpur: IAIS Malaysia and IIT London, pp. 32–33.
23. Под методологией имеется в виду определение термина *макасид*, условий его правомерности, методов выявления, классификаций, а также его связи со средствами и инструментами (*васаиль*) и так далее.
24. Mazin Muwaffaq Hashim, *Maqasid al-Shariah: Madkhal Umrani*. Herndon VA, International Institute of Islamic Thought, 2014/1435, p. 91.
25. См. Хасан Джабир. *Аль-макасид аль-куллийах фи дау кираах аль-манзумийях ли аль-Куран аль-Карим*. Бейрут: Дар аль-Хивар, 2011, с. 107; Хашим, *Макасид: мадхал умрани*, с. 108–109.
26. См. аль-Райсуни. *Мухадарат*, с. 291; а также Islamic Education Trust Nigeria, *Shariah Intelligence*. Kuala Lumpur: Interactive Dawah Training, 2015/1436, p. 207.
27. См. *Shariah Intelligence*, p. 189.
28. Это мнение аль-Джувайни, аль-Шарахси, аль-Сулями и ибн Теймийи. Также указывается, что поскольку имам Малик принял *маслаха мурсала* как основу закона и вынесения решения, то можно предположить, что он принял *акль* как доказательство *аль-макасид*. Подробнее см. Захир аль-Дин бин Абд аль-Рахман. *Макасид аль-Шариах фи-Ахкам аль-Буйу*. Куала Лумпур: Международный исламский университет Малайзии, 2009, с. 10.
29. Абу Хамид аль-Газали. *Ихья улюм аль-дин*. Каир: аль-Мактаба аль-Тиджариййах аль-Кубра, 4:115.
30. Изз аль-Дин Абд ас-Салам. *Каваид аль-Ахкам фи Масалих аль-Анам*. Ред. Абд аль-Латиф Абд аль-Рахман. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмиййах, 1999, 1:8.

31. См. Абд аль-Рахман, *Макасид аль-шариах*, с. 104.
32. Имам аль-Харамейн аль-Джувайни. *Аль-Бурхан фи усуль аль-фикх*. Доха: Дар аль-Калам, 1978, 2:114.
33. Там же, 2:117.
34. Мы рассматриваем *фитра* как врожденную природу человека, хотя термин *фитра* может указывать на врожденную природу в целом, не обязательно ограничиваясь природой человека. См. Коран, сура аль-Рум, 30:30.
35. Абу Али ибн Сина. *Китаб аль-наджат фи аль-хикмах аль-мантикиййах ва аль-табииййах ва аль-илахиййах*. Бейрут: Дар аль-Афаг аль-Джадидах, 1985, с. 99.
36. См. Mohammad Hashim Kamali, "Reading the Signs: A Qur'anic Perspective on Thinking", *Islam and Science*, 4, 2 (2006), pp. 141–165; Elma Berisha, "The Qur'anic Semio-Ethics of Nature", *Islam and Civilisational Renewal*, 8, No.1 (2017), p. 58.
37. Ибн Ашур. *Макасид*, с. 58.
38. Там же, с. 266.
39. Абдуллах бин Баййах. *Макасид аль-шариах фи аль-муамалаят*. Серия лекций № 6. Центр исследований аль-макасид в философии исламского права. Лондон, 2008, с. 52, 54; Al-Shaikh-Ali & Khan, *Ibn Ashur Treatise*, p. 18.
40. См. Atiyah, *Towards Realisation*, 109. Подробнее о *макасид* и *васаиль* см. также Mohammad Hashim Kamali, "Goals and Purposes of Islamic Law", in ed., Imam Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood*. New York and Basingstoke UK: Palgrave Macmillan, 2015, pp. 200–234, 228–230.
41. Сайф аль-Дин Абд аль-Фаттах. *Нахва тафиль аль-намузадж аль-макасиди фи аль-маджал аль-сийаси ва аль-иджтимаи. Макасид аль-шариах ва кадайа аль-аср*. Центр исследований аль-макасид, с. 187–188.
42. См. Рийад Мансур аль-Халифи. *Макасид аль-Шариах ва асаруха фи аль-фикх; аль-Муамалат аль-малиййах. Маджаллах джамиах аль-Малик Абдульазиз фи аль-иктисад аль-ислами*, 17, 1 (2004/1425), с. 14.
43. Аль-Шатыби. *аль-Мувафагат*, с. 13–14; см. также аль-Халифи (предыдущее прим. на с. 16).

44. Критическую оценку всеобщей практики *таваррук* см. Mohammad Mahbubi Ali, "Toward Islamic Banking without Tawarruq", *Islam and Civilisational Renewal*, 8, 2 (2017), p. 260.
45. Подробнее см. Ибн Ашур, *Макасид аль-Шариах*, с. 419–420.
46. Подробнее см. Юсуф аль-Карадави. *Дирасах фи фикх макасид аль-шариах: Байн аль-макасид аль-куллийах ва аль-нусун аль-джузиййа*. Каир: Дар аль-Шурук, 2012. С. 173.
47. Там же, с. 177.
48. Аль-Райсуни. *Аль-фикр аль-макасиди*, с. 96; Атийах. *Нахва тафиль*, с. 191.
49. Такие правовые принципы, как «вред должен быть устранен», «необходимость делает запретное дозволенным» и «достоверность связана с целью и смыслом, а не со словами и формой», могут обогатить современные взгляды на права человека с исламской точки зрения. Более подробно о мнении Махди Шамуддина по данному вопросу см. Атийах. *Нахва тафиль*, с. 190–191; см. также Аль-Хадими. *Фусуль фи аль-иджтихад*, с. 55.
50. См. Атийах. *Нахва тафиль макасид*, с. 189–191; Аль-Хадими. *Фусуль фи аль-иджтихад*, с. 152.
51. Аль-Карадави. *Дирасах фи фикх макасид*, с. 275–276.
52. Аль-Карадави. *Дирасах фи фикх макасид*, с. 280–281.
53. Это также подтверждает принцип, согласно которому «ахкам Шариата основаны на их действительных причинах и теряют силу, если такие причины уже невозможно установить».
54. Там же, с. 229–232.
55. Подробнее см. Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: Questions and Answers* Oxford: Oneworld Publications, 2017, pp. 185–189.
56. Там же.

ОБ АВТОРЕ

Профессор Мухаммад Хашим Камали – основатель и генеральный директор Международного института современных исламских знаний (Малайзия) и ученый с мировой славой в своей области. Занимал должности профессора исламского права и юриспруденции в Международном исламском университете Малайзии (1985–2004), а также декана Международного института исламской мысли и цивилизации (2004–2006).

Имеет степень бакалавра права и политологии Кабульского университета (Афганистан), где он работал доцентом. Впоследствии занимал должность государственного прокурора Министерства юстиции Афганистана. Имеет степень магистра права Лондонской школы экономики и докторскую степень по исламскому праву Школы восточных и африканских исследований Лондонского университета.

Доктор Камали работал доцентом в Институте исламских знаний Университета Макгилла (г. Монреаль), а затем – научным сотрудником Совета по социальным и гуманитарным исследованиям (Канада). Также работал приглашенным профессором в Университете штата Огайо (г. Колумбус, США) в качестве члена группы Международного юридического образования (1991). Являлся сотрудником Института перспективных исследований (Берлин, Германия, 2000–2001), а впоследствии – членом Комиссии по пересмотру конституции Афганистана (2003), шариатским экспертом ООН по конституциям Ирака, Мальдивских Островов и Сомали (2004–2005). Старший научный сотрудник Королевской академии Иордании, Института перспективных исследований (Берлин) и Академии наук Афганистана.

Его работы переведены на малайский, индонезийский, персидский, пушту, дари, арабский, бенгальский, боснийский, немецкий, итальянский, турецкий, азербайджанский и японский языки. Он дважды, в 1995 и 1997 годах, получал Премию Исмаила аль-Фаруки за научные успехи. Он входит в число знаменитостей, включенных в биографическую энциклопедию *“Who’s Who in the World”*. Его имя также значится в книге *«500 самых влиятельных мусульман мира»* (2009, 2010, 2016). Он является лауреатом Международной премии короля Абдаллы II за 2010 год в знак признания его интеллектуального вклада в служение Исламу и мусульманам, а также 25-й Всемирной премии Ирана в номинации «Книга года – 2016».

Реализация *(тафилъ)*
высших целей *(макасид)*
Шариата

Мухаммад Хашим Камали

Перевод:
Ильхам Забиров

Редактор:
Татьяна Гончарова

Подписано в печать 05.04.2022 г. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсет. Гарнитура «Palatino Linotype». Печать цифр.
Усл. печ. л. 3,9. Тираж 500 экз. Заказ № 27.
Издательство «Волинські обереги».
33028 г. Ровно, ул. 16 Липня, 38; тел./факс: + 38 (0362) 62-03-97.
e-mail: oberegi97@ukr.net
Свидетельство о внесении в Государственный реестр субъекта
издательского дела ДК № 270 от 07.12.2000 г.
Отпечатано в типографии изд-ва «Волинські обереги».

Высшие цели, или макасид, Шариата применяются и реализуются (тафиль) через их средства (васайль). Это исследование начинается с определения понятия макасид и указания на три явные тенденции в их охвате: редукционизм, экспансионизм и умеренный подход васатиййа/утидал. В нем рассматривается вопрос о возможности признания макасид как доказательства или как отдельного источника Шариата. То есть можно ли формулировать положение (хукм) Шариата непосредственно на основе макасид или необходимо следовать подходу усуль аль-фикх? Ответ на этот вопрос поможет читателю лучше понять потенциальные возможности макасид. Мы часто говорим о макасид, но когда дело доходит до реальной практики, то применяем правила фикха. Можно ли, обойдя их, обратиться непосредственно к макасид? В работе исследуется связь макасид с Кораном, хадисами и усуль аль-фикх, а также выясняется роль человеческого разума (акль) и врожденной человеческой природы (фитра) при определении макасид. Автор рассматривает средства реализации макасид, приводя для иллюстрации несколько примеров и давая ряд практических рекомендаций.



Международный Институт
Исламской Мысли