

# ИБН АШУР

Трактат о Макасид аш-Шари'а

---

МУХАММАД АТ-ТАХИР ИБН АШУР

Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур

# ИБН АШУР: ТРАКТАТ О МАКАСИД АШ-ШАРИ‘А



Казань  
2022

УДК 28-45

ББК 86.38-15

М92

*Книга издается под патронажем Института  
интеграции знаний и при содействии Ассоциации  
общественных объединений «Собрание»*

**Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур**

**М92** Ибн Ашур: Трактат о макасид аш-шари‘а / пер. с англ.  
А. Кривенко. — К.: 2022. — 560 с.

ISBN 978-5-6046250-2-6

Труд Ибн Ашура на тему *макасид аш-шари‘а* — это новаторское исследование высших целей шариата; во всяком случае, неизвестно, чтобы кто-нибудь из современных правоведов предпринял попытку всестороннего и систематического изучения разных аспектов этого вопроса до Ибн Ашура. Сочинение служит доказательством его заветной цели: утвердить *макасид аш-шари‘а* в качестве самостоятельной дисциплины под названием *‘илм макасид аш-шари‘а*.

Эта книга также имеет двоякую цель: помочь мусульманам оздоровить правовую базу в своих интересах на случай возникновения новых правовых ситуаций (*навазил*) и предоставить им решающую точку зрения на случай противоречий в доводах различных правовых школ (*мазахиб*) или несогласия в рядах их собственных ученых.

**УДК 28-45**

**ББК 86.38-15**

© The International Institute of Islamic Thought,  
издание на английском языке, 2012

# СОДЕРЖАНИЕ

От издателей .....	7
<b>Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур (1879–1973).....</b>	<b>10</b>
<b>Предисловие автора .....</b>	<b>14</b>
<b>Часть 1. Определение макасид аш-шари‘а .....</b>	<b>26</b>
1. Предварительные замечания .....	26
2. Необходимость знания макасид аш-шари‘а юристами.....	30
3. Методы определения макасид аш-шари‘а .....	36
4. Оценка методов предшественников .....	45
5. Недостаточность буквальной методологии без знания высших целей.....	51
6. Предназначения законодательства Пророка.....	55
7. Макасид аш-шари‘а: бесспорные и вероятные .....	79
8. Рациональные и нерациональные шариатские нормы.....	87
<b>Часть 2. Об общих целях исламского законодательства.....</b>	<b>97</b>
9. Определяющая характеристика макасид аш-шари‘а .....	97
10. Обоснование макасид аш-шари‘а фитрой.....	106
11. Великодушие шариата .....	116

12. Общие цели исламского законодательства.....	120
13. Смысл понятий маслаха и мафсада.....	125
14. Достижение масалих в шариате .....	139
15. Категории маслаха, предусмотренные исламским законодательством.....	147
16. Универсальность исламского шариата.....	167
17. Равенство в шариате .....	181
18. Свобода в шариате .....	189
19. Метод изменения и подтверждения в шариате.....	202
20. Шариат имеет дело с сутью и реальными свойствами, а не именами и формами.....	208
21. Суждение по аналогии на основании причин, средних и высших целей шариата .....	212
22. Манипуляция как средство представить незаконное законным.....	215
23. Принцип пресечения возможностей .....	227
24. Точность и определенность в исламском законодательстве .....	233
25. Суровость и милосердие в применении и соблюдении исламского законодательства.....	239
26. Шариатское послабление на индивидуальном и общественном уровне .....	244
27. Вази': значение и виды .....	248
28. Милосердная природа шариата .....	254

29. Цель шариата в избегании уточнений в период Откровения .....	257
30. Цель шариата — создание прочного и устойчивого общественного порядка.....	262
31. Необходимость иджтихада.....	263
<b>Часть 3. Макасид аш-шари‘а во взаимоотношениях между людьми (му‘амалат) .....</b>	<b>267</b>
32. Цели и средства в сделках .....	267
33. Принципы предоставления прав и категории прав в шариате .....	277
34. Макасид аш-шари‘а: семья.....	287
35. Макасид аш-шари‘а: Финансовые операции (I).....	312
36. Макасид аш-шари‘а: Финансовые операции (II) .....	329
37. Макасид аш-шари‘а: договоры с привлечением рабочей силы.....	346
38. Макасид аш-шари‘а: Подарки и пожертвования .....	354
39. Макасид аш-шари‘а: Судейство и свидетельство .....	365
40. Макасид аш-шари‘а: Наказания .....	386
<b>Заключение .....</b>	<b>392</b>
<b>Примечания переводчика с арабского.....</b>	<b>393</b>
<b>Примечания .....</b>	<b>395</b>

Предисловие автора .....	395
Часть 1. Определение макасид аш-шари‘а .....	404
Часть 2. Об общих целях исламского законодательства .....	434
Часть 3. Макасид аш-шари‘а во взаимоотношениях между людьми (му‘амалат).....	516

# ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ

Мы знаем только то, чему Ты научил нас.

Коран, 2:32

Международный институт исламской мысли (МИИМ) с огромным удовольствием представляет этот труд на тему *макасид аш-шари‘а*. Его автор — шайх Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур — самый известный имам университета аз-Зайтуна и один из величайших исламских ученых XX века.

Публикация английского перевода «Трактата о *макасид аш-шари‘а*»\* шайха Ибн Ашура служит прорывом в области исследований исламского права на английском языке.

В своей книге Ибн Ашур предлагает рассматривать *макасид* в качестве методологии обновления теории исламского права, которая не претерпела никакого серьезного развития с эпохи великих имамов от аш-Шафи‘и, жившего во 2 веке хиджры (VIII в.), до аш-Шатиби, жившего в 8 веке хиджры (XIV в.). Методология Ибн Ашура находится на скрещении двух современных подходов: «необуквализма», который отрицает рационально обоснованную реинтер-

---

\* Передать термин «макасид» средствами английского языка оказалось сложно. Мы предпочли сохранить его в названии. Однако в тексте книги это слово переводится, в зависимости от контекста, как «цели, намерения, задачи, высшее предназначение, принципы, замысел, смысл». В конце книги есть глоссарий самых употребляемых терминов.



претацию принципов ислама в пользу традиционных буквальных взглядов, и «неорационализма», который пренебрегает культурно-религиозной самобытностью мусульман в погоне за «модернизацией» и «рациональностью». *Макасид* исламского права подчеркивает рациональную подоплеку, смысл и общественную пользу исламских законов, акцентирует внимание на их важности, опираясь при этом на священные тексты и религиозные принципы ислама.

Ибн Ашур также затрагивает сложную тему намерений/*макасид*, лежавших в основе действий и решений Пророка Мухаммада (САС)\*. Он вводит критерии различения хадисов Пророка, которым предназначалось стать частью исламского права, и деяний/высказываний Пророка, связанных с конкретными задачами, такими как осуществление политического руководства, судейство, решение споров и рекомендации для повседневной жизни. Но самый важный вклад Ибн Ашура посредством этой книги — это развитие *макасид* путем создания современной терминологии, которой никогда не было в традиционной науке *усул ал-фикх*. Например, теорию «сохранения рода» Ибн Ашур развил до «сохранения института семьи», «защиту истинной веры» — до «свободы убеждений» и т.д. Кроме того, такие принципы, как «порядок», «естественная предрасположенность», «свобода», «права», «культура», «равенство», у него сами по себе являются *макасид*, и на них строится все исламское право. Этот подход открывает перед исламским правом большие возможности для решения реальных проблем мусульманских обществ и мусульманских меньшинств.

---

\* Саллаллаху 'алайхи уа саллам (САС) — да благословит его Аллах и приветствует. Произносится каждый раз при упоминании имени Пророка Мухаммада.

Международный институт исламской мысли, основанный в 1981 году, служит крупным центром содействия серьезным научным исследованиям, которые опираются на исламские представления, ценности и принципы. В результате реализации программы исследований, семинаров и конференций за последние тридцать лет Институтом издано более четырехсот печатных трудов на английском и арабском, многие из них переведены на другие языки мира. МИИМ, уделяя особое внимание теме *макасид*, опубликовал множество книг и статей на эту тему на арабском и английском, последняя из них — это «*Теория высших принципов и намерений исламского права имама аш-Шатиби*» Ахмада ар-Райсуни (издана на английском языке в 2005 году).

Хотелось бы выразить благодарность редакционно-издательскому коллективу отделения МИИМ в Лондоне, в том числе Сильвии Хант, Марьям Махмуд, Ширазу Хану и Фузии Батт, за их усердный труд по проверке и обеспечению точности перевода, ссылок, а также пересмотру некоторых сложных и трудных для восприятия частей.

Мы также благодарим переводчика этой книги Мохамеда эль-Тахира эль-Месауи, который тесно сотрудничал с редакцией на всех этапах подготовки издания. Его подробные примечания послужили ценным и полезным дополнением, подчеркнув научную ценность и актуальность произведения шайха Ибн Ашура о *макасид аш-шари‘а*.

Анас С. Аш-Шейх-‘Али,  
научный консультант,  
Лондонское отделение МИИМ,  
Великобритания

Гассер Ауда,  
доктор философии,  
Уэльский университет, Лампетер,  
Великобритания

Рамадан, 1427 год хиджры  
Сентябрь, 2006 г.

# МУХАММАД АТ-ТАХИР

## ИБН АШУР

### (1879–1973)

Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур родился в Тунисе в 1879 году в состоятельной семье с высоким социальным статусом. Его предки были выходцами из ал-Андалуса, и стремление к знаниям, по-видимому, было давней устоявшейся традицией этой семьи, передававшейся из поколения в поколение.

Хотя, согласно тунисским биографам, отец Ибн Ашура не принадлежал к числу ведущих *‘улама*, его деда по отцовской линии Мухаммада ат-Тахира ибн Ашура (1815–1868 гг.) обычно называют одним из авторитетнейших и умнейших ученых того времени. Однако Ибн Ашур родился в доме деда по материнской линии, известного ученого и политика, шайха Мухаммада ал-‘Азиза Бу ‘Аттура (1825–1907 гг.), одного из соратников видного государственного деятеля Хайр ад-Дина-Паши (1822–1889 гг.) в период его попыток произвести реформы в 1860–1870-х годах, до прихода французских колониалистов. Таким образом, в семье молодого Ибн Ашура окружали те, кто некогда был знаком

и в определенной степени связан с реформистским движением, десятилетиями вызревавшим на тунисской почве.

В 1892 году Ибн Ашур поступил в университет Зайтуна (официальное учебное заведение, подобное университету ал-Азхар в Каире), где ему назначили преподавателей, в числе которых были авторитетные профессора. Насколько можно судить по его биографическим данным, почти все преподаватели молодого Ибн Ашура были улемами, которые участвовали в попытках реформ 1860–1870-х гг. под руководством Хайр ад-Дина.

В тот же год Ибн Ашур с успехом сдал ряд сложных экзаменов, что считал лишь формальностью, необходимой для подтверждения его академических знаний и ценности как ученого. К чему он действительно стремился, так это войти в постоянный преподавательский состав университета Зайтуна и ближе познакомиться с авторитетными профессорами, такими как его первые преподаватели ‘Умар ибн аш-Шайх (1826–1911 гг.) и Салим Бу Хаджиб (1828–1924 гг.). Это давало ему ценный шанс углубить и расширить свои познания в конкретных областях, по сравнению с тем, что он мог почерпнуть, изучая общенаучные дисциплины.

Такой вид активного обучения в контакте с преподавателем был важен Ибн Ашуру еще и тем, что позволял получить то, что в классическом мусульманском богословии называется *иджазой* — аттестацией известным ученым или учеными, подтверждающей, что ученик изучил определенную науку и успешно ее освоил. Тем не менее, кроме формального обучения и авторитетности учителей, самоотдача и природный талант Ибн Ашура играли не менее важную роль в развитии его прекрасных способностей к наукам и теологии, а также в его становлении как ученого с удивительно широкими академическими интересами. Ибн Ашур быстро достиг того уровня, когда мог занимать высокие должности, и в 1927 году был назначен главным

судьей, а через несколько лет, в 1932 году, получил почетный титул «шайх ал-ислам», закреплявший за ним статус высочайшего в стране авторитета в области богословия и законоведения.

Несмотря на занятость на административном и преподавательском поприщах — он преподавал в университете Зайтуна и других учебных заведениях, — Ибн Ашур был плодотворным писателем; являясь автором множества статей и книг, он достаточно регулярно писал для журналов и газет, издававшихся в Тунисе, Египте и Сирии.

В длинном и разнообразном списке его сочинений представлены «*Тафсир ат-Тахрир ват-Танвир*» (15-томный комментарий к Корану), «*Каиф ал-Мугатта*» (комментарий к «Муватта'» Малика ибн Анаса), «*ан-Назар ал-Фасих*» (комментарий к «ал-Джами' ас-Сахих» Мухаммада ибн Исма'ила ал-Бухари), «*Алайса ас-Субх би-Кариб*» (историко-критическое исследование исламского образования с проектом его реформы), «*Усул ан-Низам ал-Иджтима'и фи ал-Ислам*» (исследование принципов и непреходящих ценностей исламской общественно-политической системы), «*Хашийат ат-тавдих ват-таших*» (критико-разъяснительный комментарий к трактату по усул ал-фикх «*Шарх Танких ал-Фусул*» маликитского правоведа Шихаб ад-Дина ал-Карафи) и, наконец, «*Макасид аш-Шари'а ал-Исламийа*», перевод которого представлен в этом издании.

Этот труд о высших целях шариата был впервые опубликован в Тунисе в 1946 году. Он стал результатом глубокого и серьезного изучения возможных путей и средств обновления исламской юриспруденции. Этот вопрос глубоко беспокоил автора еще в 1903 году, когда он встретился с глашатаем современного исламского реформизма шайхом Мухаммадом Абду во время его визита в Тунис. Благодаря этой встрече Ибн Ашур навсегда проникся духом исламского реформистского движения. Вскоре после этого

он начал писать статьи о необходимости реформы исламского образования в плане содержания, методики, управления и прочего, подчеркивая, что цели шариата должны занять особое место в преподавании и изучении исламской юриспруденции. Интерес к этой теме действительно возрос с тех пор, как в 1883 году в Тунисе впервые была издана книга Абу Исхака аш-Шатиби (ум. 790 г. х./1388 г.) «*ал-Мувафакат*».

Труд Ибн Ашура на тему *макасид аш-шари'а* — это новаторское исследование высших целей шариата; во всяком случае, неизвестно, чтобы кто-нибудь из современных правоведов предпринял попытку всестороннего и систематического изучения разных аспектов этого вопроса до Ибн Ашура. Сочинение служит доказательством его заветной цели: утвердить *макасид аш-шари'а* в качестве самостоятельной дисциплины под названием '*илм макасид аш-шари'а*'.

Ибн Ашур неустанно трудился, не покладая рук, неизменно получая огромное удовольствие от авторской и исследовательской работы до самой смерти 13 раджаба 1393 года хиджры (12 августа 1973 г.) в почтенном возрасте 94-х лет. Его наследием стал многолетний всесторонний опыт общественной и административной деятельности, а также настоящее интеллектуальное богатство в виде разнообразных научных публикаций и статей, абсолютно беспримерных для Туниса XIX–XX вв. Многие из них до сих пор ждут критического анализа и публикации.

## ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Вся хвала Аллаху за наставление на Его Путь и Закон, внушение нам средств понимания Его высших целей (*макасид*) и последовательных доводов для их утверждения. Да благословит Аллах нашего Пророка Мухаммада (САС), через которого Он заложил прочное основание для преобразований. Да помилует Он Сподвижников Пророка и его домочадцев, светочей ислама и жемчужин в его короне, и ведущих ученых, через которых после прихода ислама изливается божественная мудрость.

Замысел этой книги — обсудить некоторые важные аспекты *макасид* исламского шариата, проиллюстрировать их и привести доводы в их поддержку. Цель этого обсуждения — чтобы оно стало руководством и ориентиром для тех, кто стремится изучить и понять религию ислам на фоне разнообразия мнений и течения времени. Это обсуждение также задумано как средство минимизировать разногласия ученых в разных областях ислама. Более того, наша цель — подготовить последователей этих ученых к тому, чтобы даже в контексте разногласий они с уверенностью отдавали предпочтение одному мнению перед другим во имя отвержения фанатизма и утверждения истины. Эта книга также имеет двоякую цель: помочь мусульманам оздоровить правовую базу в своих интересах на случай возникновения новых правовых ситуаций (*навазил*) и пре-

доставить им решающую точку зрения на случай противоречий в доводах различных правовых школ (*мазахиб*) или несогласия в рядах их собственных ученых. Нас заставило уделить время этому предмету понимание того, с какими трудностями сталкиваются правоведаы в своих спорах по тем или иным вопросам шариата на фоне многочисленных доводов и обоснований. Дело в том, что правоведаы находятся в ином положении, нежели ученые, занимающиеся рациональными науками. Последние строят свои логические и философские рассуждения на необходимых доказательствах, постоянных наблюдениях или постулатах, принимаемых без доказательства, и это прекращает всякие диспуты и разрешает любые спорные вопросы.

В рассуждениях же по правовым вопросам правоведаы не опираются на необходимые и окончательные доказательства (*дарурийа*) или доказательства, близкие к таковым, которые вынудили бы уступить упрямец и убедили бы сомневающихся. Между тем, на наш взгляд, шариатские ученые имеют право опираться на неоспоримые доводы, и жизнь грядущая лучше земной жизни.

Кто-то может сказать, что положений и правил (*маса'ил*) науки *усул ал-фикх* достаточно тому, кто ищет неоспоримой аргументации. Однако, по мере овладения *усул ал-фикх*, нельзя не прийти к пониманию того, что большинство его положений все еще являются предметом споров ученых, и их разногласия насчет основ (*усул*) продолжают из-за различных воззрений на прикладное право (*фуру'*). Иными словами, такая ситуация сложилась в силу того, что общие правила и универсальные принципы *усул ал-фикх* выводились из частных случаев прикладного права. Это объясняется тем, что систематическое формирование (*тадвин*) науки *усул ал-фикх* завершилось всего лишь через двести лет или около того после кодификации *фикха* (нравственного закона). Вдобавок необходимо упомянуть,



что многие правоведы не были сильны в вопросах усул и занимались фикхом без надлежащего знания. По сути, когда новый случай требовал принятия нового постановления, лишь немногие правоведы умели применять общие правила и универсальные принципы юриспруденции, заложенные усул *ал-фикх*. Соответственно, эта наука никогда не была тем финальным арбитром, вердикт которого был бы приемлем для всех, кто спорит по вопросам фикха. Таким образом, привести правоведов к единому мнению или, по крайней мере, смягчить разногласия между ними, оказалось сложно, если вообще возможно.

Помимо этого, большинство положений и изысканий усул *ал-фикх* едва ли служат распространению глубокой мудрости (*хикма*) шариата и достижению его целей. Скорее, они так или иначе сводятся к выведению правовых норм (*ахкам*) из буквальных выражений и слов (*алфаз*) Законодателя с помощью методик, позволяющих тому, кто их знает, формулировать на основании этих слов нормы позитивного права или выделять определенные свойства и характеристики (*авсаф*), ими подразумеваемые. Затем эти свойства и характеристики принимаются как инструмент законотворчества. То есть при суждении по аналогии множество новых прецедентов подводятся под одно единственное выражение на том основании, что все эти прецеденты объединяет свойство, предположительно подразумеваемое словами Законодателя, которое называется 'илла (мотив).

Проще говоря, эти методики позволяют тому, кто с ними знаком, приводить доводы в пользу конкретных правовых решений (*фуру'*), к которым юристы пришли до формирования науки усул *ал-фикх*. Таким образом, благодаря этим приемам данные решения становятся приемлемыми для практикующих их последователей различных правовых школ (*мазахиб*). Одним словом, самое важное,

чему могут служить эти методы, это объяснение смыслов шариатских текстов, исходя из значения слов в положении изоляции (*инфирад*), сочетания (*иджтима'*) или отдельного употребления (*ифтирак*) — чтобы человек, владеющий этими приемами, мог достичь почти того же понимания, что и носитель арабского языка. Эти методы включают рассмотрение слов в свете таких категорий, как общее (*'умум*), абсолютное и неограниченное (*итлак*), ясное (*насс*), видимое (*зухур*), истинный смысл (*хакика*), и их противоположностей. Они также включают изучение ситуаций противоречия правовых доводов (*та'аруд ал-'адилла*), когда для комментирования священных текстов применяются такие приемы, как уточнение (*тахсис*), ограничение (*такйид*), толкование (*та'вил*), примирение (*джам'*), предпочтение (*тарджих*) и т.д.

Все это относится к действиям (*тасариф* [действия, имеющие правовые последствия, ведущие к возникновению обязанностей, *тасарруф* — управлять. — *Примеч. пер.*]) шариата и оторвано от его универсальной мудрости (*хикма*), а также общих и конкретных задач его предписаний и норм. Таким образом, при рассмотрении тех или иных вопросов ученые *усул ал-фикх* ограничиваются внешними и буквальными аспектами шариата и его готовыми смыслами, то есть они ограничиваются поиском причин (*'илал*) предписаний для вынесения решений на основании суждения по аналогии. Опять же можно встретить множество важных постановлений, касающихся *макасид* шариата, в передовых работах по фикху, но их невозможно найти в работах по *усул*. Однако эти постановления, касающиеся *макасид*, затрагивают лишь некоторые высшие цели тех или иных шариатских предписаний (*машру'ат*) в начале соответствующих разделов сборников по фикху и не касаются общих задач (*макасид 'амма*) законодательства.

Более того, ценные сведения по этому вопросу иногда можно встретить в обсуждении тех или иных положений *усул ал-фикх* или в разделах *усул*, которые часто обходят вниманием. Их либо не изучают и считают скучными, либо, если и рассматривают, то в самом конце книг по *усул*. Если автор и доходит до них, то уже с явной усталостью, и их под силу прочесть только самым терпеливым и упорным учащимся. Таким образом, эти сведения всегда довольно скудны и малозаметны, хотя заслуживают признания как важный элемент науки о высших целях шариата (*'илм макасид аш-шари'а*). Эти идеи можно почерпнуть из дискуссий о понятиях «соответствие» (*мунасаба*) и «воображение» (*ихала*) при исследовании методов определения и подтверждения мотива (*масалик ал-'илла*) [шариатского предписания. — *Примеч. пер.*]. Их также можно обнаружить в дискуссиях о независимых полезных действиях (*масалих мурсала*), т.е. не упомянутых в священных текстах и не выводимых из них, о многочисленных повторяющихся сообщениях (*таватур*), о вопросах необходимого знания (*ма'лум би ад-дарура*), о комментировании неограниченного (*мутлак*) через ограниченное (*мукаййад*), о сходствах и различиях между причиняющим (*муджиб*) и причиненным (*муджаб*). Во введении к своей книге *«ал-Бурхан»* имам ал-Харамайн ал-Джувайни<sup>[1]</sup> извиняется за то, что включил в исследование по вопросам *усул* то, что не является окончательным доводом:

Можно возразить, что подробное рассмотрение одиночных сообщений (*ахбар ахад*) и разнообразных выводов по аналогии (*акйиса*) не найти нигде, кроме трудов по *усул*, хотя они не являются окончательными (*кавати'*) доводами. Мы ответим, что задача теоретика права (*усули*) — установить необходимость (*вуджуб*) действовать согласно этим доводам в целом. Однако все равно эти подробности необходимо упомянуть, чтобы выяснить заложенный смысл (*мадлул*) и связать его с доводом (*далил*)<sup>[2]</sup>.

Однако этот ответ необедителен, ибо мы не видим, чтобы ученые включали в *усул ал-фикх* — как включают в основы религии (*усул ад-дин*) — только те правила и принципы (*усул кавати'*), которые, будучи неопровержимыми, могут остановить оспаривающего их следствия. По сути, в этой области мы находим лишь несколько неопровержимых принципов: это необходимые универсальные ценности (*куллиййат даруриййа*), заключающиеся в сохранении религии (*хифз ад-дин*), жизни (*хифз ан-нафс*), разума (*хифз ал-'акл*), рода (*хифз ан-насл*), собственности (*хифз ал-мал*) и достоинства (*хифз ал-'ирд*). Кроме этих, все принципы юриспруденции предположительны и вероятны (*мазнуна*).

Абу 'Абд Аллах ал-Мазари<sup>[3]</sup> рассматривал эту проблему в своих комментариях к «*ал-Бурхан*» ал-Джувайни, где тот утверждает, что доказательства правовых предписаний (*'адиллат ал-ахкам*) состоят в «недвусмысленных (*насс*) текстах Корана, недвусмысленных текстах сообщений *мутавафир* (Сунне) и единодушии ученых (*иджма'*)<sup>[4]</sup>». Ал-Мазари пишет:

Формулировки теоретиков права (*усулиййун*) на этот счет различны. Некоторые не согласны с этой оговоркой (использование ограничительного термина «недвусмысленный») и просто говорят о тексте Корана, Сунны (то есть они упоминают их, не определяя, как недвусмысленные) и единодушны в этом. На вопрос, имеют ли они в виду также тексты с вероятными смыслами (*завахир*) и одиночные сообщения (*ахбар ахад*), они отвечают, что своим утверждением они имеют в виду то, что, на их взгляд, несомненно подразумевает Книга [т.е. Коран]. Они утверждают это, хотя говорят: «мы не можем быть полностью уверены, что какой-то конкретный пример она подразумевает как общепотребительный (*'умум*)». Они также говорят, что то же самое относится и к единичным сообщениям: «мы не можем точно утверждать, что какое-то конкретное сообщение является частью Сунны». Другие не пользуются этой

оговоркой во избежание двусмысленности. Однако третья группа ученых настаивает, что все, обозначающее предписание (*хукм*), является правовым доказательством, даже если оно лишь предположительно (*мазнуна*), и оно не требует никаких оговорок<sup>[5]</sup>.

Согласно комментарию Карафи<sup>[6]</sup> к «*ал-Махсул*» [Фахр ад-Дина ар-Рази]<sup>[7]</sup>, по поводу предписаний (*амр*) и запретов (*нахи*), ал-Абйари<sup>[8]</sup> пишет в своем комментарии к «*ал-Бурхан*»:

Положения усул неопровержимы и не допускают предположений (*занн*). Они зиждутся на неопровержимых доказательствах, которые не ищут в книгах. Это значит, что тот, кто глубоко знает судебные дела (*акдийа*), дебаты сподвижников Пророка и их решения (*фатава*), знаком с источниками шариата и их происхождением, придет к уверенному знанию о том, что является принципами юриспруденции (*кава'ид ал-усул*); а тот, у кого этого нет, не придет ни к чему, кроме одних предположений<sup>[9]</sup>.

Но это тоже непродуктивно, ибо нас сейчас беспокоит оценка статуса действующих положений *усул ал-фикх*, а не опыт тех или иных правоведов. Более того, во второй главе комментария к «*Махсул*» ар-Рази, где речь идет о допущениях, Карафи упоминает, что Абу ал-Хусайн ал-Басри<sup>[10]</sup> в своем «*Шарх ал-'Умад*» говорит, что имитация и следование авторитету (*таклид*) в вопросах *усул ал-фикх* недопустимы, и в этом смысле не каждый *муджтахид* прав; скорее даже, есть только один *муджтахид*, чье мнение верно. Более того, ошибающийся в вопросах *усул ал-фикх*, в отличие от вопросов *фикха*, совершает грех. На это Карафи возражает, что некоторые положения *усул ал-фикх* имеют слабое обоснование, такое как молчаливое согласие ученых (*иджма' сукути*), и всякий оспаривающий его, по сути, оспаривает вероятность, а не уверенность. Поэтому тако-

го человека нельзя обвинить в грехе. Это перекликается с нашей позицией по основам религии (*усул ад-дин*), ибо мы не считаем грехом утверждать, что акциденции продолжаются более одного момента (*ал-'арад йабка заманайн*)<sup>[11]</sup>, или отвергать идею пустоты (*хала'*)<sup>[12]</sup> и тому подобное, не являющееся важными элементами основ религии, в силу того что это только дополнения к дисциплине, изучающей *усул ад-дин*<sup>[13]</sup>. Во вступлении к своей книге «*ал-Мувафакат*» Исхак аш-Шатиби<sup>[14]</sup> также пытается продемонстрировать неопровержимость принципов юриспруденции, но безуспешно<sup>[15]</sup>.

На наш взгляд, причина разногласий среди ученых *усул ал-фикх* по поводу сведения правовых доводов (*'адилла*) к тому, что является неопровержимым, коренится в путанице, возникающей из-за статуса правовых доводов, ибо они действительно были с ними знакомы, и в их желании придать основам права (*усул ал-фикх*) неопровержимость и точность основ религии, утверждаемых священными текстами (*усул ад-дин ас-самиййа*). Взнявшись за эту задачу, они собрали нормы и положения *усул ал-фикх*, систематизировали их и поняли, что неопровержимый характер носят лишь немногие из них. На самом деле, их оказалось так мало, что едва ли их стоило включать в положения *усул ал-фикх*. Могло ли быть иначе, ведь большинство положений *усул ал-фикх* до сих пор вызывают разногласия ученых?

Точно так же, если мы хотим установить бесспорные и неопровержимые принципы понимания шариата, нам необходимо вернуться к традиционному признанным положениям *усул ал-фикх* и переформулировать их. Нам следует дать им критическую оценку, освободить от проникших в них посторонних элементов, дополнить результатами досконального осознания и тщательного осмысления. После этого следует переформулировать получившееся целое и

классифицировать его как независимую дисциплину под названием «наука о высших целях шариата» (*'илм макасид аш-шари'а*). Иными словами, следует оставить дисциплину *уsul ал-фикх* неизменной как источник, из которого можно черпать методы формулирования правовой аргументации. Что касается ее элементов, отвечающих нашей задаче систематизировать исследование *макасид аш-шари'а*, то мы должны принять их в качестве ряда основополагающих принципов благородной науки *'илм макасид аш-шари'а*.

Таким образом, следует утверждать, что основы исламского права (*уsul ал-фикх*) должны быть неопровержимыми в том смысле, что ученые вправе относить к его положениям только те, которые неопровержимы либо в силу того, что являются необходимой и самоочевидной истиной (*дарура*), либо признаны таковыми в результате рационального осмысления. Этот предмет всегда горячо обсуждался, его приверженцы то и дело пытаются предложить его удовлетворительные решения во время уроков хадисоведения в месяце рамадан<sup>[16]</sup>.

Некоторые мусульманские ученые сделали действительно меткие суждения, ставшие бесспорными и окончательными правилами юриспруденции. Однако они разрознены и утопают в рассуждениях по поводу отдельных правовых вопросов (*джуз'иййат*), из-за этого их сложно найти тем, кто хотел бы ими воспользоваться. Среди таких сведений максимы вроде «нет причинения вреда и нет ответа вредом на вред»<sup>[17]</sup>, высказывание 'Умара б. 'Абд ал-'Азиза о том, что «люди навлекают на себя столько судов, сколько совершают беззаконий»<sup>[18]</sup>, а также слова Малика из «Муватта'»: «Религия Аллаха легка»<sup>[19]</sup>. К той же категории относится комментарий Малика к сообщению о том, что Посланник Аллаха (САС) сказал: «Пусть [мусульманин] не сватается к той, что уже посватана за его брата»<sup>[20]</sup>. Согласно Малику, этот хадис относится к тому случаю, «когда

мужчина посватался к женщине, и она склоняется к нему... Это не значит, что, если мужчина посватался к женщине, и его предложение нежелательно, и он ее не привлекает, никто другой не может к ней свататься. Для людей это путь к несчастью»<sup>[21]</sup>.

Сюда же следует отнести вклад нескольких бесподобных ученых, которые, мы уверены, имели огромное желание следовать этим курсом, среди них Шафи'и, 'Изз ад-Дин б. 'Абд ас-Салам<sup>[22]</sup> с его «Кава'ид», Малики, Шихаб ад-Дин Ахмад б. Идрис ал-Карафи с его книгой «ал-Фурук». Двое последних прилагали особые усилия — и неоднократно — к тому, чтобы заложить основы науки о высших целях шариата. Однако истинным гением, который активно работал над систематизацией этой науки, стал маликитский законовед Абу Исхак Ибрахим б. Муса аш-Шатиби. Ее объяснению<sup>[23]</sup> посвящен второй том его сочинения «'Унван ат-Та'риф би-Усул ат-Таклиф фи Усул ал-Фикх» под названием «Китаб ал-Макасид» [«Книга о высших целях шариата»]. Однако в том, что касается правил методологии, он попал в западню многословного и путаного анализа. Также он упустил некоторые ключевые аспекты высших целей шариата и, таким образом, не смог достичь поставленной цели. Тем не менее вклад этого законоведа огромен. Что касается нас, мы следуем по стопам аш-Шатиби, не пренебрегая его наработками. Впрочем, мы не намерены только цитировать его высказывания и резюмировать его работы.

Более того, наша задача — изучение целей ислама в том, что касается законов и норм, регулирующих взаимоотношение людей (*му'амалат*) и поведение (*адаб*). Мы полагаем, что эти законы заслуживают того, чтобы сами по себе называться шариатом, ибо они отражают тот аспект, которому ислам уделяет огромное внимание, различая и определяя различные уровни пользы (*маслаха*) и вреда (*мафасада*), а также критерии их оценки. Этот аспект также



является ярким проявлением величия исламского шариата по сравнению с прочими религиозными учениями (*шари'а*), гражданско-правовыми нормами и мерами социальной политики, направленными на защиту порядка в мире и реформирование человеческого общества<sup>[24]</sup>.

Таким образом, когда мы используем термин «законодательство» (*ташри'*), мы подразумеваем только то, что составляет основные законы общества, а не все предписания в абсолютном смысле. То есть мы не собираемся здесь обсуждать желательное (*мандуб*) и порицаемое (*макрух*). В этой связи мы считаем, что приказания и нормы, касающиеся актов божественного служения (*'ибадат*), следует относить, соответственно, к сфере «религиозности» (*дийана*)<sup>[25]</sup>. В этом качестве они содержат различные внутренние значения, связанные с воспитанием и очищением души и реформированием человека как части общества. По этой причине мы пользуемся здесь специальным термином «устройство мусульманского общества». Этому предмету посвящена наша книга «Усул Низам ал-Муджтама' фи ал-Ислам» [«Основы устройства человеческого общества в исламе»]<sup>[26]</sup>.

Как бы то ни было, рассматривая вопрос *макасид* под этим особым углом, мы испытали определенные трудности с поиском опоры на работы ранних ученых из-за редкости полезных материалов среди работ по фикху, *усул ал-фикх* и *джадал* (правовая полемика). Дело в том, что в большинстве случаев их полемика, правовые споры и исследования обусловленности и рационализации (*та'лил*) ограничивались вопросами, связанными с актами поклонения, и немногими примерами дозволенного и недозволенного в торговых сделках. Эти немногочисленные темы мало полезны тому, кто пытается обнаружить внутреннюю мудрость и глубинные цели заповедей и норм, регулирующих гражданско-правовые отношения (*му'амалат*).

Они могут пригодиться теоретику права в качестве иллюстрации правовых предписаний, полемисту — во время дебатов или юристу — при написании трактата по фикху для пояснения своего замысла, если он все еще не утратил энтузиазм и не проникся усталостью и скукой. Однако эти темы не подходят тому, кто хочет постичь правила *му'амалат*.

По этой причине мы не поленились привести примеры отношений в сфере *му'амалат*, которые встретили в книгах или обнаружили в ходе размышлений. Тем не менее в некоторых случаях нам пришлось использовать примеры, относящиеся к «религиозности» (*дийана*) и актам поклонения (*ибадат*), так как в этих примерах таятся намеки и подсказки, ведущие к той или иной универсальной цели Законодателя, или они связаны с прозрениями светил шариата в том, что касается определения намерений Законодателя.

Эта книга состоит из трех частей. Первая устанавливает существование высших целей шариата и доказывает необходимость их знания юристами, наряду с категориями этих целей и методами их определения и подтверждения. Во второй изучены универсальные, или общие, цели законодательства. И наконец, третья посвящена конкретным целям различных типов гражданско-правовых отношений, называемых в литературе по прикладному праву (*фикх*) *абваб фикх ал-му'амалат*.

# ЧАСТЬ 1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ МАКАСИД АШ-ШАРИ‘А

## 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Никто не будет оспаривать тот факт, что положения и предписания любого божественного закона (*шари‘а*), установленного человечеству, направлены на достижение определенных целей, задуманных Аллахом (СВТ)\*, Мудрым Законодателем. Безоговорочно доказано, что Аллах ничего не вершит понапрасну, это видно из того, как Он устроил Свое творение. Действительно, в Коране Он сообщает нам: **«Не ради забавы создали Мы небеса, землю и то, что между ними, Мы создали их только ради истины, но большинство их (то есть грешников) не ведают об этом»** (44:38–39) [здесь и далее использованы цитаты из перевода Корана М.-Н. Османова, за исключением немногих случаев, когда этот вариант перевода не позволял передать идею автора, ради которой он, собственно, приводит цитату; в этих случаях взяты цитаты из перево-

---

\* (СВТ) — Свят Он и Велик. Произносится в отношении Аллаха.

да И.Ю.Крачковского и стоит соответствующее примечание. — *Примеч. пер.*] и **«Неужели вы полагали, что Мы сотворили вас на потеху и что вы не предстанете предо Мною?»** (23:115). Более того, одно из важнейших качеств рода человеческого — это Богоданная склонность и предрасположенность к цивилизованности, величайшим проявлением чего является создание законов, регулирующих жизнь людей.

Аллах отправлял посланников и являл законы (*шари'и*) с единственной целью — установить порядок среди людей. Он говорит:

Прежде Мы отправили Наших посланников с ясными знамениями и ниспослали с ними писание и весы, чтобы люди придерживались справедливости... (57:25).

Исламский шариат — это величайший и наиболее возвышенный из всех законов, как гласит Коран: **«Воистину, вера Аллаха — это ислам»** (3:19). Это также подчеркивает использование грамматической формы, выражающей исключительность и интенсивность.

Соответственно, когда мы видим, что Аллах называет Книги, ниспосланные прежде Корана, книгами руководства, а также «религией/верой» (*дин*), как, например, в аяте: **«О люди Писания! Не преступайте [границ истины] в вере»** (4:171), подразумевая закон Моисея, или в аяте: **«[Аллах] предписал вам в религии то, что Он заповедал Нуху, то, что Мы дали тебе [, Мухаммад,] в Откровении, то, что Мы заповедали Ибрахиму, Мусе и 'Исе [, сказав]: “Соблюдайте [заветы] религии и не впадайте в противоречия относительно нее”»** (42:13); что Он упоминает то, что здесь именуется *шари'и*, в следующем аяте: **«Каждому из вас мы установили [различные] законы веры и предписания. Если бы захотел Аллах, то он сделал бы вас одной общиной [верующих]»** (5:48), и при этом Он

называет Коран лучшим из них, тогда становится очевидным, что Коран — лучшее и наиболее возвышенное из всех руководств.

В связи с этим Аллах говорит [о Торе]: **«Воистину, мы ниспослали Тору, в которой содержится руководство к прямому пути и свет»** (5:44), после чего Он говорит [о Евангелии]: **«Вслед за пророками Мы отправили 'Ису, сына Марьям, с подтверждением истинности того, что было до него в Торе. И Мы даровали ему Евангелие, а в нем — свет и праведный путь в подтверждение тому, что в Торе, и ниспослали наставление для богобоязненных»** (5:46). Таким образом, Аллах наделяет Коран двумя функциями: он подтверждает истинность более ранних Откровений, то есть законов, принесенных Торой и Евангелием, которые не были отменены Откровением Корана; и он превалирует над предыдущими Откровениями в том, что касается законов Торы и Евангелия, которые он отменяет, а также в том, что он закладывает основы шариата.

Соответственно, Коран превосходит другие Откровения в том смысле, что он свидетельствует истину и вносит изменения в предыдущие Откровения. Все божественные законы, в частности исламский шариат, ниспосланы ради нынешнего и будущего блага человечества. Под будущим мы подразумеваем не будущую или вечную жизнь, ибо божественные законы не определяют поведение людей в загробной жизни. Напротив, по воле Аллаха положение людей в будущей жизни обусловлено их поведением в этом мире. Мы хотим сказать, что на первый взгляд некоторые нормы (*ахкам*) шариата, например запрет на употребление и продажу вина, порождают трудности и причиняют ущерб, и те, на которых эти положения распространяются, вынуждены отказаться от определенных преимуществ. Однако, задумавшись над смыслом этих положений, мы

поймем их реальное благо в том, что касается реального исхода вещей.

Анализ многочисленных доказательств из Корана и достоверных хадисов по методу индукции (*истикра'*) приводит к убедительному выводу, что нормы исламского шариата основаны на внутренних соображениях (*хикам*) и причинах (*асбаб*), которые ведут к всеобщему благу и пользе для общества и отдельных людей, что мы увидим ниже. Наша цель здесь — доказать, что шариат вообще задуман ради высших целей, и в соответствующем месте мы рассмотрим эти цели. Во вступлении к разделу о *макасид аш-шари'а* книги «'Унуан ат-та'риф» Абу Исхак аш-Шатиби упоминает целый ряд текстовых доказательств этого факта<sup>[27]</sup>. Из них приемлемыми и продуктивными являются только следующие.

В заключение айата, устанавливающего ритуальное омовение, Аллах говорит: «Аллах [вовсе] **не хочет создавать для вас неудобства — он желает вам очищения и хочет довести до завершения свое благоволение к вам. Может быть, вы возблагодарите [Его]**» (5:6).

В другом случае Он говорит: «**Для вас в возмездии — основы жизни, о обладатели разума! Быть может, вы станете богобоязненными**» (2:179). К этим доводам можно добавить многие другие, например следующие. Подытоживая запрет на употребление спиртного и азартные игры, Аллах говорит: «**Воистину, шайтан при помощи вина и майсира хочет посеять между вами вражду и ненависть**» (5:91). В других контекстах читаем: «**Это ближе [к религиозному закону], если не хотите уклониться от него**» (4:3) и «**Но Аллах не любит нечестия**» (2:205).

Прочие примеры будут упомянуты в разделе о методах определения *макасид аш-шари'а*, а также в третьей части этой книги, посвященной подробному освещению

конкретных высших целей шариата в различных отраслях законодательства.

## 2. НЕОБХОДИМОСТЬ ЗНАНИЯ МАКАСИД АШ-ШАРИ'А ЮРИСТАМИ

Для постижения шариата в распоряжении *муджтахид* есть пять методов:

1. Первый заключается в том, чтобы понять его выражения (*аквал*) и постичь смыслы (*мадлула*) этих выражений с учетом особенностей словоупотребления и многозначности (*накл шар'и*)<sup>[28]</sup> юридической терминологии, используя правила языка, распространяющиеся на правовую аргументацию. Большинство из них учитывает дисциплина *усул ал-фикх*.

2. Второй метод состоит в поиске того, что противоречило бы доводам (*'адилла*), выдвинутым *муджтахидом*, и смысл чего он не может обнаружить вопреки всем стараниям. Цель этого поиска — убедиться в том, что в этих доводах нет ничего, что обнуляло бы их смысл, требовало их исключения (*илга'*) или исправления и уточнения (*танких*).<sup>[29]</sup> Будучи уверенным в том, что довод (*далил*) не имеет противоречий, он его применяет. Если же, наоборот, он обнаруживает контрдовод (*му'арид*), то его задача попытаться найти способ примирить оба довода и использовать их вместе либо решить, какой довод имеет большую силу.

3. Третий метод заключается в том, чтобы с помощью суждения по аналогии вывести правовую норму (*хукм*), которой нет в текстах, ниспосланных Законодателем, на основании существующей в этих текстах нормы, прежде установив причину действующей шариатской нормы с по-

мощью любого из методов определения и подтверждения мотива/причины, предусмотренных *уsul ал-фикх*.

4. Четвертый метод — это принять самостоятельное решение по поводу определенного действия или события, насчет которого в священных текстах не существует известных *муджахиду* прямых шариатских доводов, равно как и тех, на которые можно было бы опереться при суждении по аналогии<sup>[30]</sup>.

5. Пятый метод — принять те или иные нормы шариата, predeterminedенные свяственными текстами, поступая, как тот, кому неизвестны причины их ниспослания и внутренняя мудрость шариата, их утвердившего. В этом случае *муджахид* смиренно признает свою неспособность понять мудрость Законодателя, предписавшего эти нормы, и ограниченность своих познаний в сравнении с необъятностью шариата. В этом случае он считает такие предписания связанными исключительно с поклонением.

Это значит, что на всех этих уровнях юристу необходимо знать *макасид аш-шари'а*. Четвертый уровень в особенности требует такого знания. Фактически это обеспечивает непрерывное наследование нормативной базы исламского шариата из века в век и от поколения к поколению, начиная со времени Откровения и до скончания времен. Именно в этом контексте Малик, да смилуется над ним Аллах, установил авторитет принципа *масалих мурсала* или оценки пользы, когда невозможно вывести предписание из буквального значения священных текстов<sup>[31]</sup>. В том же самом контексте ученые-правоведы утвердились в необходимости учитывать универсальные ценности (*куллиййат даруриййа*), а вместе с ними такие понятия, как текущие потребности (*хаджиййат*) и улучшения (*тахсиниййат*). Все это относится к категории *мунасиб*<sup>[32]</sup> (соответствующий), установленной в *уsul ал-фикх* в контексте дискуссии о методах определения и подтверждения мотива.



И опять именно в этом же контексте рационалисты (*ахл ар-ра'й*) прибегли к методу независимого суждения (*ра'й*) и правового предпочтения (*истихсан*)<sup>[35]</sup>, однако столкнулись с яростными возражениями традиционалистов ('*улама' ал-асар*). Последние знали доводы из хадисов и практики прошлого, содержащие положения (*ахкам*) в отношении ситуаций и случаев, обойденных вниманием рационалистов, как в случае с Маликом, который опроверг мнение Шурайха<sup>[34]</sup> о недействительности пожертвований на благотворительность (*хабс*)<sup>[35]</sup>. Ученые, сочетающие знание традиций (*асар*) с рациональным мышлением и рассуждением (*назар*), также критиковали мнение юристов-теоретиков по вопросам, находившимся в конфликте с целями шариата, как полученным путем логических умозаключений. В этом контексте Малик выразил несогласие со взглядами Предшественников (*Салаф*), которые утверждали, что покупатель и продавец имеют право разорвать договор купли-продажи, пока не ушли с места его заключения (*хийар ал-маджлис фи ал-бай'*)<sup>[36]</sup>. В «Муватта'» он пишет: «По нашему мнению, здесь нет четкого ограничения и сложившейся практики, в поддержку этого»<sup>[37]</sup>. Согласно пояснению последователей, он имел в виду, что невозможно установить точное время совершения сделки (*маджлис*) и что это противоречит цели шариата о заключении договоров<sup>[38]</sup>.

Изучим теперь первые три метода. В первом случае правоведа необходимо знать *макасид*, чтобы решить вопрос с многозначностью (*накл шар'и*) того или иного термина. Что касается второго метода, то здесь такого рода знание имеет критическое значение, и вот почему. Мотив, побуждающий правоведа задуматься о существовании контрдовода и отыскивать его в возможных источниках, может быть сильнее или слабее в зависимости от того, насколько при изучении соответствующего довода правоведа поражает несоответствие данного довода — в его ны-

нешнем виде — замыслу Законодателя. Таким образом, он ищет контрдовод тем активнее, чем больше сомневается в достаточности существующего довода для вынесения шариатского постановления по исследуемому казусу. По той же причине его уверенность в необходимости прекращения поиска после того, как он не нашел никакого контрдовода, зависит от того, насколько сильно его одолевают сомнения. Это можно проиллюстрировать следующим достоверных хадисом. 'Абд Аллах б. 'Умар слышал от 'А'иши следующее сообщение:

Однажды Посланник Аллаха сказал ей: «Знаешь ли ты, что, когда твои соплеменники (курайшиты) перестроили Каабу, они уменьшили ее по сравнению с ее первоначальным фундаментом, заложенным Ибрахимом, так как испытывали недостаток в средствах». Она сказала: «О Посланник Аллаха! Почему же ты не перестроишь ее на первоначальном фундаменте, заложенном Ибрахимом?» Он ответил: «Если бы твои соплеменники не были столь близки к джахилии [то есть они лишь недавно стали мусульманами], я бы это сделал». Услышав это 'Абд Аллах (б. 'Умар) сказал: «'А'иша, должно быть, действительно слышала это от Посланника Аллаха, потому что я считаю, что Посланник Аллаха не прикасался к двум углам, которые находятся за ал-Хиджром, только потому что Ка'аба не была построена на основании Авраама»<sup>[39]</sup>.

Из слов Ибн 'Умара понятно, что он был озадачен дошедшим до него свидетельством об обычае Пророка не прикасаться к этим двум углам. Он полагал, что за этим стоит определенная причина (*муджиб*), ему неизвестная. Услышав сообщение 'А'иши, он понял, в чем была причина, и убедился в правоте своего предположения.

Точно так же, в случае существования контрдовода, правовед рано или поздно — в зависимости от степени своего сомнения — должен убедиться в том, служит ли

контрдовод цели шариата или нет. Известно, что, когда Абу Муса ал-Аш'ари<sup>[40]</sup>, придя к дому 'Умара б. ал-Хаттаба, не получил ответа на свое троекратное пожелание мира, он ушел. Позднее 'Умар послал за ним и упрекнул в уходе. На это Абу Муса ответил, что от Посланника Аллаха слышал, что если человек трижды попросит разрешения войти, но не получит ответа, то пусть возвращается назад. Но 'Умар потребовал доказательств, и так настойчиво, что Абу Мусе пришлось идти за подтверждением к ансарам (сторонникам Пророка в Медине). Старейшие из них ответили: «Клянемся Аллахом, с тобой [в качестве свидетеля] пойдет только самый младший», и это был Са'ид ал-Худри<sup>[41]</sup>. 'Умар успокоился, только когда Са'ид подтвердил, что Пророк действительно это говорил, и более того, он понял, что ансары тоже знали об этих словах. 'Умар действовал подобным образом, потому что сильно сомневался, что контрдовод может ограничить правило о троекратной просьбе войти, после которой следует уйти, если разрешение не получено, потому что сообщение Абу Мусы проясняло двоякий смысл айата, в котором Аллах говорит: **«Если же в доме никого не окажется, то не входите, пока вам не разрешат. А если вам скажут: “Уйдите!”, то уходите»** (24:28)<sup>[42]</sup>. И наоборот, когда 'Умар сомневался насчет сбора подушного налога (*джизы*) с огнепоклонников (*маджусов*), 'Абд ар-Рахман б. 'Ауф сообщил, что слышал, как Посланник Аллаха сказал: «В их отношении поступай так же (следуй Сунне), как ты поступаешь с людьми Писания (*ахл ал-китаб*)<sup>[43]</sup>», и 'Умар принял его свидетельство, не требуя предъявить доказательства. Это объясняется тем, что он не испытывал серьезных сомнений в существовании контрдовода, как это было в случае с Абу Мусой.

Что касается третьего метода, то правоведам нужно знание макасид, потому что суждение по аналогии зависит от подтверждения исходных причин (*'илал*) установления

правовой нормы, для чего может требоваться знание *макасид аш-шари'а*<sup>[44]</sup>, например метода поиска соответствия (*мунасаба*), то есть выведения мотива (*тахридж ал-манат*), исправления и уточнения мотива (*танких ал-манат*) и устранения различий (*илга' ал-фарик*)<sup>[45]</sup>. Ясно, что, когда ученые утверждают, что данный мотив (*'илла*) должен быть определяющим элементом некой более глубокой мудрости, они также отсылают нас к выведению различных аспектов причин шариатских предписаний, каковые причины сами по себе относятся к целям шариата.

Далее, юристам необходимо знать высшие цели шариата в качестве критериев принятия хадисов Пророка и оценки мнений сподвижников и ученых прошлого, а также для различных юридических суждений и споров. Нужно помнить, что 'Умар отказался принять сообщение Фатимы бт. Кайс о содержании женщины в срок ожидания<sup>[46]</sup>. 'А'иша также отвергла сообщение Ибн 'Умара о том, что умерший человек будет наказан за то, что его оплакивает семья<sup>[47]</sup>, и в доказательство своей точки зрения привела аят, в котором Аллах говорит: **«И никто не понесет ноши [грехов] другого»** (6:164).

Что касается пятого метода, то юристам необходимо иметь такое знание, потому что, чем больше они знают — и, соответственно, понимают — цели шариата, тем реже они будут сталкиваться с ситуациями *та'аббуди* [т.е. «связанными с поклонением», когда невозможно определить причину правовой нормы, и ее просто выполняют как божественное повеление. — *Примеч. пер.*], ставящими в тупик.

После этих замечаний следует упомянуть, что от каждого *мукаллафа* (правоспособного лица) не требуется знание *макасид аш-шари'а*, ибо это тонкое знание. Обязанность рядового человека — изучать предписания шариата и принимать их без обязательного понимания их целей (*мака-*

*сид*), так как он не владеет знаниями и навыками для их обнаружения и правильного применения в надлежащем контексте. Рядового человека следует знакомить с *макасид* постепенно, по мере углубления его познаний в других исламских дисциплинах. Это позволит избежать некорректного применения *макасид* и нежелательных последствий этого и, таким образом, отстоять истинное предназначение этой науки. Долг же знающего — понять *макасид*; однако, как упоминалось выше, это понимание разное у разных ученых, в зависимости от их ума и интересов.

### 3. МЕТОДЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ МАКАСИД АШ-ШАРИ'А

Полагаем, что все вышесказанное убедило читателя в наличии у шариатского законодательства высших целей, чему приведено достаточно для поставленной задачи доводов и доказательств. Теперь читатель, должно быть, желал бы узнать методы, с помощью которых можно установить конкретные цели шариата в разных сферах исламского законодательства. Возможно, его также интересует, как обосновать и подтвердить ту или иную цель таким образом, чтобы, однажды определенная, она более не вызывала разногласий у изучающих юриспруденцию — как у тех, кто ее вывел, так и у тех, кто просто узнал о ней. Выполнение этой задачи станет средством достичь ее одинакового понимания *муджтахидами* и примирить антагонистов из числа приверженцев (*мукаллидин*) различных школ права.

Следует сказать, что наш подход заключается не в том, чтобы установить различные *макасид аш-шари'а*, опираясь на традиционные доказательства, хорошо известные из *усул ал-фикх*. Точно так же мы не строим наш подход на

использовании методов дискуссий о доказательствах конкретных юридических случаев или о спорных юридических вопросах (*хилаф*) по той причине, что этим доказательствам редко свойственна уверенность (*кам'*) или высокая вероятность, граничащая с уверенностью (*занн кариб*). И вот почему: даже когда эти доказательства выводятся из Корана, текст которого, несомненно, подтвержден непрерывной цепью множества передатчиков (*мутаватир*), большинство коранических доводов относятся к категории буквальных смыслов, скорее вероятных, чем определенных и непроверяемых. Как бы то ни было, в Коране есть определенные доводы относительно *макасид аш-шари'а*, которые близки к однозначным текстам (*нусус*) — их мы упомянем при обсуждении второго метода. С другой стороны, эти доводы выведены из хадисов (Сунны), которые состоят из отдельных сообщений (*ахбар ахад*) и, таким образом, не дают уверенности или высокой вероятности.

Вот почему *муджтахиды*, — все до одного имея в своем распоряжении Коран, — не могут прийти к согласию относительно выводимых из него правил и положений, несмотря на то что некоторые из них подкреплены более очевидными доводами, чем прочие. Например, Аллах говорит: **«и можете [не платить вовсе], если они простят или простит тот, кто владеет брачным соглашением»** (2:237). В «Муватта'» Малик пишет: «тот, кто является отцом девственницы или хозяином рабыни»<sup>[48]</sup>, то есть потому что отец и хозяин заключают брачное соглашение за тех, кого они опекают, считает Малик. С другой стороны, в понимании аш-Шафи'и, здесь идет речь о муже: по его мнению, данный аят подразумевает, что брак контролирует муж, и поэтому в его власти расторгнуть союз путем развода<sup>[49]</sup>.

Мы покажем методы анализа и подтверждения *макасид аш-шари'а* на основании выводов, к которым мы при-

шли после глубоких размышлений и изучения мнений авторитетнейших ученых. Главный и окончательный принцип, которым должен руководствоваться юрист в этом отношении, — это строгое соблюдение объективности и справедливости и недопущение предрассудков, фанатизма и предубежденности по отношению к мнению, полученному путем *иджтихада*, или мнению великого ученого. Что касается такого рода знания (то есть знания *макасид*), то юристу не следует повторять пример ученика Ибн 'Арафы, который сказал о своем учителе: «Я никогда не возражал ему при жизни, и не буду спорить с ним теперь, когда он умер»<sup>[50]</sup>. Но когда доказательство той или иной цели шариата установлено, все оппоненты должны быть справедливыми и отбросить все слабые мнения.

Первый и более важный метод состоит в том, чтобы, прибегнув к методу индукции (*истикра'*), сделать заключение о *макасид аш-шари'а*, которая стоит за различными действиями (*масарруфат*) шариата. Этот метод делится на два подвида.

(1) Первый и приоритетный подвид заключается в доскональном исследовании шариатских положений и предписаний, фактические причины которых известны. По сути, это исследование сводится к логическому выводу о причинах, подтверждаемых методами определения и подтверждения причин/мотива. Именно путем индуктивного анализа причин мы получаем готовое знание о *макасид аш-шари'а*.

Проведя индуктивное исследование многих случаев, при условии, что все они являются проявлением одной глубинной мудрости (*хикма*), лежащей в их основе, мы можем сделать заключение о том, что их объединяет одна конкретная цель, и убедиться, что именно она предусмотрена шариатом (*максид шар'и*), точно так же, как мы выводим одну универсальную концепцию (*мафхум кулли*) из

изучения частных положений (*джуз'иййат*), применяя правила индуктивной логики.

*Пример первый:* Мы знаем мотив (*'илла*) запрета *музабана* (то есть приобретения товара, количество, масса или объем которого неизвестны, в обмен на товар известного количества, массы или объема). Он установлен путем косвенного указания (*маслак ал-има'*) в достоверном хадисе, который гласит, что на вопрос о продаже сушеных фиников в обмен на свежие Посланник Аллаха спросил: «Разве зрелые финики не уменьшаются после сушки?» Получив утвердительный ответ, он запретил такую продажу<sup>[51]</sup>. Таким образом, известно, что причина запрета *музабана* — это незнание точного количества одного из обмениваемых товаров, то есть количества свежих фиников, обмениваемых на сушеные. Аналогично: мы знаем о запрете *бай' ал-джузаф би ал-макил* (запрете на покупку или продажу товара, количество, масса или объем которого неизвестны, в обмен на товар известного количества, массы или объема), и путем выведения мотива, узнаем, что причина этого запрета — незнание точного количества одного из товаров, участвующих в сделке; нам известно о незаконности обмана (*губн*) в торговле, и мы понимаем, что причина — в запрете мошенничества в умме, в силу прямого указания Посланника Аллаха, когда он сказал человеку, пожаловавшемуся на то, что его всегда обманывают в сделках: «Когда заключаешь сделку, то говори: “В нашей сделке не должно быть мошенничества!”»<sup>[52]</sup>; зная все эти причины, мы можем сделать вывод о существовании одной единственной цели, которая состоит в устранении неопределенности (*гарар*) и существенного риска (*хатар*) при заключении сделок. Таким образом, нет разногласий о том, что любой обмен, влекущий риск или неопределенность в том, что касается цены, товара или времени сделки, является недействительным.



*Пример второй:* Известно, что запрещено свататься к женщине, если это уже сделал другой мужчина, а также перебивать сделку, которая уже заключена<sup>[53]</sup>, также известно, что причина (*'илла*) всех этих запретов — отчуждение, которое вытекает из стремления лишиться другого блага, к которому тот стремится. Если это известно, можно сделать вывод, что существует такая цель, как поддержание и укрепление братских уз среди мусульман. Соответственно, зная эту цель, можно признать недействительным запрет свататься к женщине вторым или предлагать другую цену после сделки, если тот, кто первым предложил брак или сделку, передумал.

(2) Второй подвид заключается в изучении многочисленных текстовых доказательств шариатских предписаний и норм (*ахкам*), имеющих общий мотив. После этого мы можем с уверенностью утверждать, что этот мотив и есть одна из целей, задуманных Законодателем.

*Например:* Мотив запрета продажи продуктов питания до их получения — это поощрение товарооборота и доступности продуктов на рынке. По мнению большинства ученых, мотив запрета продажи в кредит одного продукта в обмен на другой продукт состоит в том, чтобы избежать накопления продукта в долг и, таким образом, исключения его из рыночного оборота. Запрет накопления продуктов питания был установлен высказыванием Пророка, которое передает Муслим, ссылаясь на Ма'мара: «Тот, кто накапливает — грешник»<sup>[54]</sup>, и его мотив — предотвращение дефицита продуктов на рынке. Изучив такие примеры, мы можем прийти к выводу, что наличие, оборот и доступность продуктов питания — это одна из высших целей шариата. Затем возьмем эту цель и примем ее за общее правило (*асл*), на основании которого можем заявить, что наличие и оборот продуктов в известной степени зависят от определенных видов сделок с ними, а их дефицит за-

висит от других видов сделок, ибо люди никогда не прекратят торговать, и если исключить возможность последних видов обмена, можно не бояться дефицита. Посему мы утверждаем, что в торговле продуктами питания допускается доленое участие, перепродажа по первоначально установленной цене (*тавлийа*) и расторжение сделки (*икала*) до получения товара. То же касается неоднократно повторенного приказа освобождать рабов: применив тот же индуктивный анализ, заключаем, что освобождение и содействие свободе — это одна из высших целей шариата.

Второй метод состоит в изучении коранических доказательств с ясным смыслом: ясным настолько, что, согласно арабскому словоупотреблению, крайне маловероятно, чтобы этот смысл был каким-то иным, кроме очевидного (*захир*). Таким образом, вкладываемый в них смысл будет несомненным для всех, кто не склонен поддаваться малейшим сомнениям. Разве не ясно, что можно быть достаточно уверенными в том, что фразой «**вам предписан** (*кутиба*) **пост**» (2:183) Аллах сделал пост обязательным? Если бы кто-то сказал, что очевидный смысл этого высказывания заключается в том, что пост написан на бумаге, этот человек был бы абсолютно не прав. Потому что текст Корана установлен вне всяких сомнений (*кат'и*), и его содержание с полной уверенностью приписывается Законодателю. Тем не менее, поскольку смысл этих аятов может быть предположительным и гипотетическим (*занни*), для нашей задачи требуется, чтобы их значение было ясным настолько, чтобы оно исключало возможность существования другого смысла.

Итак, когда уверенность в тексте (*кат'ийат ал-матн*) сочетается с высокой вероятностью уверенности в его значении (*кувват занн ад-далала*), мы можем сделать заключение о цели шариата, что устранил разногласия в дискуссии по правовым вопросам. Это можно проиллюстрировать

следующими айатами: «**Но Аллах не любит нечестия**» (2:205); «**О вы, которые уверовали! Не стяжайте имущества друг друга неправедным путем**» (4:29); «**И никто не понесет ноши [грехов] другого**» (6:164); «**Воистину, шайтан при помощи вина и майсира хочет посеять между вами вражду и ненависть**» (5:91); «**Аллах желает вам облегчения, а не затруднения**» (2:185); «**Он ... не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения**» (22:78) — в каждом из этих айатов присутствует ясное обозначение конкретной цели или указание на нее.

Третий метод — это изучение хадисов с непрерывной цепочкой передачи (*сунна мутаватира*). Примеры этого метода можно разделить на две группы.

(1) В одну группу входят повторяющиеся сообщения на определенную тему (*мутаватир ма'нави*). Среди них — сообщения о деяниях Пророка, свидетелями которых были большинство его сподвижников, причем всем им незамедлительно и в равной степени стало полностью понятно, каким законом (*ташири'*) эти деяния санкционированы. К этой категории относятся все вопросы религии, знание которых обязательно (*ма'лум мин ад-дин би ад-дарура*), а также вопросы предписанных религиозных обрядов (*'амал шар'и*), признаваемых исламом почти что обязательными, такие как правомерность и одобрение непрерывной милостыни (*садака джарийа*) в виде благотворительного пожертвования (*хабс*). Именно этот род деяний имел в виду Малик в ответ на заявление Шурайха о незаконности пожертвований на общественные нужды по причине того, что этого нет среди заповедей Аллаха. Вот, что сказал Малик:

..... Да смилуется Аллах над Шурайхом! Он сказал это, находясь в своем родном городе [то есть в Куфе], и он никогда не был в Мадине и не видал наследия самых замечатель-

ных людей из числа жен Пророка (САС), его сподвижников и последователей (*таби'ун*), а также имущества, оставленного ими на благотворительные цели [без каких-либо возражений с чьей-либо стороны]<sup>[55]</sup>. И здесь же находится имущество, пожертвованное Посланником Аллаха (САС), состоящее из семи обнесенных стенами садов. Человеку следует судить только о том, что ему известно<sup>[56]</sup>.

В вопросах божественного служения довольно много таких примеров, например, тот факт, что праздничная проповедь следует после намаза.

(2) Ко второй группе относятся примеры повторяющихся деяний (*таватур 'амали*) Пророка, о которых сообщили некоторые сподвижники, неоднократно наблюдавшие, как эти деяния совершал Посланник Аллаха, и поэтому сделавшие вывод о какой-то высшей цели шариата. В «Сахих» ал-Бухари приводится сообщение ал-Азрака б. Кайса:

(Однажды,) когда во время боевых действий с харуритами мы находились в Ахвазе, я оказался на крутом берегу реки, где увидел совершавшего молитву человека, который не выпускал из рук узды своего коня. И вдруг конь тронулся с места, а этот человек последовал за ним. (Второй рассказчик, Шу'ба, сказал: «Этим человеком был Абу Барза ал-Аслами».) И тогда один из хариджитов принялся повторять: «О Аллах, накажи этого старца!» — когда же этот старец закончил молиться, он сказал: «Поистине, я слышал ваши слова, но я принимал участие в шести, или в семи, или в восьми военных походах вместе с Посланником Аллаха и видел, какую снисходительность он проявлял (в подобных случаях)! А мне, конечно, было лучше отойти назад вместе с (конем), чем позволить ему убежать и вернуться на привычное место, так как тогда я оказался бы в трудном положении»<sup>[57]</sup>.

Так, наблюдая за поведением Посланника Аллаха, этот сподвижник заключил, что легкость и снисходительность — это одна из целей шариата, понял, что прервать молитву и вернуть коня, а затем возобновить молитву лучше, чем продолжать молиться с риском идти домой пешком. Таким образом, у Абу Барзы эта цель шариата почти не вызвала сомнений, более того, он был в ней практически уверен. Однако для других, тех, кто услышал его сообщение, она была только вероятной, и они согласились с ней, потому что доверяли передатчику.

В конце третьего тома «Китаб ал-макасид» своего сочинения «ал-Мувафакат» о *макасид аш-шари'а* аш-Шатиби делает важные замечания, которые мы считаем необходимым привести. Он пишет:

Как отличить то, что является намерением (*максуд*) Законодателя, от того, что им не является? Посредством рационального деления (*таксим 'акли*) это можно сделать тремя путями. Первый — сказать, что задуманная Законодателем цель (*максад аш-шари'*) скрыта от нас, если только она не выражена в тексте с очевидным смыслом (*насс*). Суть этой позиции — учитывать лишь явный смысл (*захир*) текстов в абсолютном понимании. Таково мнение захиритов<sup>[58]</sup>, которые ограничивают возможные источники познания целей Законодателя явными смыслами текста (*завахир*). Второй путь — считать, что задуманная Законодателем цель заключена не в явном или глубинном смысле текста, а находится вне его, и это относится ко всему шариату, таким образом, никакой явный смысл (*завахир*) не дает представления о намерениях Законодателя. Этого мнения придерживаются все, кто хочет отменить шариат, особенно батиниты (*ал-батиниййа*)<sup>[59]</sup>. Третий путь — примирить два первых подхода так, чтобы не исключать глубинный смысл текстов и не противоречить его противоположности [то есть буквальному, очевидному смыслу]. Таким путем движется шариат, одним слаженным курсом, в котором нет

никаких расхождений и противоречий. Такова позиция большинства ученых.

После этого мы можем сказать, что намерение Законодателя можно познать различными путями. Первый состоит в том, чтобы принимать во внимание только исходные прямые предписания и запреты (*амр ва нахи ибтида'и тарси-хи*). Если предписание требует действия, значит, замысел Законодателя — в выполнении этого действия, и то же самое с запретом — он требует воздержания от действия. Второй путь — учитывать причину (*'илал*) предписаний и запретов, например: обоснованием брака является продолжение рода; обоснованием купли-продажи является извлечение пользы из товара и получение прибыли. И последний путь — это признание того, что при установлении предписаний (*ахкам*) Законодатель имеет первичные и вторичные цели. Некоторые из них четко обозначены в священных текстах (*мансус*), на другие имеются указания, третьи должны выводиться из текстов. Следовательно, отсюда мы заключаем, что то, что не имеет четкого обозначения, но к чему может привести индукция, является замыслом Законодателя<sup>[60]</sup>.

## 4. ОЦЕНКА МЕТОДОВ ПРЕДШЕСТВЕННИКОВ

Этот метод может считаться одним из способов определения *макасид аш-шари'а*. Тем не менее мы не рассматриваем его в этом качестве, поскольку не считаем авторитетными все мнения предшественников<sup>[61]</sup>. Это объясняется тем, что авторы этих мнений часто не давали ясного объяснения, какую именно высшую цель они имеют в виду, формулируя свою позицию. И даже тогда, когда они более или менее прямо говорили о цели, одного этого недоста-

точно, чтобы считаться авторитетным правовым доводом, поскольку это, скорее, было выражением их личного представления о той или иной высшей цели шариата.

Тем не менее остается фактом, что высказывания предшественников в целом можно считать явным указанием на необходимость учитывать *макасид аш-шари'а*. Причем эти высказывания настолько многочисленны, что это тоже можно считать доказательством того, что при вынесении своих постановлений они обычно искали *макасид аш-шари'а* и делали это с помощью индуктивного анализа. Мы проиллюстрируем данный метод на многих примерах, которые явно показывают, сколько внимания уделяли этому важному предмету предшественники. Примеры также позволят читателю осознать, что добросовестность *муджтахид* и добросовестные суждения на основании *иджтихада* зависят от того, насколько активные и всесторонние усилия предпринимает *муджтахид* для поиска *макасид аш-шари'а*. Мы дадим этому объяснение в оставшихся главах первой части настоящей работы<sup>[62]</sup>.

#### Пример первый:

Джабир б. 'Абд Аллах передал от Абу Хурайры и Рафи' б. Хадидж, что Посланник Аллаха сказал: «Пусть тот, у кого есть земля, возделывает ее сам или [бесплатно] дает возделывать своему брату [по вере], а если брат откажется, пусть он оставит ее [невозделанной]»<sup>[63]</sup>. Когда 'Абд Аллах б. 'Умар узнал об этом сообщении, он пошел к Рафи' б. Хадиджу и сказал: «Ты же знаешь, что мы всегда сдавали в аренду нашу землю при жизни Посланника Аллаха (САС), за урожай с того, что выросло возле потоков (*арби'а'*)<sup>[64]</sup> и за определенное количество фиг»<sup>[65]</sup>. Нафи' сказал: «Ибн 'Умар (РАА)\* сдавал свои сельскохозяйственные угодья в

\* Ради Аллаху 'анху (РАР) — да будет доволен им Аллах. Произносится при каждом упоминании имени одного из сподвижников Пророка Мухаммада.

аренду при жизни Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, во время [правления] Абу Бакра, 'Умара и 'Усмана и в начале [периода правления] Му'авийи. Однако потом 'Умар стал опасаться, что Пророк все же сказал об этом что-то такое, чего он не знал, и перестал сдавать землю в аренду»<sup>[66]</sup>.

Тавус передает, что, по словам Ибн 'Аббаса, Пророк не запрещал сдавать землю в аренду, он только говорил: «Для любого из вас безвозмездно предоставить землю своему брату [во временное пользование] лучше, чем брать с него за [эту землю] известную [долю урожая]»<sup>[67]</sup>. Таким образом, он понимал этот хадис как поощрение к высоконравственному поступку.

Бухари разделял именно такой взгляд и посвятил этому вопросу раздел своего «Сахих», который озаглавил «Книга об издольщине. О взаимопомощи сподвижников Пророка, да благословит его Аллах и приветствует». Он также привел хадис, переданный Рафи' б. Хадиджем от его дяди, Зухайра б. Рафи', который сказал:

«Посланник Аллаха, САС, запретил нам делать то, что приносило нам выгоду». (Рафи' бин Хадидж, сказал:)

— (На это) я сказал: «Все, что говорил Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, было правильно». Тогда Зухайр б. Рафи', да будет доволен им Аллах, сказал: «Однажды Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, позвал меня к себе и спросил: “Что вы делаете со своими полями?” Я ответил: “Мы отдаем их в аренду за урожай с того, что растет возле потоков, или за (определенное количество) *васков*<sup>[68]</sup> фиников и ячменя”. (Выслушав меня, Пророк) сказал: “Не делайте этого, а обрабатывайте (землю) сами, или давайте обрабатывать ее другим бесплатно, или оставляйте ее необработанной”. И я сказал: “Слушаю и повинуюсь”»<sup>[69]</sup>.



В подзаголовке этой главы Бухари, как он обычно делал, привел свое замечание, отражающее глубокое и точное понимание ученого, упомянув, что речь идет о взаимопомощи, а не о чем-то обязательном или достаточном для того, чтобы быть твердым основанием для судебного решения.

Малик б. Анас в «Муватта'» объяснил запрет *мухакала* как запрет покупать несобранную пшеницу в обмен на обмолоченную и сдавать землю в аренду в обмен на пшеницу. Сообщил Ибн Шихаб<sup>[70]</sup>: «Я спросил Са'ида б. ал-Мусаййаба<sup>[71]</sup> об аренде за динары и дирхамы. Он ответил: “В этом нет вреда”»<sup>[72]</sup>. Бухари также передает, что ал-Лайс б. Са'д<sup>[73]</sup> сказал: «Если тот, кто способен отличить дозволенное от запретного, посмотрит, что в этом деле запрещено, он его не разрешит, ибо оно сопряжено с риском»<sup>[74]</sup>. Таким образом, ал-Лайс понимал этот запрет как запрет в отношении сдачи в аренду, которая может привести к недозволенной продаже и тем самым следовал тенденции рассматривать различные доказательства вместе. Кроме того, в главе «Книга военных походов» своего сборника хадисов Бухари приводит сообщение аз-Зухри о том, что он услышал от Салима, а тот — от Рафи' б. Хадиджа о том, что Посланник Аллаха запретил сдавать в аренду землю для возделывания. Аз-Зухри спросил Салима: «А ты сдавал?». Он сказал: «Да, ибо воистину Рафи' строг к себе [в другой версии: «Рафи' ошибается». — *Примеч. пер.*]»<sup>[75]</sup>.

Видимо, Рафи' был вынужден переиначить свое первоначальное сообщение, из-за того, что сподвижники никак не хотели согласиться с его мнением. В «Книге о земледелии» своего «Сахих» Бухари передает, что Рафи' б. Хадидж сказал:

Мы занимались земледелием больше, чем кто-либо другой в Мадине, и брали землю в аренду, отдавая ее хозяину определенную часть урожая. Иногда одна часть урожая

оказывалась подпорченной, другая же оставалась целой, а иногда получалось наоборот, и в конце концов Пророк, САС, запретил нам делать это. Что же касается золота и серебра, то в то время они не использовались [в качестве платы за аренду земли]<sup>[76]</sup>.

Таким образом, в его понимании причиной запрета был риск, связанный с договорами мены, которые заключал его народ.

*Пример второй.* В главе «Делегация в Йемен» (*Вафд ал-Йаман*) Бухари передает, что, когда Хаббаб б. ал-Аратт пришел к 'Абд Аллаху б. Мас'уду, тот увидел на его руке золотое кольцо и воскликнул: «Неужели не настало время это выбросить?» Хаббаб ответил: «Отныне ты больше его на мне не увидишь» — и выбросил кольцо<sup>[77]</sup>. Ученые объясняют, что Хаббаб трактовал запрет (*нахи*) Пророка на ношение золотых колец как рекомендацию, нарушение которой простительно (*танзих*), а не абсолютно запретно (*тахрим*). Поэтому Ибн Мас'уд заговорил с ним о том, чтобы он снял кольцо, и продолжал настаивать, пока Хаббаб не согласился уступить ради удовольствия друга. Судя по реплике Мас'уда, он не расценивал свой поступок как попытку помешать злу (*тагйир ал-мункар*).

*Пример третий.* В «Муватта'» Малик приводит следующий хадис: «Продавец и покупатель имеют право расторгнуть сделку до тех пор, пока они не расстались, если только право на расторжение сделки не оговорено при ее заключении» [то есть если они заключили сделку *хийар*, дающую сторонам право сторон на расторжение]. Далее он поясняет: «По нашему мнению, в этом случае нет никаких четких границ или условий, которые можно применить»<sup>[78]</sup>, чтобы установить, как долго и при каких условиях стороны считаются «не разошедшимися». Сам Малик не применял этот принцип. Объяснить его позицию можно тем, что данная оговорка противоречит замыслу Законодателя

относительно заключения договоров. Таким образом, согласно Малику, под расставанием сторон подразумевается отход покупателя и продавца от своего слова, то есть от произнесенной формулы купли-продажи (*сигат ал-бай'*).

*Пример четвертый.* Во втором разделе «Книги доводов» («Китаб ал-'Адилла») Абу Исхак аш-Шатиби цитирует Ибн ал-'Араби<sup>[79]</sup>: «Дозволяется ли действовать согласно единичному сообщению, если оно противоречит одному из установленных правил шариата? Абу Ханифа считал, что это не дозволено, тогда как аш-Шафи'и утверждал обратное. Хорошо известно, и наиболее убедительно, мнение Малика, состоящее в том, что если это сообщение подтверждается другим правилом, то можно действовать согласно ему, а если подтверждающего правила нет, то следует его отбросить. Более того, Малик отвергает сообщение о подвязывании вымени животным для накапливания в нем молока (*мусаррат*)<sup>[80]</sup>, так как считает, что оно противоречит установленным правилам (*усул*), например, правилу, гласящему, что «выгода на том, кто подвергся риску» (*ал-харадж би д-даман*)<sup>[81]</sup>. И подобное компенсируется подобным, равным по стоимости или тем, что было повреждено; и нельзя компенсировать тем, что отлично, будь то еда или товар»<sup>[82]</sup>.

*Пример пятый:* В «Муватта» Малик пишет о таком вопросе, как покрывание лица человека, пребывающего в *ихраме* (состояние ритуальной чистоты во время хаджа). Он сообщает, что, когда сын 'Абд Аллаха б. 'Умара Вакид б. 'Абд Аллах, будучи в ал-Джухфе, умер в состоянии *ихрама*, тот завернул его в саван, и покрыл его голову и лицо со словами: «Если бы мы не были в *ихраме*, то сами умастили бы его благовониями». Малик комментирует: «Человек может что-то делать, только пока он жив. После смерти его деяния прекращаются»<sup>[83]</sup>.

Малик намекает на то, что в случае смерти в состоянии *ихрама* умершего разрешено умастить тому, кто не находится в *ихраме* и может прикоснуться к благовониям, если они есть. Далее он ссылается на сообщение, приводимое Бухари, о том, что сказал Пророк относительно человека, который, будучи в *ихраме*, упал с верблюда и умер: «...не умащайте его благовониями»<sup>[84]</sup>. Видимо, в понимании передатчика хадиса данный запрет касался умершего, тогда как на самом деле он имел в виду окружавших его живых, либо относился только к этому конкретному случаю. Малик не был согласен с трактовкой рассказчика, потому что она противоречит установленным правилам шариата, а не потому, что есть другие сообщения, идущие вразрез с ней, так как это единственное известное сообщение на этот счет.

## 5. НЕДОСТАТОЧНОСТЬ БУКВАЛЬНОЙ МЕТОДОЛОГИИ БЕЗ ЗНАНИЯ ВЫСШИХ ЦЕЛЕЙ

Никогда ни один язык, ни один литературный жанр или стиль не были сами по себе достаточны для передачи намерения (*максад*) говорящего настолько, чтобы исключить любую возможность сомнения в значении (*далала*) его слов. Мы говорим о том ясном значении, которое имеют *насс* и которое безоговорочно исключает любое другое содержание<sup>[85]</sup>. Однако смысл слов в разных языках и в различных типах речи одного языка сильно разнится по степени сомнительности и вероятности (*ихтимал*) относительно сути (*мурад*) высказывания. Одни типы высказываний более открыты для интерпретаций, чем другие, например, речь разных авторов может отличаться по спо-

собности недвусмысленно передавать значение слов в соответствии с вложенным в них смыслом. Соответственно, одни ораторы считаются более красноречивыми по сравнению с другими.

Аналогично, в плане смыслового восприятия, слушатели тоже бывают разными в зависимости от понимания речи, употребляемых в ней идиоматических выражений и стиля автора. Ни говорящий, ни слушатель не могут позволить себе игнорировать определенные характеристики речевого акта, такие как контекст, интонация (*макам*), а также фоновая информация. Все эти элементы подкрепляют друг друга таким образом, что это исключает некоторые возможные интерпретации смысла, вкладываемого говорящим, которые могут прийти в голову слушателю. Именно поэтому прямое обращение говорящего к слушателю выражает его намерения яснее, чем если бы речь была передана другим лицом. Точно так же речь, переданная в письменной форме, более открыта для различных интерпретаций по сравнению с устной речью, не говоря уже о речи непосредственно самого автора. Это объясняется тем, что письменная речь утрачивает коннотации, связанные с контекстом и определенными характеристиками говорящего и передающего, несмотря на то что она отличается большей точностью, ибо в ней реже встречаются искажения, пропуски, описательные термины, заменяющие оригинальные слова говорившего, забытые передатчиком.

В результате некоторые ученые допускают бесконечные ошибки, концентрируя все внимание на словах, ограничивая процесс выведения шариатских правовых норм (*ахкам*) извлечением из слов их глубинного смысла, и веря, что в этом и состоит единственно правильный метод. Они неустанно изучают и анализируют слова, пытаясь добраться до их внутренней сути. Таким образом, они пре-

небрегают оценкой контекста речевого акта, который, как мы уже упомянули, состоит из контекстуальных доводов (*кара'ин*), дополнительных и иносказательных значений (*истилахат*) и общего контекста. Очевидно, что правовой контекст (*макам ат-ташири'*) настолько сложен, что трудно переоценить важность рассмотрения всех этих элементов для понимания законодательной цели речи.

Бесспорно, правоведаы по-разному учитывают эти соображения. Однако никто из них не может пренебречь доскональным изучением распоряжений и действий Пророка (*масарруфат*) или тщательным поиском мотивов правовых норм (*акхам*). В эпоху последователей сподвижников (*таби'ун*) и их последователей правоведаы имели обыновение отправляться в Мадину, чтобы из первых рук получить знания о наследии и обычаях Пророка, сподвижников и заставших их табиингов. Это позволяло им получить информацию, с помощью которой они могли отбросить любые вероятные значения слов и терминов (*алфаз*) и осветить их знанием истинной причины правовых норм (*акхам*) в соответствии с внутренней мудростью и основополагающими целями шариата.

С этой точки зрения отчетливо видна вся неадекватность позиции захиритов и некоторых традиционалистов, которые в понимании шариата замыкаются на переданных сообщениях. В этом же свете выявляется неточность и несостоятельность высказывания, приписываемого аш-Шафи'и: «Если доказано, что сообщение (*хабар*) от Посланника Аллаха достоверно, значит, такова и моя позиция»<sup>[86]</sup>, ибо подобное заявление не может сделать ученый, достигший уровня *муджтахид*а.

Более того, сама правовая доктрина аш-Шафи'и вынуждает нас считать, что эти слова либо приписывают ему по ошибке, либо они искажены, если только он не разумел под достоверностью тот совершенный смысл, который от-

вечает критериям, оговоренным нами выше, и свободен от возражений, о которых мы предостерегали.

Соответственно, высказывание аш-Шафи'и можно толковать следующим образом: изучая мои правовые воззрения, следует учитывать, что они основаны на достоверных сообщениях<sup>[87]</sup>.

То же относится к словам Ахмада б. Ханбала, приводимым аш-Шатиби в «ал-И'тисам»: «Слабый хадис лучше суждения по аналогии (*кийас*)»<sup>[88]</sup>. Это мнение несостоятельно по следующим соображениям. Если слабый хадис может повлечь за собой ошибку, как и *кийас*, он может быть еще и выдуманным или искаженным. И этот риск является куда более серьезной причиной для того, чтобы сомневаться в надежности слабых хадисов, чем в суждении по аналогии, пусть даже чревато ошибками. Вот почему мы уверены, что предыдущее высказывание — это искаженный вариант того, что Ахмад б. Ханбал сказал на самом деле.

Как же прав был Бухари, назвав один из разделов «Китаб ал-И'тисам» своего «Сахих» «О том, что Пророк (САС) упоминал и побуждал к единству ученых; о том, на чем объединились ученые двух святынь — Макки и Мадины; о том, что в (Мадине) протекали события, связанные с Пророком, мухаджирами и ансарами; и о месте совершения намаза Пророка, его минбаре и могиле». Далее он приводит сообщение 'Асима, который сказал: «Сообщается, что (однажды) Анаса б. Малика, да будет доволен им Аллах, спросили: “Приходилось ли тебе слышать, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Нет союзов (*хилф*) в исламе?”»<sup>[89]</sup> — на что он ответил: “Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, заключил союз (*хилф*) между курайшитами и ансарами в моем доме, который находился в Мадине”»<sup>[90]</sup>. По сути, этими словами Анас дал

понять, что сообщения Умм Саламы, Джубайра б. Мут'има и Ибн 'Аббаса на эту тему недействительны.

Этого достаточно, чтобы показать, в какой мере следует учитывать мнение сподвижников в правовых вопросах, зависящих от передачи и практики. Как видим, сталкиваясь с разными возможными интерпретациями, они обычно искали разъяснений у Посланника Аллаха, а также обращали внимание на обстоятельства, что позволяло им получить представление о намерении Законодателя.

## 6. ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА ПРОРОКА

Важнейший навык ищущего *макасид аш-шари'а* — это умение различать намерения, стоящие за словами и действиями Пророка. Высказывания и поступки Пророка позволяют говорить о том, что в своей жизни Пророк выступал в разных качествах. Ученые, ищущие *макасид аш-шари'а*, должны уметь различать, в каком качестве выступал Пророк, делая высказывание или совершая поступок. Первым, кто осознал необходимость такого различения и применил его в своей теории, стал известный ученый Шихаб ад-Дин Ахмад б. Идрис ал-Карафи. В своей книге «Анвар ал-Бурук фи Анва' ал-Фурук»<sup>[91]</sup> он посвятил этому вопросу целый раздел под названием «Тридцать шесть различий поведения Посланника Аллаха (САС) как судьи (*када'*), как источника правовых решений (*фатава*) — что является ничем иным, как передачей и распространением (*таблиг*) [того, что ему было явлено,] — и как главы государства (*имама*)». Он пишет:



Посланник Аллаха (САС) — верховный имам, самый справедливый судья и самый знающий правовед (*муфтий*). Он предводитель предводителей, судья судей и ученый над учеными. Невозможно представить религиозную должность (*мансаб дини*), которой он не был бы совершенным образцом и эталоном. Тем не менее большинство его распоряжений и деяний (*масарруфат*) проистекают из его качества передатчика и распространителя (*таблиг*) как следствия его главного качества — качества Пророка (*васф ал-рисала*). Итак, его поведение и поступки отражают разные качества. Первая категория деяний и высказываний определяется его качеством передатчика и распространителя Откровения и источника фатв [религиозно-правовых решений], и на этот счет есть единодушное согласие. Ученые единодушны, что деяния и высказывания этой категории определяются его качеством судьи, а также они согласны, что они вытекают из его качества главы государства. Есть и то, что является предметом разногласий по причине возможного сочетания двух и более качеств, таким образом, ученые делятся на тех, кто отдают предпочтение одному качеству, и тех, кто отдают его другому.

Его действия и высказывания в вышеупомянутых качествах имеют разные шариатские последствия. Так, все, что он говорил или делал как передатчик и распространитель Откровения, является обязательным и всеобщим правилом (*хукм 'амм*) до Дня воскресения. Если речь идет о предписаниях, каждому лично следует им подчиняться, и то же самое относится к дозволенному (*мубах*). Если речь идет о запретах — личная обязанность каждого их не нарушать. Что касается действий Пророка (САС) в качестве верховного политического лидера, то никто не может делать то же самое без прямого разрешения главы государства. Это объясняется тем, что в этих случаях Пророк выступал в качестве главы государства, а не передатчика и распространителя (*мубаллиг*) Откровения. Точно так же не дозволено заниматься тем, что делал Пророк в качестве судьи,

без прямого вердикта судьи, потому что это требуется, чтобы делать то, что делал Пророк в качестве судьи.

Таковы различия между этими тремя видами его постановлений, и они подтверждаются следующими четырьмя видами его деятельности. К первой группе относятся: отправка войск, выделение и расходование средств из казны (*байт ал-мал*), пополнение казны из соответствующих источников, назначение наместников и распределение трофеев. Следует знать, что все действия Посланника Аллаха (САС), относящиеся к этой категории, совершались им в качестве главы государства и ни в каком другом. Также следует знать, что все, что он делал, вынося решения в имущественных спорах, спорах между деловыми партнерами с физическим участием сторон (*ахкам ал-абдан*) и т. д., собирая свидетельские показания, принимая клятвы и т. д., — все это он делал в качестве судьи, а не главы государства. Точно так же все, что он делал в том, что относится к сфере божественного поклонения (*убадат*) — его слова, действия, ответы на вопросы, — все это он делал в роли автора религиозных постановлений и передатчика Божественного Послания. И нет двойственности в этих примерах.

Три остальных группы включают примеры, для которых характерны двойственность и неуверенность. Например, Пророк (САС) сказал: «Тот, кто обрабатывает ничейную землю, имеет больше прав на нее»<sup>[92]</sup>. У ученых нет единодушия насчет смысла этого высказывания. Быть может, Пророк (САС) сказал это как передатчик и распространитель Откровения и источник религиозных постановлений, и каждый имеет право возделывать пустоши, даже без разрешения главы государства, как утверждают аш-Шафи'и и Малик? Или эти слова сказаны им как главой государства, а значит, никто не может возделывать пустынные земли без разрешения главы государства, как утверждает Абу Ханифа?<sup>[93]</sup>

В четвертую группу входят высказывания Посланника Аллаха (САС) вроде того, что он адресовал Хинд бт. Утба, жене Аби Суфйана. Она сказала ему: «О посланник Аллаха, по истине, Аби Суфйан — человек скупой, так не будет ли грехом, если я стану расходовать его средства на наших детей без его ведома?» На это он сказал: «Я не думаю, что это позволительно, если только не станешь ты расходовать на необходимое»<sup>[94]</sup>. Ученые также разошлись в трактовке смысла этого высказывания. Сказал ли это Пророк (САС) как передатчик и распространитель Откровения и источник религиозных постановлений? И значит ли это, что каждый, претендующий на то, что ему принадлежит по праву или равноценное ему, может взять это без ведома противной стороны? Или, если он произнес это в качестве судьи, значит, тот, кто претендует на нечто, по праву ему принадлежащее или равное ему, не может взять это без судебного решения?

В четвертую группу входят такие высказывания Посланника Аллаха (САС), как следующее: «Тому, кто убил врага и может это доказать, достанется все, что у него было [то есть имущество убитого: одежда, оружие, лошадь и т.д.]»<sup>[95]</sup>. И опять-таки, ученые не имеют единого мнения насчет этого высказывания. Если Пророк (САС) сказал это как глава государства, значит, убивший не заслужил трофеев до тех пор, пока ему не разрешит глава государства? Аш-Шафи'и придерживался мнения, что Пророк (САС) сказал это как передатчик и распространитель Откровения, а также как источник религиозных постановлений, а значит, убившему не требуется разрешение главы государства, чтобы присвоить имущество жертвы<sup>[96]</sup>.

Такова суть взглядов Карафи. К сказанному им необходимо добавить, что Посланник Аллаха имел качества, позволявшие ему действовать особым образом и делать особые заявления, и он находился в условиях, которые того требовали. Таким образом, наш долг — оценивать и

учитывать ситуацию, когда мы стремимся найти ответы на вопросы, всегда тревожащие многих людей и вызывающие большое замешательство. Сподвижники всегда четко отличали приказания Посланника Аллаха, сделанные им в качестве законодателя (*макам ат-ташири'*), от всех других. Если они не были в чем-то уверены, то спрашивали разъяснения.

Из достоверного хадиса известно, что Барира была женой раба по имени Мугис, когда хозяева ее освободили. Получив вольную (*'итк*), она развелась с мужем, потому что тяготилась им. Но Мугис так сильно ее любил, что пошел к Посланнику Аллаха и рассказал о своем разводе. Когда Пророк заговорил с Барирой о возвращении к бывшему мужу, она сказала: «О Посланник Аллаха! Ты приказываешь мне?» Он ответил: «Нет, я только прошу за него». Она ответила: «Не нужен он мне»<sup>1971</sup>. Таким образом, она отказалась вернуться к мужу, и ни Посланник Аллаха, ни сподвижники не осудили ее за это.

В «Сахих» ал-Бухари передается от Джабира б. 'Абд Аллаха, что его отец 'Абд Аллах б. Амру б. Харам умер, оставив после себя долг. Джабир попросил Посланника Аллаха поговорить с кредиторами отца, чтобы они простили часть долга. Пророк обратился к ним, но они не захотели отступать от оговоренной суммы. Джабир сказал: «Когда Посланник Аллаха спросил их об этом, они разозлились на меня». Однако никто из мусульман их не осудил. Схожие примеры такого рода приведены ниже.

Тем не менее в дискуссиях по вопросам, связанным с хадисами, ученые *усул ал-фикх* показывают, что действия Посланника Аллаха, продиктованные его врожденными качествами (*джибилли*), не являются частью законодательства. Ученые приняли во внимание суждения Пророка, которые продиктованы его врожденной природой (*хилка*) и которые не относятся к законам или предписаниям. Но те

же ученые сильно колеблются в отношении действий, которые могут как объясняться врожденными качествами, так и быть частью предписаний, например — совершения паломничества верхом на верблюдице. Иногда ученые могут ошибаться насчет определенных аспектов поведения Пророка и поспешно брать и их за основание для суждения по аналогии (*кийаса*), не разобравшись как в следует в их первопричинах.

На данный момент мы различаем двенадцать функций, которые определяли те или иные высказывания и действия Посланника Аллаха. Некоторые из них упоминает Карафи. Это законодательство (*ташири'*), вынесение религиозных постановлений (*фатва*), вынесение судебных решений (*када'*), политическое руководство (*имара*), руководство (*хади*), примирение (*сулх*), указания тем, кто спрашивал его мнение (*ишара*), наставление (*насиха*), духовная поддержка людей (*такмил ан-нуфус*), преподание высших истин (*та'лим ал-хака'ик ал-'алийа*), воспитание (*та'диб*) и повседневные высказывания, не имеющие назидательного характера (*таджарруд 'ан ал-иршад*).

1. Функция законодателя — преобладающая и наиболее выдающаяся характеристика Пророка, ради которой он был послан Аллахом, как обозначено в Коране: «**Мухаммад всего лишь посланник**» (3:144). Свидетельства того, что Пророк был наделен властью законодателя явны и многочисленны. Один из примеров тому — его проповедь во время прощального паломничества (*хаджжат ал-вада'*), когда он назначил нескольких людей повторять сказанное им, чтобы остальные хорошо слышали его слова<sup>[98]</sup>. Другим указанием является его наставление: «Учитесь от меня (совершать) ваши обряды, ибо, поистине, я не знаю, возможно, это мое последнее паломничество»<sup>[99]</sup>, а также его слова по окончании той же проповеди: «Пусть присутствующие оповестят об этом отсутствующих»<sup>[100]</sup>.

2. На функцию вынесения правовых решений указывает сообщение, приведенное в «Муватта'» и собраниях достоверных хадисов Бухари и Муслима, со слов 'Абд Аллаха б. 'Амра и Ибн 'Аббаса о том, что во время прощального паломничества Пророк остановился в Мине, и люди стали спрашивать его о разных вещах, а он продолжал сидеть на своей верблюдице. Один человек подошел к нему и сказал: «О Посланник Аллаха, я принес жертву до того, как начал бросать камни в идолов». Пророк (САС) сказал: «Ничего, бросай сейчас». Другой человек сказал: «О Посланник Аллаха, я обрил голову до того, как принес жертву». Пророк сказал: «Ничего, принеси жертву сейчас». И о чем бы в тот день люди ни спрашивали его относительно сделанного ими раньше или позже по незнанию или забывчивости, он неизменно говорил: «Ничего, сделай это сейчас»<sup>[101]</sup>.

3. К функции судейства относятся слова, произносимые Пророком при решении споров между людьми, например, высказывание: «О Зубайр, перекрой воду, чтобы ее собралось достаточно у твоих пальм, а потомпусти ее»<sup>[102]</sup>, а также решение земельного спора между человеком из Хадрамаута и человеком из племени Кинда, о чем упоминается в «Сахих» Муслима<sup>[103]</sup>. Любое действие Пророка, совершенное без присутствия сторон спора, не классифицируется в качестве примера судейства, как в вышеупомянутом случае с сообщением о Хинд бт. Утба.

Один из показателей функции судьи — ясные слова спорщиков: «рассуди нас», либо слова Пророка: «Я обязательно рассужу вас». Например, в сообщении от Зайда б. Халид ал-Джухани, приведенном в «Муватта'»:

..... Как-то человек из числа бедуинов пришел к Посланнику Аллаха и сказал: «О Посланник Аллаха, рассуди нас согласно Книге Аллаха!» Его оппонент, который был более просвещенным в вопросах религии, сказал: «Да, рассуди нас согласно Книге Аллаха и позволь мне говорить первым».

Тогда каждый из них рассказал об этом деле. Посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) сказал: «Клянись Тем, в Чьей руке моя душа, я обязательно рассужу вас согласно Книге Аллаха!...»<sup>[104]</sup>.

Выдающийся ученый Мухаммад б. Фарадж б. ат-Талла' ал-Куртуби<sup>[105]</sup> в одной интересной книге собрал и изучил большинство дел, в которых Пророк был судьей. Еще один признак — это его слова, обращенные к жене Сабита б. Кайса, Хабибе бт. Сахл ал-Ансари, которая пожаловалась на то, что не любит мужа и хочет развестись: «Вернешь ли ты ему его сад?» Она ответила: «Я верну ему все, что он мне дал». Тогда Пророк сказал Сабиту: «Забери это у нее». И он забрал свой сад и развелся с ней<sup>[106]</sup>.

Все эти три функции — прямое свидетельство законодательной деятельности. Однако они отличаются друг от друга категориями выносимых шариатских постановлений. Более того, вынесение фатв и отправление правосудия (*када'*) — это примеры применения законодательства. В большинстве случаев они заключаются в сравнении прикладной нормы (*хукм татбики*) с общей законодательной нормой (*хукм таши'и*) таким образом, чтобы [новый] вопрос оказался частью (*джуз'ий*) первоначальной шариатской нормы подобно тому, как в силлогизме [дедуктивном умозаключении] малая посылка обязательно следует из большой. Также они могут выражаться в применении принципа отношения общего к частному (*'умум ва хусус ваджи*) между универсальным правом и нормой, вынесенной в конкретном случае. Кроме того, возможно, что просьба о фатве по поводу какого-то действия обусловлена неким происшествием (*'арид*), и это требует особой нормы, которая не распространяется на действие при нормальных условиях. Подобный казус можно сравнить с силлогизмом, в котором одно утверждение влечет за собой другое по-

средством неоднозначного термина (что также называют «ошибкой вследствие неопределенности»).

Пример такого рода фатвы — запрет держать напитки из изюма (*набиз*) в сосудах из высушенных тыкв, кувшинах из глины, а также сосудах, обмазанных смолой и выдолбленных из дерева<sup>[107]</sup>. Этот запрет появился из-за того, что в климате Хиджаза в такой посуде набиз начинал бродить и быстро превращался в вино. Данную норму не следует понимать как запрет на то, чтобы использовать для такого напитка подобную посуду, например в районах с холодным климатом. Каждый, кто считает иначе, безусловно, выставляет шариат на посмешище. То же касается отправления правосудия, примером чему постановление Посланника Аллаха, предоставляющее соседу преимущественное право покупки (*шув'а*). Его следует понимать, исходя из того, что рассказчик этого сообщения видел соседа, получившего преимущественное право, но не знал, что этот сосед был совладельцем<sup>[108]</sup>.

4. Что касается функции главы государства, в большинстве случаев ее проявление невозможно спутать с законодательной деятельностью, кроме тех ситуаций, когда это происходило во время военных действий и было привязано к конкретному случаю, как, например, во время битвы при Хайбаре, когда Посланник Аллаха запретил есть ослиное мясо. На этот счет у сподвижников были разные мнения. Означает ли запрет есть ослиное мясо и приказание очистить посуду, в которой оно варилось, запретительной нормой, влекущей абсолютный запрет на употребление в пищу мяса ослов? Или он объясняется тем, что Посланник Аллаха, исполняя функцию верховного командующего, действовал в интересах войска, которое во время этого сражения передвигалось на ослах?<sup>[109]</sup>

Другой подобный случай — это разрешение обрабатывать пустыри, мы уже знакомы с этим вопросом в из-



ложении Карафи. Еще один пример — изречение Пророка во время битвы при Хунайне: «Тому, кто убил врага и может это доказать, достанется все, чем он владеет (*салаб*) [ , то есть имущество покойного: одежда, оружие, лошадь и т.д.]». В понимании Малика это постановление Пророк принял в качестве верховного политического лидера (имам). Таким образом, утверждает он, без разрешения правителя (или имама) никому не позволено претендовать на имущество убитого<sup>[110]</sup>, которое является отдельным вознаграждением (*нафл*) и с которого не выделяется пятая часть (*хумс*), положенная командующему войском. Того же мнения и Абу Ханифа. Но аш-Шафи'и, Абу Саур и Давуд считают, что это сообщение указывает не на зависимость от разрешения имама, а на право воина. Следовательно, утверждают они, Пророк отдал это распоряжение как источник фатв и передатчик божественного Послания<sup>[111]</sup>.

5. Функция наставления и руководства носит более общий характер, нежели функция законодательства<sup>[112]</sup>. Это объясняется тем, что за приказами и запретами Посланника Аллаха могло стоять не окончательное решение, а только указание на разные пути к добродетели и праведности. Таким образом, побуждая людей помнить о вечной жизни, описывая вечное блаженство в Раю и перечисляя богоугодные дела (*мандуб*), Пророк осуществлял свою функцию наставления и руководства. Под наставлением и руководством мы понимаем именно указания, предлагающие людям вести нравственную жизнь, любить и уважать ближнего и придерживаться истинной религии. В достоверном хадисе, переданном Абу Зарром, сообщается, что Посланник Аллаха сказал:

Поистине, (ваши рабы) являются вашими братьями и вашими слугами, которых Аллах сделал подвластными вам, так пусть же тот, кто владеет братом своим, кормит его тем же, что ест сам, и одевает его в то же, что носит сам, и не

поручайте им ничего непосильного для них, а если поручите, то оказывайте им помощь [в их тяжком труде];

Ал-Ма'рур (б. Сувайд) сказал: «Однажды в ар-Рабазе, я увидел Абу Зарра, который был одет в такую же одежду, как и его раб, и спросил его о причине этого, а он рассказал, что как-то раз стал ругать одного человека, который пожаловался на него Пророку, на что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “О Абу Зарр, неужели ты попрекал этого человека его матерью?! Поистине, в тебе сохранились остатки невежества (*джахилийа*). Ваши рабы являются вашими братьями...”»<sup>[113]</sup>.

6. Функция примирения людей отличается от функции судейства. Ее примером может быть поведение Посланника Аллаха, когда к нему пришли аз-Зубайр и один из ансаров по имени Хумайд, поспорившие из-за источника воды в ал-Харре<sup>[114]</sup>, называемого «ширадж ал-Харра», которым оба пользовались для полива своих садов.

Посланник Аллаха сказал: «О Зубайр! Сначала поливай свой сад, а потом посылай воду соседу». Ансар сказал: «Ты рассудил так, потому что он сын твоей тетки со стороны отца!» Посланник Аллаха изменился в лице, а затем сказал аз-Зубайру: «Полей свой участок и задержи воду, чтобы она наполнила стены вокруг ям, между пальм». Таким образом дав ему его полное право. Аз-Зубайр сказал: «Клянусь Аллахом, я считаю, что этот аят ниспослан как раз об этом: **“Но нет — клянусь твоим Господом! — они не уверуют, пока они не изберут тебя судьей во всем том, что запутано между ними. И тогда не восстанут они в душе против твоего решения и подчинятся ему полностью”**» (4:65)<sup>[115]</sup>.

Схожий пример: Ка'б б. Малик потребовал у 'Абд Аллаха б. Аби Хадрада уплаты долга, и они громко спорили прямо в мечети. Проходя мимо них, Посланник Аллаха

сказал: «О Ка'б!» — и сделал знак рукой, будто хотел сказать: «Вычти половину долга» (из добрых побуждений). Ка'б согласился и взял половину того, что задолжал ему Ибн Аби Хадрад, а половину простил<sup>[116]</sup>.

7. Относительно функции советчика упомянем, что Посланник Аллаха давал указания тем, кто в них нуждался. В «Муватта'» сообщается, что 'Умар б. ал-Хаттаб в свое время пожертвовал одному человеку коня на пути Аллаха, однако он не следил за ним должным образом, и 'Умар захотел выкупить его обратно, посчитав, что тот согласится продать его задешево. 'Умар спросил об этом у Пророка, и он сказал: «Не покупай его и не бери назад свою милостыню, даже если он отдаст тебе его всего за один дирхам, ибо тот, кто возвращает свою милостыню, подобен собаке, которая срыгивает, а потом пожирает свою блевотину»<sup>[117]</sup>.

Это пример, когда Посланник Аллаха дал совет 'Умару, и нет других сообщений, подразумевающих, что Посланник Аллаха действительно публично запрещал это делать. Поэтому среди ученых есть разногласия в понимании этого запрета. Большинство ученых понимают его как удержание от недостойного (*нахи танзих*), чтобы давший милостыню во имя Аллаха не возвращал ее. Согласно «Муватта'»<sup>[118]</sup> и «ал-Мудаввана»<sup>[119]</sup> таково понимание Малика, он уверен, что, если бы вышеупомянутая продажа состоялась, она была бы действительной. Ибн ал-Мавваз<sup>[120]</sup>, напротив, понимает это как запрет, подразумевающий полную недопустимость (*нахи тахрим*). Однако он не настаивает на недействительности такой продажи, хотя на самом деле, если бы запрет был категорическим, она была бы недействительной<sup>[121]</sup>. Это объясняется тем, что по правилам маликитского мазхаба запрет влечет за собой недействительность, если нет доказательства обратного.

Сообщение о Барире — о том, что хозяева захотели продать ее при условии, что ее *уала'* [, право наследовать

от освобожденного,] достанется им, а 'А'иша захотела ее купить, но была не согласна с этим условием, —на наш взгляд, следует понимать в том же духе. 'А'иша сообщила об этом Посланнику Аллаха так, будто хотела получить его совет. Он ответил: «Не будет вреда, если ты оставишь *уала'* себе». По другой версии хадиса он сказал: «Выкупи ее, ведь, поистине, *уала'* принадлежит тому, кто освободил». 'А'иша так и сделала. А затем Посланник Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, вышел к людям и сказал: «Почему люди выдвигают такие условия, которых нет в Книге Аллаха? Человек, выдвигающий условия, о которых ничего не говорится в Книге Аллаха, выдвигает недействительные условия, даже если он сделает это сто раз, а условия Аллаха являются самыми достойными исполнения и надежными. *Уала'* принадлежит лишь тому, кто освободил раба!»<sup>[122]</sup>. Если бы его слова, адресованные 'А'ише, были законом или фатвой, они были бы обязательными для исполнения, а это противоречило бы его проповеди: «*Уала'* принадлежит лишь тому, кто освободил раба!» Своими словами Посланник просто указал 'А'ише на ее законное право, и это позволило ей выполнить свое желание купить Бариру и освободить ее<sup>[123]</sup>.

Таково возможное толкование данного хадиса, внушенное мне Аллахом, и устраняющее все сложности, которые озадачивали ученых, пытавшихся понять этот хадис<sup>[124]</sup>.

Аналогичным образом Зайд б. Сабит понимал запрет Посланника Аллаха на продажу незрелых плодов. В «Сахих» ал-Бухари от Зайда передается, что при жизни посланника Аллаха многие люди занимались торговлей финиками, и, когда они срывали их и за ними приходили те, кто купил их заранее, покупатель часто говорил: «Финики гниют, болят разными другими болезнями и не успевают», выдвигая это в качестве довода против продавца;

когда же количество связанных с этим тяжб увеличилось, Посланник Аллаха сказал: «В таком случае не продавайте финики, пока не станет ясно, что они пригодны к употреблению!» Зайд прокомментировал, что это было сказано «как совет, потому что они слишком много спорили»<sup>[125]</sup>.

8. В связи с наставлениями (*насиха*) Пророка, можно упомянуть хадис, приводимый в «Муватта'» и сборниках Бухари и Муслима. Передал ан-Ну'ман б. Башир, что его отец Башир б. Са'д подарил ему одного из своих рабов. Его жена, 'Амра бт. Раваха, мать ан-Ну'мана, сказала: «Я не буду довольна, пока ты не пойдешь к Посланнику Аллаха и не попросишь его засвидетельствовать это дарение». Башир пошел к Посланнику Аллаха и рассказал ему. Пророк спросил: «Есть ли у тебя дети, кроме него?» Он ответил: «Да». Посланник Аллаха спросил: «И каждому из них ты сделал такой же подарок, как и ан-Ну'ману?» Он ответил: «Нет». Тогда Пророк сказал: «Не проси меня засвидетельствовать несправедливость». В другой версии хадиса сообщается, что Посланник Аллаха: спросил: «Хотелось бы тебе, чтобы они одинаково хорошо относились к тебе?» Он ответил: «Конечно». Пророк сказал: «Тогда не поступай так»<sup>[126]</sup>.

Малик, Абу Ханифа и аш-Шафи'и считают, что Посланник Аллаха предупредил Башира, чтобы он не поступал так, заботясь о его родственных связях и из доброго отношения к детям, а не потому, что хотел запретить подарки. Соответственно, утверждает Малик, допустимо, чтобы мужчина отдавал часть своего имущества одному ребенку, обделяя других<sup>[127]</sup>. Его мнение было основано единственно на том, что факт запрета был бы общеизвестен, а раз это не так, стало быть, можно заключить, это был совет, доброе наставление, нацеленное на благо семьи, но никак не строгое запрещение. Такую трактовку подкрепляет другая версия того же хадиса, где сообщается, что Пророк ска-

зал: «Тогда пусть свидетелем этого будет кто-нибудь другой»<sup>[128]</sup>.

С другой стороны, Тавус, Исхак б. Рахавайх, Ахмад б. Ханбал, Суфйан ат-Саури и Давуд б. 'Али трактуют слова Пророка как категорический запрет подобных подарков, тем самым эти ученые замыкаются на форме — а формально это был запрет (*нахи*) — и не углубляются в его истинную причину<sup>[129]</sup>.

Схожий пример — это сообщение Фатимы бт. Кайс, приводимое в «Сахих» Муслима. Она поведала Пророку, что к ней посватались Му'авийа б. Аби Суфйан и Абу Джахм. Посланник Аллаха сказал: «Абу Джахм не снимает палку с плеча, а Му'авийа — очень бедный человек»<sup>[130]</sup>. Это не значит, что женщина не может выйти замуж за бедняка: просто Посланник Аллаха дал Фатиме бт. Кайс совет, заботясь о ее благе.

9. Что касается поощрения людей следовать высоким моральным стандартам, можно найти множество повелений и запретов Пророка, направленных на совершенствование характера сподвижников, дабы сделать их достойными их высокого положения в исламе. Это объясняется тем, что всей мусульманской общине было бы крайне трудно этим стандартам соответствовать. Мы обнаружили множество примеров подобных наставлений Пророка и отметили, что, в силу своего невежества и игнорирования этого аспекта, многие ученые допустили ряд юридических ошибок и серьезно заблуждались насчет интерпретации многих правовых доводов из Сунны.

Понимание этого факта помогает избавиться от путаницы и разрешает ряд трудных вопросов, связанных с этим аспектом поведения Пророка. Он действительно был законодателем для сподвижников; привел их к постижению самых возвышенных состояний духа путем укрепления уз исламского братства в его самых совершенных про-

явлениях, отказа от мишуры этого мира и более глубокого погружения в учение своей религии. Это стало возможным благодаря тому, что они были готовы стать носителями и глашатаями ислама. В суре «ал-Фатх» Аллах восхваляет их: **«Мухаммад — посланник Аллаха. Те, кто с ним, суровы к неверным и снисходительны к своим»** (48:29). О том же говорят и многие высказывания Пророка, например: «Сподвижники мои как звезды»<sup>[131]</sup>, «Не ругайте моих сподвижников. Клянусь Тем, в Чьей руке душа моя, если один из вас потратит золото размером с гору Ухуд, он не превзойдет того из них, кто потратил всего *мудд*<sup>[132]</sup> или половину *мудда*»<sup>[133]</sup>. Так, когда Са'ид б. Абу Ваккас, будучи в Макке после ее завоевания, заболел, Пророк сказал: «О Аллах, заверши переселение для моих сподвижников и не вынуждай их отступать! О бедный Са'д б. Хауля!» Са'д сказал: «Посланник Аллаха жалел его потому, что тот умер в Макке»<sup>[134]</sup>. Пророк сказал это потому, что желал им совершенства в жизни и в смерти, хотя смерть переселившегося в Макку ни в коем случае не уменьшает его награду за переселение.

Здесь приведены лишь некоторые примеры этого его качества. В «Сахих» ал-Бухари сообщается, что ал-Бара' б. 'Азиб сказал: «Посланник Аллаха велел нам делать семь вещей и запретил нам семь других. Он велел нам навещать больных, провожать погребальные носилки, желать блага чихнувшему, выполнять клятвы того, кто дает их, помогать притесняемому, принимать приглашение приглашающего и приветствовать людей. И он запретил нам носить золотые кольца, пить из серебряных сосудов, (использовать) красные подушки и ал-касси [ткань изо льна с шелком. — *Примеч. пер.*], а (также носить) шелк (харир), табрак [плотная шелковая ткань. — *Примеч. пер.*] и дибадж [тонкая шелковая ткань. — *Примеч. пер.*]»<sup>[135]</sup>. При этом он дал классификацию действий, в зависимости от их места на шкале от предписанного до запретного: обязательные

(например, помощь тому, с кем поступили несправедливо), запретные (например, пить из серебряного сосуда), а также те, что не считаются обязательными (например, произносить благопожелания чихнувшему или способствовать выполнению чьей-то клятвы) либо категорически запретными (например, пользоваться красными подушками, носить шелк).

Пророк запретил упомянутые вещи, только чтобы сделать своих сподвижников выше любых проявлений самомнения, гордыни и чванства, выражающихся в ношении яркой одежды красного цвета и прочем. Такая точка зрения помогает объяснить причины вышеозначенных запретов и устраняет множество трудностей для комментаторов этого хадиса. Более того, ее подтверждает сообщение, от 'Али б. Аби Талиба, приводимое Абу Давудом: «Посланник Аллаха запретил мне носить золотые кольца, шелковую одежду, а также одежду, крашенную шафраном, и читать Коран во время *руку'* и *суджуд* [поясного и земного поклона во время молитвы]. Я не говорю, что он запретил это вам»<sup>[136]</sup>, — это значит, что перечисленное запрещено не всем мусульманам, а только 'Али.

Еще один пример находим в сообщении Абу Рафи' о том, что Посланник Аллаха сказал: «Сосед имеет больше прав на то, что прилегает к его участку»<sup>[137]</sup>, то есть он имеет больше прав на то, чтобы это купить в случае продажи. Этими словами Пророк велел сподвижникам проявлять больше сочувствия к ближнему, теснее поддерживать братские узы. Таким образом, при продаже сосед получает первоочередное право на участок соседа. Без слов «имеет больше прав» (*ахакку*) можно было бы подумать, что речь идет просто о поощрении, однако Пророк ясно указывает на первоочередное право соседа при продаже имущества. Таким образом, нет противоречия между этим хадисом и сообщением Джабира о том, что Посланник Аллаха сказал:



«преимущественное право покупки распространяется на все, что не поделено, а когда проведены границы и дороги, преимущественное право покупки уже не действует»<sup>[138]</sup>.

Аналогично, согласно сообщению от Абу Хурайры, упомянутому в «Муватта'» и сборниках достоверных хадисов Бухари и Муслима, Посланник Аллаха сказал: «Пусть сосед не препятствует соседу, если тому понадобится установить на его стене доску». Сказав это, Абу Хурайра обратился к слушавшим его людям с такими словами: «Почему же я вижу, что вы отказываетесь от этого?! Клянусь Аллахом, я и впредь стану говорить среди вас об этом!»<sup>[139]</sup>. Очевидно, что Абу Хурайра понимает эти слова Пророка как предписание, обязательное для исполнения, тогда как Малик трактует его как форму поощрения (*таргиб*). Таким образом, Малик утверждает, что судья не может заставить кого-то отдать приоритетное право покупки соседу, потому что это противоречило бы норме, предусматривающей исключительное право собственника на распоряжение своим имуществом без чьего бы то ни было вмешательства<sup>[140]</sup>.

В том же ключе следует понимать и сообщение Рафи' б. Хадиджа, со слов его дяди Зухайра б. Рафи', который сказал: «Посланник Аллаха, САС, запретил нам делать то, что приносило нам выгоду». (Рафи' бин Хадидж, сказал: «Все, что говорил Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, было правильно».) Тогда Зухайр б. Рафи', да будет доволен им Аллах, сказал: «Однажды Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, позвал меня к себе и спросил: “Что вы делаете со своими полями?” Я ответил: “Мы отдаем их в аренду за урожай с того, что растет возле потоков, или за определенное количество фиников и ячменя”. Выслушав меня, Пророк сказал: “Не делайте этого, а обрабатывайте землю сами, или давайте обрабатывать ее другим бесплатно, или оставляйте ее необрабо-

танной”. И я сказал: “Слушаю и повинуюсь”<sup>[141]</sup>. На основании этого хадиса большинство ученых делают вывод, что Посланник Аллаха велел своим сподвижником помогать друг другу. Не случайно ал-Бухари включил этот хадис в главу под заголовком: «О том, как сподвижники Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, делились друг с другом урожаем зерна и фиников».

10. Функция преподнесения высших истин и понятий относится к благороднейшим качествам Посланника Аллаха и его ближайших сподвижников. Один из ее примеров обнаруживаем в сообщении Абу Зарра, который сказал: «Пророк сказал мне: “О Абу Зарр! Видишь гору Ухуд?”... Я сказал: “Да!” Он сказал: “Я не хотел бы иметь золото, равное горе Ухуд, если я не потрачу его полностью на пути Аллаха, кроме трех динаров”»<sup>[142]</sup>. Абу Зарр воспринял это как приказание общего характера, предназначенное для всей мусульманской общины, потому он предостерегал против накопления богатств. Как мы увидим в дальнейшем, Усман, да будет доволен им Аллах, не признавал такое толкование<sup>[143]</sup>.

11. Что касается функции воспитания (*та’диб*), она требует тщательного рассмотрения, ибо проистекающие из нее утверждения могут быть восприняты как гиперболы, нацеленные на внушение страха и благоговения. Поэтому правоведам следует отличать повеления и запреты, задуманные для правового регулирования, и те, что предназначены специально для укора и устрашения, и которые тем не менее по типу все равно относятся к категории правовых норм исправительно-воспитательной направленности.

Это можно проиллюстрировать хадисом, переданном в «Муаватта’» Малика и сборниках ал-Бухари и Муслима со слов Абу Хурайры о том, что Посланник Аллаха сказал:

Клянусь Тем, в Чьей длани душа моя, бывало так, что хотел я приказать насобирать дров, потом велеть призвать людей на молитву, потом велеть кому-нибудь быть имамом, а потом явиться к тем людям, которые не пришли на молитву, и сжечь их дома дотла! Клянусь Тем, в Чьей длани душа моя, если бы кто-нибудь из них узнал, что получит здесь кость с куском жирного мяса или пару добрых овечьих копты, он непременно явился бы на вечернюю молитву ('иша')<sup>[144]</sup>.

Вопрос не в том, действительно ли Посланник Аллаха был готов сжечь дома мусульман, отсутствующих на коллективной вечерней молитве. Эти слова были произнесены как устрашение, чтобы добиться дисциплины, или же потому, что Аллах сообщил ему, что эти люди были лицемерами, а значит, он получил разрешение уничтожить их, если пожелает.

Другой пример находим в хадисе от Абу Шурайха, приводимом ал-Бухари: «Посланник Аллаха сказал: “Клянусь Аллахом, не уверует, клянусь Аллахом, не уверует, клянусь Аллахом, не уверует!” Его спросили: “Кто, о Посланник Аллаха?” Он сказал: “Тот человек, сосед которого не находится в безопасности от его зла”»<sup>[145]</sup>.

Это заявление звучит как угроза в адрес того, кто причиняет вред соседу, и как сомнение в том, может ли он пребывать среди верующих. На самом деле, речь идет о том, что такой человек не является истинно верующим.

12. Отвлеченные наставления (*таджарруд 'ан ал-иршад*) не относятся к законодательству, религии, нравственно-му воспитанию и регулированию общественного порядка, они касаются действий, порождаемой врожденной природой человека (*джибилла*) или требованиями материальной жизни.

Эти действия Пророка невозможно перепутать ни с какими другими: как правило, они касаются семейных

дел, заработка и тому подобного и не предназначены для того, чтобы их копировали или исполняли как предписания закона. Более того, в *уsul ал-фикх* принято считать, что мусульманская община не обязана подражать действиям Посланника Аллаха, вытекающим из его человеческой природы, и каждый мусульманин должен прислушиваться к потребностям собственной. К этим действиям относятся его привычки питания, манера одеваться, спать, ходить, ездить верхом и так далее. Причем независимо от того, связаны эти вещи с шариатскими предписаниями или нет: это может быть то, как Посланник Аллаха ходил по улице, какое животное выбирал для поездки, или то, что в хадж он отправлялся верхом на верблюдице или во время намаза перед земным поклоном сначала клал ладони на коврик, о чем известно из разных источников, например, от Абу Ханифы, который утверждал, что на склоне лет Посланник Аллаха имел такую привычку.

Еще одним примером может быть сообщение о том, что во время последнего паломничества Пророк остановился в селении ал-Мухассаb, расположенном у холма перед водоемом на территории племени Кинана, его еще называют ал-Абтах<sup>[146]</sup>.

Здесь Пророк совершил намазы *зухр*, *'аср*, *магриб* и *'иша*. Вместе со спутниками он недолго отдохнул здесь по пути в Макку для прощального обхода Каабы (*таваф ал-вада'*). После этого Ибн 'Умар во время паломничества тоже стал останавливаться в ал-Мухассабе, считая это Сунной Пророка, а значит, желательным для подражания. Однако, как передал Бухари, 'А'иша так не считала: «Остановка в ал-Абтахе не является сунной, что же касается Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, то он останавливался там только потому, что оттуда ему было удобнее выезжать в Мадину»<sup>[147]</sup>. Она имела в виду, что в ал-Абтахе было достаточно много места и там могло раз-

меститься много людей. Такого же мнения были Ибн Аббас и Малик б. Анас. Аналогичный пример действий, объясняемых человеческой природой, это привычка Посланника Аллаха после *фаджра* (утренней молитвы) ложиться на правый бок<sup>[148]</sup>.

Или сообщение о битве при Бадре, когда Посланник Аллаха со своим войском подошел к воде раньше курайшитов и здесь остановился.

Ал-Хубаб б. ал-Мунзир тогда сказал: «О Посланник Аллаха! Ты считаешь, что это то место стоянки, которое подсказал тебе Аллах, и нельзя нам передвинуться от этого места ни вперед, ни назад или же это связано с военной хитростью?» Пророк ответил: «Это связано с военной хитростью». Тогда ал-Хубаб сказал: «О Посланник Аллаха! Это — не место для стоянки. Подними людей, и мы пойдем к самому близкому месту от воды и там остановимся. Потом мы засыпем все колодцы, которые мы будем оставлять позади нас, построим водоем, наполним его водой и начнем воевать. У нас будет вода, а у них не будет ее». Пророк произнес: «Ты навел на хорошую мысль»<sup>[149]</sup>.

В «Джами' ал-'Утбиййа»<sup>[150]</sup> передается рассказ Ибн ал-Касима о том, что Малик сказал:

Однажды Посланник Аллаха (САС) проходил мимо людей, опылявших финиковые пальмы. Он сказал: «Возможно, было бы лучше этого не делать». И в тот год люди прекратили опыление (*лика*). Но когда урожай не удался, они пожаловались Посланнику Аллаха (САС), и он сказал: «Я только человек. Если в этом есть какая-то польза, значит, делайте так и впредь».

Абу ал-Валид б. Рушд в «ал-Байан ват-Тахсил» говорит:

Этот хадис рассказывают по-разному. В одной версии сообщается, что Пророк сказал: «Я не думаю, что в этом есть

какая-то польза: если они не будут этого делать, деревья все равно будут плодоносить». Согласно другой версии, он сказал: «Я не думаю, что опыление что-то дает». И тогда люди прекратили опыление и, как следствие, пальмы не дали фиников. Когда Посланник Аллаха об этом узнал, он сказал: «Я не садовник, и у меня нет пальм. Опыляйте свои деревья»<sup>[151]</sup>.

Итак, юристам следует тщательно изучать обстоятельства различных действий Пророка и дотошно исследовать дополнительные доводы (*кара'ин*). Среди контекстуальных указаний на законодательную деятельность Пророка, можно упомянуть его заботу о том, чтобы его слова были переданы широкому кругу людей, согласованность его действий и слов, указание на нормативный характер предписания и формулирование универсальных положений вроде: «Нет завещания наследникам»<sup>[152]</sup> или «уала' принадлежит тому, кто освободил». К числу признаков деятельности, не связанной с законодательством, назовем незаинтересованность в исполнении того или иного акта, как, например, в высказывании Пророка во время его последней болезни:

В четверг посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, стало совсем плохо, и он велел: «Принесите мне бумагу, и я запишу то, благодаря чему впоследствии вы никогда не собьетесь с пути». Люди, находившиеся у него, принялись спорить, чего в присутствии пророков делать не следует, и они стали говорить: «Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, серьезно болен!» Тогда Пророк сказал: «Оставьте меня, ибо состояние, в котором я сейчас нахожусь, лучше того, к чему вы меня призываете»<sup>[153]</sup>.

Также следует знать, что главной функцией Посланника Аллаха была функция законодателя, ибо Аллах на-

правил его к человечеству в первую очередь именно с этой целью. Действительно, в Коране Аллах утверждает, что законодательство является исключительным качеством Посланника: **«Мухаммад всего лишь Посланник»** (3:144). По этой причине следует рассматривать высказывания и деяния Посланника Аллаха, касающиеся общего состояния мусульманской общины, как законодательную деятельность, если только дополнительные свидетельства не говорят иное. Мусульманские правоведы единогласно признают законодательную силу сообщения, в котором идет речь о том, что Са'д б. Абу Ваккас спросил у Пророка разрешения завещать часть имущества, на что Пророк ответил: «Завещай треть, но и трети будет много». Согласно шариату, завещание более чем трети имущества считается недействительным, если только на это не согласны другие наследники.

Таким образом, правоведы понимают этот хадис не как рекомендацию или совет Пророка, несмотря на наличие в тексте доказательства допустимости иного, а именно как слова Пророка, отвечающего Са'ду: «...ведь, поистине, тебе лучше оставить своих наследников богатыми, чем лишенными имущества и вынужденными просить у людей»<sup>[154]</sup>. Создается впечатление, что в ситуации Са'да и его семьи было нечто особенное, связанное с крайней бедностью. Правоведы не сомневаются в законодательной силе этого хадиса, несмотря на то, что Пророк сам не следовал этому хадису и что никто из сподвижников больше его не передавал, кроме Са'да. Это сообщение могло означать, что завещать более трети позволительно, если наследники богаты, — но эту точку зрения не разделяет никто из ученых — или если наследники отсутствуют — Ибн Хазм в «ал-Мухалла» утверждает, что этого мнения придерживались Ибн Мас'уд, Убайда ас-Саламани и другие, однако оно не совпадает с позицией большинства ученых<sup>[155]</sup>.

## 7. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: БЕССПОРНЫЕ И ВЕРОЯТНЫЕ

В поисках *макасид аш-шари'а* ученому надлежит хорошо и не торопясь подумать, прежде чем решиться назвать конкретную цель. Ему необходимо избегать пристрастности и поспешности, ибо определение той или иной цели шариата — общей или частной — может иметь самые разные последствия для правовых доводов и постановлений, вытекающих из нее в процессе дедукции (*истинбат*) [то есть в процессе выведения логического заключения о шариатском предписании. — *Примеч. пер.*]. Таким образом, ошибка здесь может иметь очень серьезные последствия. Ученому никогда не следует называть цель шариата, не предприняв всестороннего тематического исследования действий (*масарруфат*) шариата в отношении вида учений, выбранных для законодательного намерения, и не проконсультировавшись с работами исламских правоведов, чтобы почерпнуть понимание из их глубокого опыта. Таким путем он, несомненно, обретет способность выводить намерения Законодателя из текстов.

Впрочем, несмотря на эти усилия, ученый все равно придет к осознанию: то, что он узнал о выявлении целей шариата, может быть разным по степени уверенности. Это объясняется тем, что степень убежденности в правильности выявленной цели шариата зависит от существования и доступности доказательств и доводов. Это не просто результат умственных усилий правоведа, его неутомимого поиска. Скорее, количество доводов и доказательств может быть разным для разных типов законодательства, зависящим от количества времени для вынесения решения и обстоятельств, в которых находилась мусульманская община в период ниспослания Откровения. Очевидно, что



из ниспосланных Законодателем текстовых доказательств те, что касаются этикета (*адаб*) и актов богослужения (*'ибадат*), подробнее тех, что затрагивают сферу человеческих взаимоотношений (*му'амалат*) и судебные дела (*навазил*). Причина этого в том, что большинство правовых норм, принятых до переселения в Мадину, относилось к первым двум типам. Вначале в бытовом и культурном отношении люди были более невежественны во всем, что касалось знаний об Аллахе и Его атрибутах, историях и характерах пророков, Дне воскресения и актах богослужения, чем в вопросах справедливых социальных отношений.

Соответственно, понимание человека, который занимается выявлением целей шариата, может быть несомненным (*кат'и*), высоко вероятным, то есть на грани уверенности (*занн кариб мина ал-кати'*) или предположительным (*занн*). Предположительное или слабое понимание отбрасывается. Но если правовед может прийти только к слабому пониманию, значит, он обязан принять его как гипотезу и возможную точку отсчета для других правоведов, как учил Посланник Аллаха, который сказал: «Бывает, что тот, кому знание передано, усвоит его лучше передавшего»<sup>[156]</sup>.

Важнее всего, чтобы правовед установил ряд несомненных высших целей (*макасид кат'иййа*) как систему ориентиров и конечный критерий в фикхе и правовой полемике. Действительно, некоторые полемисты из числа ученых *усул* пытались установить несомненные правила (*усул кат'иййа*) фикха и правовых суждений. В результате им удалось оставить следующим поколениям какие-то рациональные утверждения. Однако их попытки объяснить, как достичь этой цели, приводят в замешательство. Насколько нам известно, первым, кто сделал такую попытку, был имам ал-Харамайн ал-Джувайни в своей книге «ал-Бурхан». Объясняя смысл принципов юриспруденции (*усул ал-фикх*), он говорит: «Они состоят из неопровержи-

мых доказательств, искусно используемых знатоками правоведения»<sup>[157]</sup>. Очевидно, что он подразумевает неопровержимые переданные доказательства (*'адилла сам'иййа*), потому что невозможно иметь непереданные неопровержимые доказательства, за исключением доказательств, касающихся основ религии (*усул ад-дин*). Далее он продолжает: «К ним относятся ясный текст (*насс*) Корана, ясный текст Сунны и *иджма'* (единогласие ученых)»<sup>[158]</sup>.

В комментариях к «ал-Бурхан» ал-Мазари пишет:

Автор дает определение двух первых источников доказательств (то есть Корана и хадисов Пророка), но не [третьего —] *иджма'*, по двум причинам. Первая причина в том, что единогласие, о котором он говорит, — это то, что известно как аргумент (*худжжа*). Вторая причина в том, что условий, нужных для того, чтобы считать *иджма'* аргументом, так много, что их невозможно ограничить, кроме как детализацией вопросов и расширением дискуссии<sup>[159]</sup>.

Далее ал-Джувайни пишет:

Если кто-то скажет: «но подробности одиночных сообщений (ахбар ахад) и разнообразные аналогии (акйиса) доступны только в принципах юриспруденции, а они не относятся к несомненным», мы ответим, что все, что требуется от теоретика права (*усули*) — это показать то, что является неопровержимым, постольку, поскольку это касается необходимости действовать в соответствии с ним. Однако они требуют упоминания, чтобы прояснить доказываемое (*мадлул*) и связать его с доказательством<sup>[160]</sup>.

Итак, по мнению ал-Джувайни, в этих предположительных вещах определенным является то, что они составляют правовые доказательства, которые должны применяться как одно целое, а не по частям.

В главе о «повелениях» (*авамир*), в своем комментарии к «ал-Махсул» имама ар-Рази, Шихаб ад-Дин ал-Карафи пишет:

В своем комментарии к «ал-Бурхан» ал-Абйари пишет: «Положения науки усул несомненны, им не свойственны вероятность и предположительность (*занн*). Их доказательство (*мудрак*) несомненно, но оно заключается не в том, что упоминается в книгах. Скорее, говоря о своей «уверенности», ученые подразумевают, что, досконально изучив вопросы, по которым сподвижники, да будет доволен ими Аллах, выносили свои решения, после знакомства с сутью их дебатов, их постановлениями, и зная уровни и категории текстовых доводов шариата, можно прийти к пониманию неопровержимой природы принципов *усул ал-фикх*.

Тот, кто всего этого не сделает, достигнет только предположения. Ученые в своих книгах опираются на тексты с явным смыслом (*завахир*) только для того, чтобы проследить источник довода (*асл ал-мудрак*), а не в силу того, что считают их основанием бесспорного довода. Таким образом, нет противоречия в том, чтобы утверждать неопровержимость этих положений, тогда как тексты дают только возможные смыслы»<sup>[161]</sup>.

Во вступлении к «ал-Мувафакат» Абу Исхак ал-Шатиби также предлагает другой подход к доказательству того, что принципы юриспруденции (*усул ал-фикх*) являются бесспорными. Однако здравым и плодотворным является лишь следующее высказывание:

Доказательством этого [то есть бесспорности принципов усул] является то, что все они прослеживаются до универсальных ценностей шариата (*куллиййат*), а все вещи этого рода бесспорны (то есть существует уверенность в том, что нечто конкретное проистекает из этих универсальных ценностей). Под универсальными ценностями мы разумеем

необходимые (*даруриййат*) и текущие (*хаджиййат*) потребности<sup>[162]</sup>.

Далее он переходит к подтверждению этого предположения, в основном исходя из слабых, казуистических и риторических предпосылок.

То, что должны были сказать эти ученые, уже упоминалось в начале этой книги, и это то, что все наши предки оставили нам на этот счет. Их взгляды упоминаются здесь, чтобы еще больше прояснить наше понимание, дабы мы осознали возможность прийти к бесспорным или почти бесспорным правилам, пусть и немногочисленным. Тем не менее мы вовсе не привержены исключительно уверенности (*кат'*) или тому, что граничит с уверенностью в исламском законодательстве, ибо эта область допускает вероятность и предположительность. Наша задача — сформулировать набор бесспорных правил в качестве ориентира на случай несогласия или скептицизма. То, что следует из этих правил, и составит науку, отличную от *усул ал-фикх*, которую мы назвали *'илм макасид аш-шари'а*.

Вероятные и предполагаемые цели легко можно найти путем неполной индукции на основании норм шариата, ибо такой краткий обзор не позволяет нам ознакомиться с иносказаниями и словоупотреблением (*истила*) Законодателя и тем, что Он предусматривает в законодательстве. В этой связи 'Иzz ад-Дин б. 'Абд ас-Салам в своей книге «ал-Кава'ид» по поводу своего исследования сделок (*му'авадат*), противоречащих правилам суждения по аналогии, говорит:

Пример этого [типа познания] — это случай человека, который часто посещает разумного мудреца и знает все, что ему нравится или не нравится при любых обстоятельствах. Если этот человек сталкивается с примерами полезного (*маслаха*) или вредного (*мафсада*), относительно которых

он не знает точного мнения своего товарища, он может выбрать полезное и уклониться от вредного, просто рассудив на основании общего представления об отношении своего товарища и его привычках поведения в конкретных ситуациях, когда он выбирает полезное и избегает вредного<sup>[163]</sup>.

Пример бесспорных целей шариата — это то, что можно извлечь из коранических доводов, которые встречаются так часто, что их нельзя принять просто за метафору или гиперболу, например «облегчение» (*тайсир*). Аллах сказал: «**Аллах желает вам облегчения, а не затруднения**» (2:185). Суть фразы «Аллах желает вам облегчения» подчеркивают слова «а не затруднения», в силу чего смысл айата становится близким к ясному и однозначному.

К этому можно добавить следующие айаты: «**Он избрал вас и не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения**» (22:78); «**Господи наш! Не возлагай на нас то, что нам не под силу**» (2:286); «**Аллах узнал, что вы ограничиваете себя**<sup>[164]</sup>, и Он простил вас и помиловал. Теперь соединяйтесь с женами [по ночам месяца рамадана] и стремитесь к тому, что предписал вам Аллах» (2:187)<sup>[165]</sup>; «**Аллах хочет облегчить вам [жизнь вдалеке от дома]**» (4:28). К этому можно добавить и ряд хадисов, которые сообщают, что Пророк сказал: «Поистине, я послан с легкой религией единобожия (*ханифиййа самха*)»<sup>[166]</sup>, «Вы должны делать лишь то (благое), что вам по силам!»<sup>[167]</sup>, «Поистине, эта религия легка»<sup>[168]</sup>. Отправляя Му'азу и Абу Мусу аш-Аш'ари в Йемен, он наставлял их: «Облегчайте, а не затрудняйте, и несите благую весть, а не внушайте отвращение»<sup>[169]</sup>, а также «Вы посланы, чтобы облегчать, а не усложнять»<sup>[170]</sup>.

Таким образом, умозаключения путем индукции (*истикра'*) ученым достаточно для того, чтобы утверждать, что одной из высших целей шариата является облегчение (*тайсир*). Все доводы, изученные с помощью индуктивного

анализа, неоднократно повторяются и носят обобщающий характер, при этом они несомненны в том, что их автор — Законодатель, поскольку они обнаруживаются в беспорочном тексте Корана.

Возможные цели, граничащие с уверенностью, состоят из того, что аш-Шатиби упоминает по второму вопросу в первой части «Книги доказательств» («Китаб ал-‘Адилла»):

Возможное (*занни*) доказательство можно проследить до беспорочного принципа, такого как изречение Посланника Аллаха (САС): «Нет причинения вреда и нет ответа вредом на вред», ибо это высказывание проистекает из беспорочного общего принципа, согласно которому вред должен устраняться. Это объясняется тем, что запрет на причинение вреда себе (*дарар*) или другим (*дирар*) многократно звучит во всех источниках шариата, как в частных случаях, так и в универсальных правилах, например в словах Аллаха, хвала Ему: **«но не удерживайте с мыслью повредить им, преступая [закон]. А тот, кто поступит так, совершит насилие по отношению к самому себе»** (2:231), **«Поселяйте их там, где вы сами поселились — по вашему достатку. Не причиняйте им вреда, дабы не поставить в трудное положение»** (65:6) и **«Не причинять какой-либо вред матери за ее ребенка, а также отцу за его ребенка»** (2:233).

К той же категории относятся объявление незаконными посягательства на человеческую жизнь, имущество, достоинство, запрет на узурпаторство, угнетение и все, что причиняет вред самому человеку и другим. В том же ряду стоят любые преступления против жизни, рассудка, потомства и собственности.

Все эти принципы настолько естественны для шариата и неотъемлемы от него, что не вызывают никаких возражений или сомнений<sup>[171]</sup>.

Несмотря на многочисленность доказательств, упоминаемых аш-Шатиби, все они носят частный характер

(*джуз'и*). Единственное доказательство универсального содержания — то есть высказывание Пророка «Нет причинения вреда и нет ответа вредом на вред» — представляет собой одиночное сообщение. Его приписывание Законодателю не является бесспорным (*кат'и*), так как сообщения, не относящиеся к категории *мутаватир*, не являются несомненными в том, что касается текста (*матн*). На это мы уже указывали в разделе «Методы подтверждения *макасид аш-шари'а*».

Также следует сказать, что степень возможности и предположительности (*занн*) в понимании *макасид аш-шари'а* зависит от различных уровней тематического анализа его источников, а это, в свою очередь, зависит от доводов, доступных правоведам, а также силе и ясности их значения. Например, очевидно, что цель шариатского запрета опьяняющих веществ — это сохранение разума от одурманивания. Поэтому среди *муджтахидов* нет разногласий по поводу запрета всего, что может вызвать опьянение. Однако запрет опьяняющих веществ — это указание на то, что исключение средств одурманивания разума является целью шариата, так что из этого можно заключить, что запрет употребления малых доз вина или забродившего сока фиников (*набиз*), необязательно вызывающих опьянение, имеет более тонкий смысл, не лежащий на поверхности. Поэтому ученые имеют разные точки зрения на то, объясняется ли запрет забродившего финикового сока и малых доз вина запретом всех вообще опьяняющих веществ. Те, кто считают это высоко вероятным, полагают, что этот запрет распространяется на все три субстанции, а значит, должен предполагать за употребление любого количества забродившего финикового сока и опьяняющих веществ наказание, предписанное Аллахом (*хадд*), а также считать такое употребление безнравственным поступком. С другой стороны, правоведам, которые различают употребление алкоголя и употребление забродившего финикового

сока, смотрят на этот вопрос иначе. Тем не менее возможность существования довода, противоречащего (*му'аридат*) доказательству правоведа, основанному на индуктивном анализе, очевидно, влияет на уровень сомнений, как учит философия (*'илм ал-хикма*)<sup>[172]</sup>. Это объясняется тем, что при данных обстоятельствах наличествующее доказательство цели шариата достаточно ясно и практически всеохватно. Тем не менее, если индуктивное заключение неверно и противоречие доводов не ликвидируется, вероятность выявления цели, соответственно, уменьшается.

## 8. РАЦИОНАЛЬНЫЕ И НЕРАЦИОНАЛЬНЫЕ ШАРИАТСКИЕ НОРМЫ

Разработанный правоведами метод рассуждения и дискуссии по вопросам *фикх* и *усул ал-фикх* вынуждают их ограничивать инструментарий своих рассуждений буквальными словами (*алфаз*) Корана, изречениями (или молчанием) и деяниями Пророка, а также единодушием ученых (*иджма'*). Тем не менее эти утверждения могут обозначать универсальные законы и положения (*ахкам куллийа*), например, слова Аллаха: «**О вы, которые уверовали! Соблюдайте заветы**» (5:1), а также «**Аллах желает вам облегчения, а не затруднения**» (2:185). В числе других примеров можно привести изречения Посланника Аллаха: «Та вещь, которая опьяняет в большом количестве, запрещена и в малом количестве!»<sup>[173]</sup>, «Нет причинения вреда и нет ответа вредом на вред». Также они могут означать отдельные правила, применяемые в большинстве случа-



ев: «О Зубайр! Сначала поливай свой сад, а потом посылай воду соседу».

Из этих высказываний правоведы вывели разнообразные «ответвления» [производные правовые нормы. — *Примеч. пер.*] (*фуру'*), либо путем выяснения фактического мотива (*тахкик ал-манат*)<sup>[174]</sup> исходного универсального предписания, поскольку выведенное — это конкретный вид применения универсального положения, либо соизмерением (*кийас*) исследуемого казуса с зафиксированными в источниках. Выведенные нормы связаны с существующими каким-то свойством (*васф*), которое подразумевается этими существующими нормами и является его основанием. И это несмотря на несхожесть связанных примеров по степени ясности их общей характеристики, — несхожесть, которая является результатом разницы в методах определения мотива (*масалик ал-'илла*). Затем правоведы обратились к категории заповедей шариата, в которых намерение Законодателя оставалось недоступным *муджтахиду*, и они отнесли их к непостижимым божественным предписанием (*та'аббуду*). В такой ситуации, исчерпав все усилия и все-таки не обнаружив суть намерения Законодателя, *муджтахид* признает ограниченность своих познаний по сравнению с широтой шариата. То есть *муджтахид* заключает, что шариат требует от верующих просто подчиниться этим божественным повелениям, считая это частью веры, ибо его познания не позволяют объяснить их цели.

Бухари приводит сообщение Абу аз-Зинада, который сказал: «Традиции и различные проявления истины часто противоречат тому, что думают, но мусульманам ничего не остается, кроме как согласиться с ними. Так, мы обнаруживаем, что по окончании менструации женщина должна восполнить пропущенные дни поста, но не пропущенные намазы»<sup>[175]</sup>. В «Муватта'» сообщается, что 'Умар б.

Хаттаб сказал: «Странно, что можно наследовать от тетки со стороны отца, но сама она наследовать не может»<sup>[176]</sup>.

Итак, правоведы делят предписания шариата на два типа: рациональные (*му'ллал*) и сакральные (*та'аббуди*), причем мнения *муджтахидов* относительно вторых разделились. Однако мы находим, что практически все правоведы, занимающиеся вопросом суждения по аналогии (*кийас*) и рационализации (*та'лил*), согласны со следующей классификацией предписаний шариата:

1. *Строго рациональные*. К ним относятся предписания, мотивы которых четко обозначены в текстовых источниках шариата или подразумеваются ими.

2. *Сакральные*. В их числе все предписания, мотивы которых находятся за пределами человеческого понимания.

3. *Смешанные*. К ним относятся предписания, мотивы которых скрыты, но постижимы путем логических рассуждений, хотя и могут трактоваться по-разному.

Примером третьей категории могут быть запрет предполагаемого излишка (*риба ал-фадл*) при операциях с шестью видами товаров<sup>[177]</sup> и абсолютный запрет аренды земли, согласно сообщениям сподвижников и их последователей. Они утверждали, что этот вид сделок находится под полным запретом. Попытки найти объяснение подобных запретов чреваты ошибками и ложным толкованием ислама. Во избежание этого захириты предпочитали учитывать только явный смысл (*завахир*) шариатских текстов и отвергали *кийас*. Результатом чрезмерной приверженности методу суждения по аналогии стали споры между правоведами, порой настолько острые, что некоторые отвергали достоверность цепочек передатчиков многих хадисов.

Тем не менее, действительно, многие правоведы, избравшие своим методом предпочтение явного смысла (*завахир*) высказываний Законодателя или определение свой-

ства (*васф*), установленного в период Откровения, подобно захиритам, неизбежно сводят нормы шариата к сакральным.

Примером этого может служить ложное толкование коранического аята (4:92), требующего возмездия (*кавад*) за убийство. Такое понимание основано на сообщении о том, что Посланник Аллаха сказал: «За ошибку может быть принято все, кроме меча»<sup>[178]</sup>. На наш взгляд, это объясняется тем, что некоторые правоведы приняли во внимание свойство (*васф*) меча быть орудием убийства, каковым он преимущественно и был в период ниспослания откровения о воздаянии равным (*кисас*). Затем, по аналогии, основанной на смертоносном свойстве меча, к нему приравнивали все режущие инструменты, а к убийству мечом — удушение, сожжение, ранение стрелой и т.д. Но дальше мнения расходятся. Например, нет единодушия относительно воздаяния за смерть, наступившую в результате удара камнем, ранения гвоздем, утопления со связанными руками, лишения пищи на протяжении долгого времени и т.д. Единственная причина этих разногласий — в том, что правоведы учли буквальный текст, конкретный мотив, но не истинную цель (*максад*) предписания.

Теперь, взглянув на методологические принципы захиритов, можно увидеть, что они почти отрицают то, что шариатские заповеди связаны с какой-либо глубокой мудростью (*хикма*). Причина в том, что они отвергали суждение по аналогии и глубинные смыслы (*ма'ани*) и остановились на уровне явного смысла (*завахир*) текста. Это также объясняет то, почему их полемика не выходила за рамки буквы Сунны Посланника Аллаха и сподвижников. Это весьма наглядно демонстрирует сочинение Ибн Хазма «ал-И'раб 'ан ал-Хайра ва-л-Илтибас ал-Ваки'айн фи Мазахиб Ахл ар-Ра'й ва-л-кийас», ставшее стержнем его дебатов со сторонниками суждения по аналогии<sup>[179]</sup>.

Действительно, методология захиритов ставит на грань исключения шариатские заповеди, касающиеся ситуаций и случаев, относительно которых Законодатель не дает особых предписаний. Это весьма опасная позиция, и она опасна тем, что колеблющийся относительно таких вопросов может в итоге прийти к отрицанию того, что исламский шариат предназначен и актуален для любого времени и места. Абу Бакр б. ал-'Араби в своей книге «ал-'Арида», рассуждая о хадисе про раскол мусульманской общины, удачно формулирует позицию захиритов в четверостишии:

*Они (захириты) говорят: ни в каком решении и суждении*

*Нельзя отходить от завахир.*

*[Мы отвечаем]: завахир малочислен и редок,*

*Может ли он дать правила для любых ситуаций?<sup>[180]</sup>*

Если правоведы уверены в том, что суть заповеди сводится только к поклонению, то их долг — позаботиться о сохранении ее формы (*сура*), дабы она не исказилась путем удлинения и не утратила свой первоначальный сакральный характер смысла. Примером может быть уменьшение долей наследства (*'авл*), если общее число долей превышает размер наследства. Известно, что доли наследства четко обозначены ясным и недвусмысленным текстом Корана и приняты мусульманской общиной как заповедь, связанная с поклонением, ибо Аллах повелел это в следующем аяте: **«Вы не знаете, кто вам больше приносит пользы — родители ваши или сыновья»** (4:11). Таким образом, нельзя просто так увеличивать или уменьшать долю наследства ради блага и в интересах наследников или родни. Во времена 'Умара в одной семье возникла ситуация, когда доли наследников превысили размер наследуемого имущества, тогда 'Умар без колебаний обратился за сове-

том к сподвижникам, прибег к независимому суждению (*ра'й*) и рационализации (*та'лил*) и применил метод пропорционального уменьшения (*'авл*)<sup>[181]</sup>. Дело было в следующем: умерла одна женщина, у нее остались муж, мать и родная сестра.

Ал-'Аббас или 'Али б. Аби Талиб предложили следующее решение: если мужчина умер, оставшись должным семи людям — каждому по одному динару, — но после него осталось только шесть динаров, эти деньги делятся на семь равных долей и каждый из семи человек получает меньшую долю, чем ему причиталась. 'Умар и остальные присутствующие сподвижники одобрили это решение<sup>[182]</sup>. Таким образом, мы видим, что сподвижники соблюли ритуальную сторону предписания, отдав каждому одинаковую долю, и не обошли ни одного наследника. При этом они решили не брать в расчет размер каждой доли наследства, потому что это оказалось невозможным, поэтому они просто приняли здоровое решение путем рационализации.

Однако 'Абд Аллах б. 'Аббас имел другую точку зрения. Он возразил, что, если бы 'Умар предпочел тех, кому отдал предпочтение Аллах, и обошел тех, кого обошел Аллах, ему не пришлось бы прибегать к уменьшению долей. Следовательно, Ибн 'Аббас придерживался мнения, что в этой ситуации сестру можно игнорировать, потому что она не является первоочередным наследником, в отличие от мужа и матери, так как из наследника, претендующего на обязательную долю, она может перейти в категорию наследников по мужской линии или наследников *асиб*<sup>[183]</sup>, как и дочери<sup>[184]</sup>. Таким образом, Ибн 'Аббас не стал применять рационализацию. И он не признал уменьшение долей матери и мужа, заявив, что сестре достается все, что осталось от наследства (остаток), то есть в данном случае — ничего. Вместо рационализации Ибн 'Аббас выдвинул в некотором

роде неоспоримый довод, опираясь на принцип равнозначности (*танзир*).

По сути, исламским правоведам не следует соглашаться с существованием в законодательстве, регулирующем гражданско-правовые отношения (*му'амалат*), предписаний, которые приравниваются к актам поклонения. Вместо этого им следовало бы убедиться, что предписания, объявленные сакральными, скорее, являются предписаниями, основанными на тонких скрытых мотивах. Множество положений, касающихся сделок, нередко интерпретируемых как акты поклонения, вызывают у мусульман трудности в торговых делах. Действительно, мусульманская община серьезно страдает от них, тогда как Аллах сказал: **«Он ... не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения»** (22:78).

Таким образом, правоведы должны тщательно исследовать и анализировать хадисы, которые могут подразумевать нормы, мотивы и цели которых скрыты. Если им не удастся найти способ выведения конкретной цели шариата, следует изучить все другие версии этих хадисов, чтобы выяснить, почему некоторые передатчики ошибочно предположили, что нормы, указанные в их сообщениях, не имеют назначения и цели. Правоведам также надлежит принимать во внимание общее положение мусульманской общины на момент передачи хадиса. Возьмем, к примеру, сообщение Рафи' б. Хадиджа и Анаса б. Малика о том, что Посланник Аллаха запретил аренду сельскохозяйственных земель (*мухакала*). По словам Ибн 'Аббаса, Пророк не запрещал сдавать землю в аренду, он только говорил: «Для любого из вас безвозмездно предоставить землю своему брату [во временное пользование] лучше, чем брать с него за [эту землю] известную [долю урожая]»<sup>[185]</sup>.

С другой стороны, Малик, Ибн Шихаб и Ибн ал-Мусаййаб разделяли точку зрения Абу Са'ида ал-Худри, который

утверждал, что Посланник Аллаха запретил *мухакала*, то есть аренду сельскохозяйственных земель в обмен на ячмень. Вот почему в «Муватта'» Малик упоминает этот хадис вместе с другими в разделе под заголовком «ал-музабана ва-л-мухакала»: он не придает *мухакала* никакого иного значения, кроме этого<sup>[186]</sup>.

Некоторые сподвижники и известные правоведы принимали во внимание ситуацию, при которой этот запрет был наложен, а именно — опираясь на сообщение Рафи' б. Хадиджа в «Сахих» ал-Бухари:

Мы занимались земледелием больше, чем кто-либо другой в Мадине, и брали землю в аренду, отдавая ее хозяину определенную часть урожая. Иногда одна часть урожая оказывалась подпорченной, другая же оставалась целой, а иногда получалось наоборот, и в конце концов Пророк, САС, запретил нам делать это. Что же касается золота и серебра, то в то время они не использовались [в качестве платы за аренду земли].

По другой версии он сообщил, что «одна часть могла уродить, а другая не уродить»<sup>[187]</sup>. Именно поэтому ал-Лайс б. Са'д сказал: «Если тот, кто способен отличить дозволенное от запретного, взглянет на то, что в этом деле запрещено, он не допустит этого, ибо это сопряжено с неуверенностью и риском»<sup>[188]</sup>.

Также следует отметить, что Абу Исхак аш-Шатиби в «Китаб ал-Макасид» уделяет много внимания «рабскому служению» (*та'аббуд*) и рационализации (*та'лил*)<sup>[189]</sup>, хотя большинство из того, что он упоминает, не отличается точностью и конкретностью. Мы сознательно не приводим цитат из-за их длины и неоднозначности. Читатель может самостоятельно обратиться к его сочинению, подумать над прочитанным и сравнить с тем, о чем мы здесь говорили.

Итак, можно сказать, мы уверены в том, что все заповеди шариата служат определенным целям Законодателя, которые заключают в себе определенные мотивы, пользу и благо. Таким образом, долг шариатских ученых — искать эти мотивы и цели законодательства, явные и неявные. Некоторые мотивы могут быть скрыты, и люди воспринимают и оценивают их по-разному. Если одному или всем ученым определенного периода не удалось обнаружить эти цели, это не значит, что ученым, которые придут после них, это тоже не удастся.

Однако те, кому до сих пор не удалось их обнаружить, должны предлагать коллегам продолжать обсуждение — непосредственно или в письменной форме, — чтобы вместе определить объем правовых норм, которые возможно извлечь из слов Законодателя. Если, сделав это, они все равно не смогут выяснить намерение Законодателя [в конкретной норме], значит, они не должны выходить за пределы того, что сообщается об этой норме, или делать вывод о производных случаях, или строить на ее основе суждение по аналогии. Из этой нормы также нельзя выводить свойство (*васф*) или общее правило (*дабит*), потому что неясно, есть ли между двумя случаями различия, не позволяющие сделать вывод по аналогии, поскольку мотив рассматриваемой нормы неизвестен.

Более того, некоторые различия могут иметь значение, а другие нет. Однако, если допустимо говорить о существовании божественных предписаний, лишенных любых умопостижимых мотивов, или мотивы которых невозможно установить, то это не должны быть предписания, касающиеся финансово-экономических вопросов или уголовных дел. На самом деле, мы не думаем, что божественные заповеди вообще охватывают эти сферы и правоведы обязаны искать их мотивы. Именно по этой причине Малик, Абу Ханифа и аш-Шафи'и, прибегая к аналогии, осно-



ванной на шести видах [товара. — *Примеч. пер.*], настойчиво искали мотив запрета ростовщичества. Все они вывели мотив, который служит общим предписанием, но не смогли представить конкретной причины<sup>[190]</sup>.

# ЧАСТЬ 2. ОБ ОБЩИХ ЦЕЛЯХ ИСЛАМСКОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА

## 9. ОПРЕДЕЛЯЮЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА МАКАСИД АШ-ШАРИ'А

Общие цели исламского законодательства заключаются в глубоких смыслах (*ма'ани*) и внутренних проявлениях мудрости (*хикам*), заложенных Законодателем (*Шари'*) во все, или практически все, сферы и аспекты законодательства (*ахвал ат-таури'*). Они не ограничиваются каким-то определенным типом заповедей шариата, но распространяются на общие характеристики шариата, его общий замысел и любые понятия, подразумеваемые его законодательством. Они охватывают и определенные значения, и понятия, присутствующие во многих, если не всех, заповедях шариата.

*Макасид аш-шари'а* подразделяются на два типа: реальные идеи (*ма'ани хакикийя*)<sup>[191]</sup> и универсальные общепри-

нятые идеи (*ма'ани 'урфиййа 'амма*). Обоим типам должны быть свойственны уверенность, очевидность, регулярность и постоянство. Реальные идеи — это понятия, истинные сами по себе, которые здравый ум априори, без предварительного изучения обычаев и законов, воспринимает как соответствующие благу (*маслаха*) или несовместимые с ним, то есть влекущие всеобщее либо благо, либо вред. Например, идея справедливости, воспринимаемая как необходимая, или агрессии в отношении людей, воспринимаемая как вред, или идея воздаяния преступнику, воспринимаемая как благо для общества. Под здравым умом подразумевается исключение любых предпочтений ума ненормального, таких как любовь к насилию и несправедливости, бытовавшая во времена *джахилийи*, описанная поэтом аш-Шамайзаром ал-Хариси<sup>[192]</sup>, чьи стихи вошли в [антологию арабской поэзии. — Прим. пер.] «Хамаса». Очевидно, гордясь собой и своим племенем, он пишет:

*Мы не из тех, кто покорится мечу,  
Чтоб согласиться на угнетение, несправедливость  
или пойти к судье.  
О нет, меч объявит вам свой приговор,  
И только когда меч удовлетворится,  
удовлетворимся и мы<sup>[193]</sup>.*

Так же похваляется и Саввар б. ал-Мударраб ас-Са'ди<sup>[194]</sup>:

*Я всегда был братом войны:  
И когда я не меч, я щит от меча<sup>[195]</sup>.*

Общепринятые универсальные идеи — это проверенные временем понятия, известные людям и принимаемые

ими в силу того, что они соответствуют общественному благу. Например, люди верят в то, что отношения должны быть доброжелательными, что наказание преступников предотвращает повторные преступления, тогда как оправдание преступников ведет к противоположным результатам, в то, что мусор следует убирать...

С обоими категориям идей мы соотносим такие свойства, как уверенность (*субут*), очевидность (*зухур*), последовательность (*индибат*) и регулярность (*иттирад*). Под уверенностью мы подразумеваем, что идеи являются вопросом определенного знания или высокой вероятности, граничащей с уверенностью. Под очевидностью мы подразумеваем такую ясность идеи, что ее смысл не вызывает разногласий у юристов и что большинство их них не спутают ее ни с чем другим в силу какого-то сходства. Это можно проиллюстрировать на примере идеи сохранения рода (*хифз ан-насаб*), которая является целью шариатского института брака. Она настолько ясна, что ее невозможно принять за его сохранение через обычай «любви-дружбы» (*мухадана*) или «верности» (*илата*), когда женщина, занимающаяся проституцией, могла приписать отцовство одному из мужчин, с которыми вступала в половую связь.

Под последовательностью мы подразумеваем, что данная идея имеет четкие границы толкования, за которые она не выходит и в которые точно помещается. Эта точность отличает ее настолько, что взятая в качестве цели шариата, она не вызывает сомнений.

Пример этого — такая забота о защите разума (*хифз ал-‘акл*), которая отличает здравомыслящих людей от тех, кто таковыми не является, что и является целью того, что за опьянение шариат допускает наказание на усмотрение суда (*та‘зир*)<sup>[196]</sup> в виде бичевания. Регулярность в нашем понимании означает то, что толкование идеи не меняется в зависимости от обстоятельств, места, возраста; напри-

мер, по мнению Малика и некоторых других правоведов, условием для брака являются принадлежность к мусульманству и финансовые возможности, и именно это определяет способность (*кафа'а*) к заключению брака, а не имущественное равенство или клановая принадлежность<sup>[197]</sup>.

Некоторые понятия могут колебаться между благом (*маслаха*) и вредом (*мафсада*) в зависимости от времени и обстоятельств, не отвечая, таким образом, условию постоянности, а значит, такие понятия не могут безоговорочно приниматься или отвергаться в качестве целей шариата. Не являясь таковыми, они должны быть доверены ученым и главам мусульманской общины, имеющим полномочия для отмены и принуждения (*ахл ал-халл ва-л-'акд*), а также защиты интересов общины, которые могли бы установить свойство (*васф*), предпочтительное в тех или иных обстоятельствах. Например, война. Развязанная ради раскола мусульманской общины, она несет вред, но может нести и пользу, если направлена на защиту ее суверенитета и оборону от врага. Коран гласит:

Воистину, те, кто воюет против Аллаха и Его Посланника и творит на земле нечестие, будут в воздаяние убиты, или распяты, или у них будут отрублены накрест руки и ноги, или они будут изгнаны из страны. И все [эти наказания] для них — великий позор в этом мире, а в будущей жизни [ждет] их великое наказание (5:33).

Развязывание войны — *хираба* — и нечестивые деяния — вот причина их наказания. Аллах также предписывает: «**Если две группы верующих вступают в сражение [между собой], то примирите их**» (49:9). Таким образом, указывая на то, что война — это зло, Аллах велит остальной общине примирить враждующие стороны и прекратить борьбу. Далее Всемогущий Аллах говорит: «**Если же**

**одна из них вершит насилие по отношению к другой, то сражайтесь против той, которая несправедлива, пока она не признает веления Аллаха» (49:9), тем самым разрешая войну ради достижения мира. Также Аллах говорит: «Сражайтесь во имя Аллаха и знайте, что Аллах — слышащий, знающий» (2:244). Есть и много других аятов с похожим содержанием<sup>[198]</sup>.**

Когда установлено, что эти понятия соответствуют означенным условиям, требуется убедиться, что они и составляют цели шариата. Если есть свидетельство того, что шариат устанавливает определенные правила поведения и обычаи для реализации некоего всеобщего блага или во избежание всеобщего вреда, правовед должен тщательно их изучить. Например, грудное вскармливание — это причина запрета женитьбы на молочной сестре, так как отношения между молочными братом и сестрой считаются формой родства (*насаб*)<sup>[199]</sup>, или принадлежность к племени Курайш как условие для того, чтобы носить титул халифа<sup>[200]</sup>. Если считается, что, по замыслу Законодателя, исполнение этих условий является просто возможным, то правовед должен подтвердить, что это частные случаи, тесно связанные с общими принципами, и не пытаться расширить их за пределы конкретного контекста.

Но если возможно, что они задуманы как непреложные цели шариата, правовед может взять их в качестве общих правил и вынести за рамки определенного контекста, в котором они были приняты. Например, условие быть мужчиной, чтобы отправлять должность судьи или политическое руководство, по мнению некоторых ученых, основано на универсальном обычае, преобладающем в то время. Или, например, на заре ислама принятие в семью ребенка считалось приемлемым актом со всеми правовыми последствиями реального усыновления до тех пор, пока не был ниспослан отменяющий аят: «**Зовите их (т.е.**

**приемных детей) по [именам] их [кровных] отцов, это более справедливо пред Аллахом» (33:5).**

Отсюда следует, что *макасид аш-шари'а* — это реальные идеи, обладающих собственным независимым существованием. К ним присоединяются умополагаемые идеи (*ма'ани и'тибариййа*)<sup>[201]</sup>, в которых есть определенная доля реальности, образующая эту связь. Кроме того, они включают в себя общепринятые идеи (*ма'ани 'урфиййа*), поддерживаемые тесно связанными с ними обычаями.

Иллюзии (*вахмиййат*) — это понятия, созданные воображением и не основанные на реальности внешнего мира, например, такие как необоснованная уверенность (*таваххум*) в том, что в трупe есть нечто пугающее и отталкивающее, поэтому с ним страшно оставаться наедине. Подобного рода восприятие имеет активный (*фи'л*) и пассивный (*инфи'ал*) аспекты, ибо, мы считаем, что, действуя, разум оказывается под влиянием [собственного действия]. Он выдумывает какую-то идею и затем сам ее воспринимает [оказываясь под ее влиянием]. К той же категории относятся причуды воображения (*тахаййулат*). Они состоят из воображаемых идей (*кувват ал-хайал*), подкрепляемых иллюзиями, в сочетании с разными закрепившимися в сознании образами. Например, запрет на употребление в пищу определенного вида рыбы [имеется в виду капибара, или водосвинка [вероятно, автор имеет в виду морскую свинью — животное из отряда китообразных, которое он называет «рыбой». — *Примеч. пер.*]] только потому, что на арабском она называется «морская свинья» (*хинзир бахри*)<sup>[202]</sup>. Ни одна из этих идей не относится к *макасид аш-шари'а*, ибо Аллах сказал Своему Посланнику: **«Уповай же на Аллаха, ибо ты придерживаешься явной истины» (27:79)**, то есть в этой истине нет ни лжи, ни искажений.

Подробное изучение шариата показывает, что он отвергает иллюзии и фантазии. Таким образом, шариатские предписания не могут строиться на иллюзиях, кроме случаев необходимости, это значит, что фантазии, порожденные воображением, не могут относиться к *макасид аш-шари'а*. В «Муватта'» сообщается, что Посланник Аллаха увидел человека, который вел жертвенного верблюда, и сказал ему: «Поезжай на нем». Тот человек сказал: «Но ведь это жертвенный верблюд». Посланник Аллаха сказал: «Поезжай на нем». Тот человек сказал: «Но ведь это жертвенный верблюд». Тогда Посланник Аллаха сказал во второй или в третий раз: «Садись на него, горе тебе!»<sup>[203]</sup>.

Также передается, что, когда сын 'Абд Аллаха б. 'Умара Вакид б. 'Абд Аллах, будучи в ал-Джухфе, умер в состоянии ихрама, тот завернул его в саван и покрыл его голову и лицо со словами: «Если бы мы не были в ихраме, мы сами умастили бы его благовониями». Малик комментирует: «Человек может что-то делать, только пока он жив. После смерти его деяния прекращаются»<sup>[204]</sup>. Этот комментарий указывает на отмену сообщения, согласно которому Пророк сказал о человеке, который, будучи в ихраме, упал с верблюдицы и сломал себе шею: «...не умащайте его благовониями и не покрывайте ему голову, ибо, поистине, в День воскресения он будет воскрешен произносящим талбийу»<sup>[205]</sup>. Некоторые правоведы утверждают, что это из-за того, что Аллаху было известно о каком-то секретном качестве именно этого человека<sup>[206]</sup>. На наш взгляд, истинной причиной было намерение не позволить прикоснуться к благовониям людям, заворачивавшим его в саван. Это значит, что запрет был ради живых, а не ради умершего. Итак, запрет умащать благовониями умершего стал объяснением его воскресения, произносящим талбийу, как способ показать важность хаджа. Соответственно, шариат отменил правила усыновления, существовавшие во времена джахилии и в первые годы ислама, потому что усыновле-



ние не имеет под собой никакой реальности. Таким образом, когда у правоведов создается впечатление, что в основании какой-либо заповеди шариата лежит воображаемая или иллюзорная идея, им следует хорошо подумать над тем, как эту иллюзию отбросить и найти истинный смысл, настолько тесно переплетенный с вымыслом, что он не виден широкой публике, обычно склонной верить фантазиям и иллюзиям.

Это можно проиллюстрировать запретом омывать тело мученика, погибшего на пути Аллаха. Сообщается, что Пророк сказал об этом: «Любой человек, получивший ранение на пути Аллаха, обязательно явится в День воскресения со своей кровоточащей раной, которая будет цвета крови, а запахом ее будет аромат мускуса»<sup>[207]</sup>. Можно подумать, что омывать тело мученика не нужно, чтобы сохранить на нем кровь, дабы в День воскресения он был воскрешен в крови. На самом деле, это далеко не так, ибо, если даже мученика омоют по незнанию, забывчивости или даже намеренно, это не умалит его достоинства, а Аллах способен сотворить кровь в его ранах, которая будет алеть, свидетельствуя о его подвиге в День воскресения.

Соответственно, причиной этого указания является то, что во время сражения просто нет времени ни омовение погибших. Так как Аллах знает, как тяжело воинам видеть их кровоточащие раны и понимать, что, в случае гибели, их похоронят в таком же виде; так как Он знает, насколько это зрелище тягостно и для родных погибших, Он компенсирует это тем, что высоко превозносит доблесть погибших на Его пути. Таким образом, это обращение причины в следствие, то есть причина становится следствием, а следствие — причиной. Точно так же повеление прикрывать интимные места во время совершения индивидуального намаза на самом деле предназначено для того, чтобы подчеркнуть недопустимость легкомысленного отноше-

ния к приличиям, воспитывать в людях хорошие манеры и приучать к их соблюдению.

Возможно, некоторые заповеди шариата основаны на идеях (*ма'ани*), которые не поддаются нашему объяснению, если только это не плоды воображения, например: обращение во время намаза в сторону киблы или замена омовения водой очищением песком (*тайаммум*)<sup>[208]</sup>; целование Черного камня во время хаджа. Эти вещи необходимо принять так, как есть, и считать проявлением божественного аспекта целей шариата, находящегося за пределами нашего понимания, или их следует понимать так, как объясняется ниже. Другие заповеди могут зависеть от интерпретации, которая исключила бы их из числа воображаемых или иллюзорных понятий, например ритуальная нечистота. Таким образом, такие заповеди требуют как можно более досконального изучения. Этот вопрос подробнее затрагивается в третьей части «*Макасид аш-шари'а: человеческий контекст*».

Следует знать, что воображаемые вещи, несмотря на неприемлемость в качестве целей законодательства, могут быть полезны для достижения определенных целей шариата. Их можно использовать для исламского призыва (*да'ва*), для возбуждения в людях интереса (*таргиб*) или страха (*тархиб*), например: аят «**Разве пожелает кто-нибудь из вас есть мясо своего брата, когда он умер? Вы ведь почувствовали отвращение**» (49:12(12)) [перевод И.Ю. Крачковского. — *Примеч. пер.*] или слова Пророка: «тот, кто возвращает свою милостыню, подобен собаке, которая срыгивает, а потом пожирает свою блевотину».

Правоведам следует различать эти две категории и не пытаться выводить из подобных назиданий свои постановления, ибо это признак чистого невежества. В противном случае может выглядеть так, что постящийся нарушает пост злословием за спиной ближнего, потому что поедает

ет его мясо! Фантазии (*вахмиййат*) редко предназначены для реализации целей шариата — разве только как последний довод. Возможно, этим объясняется то, что мы сказали о *тайаммум* и *кибле*. Итак, этот предмет требует изучения.

## 10. ОБОСНОВАНИЕ МАКАСИД АШ-ШАРИ'А ФИТРОЙ

В Коране Аллах говорит:

Обрати же свой лик к религии верным [*ханифан*] — по устройению Аллаха, который устроил людей так [*фитрат* Аллах]. Нет изменений в творении Аллаха, это — вера прямая (30:29(30)) [перевод И. Ю. Крачковского. — Примеч. пер.].

Религией (*дин*) здесь назван ислам, ибо этот аят адресован Пророку Мухаммаду, который, таким образом, получил повеление обратить свой лик к религии, с которой он был послан. Аят распространяется и на всех мусульман — в этом у комментаторов Корана нет разногласий.

Обратить свой лик к религии — значит посвятить себя ей, воспринять ее со всей серьезностью. В данном случае слово «лик» обозначает «всего себя»; лицо конкретизировано потому, что на нем находятся все органы чувств, все средства восприятия. Что касается выражения «обрати свой лик ... верным» (*ханифан*), то оно значит «стремление» (*майл*) к истинной религии. Таким образом, это призыв обратить лик в сторону религии, склоняясь к истинному, то есть отвернуться от любых форм многобожия и склониться к исламу, о чем говорится в другом аяте: **«Устраняйтесь же скверны идолов, устраняйтесь слова лживого**

**ханифами пред Аллахом, не придающими Ему сотова-рищей»** (22:31(30)–32(31)) [перевод И. Ю. Крачковского. — *Примеч. пер.*].

Продолжая синтаксический анализ айата, мы обнаруживаем, что *фитрат* *Аллах* — это имя существительное в винительном падеже и одновременно — приложение к слову *ханифан*, которое, в свою очередь, является обстоятельством, поясняющим *дин*. Соответственно, *фитра* — это второе обстоятельство, поясняющее *дин*. Таким образом, смысл айата можно выразить следующим образом: «Обрати же свой лик с верностью к религии, которая и есть естественная склонность человека». При этом *дин* относится ко всей религии: как к вере, так и к правилам поведения (*ахкам*).

Итак, ограничение смысла *дин* вещами, относящимися к вере, как делают некоторые комментаторы Корана, например Фахр ад-Дин ар-Рази и ал-Байдави<sup>[209]</sup>, просто соответствовало бы явному значению, подразумеваемому рядом предыдущих айатов, в частности: «**Аллах создает творение первично, затем повторяет его, а уж затем вы будете возвращены к Нему**» (30:11)<sup>[210]</sup>. Это недопонимание объясняется тем, что эти айаты выглядят как осуждение многобожия и развенчание верований язычников и атеистов. Кроме того, эти комментаторы полагают, что частица «же» (*фа'*), связывающая этот айат с предыдущим («Обрати же свой лик...»), как раз и указывает на ветвление (*тафри'*). Однако оба толкования ошибочны.

Во-первых, последовательность и контекст предыдущих айатов не подразумевают разбиение родового имени существительного *дин*, которое значит все, чем люди выражают свою религиозность, как указывает хадис, согласно которому Пророк сказал: «Поистине, это Джibriль, явившийся к вам, чтобы научить вас вашей религии»<sup>[211]</sup>. В связи с этим ученые *усул ал-фикх* указывают: если в Кора-

не мы находим утверждение, относящееся к конкретному предмету, и за ним следует общий термин, включающий этот конкретный в группу прочих предметов в силу их особого родства или соответствия (*мунасаба*), значит, этот термин не следует ограничивать каким-то одним значением и исключать другие на основании контекста и последовательности<sup>[212]</sup>.

Во-вторых, очевидно, что рассматриваемый аят связан с предшествующими с помощью частицы «же» ради красноречия (*фа'-л-фасиха*), и это вовсе не указывает на ветвление (*таффи'*). Данный тип коннотации предполагает существование неявного термина, когда частица используется после утверждения, демонстрирующего мысль говорящего после подробного обсуждения ее условий и доказательств. Тогда то, что следует за частицей «же» (*фа'*), станет в силлогизме выводом. Соответственно, смысл аята будет таков: «если вам известны разъясненные Нами доказательства, подтверждающие Единобожие и опровергающие многобожие, то обратите свой лик, то есть обратитесь к исламу, который является естественной предрасположенностью (*фитра*)». Употребление *дин* с определенным артиклем обозначает, что предмет знаком, известен (*та'риф ал-'ахд*), то есть Пророку были известны и религиозно-обрядовые аспекты, и свод законов и предписаний (*шари'а*), которые были ему явлены. То же самое видим в следующем аяте:

[Аллах] предписал вам в религии то, что Он заповедал Нуху, то, что Мы дали тебе [, Мухаммад,] в Откровении, то, что Мы заповедали Ибрахиму, Мусе и 'Исе [, сказав]: «Соблюдайте [заветы] религии и не впадайте в противоречия относительно нее» (42:13).

Отсюда следует, что в этом аяте под словом *фитра* подразумевается вся религия целиком, включая основы

веры и правила поведения. Так его понимают Ибн ‘Атиййа<sup>[213]</sup> и аз-Замахшари<sup>[214]</sup>. Ибн ‘Атиййа пишет:

Смысл слова «фитра» вызывает разногласия. Макки<sup>[215]</sup>, и другие упоминают все, к чему это слово может относиться, и не все из этого верно. Таким образом, то, что приемлемо в понимании этого слова, — это то, что оно относится к врожденной природе (*хилка*) и состоянию (*хай’а*) ребенка, благодаря которым он предназначен и готов к познанию Творения Аллаха, Хвала Ему, а через него — к постижению существования Господа, Его законов и вере в Него<sup>[216]</sup>.

В свою очередь, аз-Замахшари в «ал-Кашшаф» пишет: «Смысл [этого айата] в том, что [Аллах] создал их предрасположенными для приятия единобожия и ислама»<sup>[217]</sup>.

А теперь мы должны объяснить, каким образом ислам оказывается тождественным фитре, ибо, насколько нам известно, никто достаточно основательно этого не сделал. Фитра — это врожденная природа (*хилка*) и порядок (*низам*), заложенные Аллахом в каждое творение. Таким образом, фитра человека — это внутреннее, скрытое (*батин*) и внешнее, явное (*захир*) состояние, в котором человек был сотворен, она присуща человеку на интеллектуальном и телесном уровне. Например, прямохождение — это один из аспектов физической предрасположенности (*фитра джасадиййа*) человека, тогда как попытка брать предметы ногой несовместима с этой предрасположенностью. Точно так же наблюдение причинно-следственных связей, способность делать выводы на основании определенных данных — это часть интеллектуальной, умственной предрасположенности (*фитра ‘аклиййа*) человека, тогда как выведение заключений из несуществующих причин — известное в схоластике как несостоятельная аргументация (*фасад ал-вад’*) — противоречит этой интеллектуальной предрасположенности. Утверждение, что видимые пред-

меты внешнего мира реальны сами по себе — это тоже относится к интеллектуальной предрасположенности человека. С другой стороны, опровержение этой реальности софистами противоречит этой предрасположенности. Аналогично: отождествление ислама с фитрой значит, что он созвучен природе человека, поскольку ислам состоит из верований (*'ака'ид*) и законов (*ташри'ат*), которые являются рациональными вещами или согласуются с тем, что воспринимается и подтверждается разумом<sup>[218]</sup>.

Абу 'Али б. Сина (Авиценна)<sup>[219]</sup> разъяснял значение *фитры* в своем сочинении «ал-Наджат». Он пишет:

Смысл фитры можно объяснить следующим образом. Пусть человек представит, что пришел в этот мир, обладая совершенным разумом. Однако он не узнал ни одной мысли, не принял ни одной веры, не познакомился ни с одним человеком, никогда не участвовал в государственной деятельности. При этом он наблюдал воспринимаемое чувствами (*махсусат*) и создавал из него образы (*хайалат*). Затем пусть он что-то представит и усомнится в этом. Если он может сомневаться, значит, *фитра* не подтверждает то, в чем он сомневается; если сомневаться он не может, значит, того требует *фитра*. Тем не менее не все, требуемое *фитрой* человека, истинно (*садик*): истинно только то, что подтверждается способностью, называемой разумом (*'акл*).

Что касается умственной фитры (*фитрат аз-зихн*) вообще, она может быть ложной (*казиба*), и эта ложность относится к вещам, которые сами по себе не являются чувственно воспринимаемым (*махсусат*), но составляют первопричину того, что воспринимается чувствами. Таким образом, истинная фитра (*фитра садика*) состоит из первичных положений (*мукаддимат*) и широко известных и похвальных понятий (*ара' машхура махмуда*), признание которых необходимо в силу всеобщего согласия (*шахадат ал-кулл*), например добродетель справедливости, либо в силу свидетельства большинства людей или знающих и добродетель-

ных из их числа. Широко распространенные идеи (*за'у'ат*) как таковые не принадлежат к оправданным (*масдик*) фитрой, поэтому широко распространенные идеи, которые не являются первично умопостигаемыми (*аввали 'акли*) или воображаемыми понятиями (*вахми*)<sup>[220]</sup>, не относятся к фитре. Скорее, они утвердились в умах в результате закрепившегося в детстве обычая или потому что нужны ради необходимого людям добрососедства и вежливого обхождения. Кроме того, они могут брать истоки в общечеловеческой морали, например скромность и дружба, или быть результатом накопленных наблюдений. Более того, возможно, чтобы относиться к абсолютной истине, это понятие само по себе требует некоего трудноуловимого условия, которое остается незамеченным, и это понятие рассматривается в абсолютном выражении<sup>[221]</sup>.

Ибн Сина действительно прекрасно выразил смысл *фитры* и предусмотрительно предостерег от смешивания ее с ложными представлениями, глубоко укоренившимися в умах в силу определенного опыта, такого как многолетние плохие привычки людей, закосневших в заблуждениях. Он ясно говорит, что именно ученые и мудрецы, то есть рационально мыслящие люди, должны выполнять задачу различения между тем, что касается, а что не касается истинного смысла фитры. Именно они обладают способностью формулировать истинный смысл фитры и отличать его от всевозможных ложных представлений и связанных с ними страстей. Однако в случае затруднений с выяснением трудноуловимого аспекта фитры или аспекта, прочно переплетенного с другими, затруднений, сопряженных с риском по собственному желанию отнести к фитре то, что ею не является, необходимо не пожалеть времени на тщательное обдумывание и сверку с работами блестящих и уважаемых ученых, известных добросовестностью и здравомыслием.



Из вышесказанного ясно, что психологическая природа человека (*фитра нафсиййа*) выстроена на состоянии, заложенном в человека Аллахом и лишенном какого бы то ни было легкомыслия и пагубных пристрастий. Именно это подразумевает фраза из вышеприведенного аята: **«по устройению Аллаха, который устроил людей так [фитрат Аллах]»** (30:30). Итак, человеку дарована способность приобретать добродетели (*фада'ил*) и действовать согласно им, что подтверждено Аллахом в Коране: **«...Мы сотворили человека в прекраснейшем облике. А потом Мы обратим его в нижайшее из низших [состояние] (асфали сафилин), за исключением тех, которые уверовали и вершили добрые дела. Им уготовано неиссякаемое вознаграждение»** (95:4–6).

Нет сомнений, что под словами «в прекраснейшем облике (*ахсан таквим*)» подразумевается высокая оценка интеллекта, который является основой правильных убеждений и добродетели, тогда как выражение «нижайшее из низших (*асфали сафилин*)» относится к склонности человека приобретать скверные качества (*раза'ил*) в силу заблуждений и дурных поступков. Таким образом, этот прекраснейший облик не имеет ничего общего с физической формой (*сура*), потому что физической форме не присуще вырождение. Кроме того, исключение (*истисна'*), выражаемое фразой «за исключением тех, которые уверовали и вершили добрые дела», устраняет любые предположения насчет того, что речь идет о внешней форме. Более того, добродетельные люди не имеют привилегии обладать красивой внешностью, которая отличала бы их от других<sup>[222]</sup>.

Соответственно, в основе фитры (*усул фитриййа*) лежит то, что Аллах вложил в человека, которого Он создал, чтобы населить мир. Поэтому человек как нельзя лучше приспособлен для устройства этого мира. Это значит, что он соответствует учению ислама, которое Аллах поже-

лал дать миру, чтобы направить его к благу и устранить из него беспорядок. Точно так же кораническое описание ислама как фитры Аллаха означает, что его основы (*усул*) заложены в природе человека и представляют собой принципы и нормы, относящиеся к общеизвестным и общепринятым добродетелям, которые ислам подтверждает и подчеркивает, ибо они относятся к нравственности, неразрывно связанной с человеческой жизнью, ведущей только к благим целям и лишенной какого-либо вреда. Сама по себе фитра может не быть свидетельством нравственности или ее противоположности, однако именно ее наличие означает соответствие фитре. Кроме того, нравственность относится к основам фитры.

Скромность и стыдливость (*хайа'*) и бесстыдство (*вакаха*) — примеры нравственности и ее противоположности. Даже если бесстыдное поведение не приводит к причинению вреда, эта пара качеств доказывает наличие фитры. Например, некоторые древнегреческие философы, как Диоген<sup>[223]</sup>, отличались наглостью и высокомерием. Однако обнаруживается, что достоинства стыдливости и скромности настолько дороги людям, что занимают прочное положение в человеческом обществе и во многих отношениях являются залогом блага человека и общества. Поэтому ислам причисляет их к главным добродетелям. В достоверном сообщении передается, что как-то раз, проходя мимо одного из ансаров, который упрекал брата в стыдливости, Посланник Аллаха сказал ему: «Оставь его, ибо, поистине, стыдливость — от веры!»<sup>[224]</sup>. Точно так же бывает, что люди отвергают мудрые идеи и сторонятся их авторов только потому, что у тех жесткий и тяжелый характер. Поэтому Аллах говорит: **«По милосердию, внушенному тебе Аллахом, ты [, Мухаммад,] прости им. Если бы ты был суровым и жестокосердным, то они непременно покинули бы тебя»** (3:159).

Из вышесказанного понятно: что касается интеллектуального восприятия человека, из фитры проистекают только реальные идеи (*хака'ик*) и умопостигаемые понятия (*и'тибариййат*). Иллюзии (*вахмиййат*) и воображение (*тахаййулат*) не относятся к фитре, так как они не имеют свойств вещей, присущих интеллекту. Однако они состоят из вещей, встречающихся в фитре так часто, что приобрели тесную связь с человеческим существом и, таким образом, получили статус почти подобный естественным врожденным элементам (*фитриййат*). Так как эти вещи встречаются в фитре из-за использования разума не по назначению и непонимания причинно-следственной связи, мы находим, что разумные люди не имеют разногласий относительно *хака'ик* и *и'тибариййат* в отличие от *вахмиййат* и *тахаййулат*. Действительно, мы находим, что сила последних возрастает пропорционально слабости разума и что здравомыслящие люди имеют иммунитет от их власти. Отсюда следует, что шариат призывает своих последователей беречь фитру и все, что из нее проистекает в человеческой жизни, чтобы восстановить в ней то, что было стерто, очистить ее от всего наносного. Так, брак и грудное вскармливание (*ирда'*) являются делами фитры, доказательством тому — само устройство человеческого организма; товарищество и взаимоуважение тоже относятся к фитре, ибо они требуют от людей сотрудничества ради выживания. В том же ключе среди аспектов фитры можно назвать защиту жизни и сохранение родовой памяти. Более того, истинная цивилизованность тоже является плодом фитры, ибо она символизирует достижения человеческого разума, который сам по себе является частью фитры.

Точно так же в сферу фитры попадают различные ветви полезных знаний, так как их порождает взаимодействие умов, обмен между ними. Всевозможные научно-технические изобретения — тоже результат работы человеческого мышления, а значит — проявление фитры,

которое людям нравится считать проекцией их естественной сущности на внешний мир<sup>[225]</sup>.

Теперь, когда мы подробно изучили универсальность (*максад 'амм*) исламского законодательства, о которой мы поговорим ниже, мы обнаруживаем, что оно только направлено на сохранение фитры и на ее защиту от искажения и осквернения. Таким образом, шариат запрещает и предупреждает все, что идет вразрез с фитрой, и повелевает все, что направлено на ее восстановление и сохранение. То, что находится на крайних точках этого спектра, либо запрещено, либо предписано, а то, что не влияет на фитру, разрешено.

Если требования (*муктадайат*) фитры противоречат друг другу и примирить их невозможно, то предпочтение отдается тому, которое сильнее и важнее для сохранения фитры. Таким образом, ислам считает убийство человеческой души самым тяжелым грехом после многобожия (*ширк*)<sup>[226]</sup>, поэтому ислам не одобряет монашество и аскезу<sup>[227]</sup>. Более того, одним из тяжелейших преступлений считается кастрация человека<sup>[228]</sup>, недопустима и жестокая эксплуатация человека, например истязания раба<sup>[229]</sup> (иное дело — эксплуатация животных, хотя издевательства над ними тоже не дозволены; убийство животных сурово порицается, если только речь не идет об употреблении их с какой-то целью)<sup>[230]</sup>.

Таким образом, предельно ясно, что обращение в правовом суждении к установившемуся обычаю вытекает из смысла фитры, ибо непременным условием использования обычая для этой цели является соответствие этого обычая установленным правилам шариата и критерию разрешенности (*ибаха*). Как мы уже увидели, все, что отвечает этому критерию, относится к фитре либо потому, что ею не отвергается, и, таким образом, люди охотно этому

следуют, либо потому, что это приемлемо для фитры и не требует дальнейших доказательств.

## 11. ВЕЛИКОДУШИЕ ШАРИАТА

Великодушие (*самаха*) — это легкость и умеренность в отношениях к чему-либо. Занимая промежуточное место между суровостью (*тадйик*) и снисходительностью (*тасакхул*), великодушие черпает свое значение из идеала умеренности, справедливости и сдержанности. Наши мудрые учителя давали высокую оценку этой концепции в сравнительном анализе различных качеств человеческой души и ума — благородных и низменных. Они единодушны в том, что, находясь посередине между двумя крайностями — чрезмерностью (*ифрат*) и пренебрежением (*тафрит*), умеренность составляет хребет всех достоинств. Крайности — это результат следования бесплодным желаниям, против которых многократно предостерегал Аллах. Так, Аллах говорит: **«не поддавайся чувствам, ибо они собьют тебя с пути Аллаха»** (38:26); **«О люди Писания! Не преступайте [границ истины] в вере и говорите об Аллахе только истину»** (4:171); **«О люди Писания! Не преступайте границ религии вашей [и держитесь] истины; не следуйте за низменными желаниями тех людей, которые сбились с прямого пути задолго до вас»** (5:77); **«Монашество же они сами придумали, Мы не предписывали этого им, разве что [они избрали его] для обретения благоволения Аллаха»** (57:27).

Хотя два последних айата относятся прежде всего к последователям предыдущих Откровений (*ахл ал-китаб*), они служат назиданием мусульманской общине избегать того, что заставило Аллаха гневаться на жившие до нее народы и привело их к гибели. По тому же поводу Пророк

сказал о евреях: «Если бы они [сразу] принесли в жертву корову по своему выбору, они исполнили бы свой долг; но они сами сделали это сложным, и Аллах сделал это сложным для них»<sup>[231]</sup>.

Умеренность, середина между чрезмерностью и небрежностью — это источник человеческого совершенства. Поэтому Аллах описывает мусульманскую общину и ее первые поколения следующим образом: «**И так Мы сделали вас общиной посредствующей, чтобы вы были свидетелями относительно людей и чтобы посланник был свидетелем относительно вас**» (2:137(143)) [перевод И. Ю. Крачковского. — *Примеч. пер.*]. На этот счет Абу Са'ид ал-Худри передал от Пророка, что смысл слова «посредствующая» — это «сохраняющая равновесие между чрезмерностью и небрежностью»<sup>[232]</sup>.

Комментаторы Корана подтверждают такое понимание своим толкованием этого айата<sup>[233]</sup>, и следующего: «**Тогда средний (авсатухум) из них сказал...**» (68:28), то есть самый знающий и справедливый среди них<sup>[234]</sup>. Сообщается, что табиин Мутарриф б. 'Абд Аллах б. аш-Шиххир ат-Таби'и<sup>[235]</sup> сказал: «Лучшие деяния — умеренные»<sup>[236]</sup>. Некоторые ученые передают это сообщение как хадис Пророка. И хотя цепочка его передатчиков слаба, довольно часто его цитируют<sup>[237]</sup>.

Кроме того, *самаха* — это похвальная легкость в том, в чем люди тяготеют к суровости. Похвальность качества *самаха* заключается в том, что она не ведет к вредному или порочному. В достоверном хадисе от Джабира б. 'Абд Аллаха передается, что Пророк сказал: «Да помилует Аллах того, кто снисходителен в купле, продаже и требовании долга»<sup>[238]</sup>. Похожее сообщение передано и от Абу Хурайры<sup>[239]</sup>.

Великодушие ислама подтверждается Кораном и Сунной. Аллах говорит: «**Аллах желает вам облегчения, а не**

**затруднения» (2:185); «Он избрал вас и не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения» (22:78); «Аллах [вовсе] не хочет создавать для вас неудобства» (5:6); «Господи наш! Не наказывай нас, если мы позабыли или ошиблись. Господи наш! Не возлагай на нас бремя, которое возложил на прежние поколения. Господи наш! Не возлагай на нас то, что нам не под силу» (2:286).**

В достоверном хадисе от Ибн 'Аббаса передается, что Пророк сказал: «Самая любимая для Аллаха религия — это легкая религия единобожия (*ханифиййа*)»<sup>[240]</sup>. Под этим он подразумевал, что ислам — лучшая из религий, потому что она — великодушная и легкая *ханафиййа*, тем самым он подчеркивал великодушие и легкость как главные свойства ислама. Также со слов Абу Хурайры передается, что Пророк сказал: «Поистине, религия эта [ислам] легка, но если кто-нибудь начинает бороться с ней, она неизменно побеждает его»<sup>[241]</sup>. Это значит, что ислам всегда возьмет верх. В другом сообщении передается, что Посланник Аллаха сказал: «Поистине, я послан с легкой, терпимой религией единобожия (*ханифиййа самха*)»<sup>[242]</sup>. Хотя с точки зрения цепочки передатчиков — это слабый хадис, по смыслу он совпадает с предыдущим. В любом случае, тематический анализ источников шариата доказывает, что великодушие и легкость являются неотъемлемым намерением ислама.

Бухари и другие также сообщают, что, отправляя в Йемен Абу Мусу ал-Аш'ари и Му'аза б. Джабала, Пророк напутствовал их: «Облегчайте, а не затрудняйте, и несите благую весть, а не внушайте отвращение»<sup>[243]</sup>. В другом хадисе передается, что Посланник Аллаха сказал: «Вы посланы, чтобы облегчать, а не усложнять»<sup>[244]</sup>. Сообщается, что 'Аиша сказала: «Когда бы ни предлагали Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, на вы-

бор одно из двух дел, он неизменно выбирал более легкое из них, если только не являлось оно греховным»<sup>[245]</sup>. Под «грехом» (*исм*) понимается все, что запрещено шариатом. В главе о юридических препятствиях (*мавани'*) аш-Шатиби неоднократно повторяет: «Доказательство относительно удаления трудностей от этой общины установлено вне всяких сомнений»<sup>[246]</sup>. В подтверждение он приводит многие из вышеупомянутых хадисов.

Итак, можно сказать: мудрость, заключенная в великодушии шариата, состоит в том, что Аллах сделал ислам религией *фитры* и всего, что относится к *фитре*, присущей устройству человека и его врожденной предрасположенности. Поскольку все, относящееся к *фитре*, коренится в человеческой душе, человек принимает его с легкостью. Аналогично: одна из сторон *фитры* состоит в избегании тягот и суровости, о чем Аллах сказал: **«Аллах хочет облегчить вам [жизнь вдалеке от дома], ибо человек создан слабым по природе»** (4:28). Аллах пожелал, чтобы исламский шариат был непреложным и универсальным. Для этого нужно, чтобы жить по шариату было легко, а эта легкость требует свободы от суровости. Соответственно, в своем безупречном великодушии шариат подходит всем людям и приемлем для каждого, потому что он удобен как для отдельного человека, так и для общества.

По сути, великодушие шариата сыграло важную роль в его распространении и непрерывном историческом развертывании. И это является еще одним доказательством того, что легкость присуща *фитре*, ибо человек по своей природе любит легкость и удобство. По этой причине Аллах выразил Свое осуждение языческому искажению творения, относя его на счет Сатаны. Так, аят сообщает слова Сатаны: **«я непременно собью их с пути истины, внушу им тщетные надежды [на вечную жизнь], прикажу им обрезать уши у скотины и исказить религию, дан-**



ную Аллахом» (4:119). Безусловно, искажение творения недопустимо, если в нем нет пользы (*маслаха*), но если оно происходит с какой-то приемлемой для фитры целью, например, обрезание крайней плоти, подстригание ногтей<sup>[247]</sup> или стрижка волос во время хаджа, тогда оно похвально.

## 12. ОБЩИЕ ЦЕЛИ ИСЛАМСКОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА

Всесторонний тематический анализ канонических источников шариата на предмет целей законодательства позволяет сделать следующие выводы. Как его общие положения, так и частные доводы указывают, что универсальный принцип (*максад 'амм*) исламского законодательства состоит в сохранении порядка в обществе и обеспечении его здорового развития путем содействия благополучию и добродетели (*салах*) его составляющих, то есть людей. Благополучие и достоинство человека заключаются в здоровом рассудке, праведности его деяний и доброкачественности всего, что находится в его распоряжении в этом мире.

Восхваляя пророка Шу'айба, Аллах говорит: **«Шу'айб сказал: "...Не пререкайтесь с вами о том, что я вам запрашаю, хочу я, а лишь исправления [ваших деяний] (ислах), насколько это в моих силах. Споспешествовать мне в этом может только Аллах. На Него я уповаю, к Нему обращаюсь»**» (11:88). Из этого айата мы узнаем, что Аллах повелел пророку исправлять вещи к лучшему, если это в его силах. В Коране также читаем: **«И тогда Муса сказал своему брату Харуну: "Будь вместо меня среди моего народа, поступай справедливо и не ходи путем нечестивцев»**» (7:142), а также: **«Воистину, Фир'аун воз-**

**гордился на земле (египетской) и разделил ее жителей на (разные) части (т.е. сословия). Одних он ослаблял, убивая их (новорожденных) сынов и оставляя в живых (новорожденных) женского пола. Воистину, он был из тех, кто творил нечестие»** (28:4). Два первых айата прямо указывают на то, что своими нечестивыми деяниями Фараон заслужил осуждение, а Муса был послан, чтобы вызволить детей Израиля, избавить их от нечестия. Отсюда понятно, что под нечестием подразумевается не неверие (*куфр*), а злодеяния на земле, так как на самом деле израильтяне не следовали за Фараоном в неверии.

Относительно закона, данного Шу'айбом мадианитянам<sup>[248]</sup>, Аллах говорит: **«К мадйанитам [Мы послали] их брата Шу'айба. Он сказал: “О мой народ! Поклоняйтесь Аллаху... Не обмеривайте и не обвешивайте людей [при сделках], не обманывайте их в вопросах имущества и не распространяйте нечестия на земле, после того как установлена на ней праведность”»** (7:85). В другом айате читаем, что Муса сказал своему народу: **«Вкушайте то, что даровал вам Аллах в удел, и не творите на земле нечестия»** (2:60). Кроме того, пророк Салих, отправленный самудянам<sup>[249]</sup>, сказал: **«Помните же благодеяния Аллаха и не творите на земле беззакония и нечестия»** (7:74). Обращаясь к мусульманской общине, Аллах говорит: **«Обращайтесь к Господу своему смиренно и покорно. Воистину, Он не любит преступающих меру. Не распространяйте нечестия на земле после того, как на ней установлена была праведность»** (7:55–56). В отношении поведения некоторых людей Аллах говорит: **«Когда же он отвращается [от тебя], то поспешает творить нечестие на земле, губить посеvy и людской род. Но Аллах не любит нечестия»** (2:205), а также: **«И быть может, если вы откажетесь [участвовать в джихаде], [именно это] будет беззаконием и нарушением родственных связей»** (47:22).

Все это исчерпывающие и ясные доказательства, подтверждающие факт, что основная цель шариата — установить праведность (*салах*) и устранить нечестие (*фасад*) во всех человеческих делах. Также в Коране есть много айатов, где установление праведности упоминается как нечто похвальное, а распространение нечестия и беззакония осуждается и запрещается. Мы не приводим эти айаты, так как в них нет ясного указания на то, что праведность и нечестие касаются человеческих дел, возможно, они относятся к вере (*иман*) и неверию.

Перечисленным доказательствам из священного Корана подобны и доводы, позволяющие предполагать (*има'*)<sup>[250]</sup>, что добродетель и благополучие в этом мире — это великие блага, которые Аллах дарует в награду благочестивым людям (*салихин*). Так, в Коране Аллах говорит: **«Мы уже предназначали в Псалтири, после того как изрекли [людям] назидание, что земля достанется в наследство Моим праведным рабам. Воистину, в том, что [Мы сказали,] — весть к тем, кто поклоняется [Аллаху]»** (21:105–106). Также, обращаясь к мусульманам, Он говорит: **«Тем из вас, кто уверовал и вершил добрые дела, Аллах обещал, что непременно сделает их преемниками на земле, подобно тому, как Он сделал преемниками тех, кто был до них»** (24:55).

И опять же, Он дает обещание: **«Тех верующих, которые вершили благие дела — будь они мужчины или женщины, — Мы непременно воскресим, даруем им прекрасную жизнь и воздадим награды лучшие, чем их деяния»** (16:97). Напоминая детям Израиля о дарованном им благословении в виде освобождения от тяжкого бремени в этом мире, Аллах провозглашает: **«[Вспомни,] как Муса сказал своему народу: “О народ мой! Помните милость, оказанную вам Аллахом, когда Он назначил среди вас пророков, сделал вас господами и даро-**

**вал вам то, чего не даровал никому из обитателей миров»**» (5:20). Если бы добродетель и благополучие в этом мире не входили в замысел Законодателя, разве Он упомянул бы их как милость праведникам из числа Своих рабов?

Соответственно, следует понимать, что добродетельность, являющаяся замыслом Законодателя и восхваляемая Им, не ограничивается благочестием в религии и актах поклонения, как можно ошибочно подумать. Скорее, под добродетельностью здесь понимается улучшение и упорядочение жизни людей и общественных отношений, как указывает следующий аят: **«Когда же он отвращается [от тебя], то поспешает творить нечестие на земле, губить посевы и людской род. Но Аллах не любит нечестия»** (2:205). Действительно, под нечестием, от которого предостерегает этот аят, однозначно подразумевается пагубное воздействие на мир и людей. И в то же время исключается вероятность того, что Тот, Кто сотворил этот мир и установил законы, обеспечивающие его существование и равновесие, сделал это ради забавы. Ведь сказано: **«Неужели вы полагали, что Мы сотворили вас на потеху и что вы не предстанете предо Мною?»** (23:115).

Если бы Он не замышлял определенный порядок в этом мире, Он не предписал бы людям строгие законы, сдерживающие их от нечестия, и не позволил бы им наслаждаться прекрасными и благими вещами. Он повелел справедливо воздавать за убийство и увечье людей, возмещать за испорченное имущество, наказывать за разрушение жилищ или утопление товара. Для упорядочения и урегулирования сделок шариат установил систему прав и привилегий (*низам ал-хакк*), несомненно направленную на устранение нечестия и беззакония<sup>[251]</sup>. Об этом прямо говорится в следующем аяте: **«И если бы истина следовала их [низменным] страстям, то сгнули бы небеса, земля и те, кто на них»** (23:71). Подобным же образом шариат

определяет, что является благочестием, то есть тем, что противоположно нечестию.

Из множества этих и других указаний, мы приходим к неопровержимому пониманию того, что главной целью шариата является обеспечение блага и пользы (*джалм аб-масалих*) и отвращение зла и вреда (*дар' ал-мафасид*). Эту цель можно считать фундаментальным и универсальным правилом шариата. Таким образом, точно установлено, что универсальный принцип шариата — это достижение добродетели и блага (*салах*) в этом мире и устранение из него вреда и беззакония. Это возможно только путем направления человеческих дел к благому и устранения из них зла и несправедливости. Поскольку человек — доминирующее создание (*мухаймин*) в этом мире, добро и гармония в нем зависят от добродетельности и нравственности населяющих его людей. Соответственно, мы обнаруживаем, что ислам упорядочивает положение людей в мире, затрагивая их дела как на частном, так и на общественном уровне. Точно так же он начинал свой призыв путем реформирования вещей, относящихся к религии и вере, ибо именно истинная религия является фундаментом здравого и рационального мышления, которое обеспечивает правильное понимание всего, что происходит в мире. Далее ислам обратился к очищению психики и возвышению души человека потому, что истинной движущей силой благочестия является внутренняя сущность человека, как указывает хадис Пророка: «Поистине, есть в теле кусочек плоти, который, будучи хорошим, делает хорошим и все тело, а когда приходит в негодность, то портит и все тело, и, поистине, это — сердце»<sup>[252]</sup>. Как сказал один философ: «человек — это интеллект, обслуживаемый органами»<sup>[253]</sup>. Далее ислам занялся переустройством человеческих дел, установив подробные законы касательно разных сторон человеческой жизни.

Человек имеет врожденное стремление к совершенству. Однако реальное его движение к совершенству происходит постепенно, параллельно с духовным очищением и нравственным ростом. Действительно, с того момента, как Пророк начал призыв к исламу, и до периода после хиджры в поэтапном развитии исламского законодательства мы находим исчерпывающую летопись того, как шариат исправлял положение (*ислах*) людей. В сущности, все, что мы здесь обсуждали, можно выразить хадисом, переданным Муслимом от Абу ‘Амра ас-Сакафи, который сказал: «(Однажды) я попросил: “О посланник Аллаха, скажи мне в Исламе такие слова (, чтобы после этого) я уже не спрашивал о нем никого другого”. Он сказал: “Говори: “Я уверовал в Аллаха”, — а потом придерживайся прямоты”»<sup>[254]</sup>.

В этой книге мы не ставили перед собой задачу обсуждать глобальную реформу (*ислах ‘амм*), поэтому мы не будем говорить о вещах, которые относятся к реформированию религии, духовности, нравственности, актов богослужения<sup>[255]</sup>, а вместо этого остановимся на отдельных аспектах реформы, которые относятся к общественной жизни мусульман, а именно, на принципах и законах, регулирующих гражданско-правовые отношения (*му‘амалат маданиййа*). В исламской юриспруденции они известны как достижение блага и пользы (*джалб ал-маслаха*) и предотвращение зла и вреда (*дар’ ал-мафсада*).

### 13. СМЫСЛ ПОНЯТИЙ МАСЛАХА И МАФСАДА

Как указывает само слово, *маслаха* означает высшее благо и добро (*салах*). Оно выражено в морфологической форме *маф‘ала*, которая образует часть речи, обозначающую ме-

сто, где соответствующее понятие выражено в предельной концентрации (место, само собой, аллегорическое). Кроме того, на наш взгляд, понятие *маслаха* можно определить как «признак действия (*фил*), посредством которого осуществляется добро и благо (*салах*), то есть то, что всегда или почти всегда полезно и благоприятно (*наф'*) для общества и человека». Под «всегда» мы подразумеваем *маслаха* в абсолютном и непреложном значении, под «почти всегда» — *маслаха*, которая имеет место в большинстве случаев. Говоря о *маслаха* для общества и человека, мы хотим сказать, что существует два вида *маслаха*, на чем мы остановимся ниже.

В комментарии к сочинению Ибн ал-Хаджиба<sup>[256]</sup> «Мухтасар» 'Адуд ад-Дин ал-Иджи<sup>[257]</sup> определяет понятие *маслаха* как «удовольствие и средства его достижения»<sup>[258]</sup>. Далее, в своем труде «ал-Мавакиф», он уточняет, что *маслаха* — это то, что соответствует человеческой природе и назначению (*гарад*)<sup>[259]</sup>. Аш-Шатиби в «'Унван ат-та'риф» называет *маслаха* тем, что приносит людям благо на коллективном и индивидуальном уровне и принимается людьми, поскольку важно для их жизни<sup>[260]</sup>. Это определение недостаточно точное, хотя и близкое к нашему. Что касается понятия *мафсада*, то оно является антонимом *маслаха*<sup>[261]</sup> и значит признак действия, которое всегда или в большинстве случаев несет вред и незаконное человеку или обществу<sup>[262]</sup>.

Из предыдущего определения следует, что *маслаха* имеет два аспекта: частный и общественный. Общественный интерес (*маслаха 'амма*) состоит в том, что полезно и правильно для всей, или почти всей, общины, он не относится к человеку в отрыве от коллектива. Пример *маслаха* такого рода — охрана того, что имеет хозяйственную ценность (*мутамаввилат*) от уничтожения огнем, водой и т. п. Порча или уничтожение этих предметов лишает лю-

дей пользы от них. Тогда как соответствующие меры по их охране отвечают интересам любого, кто желает ими воспользоваться, и он может это сделать с помощью законных средств, предусмотренных шариатом. Большинство коранических законоположений говорят именно об этом аспекте *маслаха*, и именно он относится к коллективным обязанностям (*фуруд ал-кифайа*), таким как стремление к религиозным и иным знаниям, которое укрепляет умму, защита мусульманских земель и населения от нападения.

Частный интерес (*маслаха хасса*) — это то, что приносит пользу отдельному человеку. Он связан с добродетельностью и нравственностью отдельных людей, ибо это залог добродетельности и благополучия всего общества. В данном случае предметом внимания являются интересы человека, а не всего общества, которые рассматриваются во вторую очередь. Часть заповедей Корана и большая часть Сунны касаются именно этой категории *маслаха*. Например, защита людей, неразумно распоряжающихся своим имуществом (*сафих*), от потери имущества путем помещения их в изоляцию (*хаджр*) на период длительности этого состояния<sup>[263]</sup>. Эта мера принимается в интересах собственника, позволяет сохранить имущество для него самого или его наследников и не служит интересам общества. Итак, ученым следует хорошо подумать, чтобы уловить скрытые и трудноуловимые аспекты *маслаха*, и они, несомненно, поймут, что большинство из них учитывают интересы и процветание всей общины или сохранение порядка в мире.

Например, в случае непреднамеренного убийства родственникам или племени<sup>[264]</sup> убийцы предписывается выплата выкупа за кровь (*дийа*). Очевидно, что это не приносит выгоды им самим<sup>[265]</sup>. Скорее, это правило отвечает интересам убийцы, позволяя сохранить его личные средства. Однако если бы вопрос ограничивался личными интере-



сами убийцы, более разумным, казалось бы, было поступиться интересами убийцы и освободить его близких от бремени денежной компенсации за пролитую кровь.

Тем не менее внимательное рассмотрение вопроса позволяет убедиться, что данное предписание служит в первую очередь более общей и более важной цели, которая состоит в утешении (*мувасат*) в трудные времена, поэтому оно стало нормой в обществе, где люди выручают друг друга в беде. Польза этого установления в том, что вместе люди могут смотреть в лицо любым трудностям, ведь Аллах сказал: **«Не забывайте, что вам следует относиться друг к другу с благожелательностью»** (2:237). И это, конечно, в дополнение к тому, что коллективная выплата выкупа за кровь предназначена для того, чтобы удовлетворить близких убитого, успокоить их, избавить от ненависти и тех чувств, которые могут заставить их причинить вред убийце, тогда как крупная денежная сумма может послужить им утешением и помочь смириться с потерей. Если бы убийца платил выкуп самостоятельно, возможно, ему было бы трудно собрать большую сумму или это разорило бы его. Таким образом, достигается тройная цель: это безопасность, утешение и милосердие.

Для сохранения благополучия и порядка в мире шариат окружает жизненные и неотложные интересы людей мерами защиты даже в ситуациях, когда польза не очевидна, как ни посмотри. Например, бедный, необразованный, выживший из ума и к тому же больной старик — какая от него польза? Тем не менее его жизнь неприкосновенна и должна быть защищена, как всякая человеческая жизнь, потому что благополучие в обществе и сохранение порядка в мире возможны лишь тогда, когда жизнь любого человека священна и защищается при любых обстоятельствах. Кроме того, шариат учит терпению и стойкости перед лицом суровых испытаний. Тем самым он стремится

помешать равнодушию и черствости поселиться в человеческих сердцах, защитить слабых и уязвимых от влияния всевозможных противоречивых факторов, которые могут пошатнуть порядок в мире, нарушить его. Настаивая на важности защиты человеческой жизни, подчеркивая ее неприкосновенность, шариат нацелен на то, чтобы не позволить человеку стать жертвой чьих-то прихотей, а также собственных эмоций и пагубных желаний. Этим он поддерживает порядок в мире и не допускает разрушения его гуманистических устоев<sup>[266]</sup>.

Четкое определение признака действия, относящего его к категории *маслаха* или *мафсада*, — это тонкий вопрос, требующий осторожной и точной формулировки. Однако установить смысл этих понятий нетрудно, для этого достаточно вдумчивого размышления и трезвого наблюдения, ибо чистое благо и польза (*наф' халис*) и абсолютный вред (*дурр халис*), хотя и существуют, но встречаются редко, в отличие от случаев, когда польза и вред смешаны друг с другом. Об этом пишет 'Изз ад-Дин б. 'Абд ас-Салам в третьей главе «Кава'ид»:

Следует знать, что чистое благо редко встречается, ибо такие человеческие блага, как еда и кров, достигаются только тяжелым трудом и напряжением сил. По достижении этих благ, к ним примешиваются определенные вред и зло, их загрязняющие<sup>[267]</sup>.

Кроме того, он пишет:

Знай, что предпочтение в приобретении наивысшего блага, а не просто блага, и устранении максимального вреда, а не просто вреда, коренится глубоко в человеческой природе... Только невежда, не знающий ценности абсолютно блага, или несчастный глупец, не понимающий разницы между первым и вторым, отдаст предпочтение благу перед наивысшим благом<sup>[268]</sup>.

В том же ключе говорит и аш-Шатиби в «Мувафакат» (начало «Китаб ал-макасид», беседа пятая):

*Масалих* [мн. ч. от *маслаха*. — Примеч. пер.] и *мафасид* [мн. ч. от *мафсада*. — Примеч. пер.], касающиеся жизни в этом мире, следует понимать в соответствии с тем, что преобладает (*ма галаб*). Если преобладает составляющая *маслаха*, значит, это то, что принято считать *маслаха*, а если преобладает противоположное, значит, это то, что обычно понимают под *мафсада*. Соответственно, о деяниях, включающих и *маслаха*, и *мафсада*, обычно судят по тому, чего больше. Если в деянии преобладает первая составляющая, оно желательно и потому считается *маслаха*. Если, наоборот, преобладает вторая, то это деяние требует предотвращения и потому считается *мафсада* в соответствии с принятым правилом подобия<sup>[269]</sup>.

Однако эти высказывания не должны вводить в заблуждение относительно существования чистой пользы и чистого вреда. Например, сотрудничество двух людей полезно обоим и не влечет никакого вреда, тогда как поджог чье-то имущества — это абсолютный вред. Однако необязательно учитывать эти два аспекта исключительно в разрезе частных сделок между двумя или более людьми, так как, если рассматривать этот вопрос на уровне человеческих действий, их примеры могут быть бесчисленны. Тем не менее даже на этом первом уровне некоторая степень вреда может быть выносимой, а потому им можно пренебречь или считать нулевым. Это можно проиллюстрировать на примере того, когда всаднику что-то подают с земли. Несомненно, ему от этого чистая польза, но в этом действии нет вреда и для передавшего. По-видимому, Изз ад-Дин б. 'Абд ас-Салам считает этот тип *маслаха* очень редким, потому что рассматривает его на уровне отношений всего двух людей. И он, и аш-Шатиби были на пороге того, чтобы установить критерии, по которым дей-

ствие можно классифицировать как *маслаха* или *мафсада*, но они их не зафиксировали. Итак, мы бы сказали, что этих критериев пять:

1. Польза или вред должны иметь определенный и постоянный характер. Дышать свежим воздухом, нежиться на солнце, плавать в прохладном море или реке в жаркий день — вот примеры совершенно определенной пользы без всякого вреда для других. Аналогично: сжечь урожай только ради уничтожения, а не ради мести, даже не зная, чей он, как в 64 году сделал Нерон<sup>[270]</sup>, устроив сожжение Рима, — это, безусловно, абсолютный вред.

2. Вред или польза должны быть настолько очевидными, что их мог бы узнать любой здравомыслящий разумный человек, они должны превалировать настолько, чтобы при внимательном рассмотрении в них нельзя было бы найти их противоположности. Именно в этом состоят всевозможные разновидности *маслаха* и *мафсада*, предусмотренные исламским правом, и именно их имели в виду Изз ад-Дин и аш-Шатиби. Например, спасение утопающего. Несомненно, это *маслаха*, несмотря на то, что это может принести спасателю какой-то вред: он может обессилеть, переохладиться, заболеть. Однако этим вредом можно пренебречь, если сравнить его с пользой от спасения жизни. И примеров этого вида *маслаха* и *мафсада*, действительно, можно найти великое множество.

3. Признаки действия должны быть такого рода, что их нельзя было бы заменить никакими другими, независимо от того, идет ли речь о создании пользы или причинении вреда. Например, употребление опьяняющих веществ наносит очевидный вред: приводит к помутнению рассудка, конфликтам, потере имущества. Впрочем, в нем можно усмотреть и положительные стороны: оно вселяет бесстрашие, помогает забыть неприятности. Однако вред от этого действия необратим, тогда как польза относитель-

на и может быть получена другими способами, например, доброжелательным наставлением, вдохновенной поэзией. Следует отметить, что эта третья категория предназначена для обозначения полезности (*наф'*) или вреда (*дурр*) более низкой степени, чем вторая категория, но более высокой, чем четвертая<sup>[271]</sup>.

4. Аспекты пользы или вреда, равные друг другу, должны быть подкреплены таким образом, чтобы чаша весов склонилась в одну сторону. Например, наложение штрафа за вандализм в размере стоимости испорченного имущества. В нем заключается польза для собственника имущества и вред для того, кто причинил ущерб, то есть польза эквивалентна вреду. Однако польза усиливается тем, что такой штраф восстанавливает справедливость, а важность этого аспекта признает всякий разумный здравомыслящий человек.

5. Польза и вред должны быть несомненны и очевидны в чем-то одном, если они неочевидны и неясны в другом. Например, предложение руки женщине, которой уже предложили выйти замуж, или перебивание цены при продаже. Известно, что Пророк запрещал и то, и другое, о чем сообщается в «Муватта'» с отсылкой к Абу Хурайре<sup>[272]</sup>. Вред от этих действий неочевиден, не каждый может знать о нем, если рассматривать их просто как предложение замужества или лучшей цены и не учитывать момент расположенности или взаимного удовлетворения сторон. Таким образом, опираясь на очевидный смысл соответствующего хадиса, можно было бы сказать, что он запрещает предлагать женщине руку, если это уже сделал другой мужчина, но она не дала согласия. А также запрещено предлагать цену за товар, если ее уже предложил кто-то другой, но эта цена не устраивает владельца товара. Несомненно, такое понимание причинило бы большой вред женщине и владельцу товара, как и тому, кто желает сделать брачное

предложение или купить товар. Вот почему после пересказа хадиса о сватовстве (*хитба*) Малик говорит:

Мы думаем — а Аллах знает лучше, — что объяснение слов Посланника Аллаха таково: когда мужчина посватался к женщине и она склоняется к нему, они условились о *махре* и довольны друг другом (договоренностью между ними), запрещено другому свататься к ней. Это не значит, что, если мужчина посватался к женщине и его предложение нежелательно, и он ее не привлекает, никто другой не может к ней свататься. Для людей это путь к несчастью<sup>[273]</sup>.

В главе «О том, что запрещено во время торга и подобных сделок» он приводит хадис Пророка, который гласит: «Не перебивайте торговлю друг другу», Малик пишет:

Мы думаем — а Аллах знает лучше, — что объяснение слов Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, таково: запрещено мусульманину предлагать более высокую цену, чем его брат по вере, если продавец склоняется к его цене, они условились о весе золота, нет претензий к качеству и видно, что продавец хочет заключить сделку с ним. Это запрещено, и Аллах знает лучше... Если бы торг прекращался после первого предложения цены, то товар мог бы продаваться по нереальной цене, и в продаже товаров возникло бы неодобряемое<sup>[274]</sup>.

На этот счет Изз ад-Дин б. ‘Абд ас-Салам под заголовком «Правило понимания хорошего (*сахих*) и плохого (*фасид*)» пишет:

Блага (*масалих*) и пороки (*мафасид*) этого мира и их смысл познаются через необходимость, опыт, обычай и разумное предположение. Если и то и другое неоднозначно, их смысл следует искать через их собственные доказательства. Всякий, кто хочет узнать различия *масалих* и *мафасид* и что из них перевешивает, должен подвергнуть их проверке разу-

мом, исходя из того, что шариат их не упоминает. Затем пусть он построит на этом *ахкам*; и он обнаружит, что почти ничего из них не противоречит шариату, кроме повелений и запретов, которые Аллах предписал Своим рабам исключительно ради поклонения, не открыв их *маслаха* или *мафсада*<sup>[275]</sup>.

В третьей главе «Кава'ид» он также пишет:

Приобретение чистой пользы для себя и других и отвращение абсолютного вреда от себя и других — и то, и другое похвально и хорошо, равно как и предпочтение преимущественной пользы перед преимущественным вредом. Точно так же предпочтение избежать преимущественного вреда и приобрести преимущественную пользу — и то, и другое похвально и хорошо. Разумные и здравомыслящие люди обычно в этом единодушны. Но если на этот счет бывают разногласия, они часто вытекают из разной оценки равнозначности или перевеса пользы или вреда<sup>[276]</sup>.

По поводу двадцать первого примера «обменов (*му'авадат*), отклоняющихся от правил суждения по аналогии (*кийас*)», он пишет следующее:

Всякий, досконально изучивший цели шариата в отношении приобретения *масалих* и предотвращения *мафасид*, несомненно, поймет следующее. Из совокупности этих целей можно прийти к твердой вере и прочному знанию (*'ирфан*) относительно необходимости осуществления конкретной пользы или избегания конкретного вреда, даже если на этот счет не обнаружено ни одного прямого текста, единодушия или аналогии. Это ближе к правильному пониманию духа Закона. Это знание можно сравнить с тем, как человек знает кого-то так хорошо, что ему известно все его предпочтения и антипатии. Сталкиваясь с конкретным случаем пользы или вреда, относительно которого он не знает точного мнения своего товарища, этот человек в со-

стоянии решить, что бы тот предпочел и чего бы избежал, основываясь на своем знании его поведения и привычек... Это очевидно в отношении чистого блага и абсолютного зла. Однако проблема возникает, если он не знает, какой из двух видов пользы или вреда перевешивает другой, или перевешивает ли польза вред, или вред перевешивает пользу, или вообще не понимает, в чем заключается польза или вред. Есть различные виды *маслаха*, которые постижимы только для людей ясного понимания и правильной природы, — тех, кто способен улавливать тонкие различия в пользе и вреде и отличать их превалирующие аспекты от второстепенных. Люди имеют разные способности к оценке этих аспектов: бывает, более образованный и знающий ученый упустит то, что обнаружит менее образованный и знающий, но это случается редко<sup>[277]</sup>.

В дальнейших пояснениях, в частности в главе «О сечетани (*иджтима'*) *масалих* и *мафасид*», Изз ад-Дин приводит много примеров, из которых самым подходящим и наглядным является следующий. Препятствовать [тяжело] больному человеку завещать более трети имущества плохо и вредно для него, но полезно и хорошо для его наследников, таким образом, предпочтительнее соблюсти права наследников на две трети его имущества. Присвоение чужого имущества причиняет вред его владельцу, и за это полагается возмещение убытков. Тем не менее это не относится к судьям, вынесшим ошибочные приговоры, следовательно, на них не налагается штраф (*гурм*), таким образом, отдается предпочтение пользе от поощрения судей к выполнению их задачи перед вредом, нанесенным человеку ошибочным приговором<sup>[278]</sup>.

*Салах* также можно назвать благом (*хайр*), а *мафсада* — злом (*шарр*), согласно хадису Хузайфы б. ал-Йамана: «Обычно люди спрашивали посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, о благом (*хайр*), я же спрашивал его о дурном (*шарр*), опасаясь, что это постиг-



нет меня»<sup>[279]</sup>; а также словам Абу Бакра о собирании Корана, обращенным к 'Умару: «Клянусь Аллахом, это благо»<sup>[280]</sup>, подразумевая под этим собирание разрозненных айатов в *мусхаф* [книгу].

Из вышесказанного следует, что законоположения, направленные на достижение *масалих*, не влекут никакого рода *мафсада*, а законоположения, направленные на предотвращение *мафасид*, не ведут к исключению *масалих*. Скорее, даже можно сказать, что все исламское право пронизано идеей *маслаха*. При этом *маслаха* состоит не просто в безусловно приемлемом, а *мафсада* — в абсолютно неприемлемом, потому что незначительная степень *мафсада* ни в коем случае не влияет на порядок в мире, где доминирует *маслаха*. Это справедливо и для незначительной степени *маслаха* при доминировании *мафсада*. Точно так же, когда результат, вызванный определенной причиной, нейтрализуется другой, противодействующей причиной, первая становится незначительной.

Соответственно, между понятиями *маслаха* и *мафсада* существует определенная связь, выражаемая в отношениях общего и частного (*умум ва хусус ваджи*), о чем упоминалось выше. Не случайно Коран гласит, что употребление вина и азартные игры могут нести определенную пользу: **«И в том, и в другом есть великий грех, есть и некая польза для людей»** (2:219). Однако эта польза не подпадает под определение *маслаха* в истинном смысле, ибо если бы это было так, то употребление вина и азартные игры были бы разрешены или обязательны. Выше мы говорили о *фитре* и о том, что важно о ней помнить, к ней следует обращаться и в этом случае!

Необходимо понимать, что абсолютная и преобладающая *мафсада*, перевешивающая *маслаха*, может отчетливо отличаться по своим видам. Это разнообразие можно наблюдать на примере того, в какой степени действия, вы-

зывающие *мафасид*, вредят достижению целей шариата в отношении необходимых универсальных ценностей (*куллиййат даруриййа*), текущих потребностей (*куллиййат хаджиййа*) или каких-то дополнительных нужд, близких к текущим. Это также можно наблюдать по различной степени вреда или неблагоприятного воздействия, причиняемого теми или иными видами *мафсада* общему состоянию общины. Это зависит от частоты их встречаемости и длительности, методов противодействия им в разное время и в разных условиях.

Все запреты касаются *мафасид*. Хотя шариат рассматривает *мафасид* в плоскости прогнозов и предположений, правоведы дают этому понятию подробное объяснение. Так, шариат упоминает о позорных деяниях (*фавахиш*) и тяжких грехах (*каба'ир*), когда говорит о «**тех, которые сторонятся тяжких грехов и постыдных поступков, разве что незначительные проступки [допускает]**» (53:32), о прегрешениях (*исм*) и преступлениях (*баги*): «**Скажи: “Воистину, Господь мой запретил недостойные поступки, как явные, так и скрытые, а также греховные поступки, несправедливое притеснение...”**» (7:33). Также запреты описываются с точки зрения их сравнения друг с другом:

Они спрашивают тебя [, дозволено ли] сражаться [с макканскими многобожниками] в запретный месяц. Ответ: «Сражаться в запретный месяц — великий грех. Однако соvrащaть с пути Аллаха, не пускать в Запретную мечеть, неверие в Него и изгнание молящихся из нее (т.е. из Запретной мечети) — еще больший грех перед Аллахом, ибо многобожие — грех больший, чем убиение...» (2:217).

Иерархия грехов по их тяжести и ответы на вопросы о самых тяжких грехах представлены во многих достоверных хадисах<sup>[281]</sup>.

Более того, в один случаях Коран говорит о нечестии без уточнений, в других — называет его тяжким грехом: **«Воистину, он [Фир'аун] был из тех, кто творил нечестие»** (28:4), **«Да будет тебе известно, что они-то и есть нечестивцы»** (2:12), **«и [они] приумножали в них нечестие»** (89:12).

Именно с учетом разных степеней зла (*мафасид*) сподвижники установили наказание за однополюе сексуальные отношения, сравнивая их с супружеской изменой. Они считали, что первые — большее зло, и у тех, кто его творит, меньше оправданий<sup>[282]</sup>. Аналогично: 'Али б. Аби Талиб назначил за употребление вина такое же наказание *хадд*, что и за клевету, потому что считал, что опьянение почти неизбежно ведет к клевете и очернению репутации. Более того, подобный ход мысли четко прослеживается в правовых решениях и постановлениях сподвижников и последующих поколений ученых, когда они делали выбор в пользу того или иного наказания или прощения. Так, за вооруженный разбой (*хираба*)<sup>[283]</sup> было установлено намного более суровое наказание, чем за преднамеренное убийство (*гила*), и отнимало у преступника любую надежду на прощение, **«кроме тех, которые раскаялись [в своем неверии], прежде чем вы [верующие] одержали верх над ними»** (5:34). Однако в случае преднамеренного убийства шариат не принимает прощения родителями или близкими (*авлийа'*) покойного. Подобным же образом, за кражу предусмотрено менее суровое наказание, чем за убийство, за растрату — менее суровое, чем за кражу, а за присвоение — менее суровое, чем за растрату. На этом основании юристы выработали определенные термины для отдельных, менее распространенных категорий *мафасид*.

Так, шафи́иты предложили такие категории, как «запретное», «порицаемое» (*макрух*) и «отклонение от того, что более достойно» (*хилаф ал-авла*), а ханафиты — «запретное» (*тахрим*), «близкое к запретному» (*карахат ат-тахрим*) и «близкое к нежелательному» (*карахат ат-танзих*)<sup>[284]</sup>.

## 14. ДОСТИЖЕНИЕ МАСАЛИХ В ШАРИАТЕ

При всем многообразии *маслаха* можно разделить на два основных типа. Первый — это очевидные блага (*хазз захир*) для человека. Стремление к этим благам продиктовано самой врожденной природой (*джибилла*) человека, тяга к ним присуща ему в силу его естества. Другой тип — это блага менее очевидные. Мы называем один тип очевидным, чтобы подчеркнуть его отличие от второго типа, охватывающего блага, не всегда понятные людям.

Среди очевидных благ можно перечислить пищу, одежду, отношения с противоположным полом. Менее очевидные — это, например, мощение и расширение дорог, содержание ночных сторожей и прочие вещи, которые не приносят очевидной и непосредственной пользы конкретному человеку. Можно сказать, что люди не ценят блага, обеспечиваемые общественными службами, пока они есть, и замечают их только тогда, когда они отсутствуют. Действительно, кто-то может долгое время даже не пользоваться услугами коммунальных служб, например, инвалид, который не выходит из дома и не нуждается в широких дорогах.

Оба типа *маслаха* обладают определенными свойствами, которые Законодатель учитывает. Так, Законодателю ни к чему повелевать людям стремление к очевидным *масалих*, ибо шариату достаточно природной человеческой

потребности в них, которая не нуждается в конкретных правилах для их достижения. Шариату важнее устранять препятствия для достижения очевидных благ, например, предотвращать нападения и грабежи с целью лишить людей пищи и одежды или регулировать брачные отношения, чтобы устранить препятствия для деторождения. Мы видим, что договоры купли-продажи и брачные договоры относятся к категории разрешенных (*ибаха*), между тем они составляют два настолько важных аспекта *маслаха*, что заслуживают более высокой оценки путем отнесения к категории обязательных (*вуджуб*).

Что касается *маслаха* менее очевидных благ, то исламское законодательство, напротив, предписывает их и предусматривает взыскания за их несоблюдение или нарушение. Часть их предписана человеку, а часть — всему обществу, в зависимости от соответствующих аспектов *маслаха*. Так, действия, польза от которых может быть достигнута только при осуществлении каждым, например защита жизни (*хифз ан-нафс*), вменяются в обязанность каждому человеку.

С другой стороны, действия, польза от которых может быть достигнута одним человеком или группой людей, например, спасение утопающего или тушение пожара, считается коллективной обязанностью (*кифайа*). К этому же разряду можно отнести содержание семьи, помощь нуждающимся, гостеприимство, назначение государственных служащих для заботы об общественных делах.

Иногда очевидные блага могут относиться к категории менее очевидных из-за пагубного влияния вредных привычек или учений на врожденную природу человека, подвергающих ее искажению. Например, находясь под воздействием каких-то фантазий или иллюзий, человек может отказываться от пищи. Сообщается, что во времена языческого невежества (*джахилийа*) один человек распо-

ложился у водоема, чтобы поестъ. Глотая пищу, он увидел свое отражение в воде, и это показалось ему таким отвратительным, что он поклялся больше не есть и умер от голода. Несомненно, это свидетельствует о психическом расстройстве. Также, в некоторых арабских племенах случалось, что новорожденных девочек хоронили заживо из боязни бедности или того, что они обесчестят семью, если вдруг во взрослом возрасте попадут в заложницы. А поэт ал-Ма'арри<sup>[285]</sup>, например, отказался от брака, чтобы не иметь потомков, которых ждет понятный конец — смерть! Если то, что о нем говорят, правда, то, выражая эту свою волю, он пожелал, чтобы на его могиле написали:

*..... Это то, что навязал мне отец,  
..... Но я сам никому не причиню вреда<sup>[286]</sup>.*

Схожие патологии обнаруживаются у людей, которые из-за лени отказываются от работы даже ради пропитания, или у аскетов, которые обрекают себя на отшельническую жизнь, тем самым пренебрегая прочими сторонами *маслаха*.

Таким образом, тем, кто следует шариату, и тем, у кого есть возможность пояснить его правовые нормы, следует занять твердую позицию ради предотвращения подобных отклонений и противоречий с помощью просветительской и наставнической деятельности, вскрывающей ложные и порочные идеи. Это согласуется с тем, что Аллах сказал в Коране: **«Скажи [, о Мухаммад]: “Кто же думает, что украшения Господа и прекрасный удел, который Он ниспослал рабам своим, — запретны?”»** (7:32); **«Не убивайте своих детей, опасаясь бедности. Мы даем пропитание им и вам. Воистину, убивать детей — тяжкий грех»** (17:31). Кроме того, передается, что однажды Пророк сказал 'Абд Аллаху б. 'Амр б. ал-'Асу: «О 'Абд Аллах, мне сообщили, что ты совершаешь молитву по ночам и постишь-

ся днем». Он ответил: «Да, я так и делаю». Он сказал: «Если ты будешь делать это, твое зрение ослабеет, и ты сам станешь слабым. Поистине, у твоего тела есть на тебя право, и у твоей семьи есть на тебя право. Поэтому иногда постись, а иногда не постись, иногда совершай ночную молитву, а иногда спи»<sup>[287]</sup>.

Если ненормальности касаются только того, кому они присущи, то они преодолимы нравственным воспитанием и надлежащим наставлением. Если же они словесно или физически распространяются на других и причиняют им вред, например пропаганда тлетворных идей, то лекарство от них — это наказание. Соответственно, долг правителя (*вали ал-амр*) заставить тунеядцев работать, чтобы обеспечить семью, изгнать тех, кто пропагандирует вымыслы и нововведения, как это сделал 'Умар, выслав Субайга из Басры<sup>[288]</sup>. Также 'Умар заставил торговцев, накапливающих продовольствие, распродать нужные людям товары, о чем повествует «Муватта'»<sup>[289]</sup>, хотя, в принципе, купля-продажа разрешена, поскольку коренится в естественной потребности человека приобретать и стремиться к выгоде. То есть принимается во внимание цель той или иной деятельности.

Именно так шариат реализует стратегию защиты различных *масалих*, используя и терпимость, и ограничения в зависимости от оценки человеческого поведения с точки зрения двух видов *маслаха*, о которых говорилось выше. Так, каждый человек волен требовать осуществления своих прав. Он может отказаться от них, если хочет, но в силу того факта, что он этими правами обладает, а от других требуется их удовлетворять, вероятнее всего, что он будет настойчиво добиваться их удовлетворения. Таким образом, шариат позволяет людям следовать своим естественным побуждениям, а именно, склонности любить себя и соревноваться в приобретениях, поэтому чей-то отказ от

своих прав может быть только во благо. Однако, если подобное поведение выходит за все разумные рамки из-за какого-то нарушения естественных импульсов, значит, это случай правовой недееспособности, и такой человек должен быть помещен под опеку.

Однако отказ от личных прав, не связанных с другими, абсолютно действителен. Поэтому шариат узаконивает пожертвования и гранты, признает прощение нетяжких преступлений и долгов, если оно преследует благую цель. Тем не менее, если из-за нарушения естественных импульсов человек отказывается от своих прав, и это может привести к *мафсада*, значит, это случай недееспособности, ведь предпочтение *мафсада* — явный признак дефекта врожденной природы. Вполне очевидно, что человек позволит хирургу удалить у него орган, если врачи считают это единственным способом лечения его болезни, пусть даже польза от такого лечения является чисто предположительной (*занни*). Человек даже может, если потребуется, отдать жизнь за свой народ и страну. Но он не может разрешить удалить орган без всякой причины. Это вид *маслаха*, заключающийся в очевидном благе. Но если речь идет о менее очевидном благе, недопустимо, чтобы человек отказывался от своего права, потому что это право связано с правами других.

Итак, можно сказать, что шариат всегда защищает менее очевидные *масалих* — общественные или личные — ради обеспечения общественных и личных прав, ущемляемых по прихоти других или самого человека. В случае конфликта двух аспектов *маслаха*, предпочтение отдается большему и более важному. Так, справедливое воздаяние убийце перевешивает неприкосновенность его жизни, потому что благо от воздаяния намного больше. Оно способствует достижению тройкой цели: дает утешение и удовлетворение родным жертвы, а значит, предотвраща-



ет мечь и ответную мечь, удерживает других от совершения убийства, избавляет общество от порочного человека. Если родные и те, кто действует в интересах жертвы (опекуны, *авлий'а*) отказываются от права на справедливое воздаяние, это исключает достижение наибольшего блага, но все еще позволяет обеспечить два других. Одно может быть достигнуто невозможностью полного прощения, а другое — перевоспитанием преступника тюрьмой и воздействие прочими мерами наказания. Справедливое воздаяние может отменяться прощением, кроме случаев убийства и грабежа, потому что тяжесть этих преступлений намного перевешивает пользу от сохранения жизни человека столь порочного, что он не подлежит прощению.

По той же причине защита своего народа и страны считается оправданной целью для самопожертвования. Так, в день битвы при Ухуде Талха б. 'Убайд Аллах<sup>[290]</sup> остался с Пророком и защищал его мечом и стрелами, пока его не ранили в руку, потому что от сохранения жизни Пророка зависело выживание всей мусульманской общины. Абу Талха это понимал, не случайно он сказал Пророку: «Не смотри (на них), иначе тебя поразит стрела, (и пусть) лучше меня поразят вместо тебя»<sup>[291]</sup>.

Из всего вышесказанного ясно, что делать с разными аспектами *масалих*, когда невозможно установить их всех сразу, и что делать с разными аспектами *мафасид*, когда невозможно предотвратить их все. По этому поводу ал-'Изз б. 'Абд ас-Салам в «ал-Кава'ид» сказал, что в случае *маслаха* предпочтение отдается превосходящей пользе по сравнению с превзойденной, таково правило шариата; тогда как в случае *мафсада* предпочтение отдается устранению превосходящего вреда по сравнению с превзойденным. Когда же во всех отношениях существует равновесие, то правило — предоставить это дело выбору<sup>[292]</sup>.

Следует добавить, что в книгах по *усул ал-фикх* вопрос выбора часто иллюстрируют таким примером: человек попадает в толпу раненых, если он ударит кого-то из них, тот человек погибнет, если он поддастся и упадет на кого-то, то тот человек тоже погибнет. На этот счет у правоведов два мнения. Одни говорят, что, один раз упав, он должен оставаться на месте, другие говорят, что он должен решать сам<sup>[293]</sup>. Вопрос выбора более понятен в случае конфликта *масалих*, когда, например, правитель распоряжается расширить дорогу между двумя горами за счет сужения другой дороги.

Стоит упомянуть, что к выбору следует прибегать, только когда приложены все силы для поиска какого-нибудь доказательства в пользу предпочтения (*тарджих*) одной *маслаха* над другой, но ни одно не удалось найти. Нет нужды упоминать, что ученые могут иметь разные мнения относительно методов этого поиска, это значит, что правоведам следует быть аккуратным и осмотрительным, занимаясь подобными делами. Решение относительно предпочтения может приниматься по-разному. Можно сравнить *масалих* по степени влияния, например, предпочесть спасение религии и веры некому поступку, или сохранение жизни сохранению имущества, или предпочесть то, что Законодатель сделал обязательным, тому, что Он сделал просто желательным, или основу (*асл*) изводу («ветви», *фар'*).

Более того, один из тонких способов предпочтения, сложный для понимания, однако имеющий заметное влияние на взаимоотношения людей (*му'амалат*), это выбор одной из равнозначных *маслаха* через рассмотрения основы. Его можно продемонстрировать на следующем примере. В коммерции случается, что, занимаясь одним направлением деятельности, человек затрагивает другого, ведущего бизнес в той же сфере. В этой ситуации ин-

терес второго состоит в том, чтобы остаться в этом бизнесе, тогда как интерес первого — в том, чтобы заставить его оставить дело. Их интересы равнозначны, а значит, непримиримы. В этом случае шариат прибегает к выбору на основании правила, которое гласит, что люди в принципе свободны делать выбор и добиваться того, что им желательно, поэтому человек сам принимает решение, продолжать ли ему предприятие или отказаться от него. Соответственно, шариат позволяет каждому заниматься продажей любых товаров, даже если кто-то другой начал этот бизнес раньше или одновременно с ним. Следовательно, если предприятие затевается, чтобы причинить вред другому, это намерение, безусловно, греховно, однако такое предприятие не запрещено законом<sup>[294]</sup>.

В заключение следует отметить, что шариат стремится реализовать свои цели в отношении общины в целом, не причиняя тягот и затруднений, путем максимальной синхронизации различных аспектов целей, предусмотренных его запретительными и прочими нормами, при этом наблюдается поступательное движение от менее важных аспектов к более важным, обеспечивающее неукоснительное соблюдение высших в этой иерархии. То, что нами обсуждалось в главе о фитре, может стать базой для того, чтобы связать шариатские нормы (*ахкам*) в отношении конфликта *масалих* и *мафасид* с вопросом о сохранении или разрушении человеческой природы. В случае такого конфликта об этом нельзя забывать, необходимо обращать на это внимание.

## 15. КАТЕГОРИИ МАСЛАХА, ПРЕДУСМОТРЕННЫЕ ИСЛАМСКИМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВОМ

В двух предыдущих главах мы показали, что универсальный принцип (*ал-максад ал-'амм*) шариата направлен на сохранение порядка в мире и регулирование поведения людей путем удержания их от нечестия и причинения вреда друг другу. Эта цель достижима только приобретением благого и полезного (*масалих*) и воздержанием от пагубного и вредного (*мафасид*) в соответствии со смыслом, вкладываемым в понятия *маслаха* и *мафсада*. Теперь необходимо показать примеры и аналоги (*наза'ир*) разнообразных *масалих*, учитываемых шариатом, и *мафасид*, которых он избегает, чтобы изучающие *макасид* научились обнаруживать замысел Законодателя, а значит, следовать Его путем, имея дело с разными видами *масалих* и *мафасид* в зависимости от нужд общины.

Приобретение этого навыка важно в силу того, что *масалих* так многочисленны и разнообразны по своему влиянию на благочестие и благополучие всей общины. Разные они и по обстоятельствам возникновения, которые могут сводиться к факторам, полностью и частично усиливающим или, наоборот, обнуляющим их. В силу многочисленности и разнообразия *масалих*, учитываются только те, которые вне всяких сомнений предусматривает шариат. Наряду с этим среди целей шариата и отмена многих вещей, которые в другое время относились к *масалих*, то есть здравомыслящие люди считали их благими и полезными, а также утверждение других *масалих*, вытеснивших прежние. Несомненно, замысел Законодателя может состоять только в *маслаха*, хотя это ни в коем случае не означает все виды *маслаха*.

Таким образом, изучающие исламское законодательство должны хорошо знать разнообразные *масалих* и их проявления — как самих по себе, так и в разных обстоятельствах, влияющих на них. Кроме того, они должны уметь обнаружить шариатские условия и мотивы для проведения параллелей и суждения по аналогии на предмет признания и одобрения либо отказа и опровержения. Эта практика послужит руководством и образцом, и вот почему. Сталкиваясь с новыми насущными вопросами и беспрецедентными задачами, ученые не должны надеяться найти среди поясненных решений [которым есть неопровержимые доказательства в Коране и Сунне. — *Примеч. пер.*] (*ахкам мансуса*) какие-то прецеденты, которые могли бы служить основой для суждения по аналогии, и тем более не следует рассчитывать на какие-то специальные тексты. Аналогично, когда перед общиной встают новые вызовы и проблемы и люди обращаются к ученым за решающим мнением о том, что им следует делать, им требуются умы блестящие и проницательные, а не ограниченные и неповоротливые.

### КРИТЕРИИ КЛАССИФИКАЦИИ МАСЛАХА

*Масалих* можно классифицировать по трем критериям. Во-первых, их можно поделить на три вида, в зависимости от их влияния на общину и необходимости для ее существования: *даруриййа*, *хаджиййа* и *тахсиниййа*<sup>[295]</sup>. Во-вторых, с точки зрения отношения к общине в целом, ее группам или отдельными лицами, *масалих* можно поделить на частные (*джуз'иййа*) и универсальные (*куллиййа*). В-третьих, они могут быть поделены на несомненные (*кат'иййа*), вероятные (*занниййа*) и кажущиеся (*вахмиййа*), в соответствии с доказательствами их важности для существования общины и ее членов.

## МАСАЛИХ ПО ИХ ВЛИЯНИЮ И НЕОБХОДИМОСТИ

Классификация *масалих* на неотъемлемые, нужные и сопутствующие демонстрирует три уровня благ. Неотъемлемые и необходимые (*даруриййа*) *масалих* — это вещи, жизненно важные для общины как коллектива и для каждого ее члена. Их дефицит нарушает порядок в общине, приводит к ее порче и разобщению. Мы не имеем в виду ее полное уничтожение, ибо этой участи удавалось избежать даже идолопоклонническим и варварским народам. Однако мы хотим сказать, что при их дефиците община деградирует до полуживотного состояния, она не сможет оставаться такой, какой ее задумал Законодатель. Некоторые формы дегенерации могут привести к длительному упадку из-за междоусобиц или захвата внешними врагами. Так случилось с арабами времен языческого невежества (*джахилийя*)<sup>[296]</sup>, о чем говорит Коран: «...помните о милости Аллаха к вам в то время, когда вы враждовали друг с другом... вы были на краю пропасти огненной, и Он спас вас от нее» (3:103).

Ал-Газали в «ал-Мустасфа», Ибн ал-Хаджиб, ал-Карафи и аш-Шатиби утверждают, что категория *дарури* состоит в сохранении и защите (*хифз*) религии (*дин*), жизни (*нуфус*), разума (*укул*), имущества (*амвал*) и потомства (*ансаб*)<sup>[297]</sup>. Карафи упоминает, что некоторые правоведы добавляют к этому сохранение чести (*ирд*), например, по данным шафиитских источников — Наджм ад-Дин ат-Туфи<sup>[298]</sup>.

Ал-Газали пишет:

..... Ни одна религиозная община (*милла*) или правовая система (*шари'а*) не может не заботиться о предотвращении утраты и защите этих пяти фундаментальных (*усул*) ценностей, которые задуманы для блага и благополучия (*салах*) людей... и таков принцип *маслаха* как необходимой цели шариата, о чем нам известно не из какого-то одного

доказательства или одного законоположения, а из множества доказательств, которым нет числа<sup>[299]</sup>.

### Аш-Шатиби пишет:

Знание необходимых (*даруриййат*) ценностей бесспорно, и уверенность в этом знании не зависит от конкретного или единственного доказательства. Но знание того, что они [эти пять ценностей] согласуются с замыслом шариата, вытекает из многих доказательств, не ограниченных каким-то одним разделом (*баб*) [шариата]. Как в случае *джуз'иййа* (повторяющихся сообщений с одинаковым смыслом), где не вызывает сомнений ни одно сообщение, само по себе дающее определенное знание, так и здесь не вызывает сомнений ни одно из доказательств, из которых составлен фундамент нашего необходимого знания о пяти универсальных ценностях. Потому что при рассмотрении в отдельности все доказательства предположительны. Так, возьмем защиту человеческой души (*хифз ан-нафс*) и обнаружим, что ее убийство запрещено, что убийство относится к язычеству и вдобавок считается причиной для воздаяния равным (*кисас*), так что, если грозит голодная смерть, нужно утолить голод пусть даже мертвечиной, и так мы точно понимаем, что убийство категорически запрещено. Как только универсальный принцип установлен, он действует как главное доказательство, которому подчиняются все отдельные (*джуз'иййат*), несущие главный смысл (*'умум*)<sup>[300]</sup>.

Некоторые ученые *усул* отмечают, что эти фундаментальные ценности указаны в следующем аяте Корана, в котором Аллах говорит:

**О Пророк! Если к тебе придут верующие женщины и захотят присягнуть в том, что не станут ничему поклоняться наряду с Аллахом, что не будут красть, совершать прелюбодеяние, убивать своих детей, не будут**

умышленно приписывать своим мужьям детей от постороннего мужчины, приживать детей [от других] и настаивать [на лжи] всеми силами, не будут выказывать ослушания тебе в установленном для всех, то прими их присягу и проси Аллаха простить их, ведь Аллах — прощающий, милосердный (60:12)<sup>[301]</sup>.

Для данного обсуждения этот аят важен тем, что он говорит не только о верующих женщинах. На самом деле, как передается в «Сахих» ал-Бухари, Пророк принимал присягу от мужчин точно так же, как и от женщин<sup>[302]</sup>.

По аш-Шатиби, сохранение этих фундаментальных ценностей достигается двумя путями: (1) путем их утверждения и укрепления и (2) путем отведения от них любого вреда<sup>[303]</sup>. На наш взгляд, сохранение этих фундаментальных ценностей означает их поддержание в отношении всех членов общины и тем более в отношении общины в целом. Аналогично: сохранение религии означает спасение веры каждого мусульманина от всего того, что может ее подорвать или смутить, или испортить его нравственность. Что касается общины в целом, то сохранение религии означает предотвращение всего, что может нарушить или разрушить ее устои, в том числе оно означает защиту мусульманских территорий и суверенитета, охрану средств исламского образования и воспитания для нынешних и будущих поколений мусульманской общины.

Сохранение человеческой души (*хифз ан-нуфус*) означает защиту человеческой жизни на индивидуальном и коллективном уровне. Общество, человеческий мир (*'алам*)<sup>[304]</sup>, состоит из отдельных людей, каждый человек со всеми своими качествами уникален и важен для существования и выживания мира. Мы не имеем в виду защиту жизни только с помощью воздаяния равным (*кисас*), как утверждают правоведы. Напротив, мы находим, что принцип справедливого воздаяния — самое слабое средство защиты чело-



веческой жизни, потому что он лишь отчасти врачует от потери. Поэтому самый важный способ защиты человеческой жизни — это предотвращение вреда и уничтожения его до того, как оно случилось, например борьба с эпидемией и ее искоренение. По этой причине 'Умар б. ал-Хаттаб не позволил мусульманскому войску войти в Сирию, когда в Эммаусе началась эпидемия чумы<sup>[305]</sup>.

Под человеческими душами мы подразумеваем все души, уважаемые и неприкосновенные в глазах шариата, которые в исламской юриспруденции называются неприкосновенными жизнями (*ма'сумат ад-дам*). Таким образом, наказание женатому мужчине за супружескую измену — побивание камнями, хотя сохранение рода (*хифз ан-насаб*) не так важно, как сохранение жизни. Пример из того же разряда — сохранение определенных частей тела, ранение которых приравнивается к убийству. Даже в случае непреднамеренного ранения пострадавший человек остается инвалидом, поэтому шариат предписывает за него полную компенсацию, как за душу убитого.

Сохранение разума означает защиту человеческого разума от всего, что может привести к его расстройству. Это объясняется тем, что любое расстройство разума ведет к серьезному вреду, искажая и извращая человеческое поведение. При этом умственное повреждение одного человека — это частичное зло, тогда как повреждение умов большой группы людей или даже всей общины — это тотальное опустошительное бедствие. Поэтому так важен запрет употребления спиртного, предотвращение в общине пьянства и употребления наркотических веществ, одурманивающих мозг, таких как гашиш, опиум, морфий, кокаин, героин и другие наркотики, получившие значительное распространение в 14 в. х. [XIX в.].

Сохранение имущества означает защиту общины от разорения, от безвозмездного перехода ее богатств в чу-

жие руки. Кроме того, оно означает защиту различных составляющих этих богатств, которые шариат считает достаточно ценными, чтобы допустить их утрату без компенсации. [Для точности определения,] говоря о защите имущества, не следует упускать из виду и некоторые виды прибыли, например: вознаграждение за отсрочку долга, известную как *риба ад-джахилийа* (доисламское ростовщичество); отказ от вознаграждения за гарантию; обеспечение платежеспособности (*джах*) или ссуду. А также нет необходимости исключать защиту имущества от передачи без согласия собственника, так как все это относится к категории *хаджи*, а не *дарури*. Более того, сохранение персонального состояния в итоге ведет к сохранению состояния общины, потому что сохранность целого достигается сохранением его частей.

Сохранение рода или сохранение потомства (*насл*) — термин, который ученые используют без объяснения. Поэтому мы хотели бы остановиться на нем подробнее. Если толковать его как препятствование прекращению (*та'тил*) деторождения, то очевидно, что он относится к категории *дарури*, ибо продолжение рода гарантирует воспроизведение человеческих особей. Таким образом, если продолжение рода остановится, это приведет к упадку и исчезновению рода человеческого, как, согласно одному из толкований, сказал своему народу Лут: **«Вы, поистине, творите мерзость, в которой никто не опередил вас из миров! Разве ж вы действительно приходите к мужчинам и отрезаете пути (ва такта'уна ас-сабил), и совершаете в ваших собраниях неодобряемое?»**<sup>[306]</sup> (29: 27(28)–28(29)) [перевод И. Ю. Крачковского. — *Примеч. пер.*]. В этом смысле, несомненно, его следует считать одной из фундаментальных ценностей и фактически эквивалентом сохранению человеческих душ. Например, необходимо препятствовать кастрации мужчин, продолжительному безбрачию женщин и т.д. Аналогично: непозволительно

допускать гистерэктомию и перевязку маточных труб<sup>[307]</sup> у здоровых женщин, лишаящих их органов, необходимых для зачатия и деторождения, а также аборт, которые получают все большее распространение.

Однако, если под сохранением рода подразумевать сохранение родословной (*насаб*), для которого установлены особые правила вступления в брак, а за супружескую измену предписано суровое наказание (*хадд*), то непонятно, относить ли его к фундаментальным ценностям. По сути, нет никакой обязательной причины, по которой общине следовало бы знать, что X — потомок Y. Скорее, для нее важнее жизнь и благополучие людей как таковых. Тем не менее такая ситуация таит в себе большое зло, которое можно объяснить следующим образом. Неуверенность в кровной связи потомков с родителями (*асл*) лишает последних врожденной потребности (*майл джибилли*) растить оберегать, воспитывать своих детей, заботиться об их гармоничном физическом и умственном развитии и образовании до тех пор, пока они не повзрослеют и обретут самостоятельность. Точно так же эта неуверенность не позволяет детям испытывать чувство благодарности и привязанности к родителям, которое позволило бы им заботиться о них в старости. Однако это зло не доходит до степени угрозы необходимым человеческим потребностям, ибо одной материнской заботы достаточно, чтобы отчасти обеспечить продолжение рода как такового.

Соответственно, если понимать сохранение рода именно в этом смысле со всеми его аспектами, обнаруживается, что оно относится к категории *хаджи*. Впрочем, игнорирование этих аспектов ведет к пагубным последствиям, подрывает устои общества и семьи, поэтому наши ученые относят сохранение рода к фундаментальным ценностям в силу того, что наказание за прелюбодеяние предусмотрел Сам Законодатель [т.е. это наказание категории

*хадд*. — *Примеч. пер.*], и по причине однозначного осуждения тайных браков и браков без согласия опекуна (*вали*) и свидетелей. Мы остановимся на этом ниже, когда будем обсуждать цели института семьи и защиту прав детей. И наоборот, сохранение чести (*'ирд*) неправильно считать необходимой потребностью, так как в действительности она относится к категории *хаджи*. Некоторые ученые, например Тадж ад-Дин ас-Субки в «Джам' ал-Джавами'»<sup>[308]</sup>, относили ее к категории *дарури* (необходимая) с учетом суровости наказания (*хадд*), предписываемого шариатом за клевету. Однако мы не видим какого-либо непрямого соответствия между признаком «необходимость» и наказанием *хадд*. Вероятно, поэтому ал-Газали и Ибн ал-Хаджиб не относили сохранение чести к категории *дарури*. Шариат редко рассматривает ее в этом качестве, поскольку люди с незапамятных времен сами о ней заботятся, эта потребность коренится глубоко в их природе. Нет ни одного цивилизованного общества, которое не заботилось бы о ней. Действительно, единственная область, в которой правовые системы (*шара'и'*) могут соперничать друг с другом, это разнообразие способов и средств защиты чести.

Теперь перейдем к категории *хаджи*. Она состоит из того, что требуется общине для осуществления своих интересов и надлежащей жизнедеятельности. Пренебрежение этой категорией потребностей не ведет к развалу общества, но исключает его нормальное функционирование. Эта категория потребностей не достигает степени необходимых (*дарури*). По аш-Шатиби, к ней относятся потребности, обеспечивающие удобство и устранение трудностей. Без их удовлетворения люди (*мукаллафин*) испытывают неудобства и трудности. Тем не менее вред от этого несравним с вредом от неудовлетворения фундаментальных потребностей<sup>[309]</sup>. Среди примеров категории *хаджи* ученые упоминают сделки купли-продажи, аренду, торговое сотрудничество (*кирад*), издольщину (*мусака*)<sup>[310]</sup>. По сути,

к этой категории относится большинство видов разрешенных (*мубах*) гражданско-правовых отношений (*му'амалат*), в том числе официальный брак. Кроме того, сохранение родословной, то есть признание связи детей с реальными родителями, необходимо и детям, и родителям: детям, потому что это обеспечивает удовлетворение их потребностей и надлежащее воспитание, а родителям — потому что это укрепляет родство, защищает семью.

Защита чести, то есть защита людей от оскорблений и клеветы, относится к категории *хаджи* и означает, что людям не следует обижать друг друга даже самым незначительным образом, даже словами. Частично потребности *хаджи* дополняют потребности *дарури*, например: запрет жестоких обычаев, назначение судей, учреждение структур, обеспечивающих осуществление законности, согласно шариату. Более того, определенные аспекты потребностей *хаджи* могут относиться к *дарури*, хотя и не достигают степени необходимой потребности (*дарура*). Такие примеры мы приводили выше. Так, некоторые правила, относящиеся к браку, принадлежат к категории *хаджи*, а не *дарури*, например, обязательное участие опекуна (*вали*) и публичное объявление (*шухра*). Кроме того, некоторые правила, касающиеся купли-продажи, не относятся к категории *хаджи*, например: запрет продажи с отсрочкой платежа (*буйу' ал-аджал*) как средство пресечения возможностей для *мафсада*; запрет ростовщичества; запрет на получение вознаграждения за предоставление гарантии или посредничество. Многие из этих правил, на самом деле, играют дополнительную роль в соблюдении принципа защиты имущества, не будучи принципиальными для его сути.

Шариат придает категории *хаджи* почти такое же значение, что и *дарури*. Именно поэтому он предписывает суровое наказание *хадд* за нарушение некоторых из них, например за клевету<sup>[511]</sup>. Остальное остается на усмотре-

ние *муджахидов*, потому мы видим, что у них нет единого мнения, например, относительно наказания за употребление маленькой дозы опьяняющих веществ и запрета временного брака (*никах ал-мут'ах*)<sup>[312]</sup>.

Категория *масалих тахсиниййа* (средства украшения, предметы роскоши), на наш взгляд, охватывает то, что способствует совершенствованию положения общины и социального порядка, ее мирной жизни, облагораживает и украшает ее, возвышает в глазах других народов.

Благодаря *масалих тахсиниййа* мусульманская община становится примером для других, вызывает у них желание ей принадлежать или стремиться к дружбе с ней. Достойное поведение и высокая нравственность играют в этом действительно важную роль, как в случае универсальных обычаев, например прикрывать интимные части тела, так и характерных для определенного народа, например соблюдение обычаев *фитры*<sup>[313]</sup> и ношение бороды. В общем, *масалих тахсиниййа* призваны удовлетворять человеческую потребность в тонком и возвышенном.

Ал-Газали пишет:

..... Они служат для украшения, способствуя достижению добродетелей и благородства поведения и взаимоотношений...<sup>[314]</sup>

К категории *тахсини* относится препятствование пороку<sup>[315]</sup>, и это лучше, нежели бороться с ним.

Таковы категории *масалих* в свете их влияния на существование и выживание общины. Путем их изучения и анализа с точки зрения различных норм и предписаний шариата ученые обнаружили, что все виды *масалих* можно свести к этим трем категориям. Изредка шариат может отходить от каких-то из них, но только до тех пор, пока не найдет приемлемых и возможных способов их достижения при условии, что они не вступают в противоречие

с другими, более важными *масалих*, с точки зрения достижения более существенного блага или предотвращения более серьезного вреда.

### ПОНЯТИЕ МАСЛАХА МУРСАЛА

Мы подробно останавливаемся на этих категориях *масалих* не только, чтобы показать, что шариат соблюдает их, формулируя свои нормы и предписания, что является глубоко юридическим знанием. Это задача юристов (*фукаха'*), и, таким образом, она менее важна с точки зрения целей шариата как дисциплины (*'илм макасид аш-шари'а*). Точно так же наша задача состоит не в том, чтобы просто изучить способы применения аналогии, сопоставляя новые случаи с установленными прецедентами *масалих*, что также является делом юристов. Скорее, наша задача — ознакомиться с наибольшим числом разновидностей *масалих*, предусмотренных шариатом, чтобы получить полное представление об их универсальных видах (*сувар кулиййа*). Так, сталкиваясь с новыми ситуациями и неотложными вопросами, которые не могли вставать во время ниспослания Откровения и которым нет аналогов среди прецедентов, чья основа определена в источниках шариата, мы будем уметь классифицировать их и судить о них согласно соответствующим правовым нормам (*ахкам*). Таким образом, мы будем уверены в том, что вынесли действительное шариатское решение.

В этом состоит то, что принято называть *масалих мурсала* [независимые полезные действия. — *Примеч. пер.*]. Причина такого названия в том, что этот род *масалих* не оговорен священными текстами, относительно него нет никаких постановлений и нет прецедента, с которым можно было бы провести аналогию. Таким образом, он ничем не ограничен, подобно непривязанной лошади. Однако его правомочность в качестве метода вынесения решений

не вызывает сомнений, и вот почему. [В дисциплине *усул ал-фикх*] мы утверждаем правомочность (*худжжиййа*) метода аналогии, который состоит в соизмерении исследуемого казуса с тем, причина которого определена в Коране или Сунне, с целью обнаружения у них общего основания (*'илла мустанбата*). Он правомочен, даже если причина постановления относится к частичной или предположительной *маслаха* в силу того, что случаи *'илла мансуса*, то есть те, когда действующая причина имеет неопровержимое доказательство в священных текстах, весьма редки. В таком случае было бы справедливо и действительно более созвучно силлогизму и правовому доказательству признать авторитетность суждения по аналогии для определения правомочности некоего нового универсального блага (*маслаха куллиййа*) для общины. Хотя этот случай не предусмотрен конкретным законодательством, он попадает в универсальную категорию, приемлемость которой шариатом установлена путем досконального изучения текстовых доказательств, которые дают полную уверенность или высокую вероятность, граничащую с уверенностью.

Мы действительно крайне удивлены тем, что имам ал-Харамайн ал-Джувайни с его обширными знаниями и восприимчивым разумом мог колебаться по этому вопросу! Что касается ал-Газали, то он проявлял нерешительность, то отстаивая правильную позицию и подтверждая правомочность *масалих мурсала*, то принимая сторону ал-Джувайни, потому что сомневался в области применения *маслаха*. Приводить слова ал-Джувайни из «ал-Бурхан» и ал-Газали из «ал-Мустасфа» будет излишним<sup>[316]</sup>.

В отличие от них мы скажем следующее. Ученые, знакомые с различными действиями (*масариф*) шариата, не могут не согласиться с одним важным фактом. Шариат считает обязательным стремление к достижению того, что



полезно (*масалих*) общине, и устранению того, что для нее вредно (*мафасид*), — в любых обстоятельствах, особенно в случае возникновения беспрецедентных проблем или бедствий. Настоящий ученый не должен просто дожидаться, пока будет иметь дело с *масалих*, по поводу которой есть конкретное шариатское постановление или аналогичные прецеденты. Действительно, ученый не будет возражать, что, прежде чем вдаваться в подробности, сначала обязательно надо понять категорию новых *масалих*, ибо Законодатель, несомненно, оценивает категории (*аджнас*) двух аналогичных *масалих*, даже во второй меньше блага, чем в первой. Мы не можем представить себе ученого, который, после тщательного рассмотрения вопроса, может сомневаться в следующем. Анализировать виды новых *масалих* на основании силлогизма путем их сопоставления с видами *масалих*, зафиксированных в годы ниспослания Откровения, или тех, относительно которых существует единодушие авторитетных ученых раннеисламского периода, куда более приемлемо, чем просто судить об отдельных видах частного или общественного блага (*джуз'иййат ал-масалих*) на основании частичной аналогии (*кийас джуз'и*).

Это объясняется тем, что конкретные *масалих* являются предметом сомнений и неуверенности по трем аспектам: (1) доказательство для разных типов соответствующей аналогии; (2) определение общих мотивов (*'илал*), на основании которых строится аналогия, и (3) степень точности установленного сходства между исследуемым казусом и прецедентом.

И напротив, доказательство для целого вида *масалих* выводится из тематического индуктивного исследования шариата, которое дает уверенность или большую степень вероятности, граничащую с уверенностью. Более того, атрибуты мудрости [каковыми являются *масалих*] — это самосуществующие предикаты, не требующие установле-

ния сходства исследуемого казуса (*фар'*) с установленной основой (*асл*). Несмотря на разную степень ясности, для восприимчивого ума эти атрибуты очевидны, а значит, пропадает необходимость прибегать к дедукции (*истин-бат*) и ее средствам.

Таким образом, разве эти *масалих* не стоят оценки по виду эквивалентов, установленных путем индуктивного умозаключения из шариатских положений? Если какие-то из этих *масалих* настолько очевидны, что не противоречат другим *масалих* и не содержат *мафасид*, грамотный шариатский ученый не должен колебаться, чтобы им следовать. Однако, если они противоречат другим *масалих* или смешаны с *мафасид*, то их следует оценивать по соответствующим правилам, которые обсуждались в предыдущей главе. На самом деле, для этого требуется еще больше усилий при независимом суждении (*иджтихад*), в зависимости от важности вытекающих *масалих* и важности конфликтующих с ними *масалих* или *мафасид*, а также степени уверенности в их весе и значимости. Таким образом, их сопоставляют с видами их эквивалентов, которые, как индуктивно доказано, предусмотрены Законодателем, либо отдавая предпочтение перевешивающей *маслаха*, либо делая выбор через оценку их общественного или частного характера. Каждый, кто имеет серьезные возражения против реализации такой *маслаха*, рискует показаться сторонником оппонентов суждения по аналогии.

Тем не менее, если говорить об обстоятельствах реализации *масалих* и отведения *мафасид*, то здесь отмечается существенное варьирование. Например, обстоятельства отправления правосудия в том, что касается защиты личных и общественных прав — в чем и состоит суть цивилизованности в мирное время, — значительно отличается от достижения *масалих* в ходе реализации военных стратегий и политических средств в военное время или в ожидании

конфронтации. Потому что война — не время для глубоких размышлений и тщательного взвешивания отдельных составляющих (*джуз'иййат*) *масалих*. Во время такого бедствия требуется выжить, а затем восстановиться, для чего необходимы стремительные меры, направленные на достижение пользы или предотвращение зла, возможно смирившись с каким-то вредом или позволив пренебречь какой-то пользой. Тем не менее всегда следует понимать очевидную разницу между ситуацией защиты от врага и ситуацией нападения, когда есть время предварительно задуматься и взвесить различные *масалих*.

Случаи единодушного согласия (*иджма'*) наших праведных предшественников из числа сподвижников и их последователей, за исключением вопросов необходимого религиозного знания (*ма'лум мина ад-дин би ад-дарура*), преимущественно основывались на принципе *маслаха мурсала*, универсальной и очевидной или просто преобладающей. Их единодушие было достигнуто через *иджтихад* на основании предполагаемых доказательств, граничащих с уверенностью, и редко вытекало из доказательств из текстов Корана и Сунны. По этой причине *иджма'* считается третьим источником доказательств после Корана и Сунны, так как под ней нет фундамента в виде канонических текстов. В противном случае, если бы единодушие основывалось исключительно на доводах из текстов Корана и Сунны, оно было эквивалентно этим доводам, а не второстепенно по сравнению с ними.

Один из примеров *маслаха мурсала* — это собрание Корана по указанию Абу Бакра после того, как 'Умар это предложил, а остальные сподвижники одобрили. Бухари передает от Зайда б. Сабита<sup>[317]</sup>, который сообщил:

Абу Бакр послал за мной, потому что многие из участников битвы при Йамаме<sup>[318]</sup> погибли. У него был 'Умар [б. ал-Хаттаб]. Абу Бакр сказал: «Ко мне пришел 'Умар и сказал:

“В день битвы при Йамаме погибло много чтецов Корана, и я боюсь, что постепенно погибнут и все остальные чтецы и многое из Корана потеряется... Я считаю, что тебе следует приказать собрать Коран”. Я же сказал ‘Умару: “Как могу я сделать то, чего не сделал Посланник Аллаха?!” ‘Умар сказал: “Это, клянусь Аллахом, благое дело!” И ‘Умар не переставал убеждать меня до тех пор, пока Аллах не раскрыл сердце мое для того же, для чего ранее раскрыл сердце ‘Умара, и пока мое мнение не стало совпадать с мнением ‘Умара...» ‘Умар сидел у него и молчал, а Абу Бакр сказал: «Поистине, ты человек молодой, разумный и заслуживающий доверия, и ты записывал Откровение для Посланника Аллаха. Так собери же Коран воедино». Клянусь Аллахом, если бы они поручили мне передвинуть гору с одного места на другое, это было бы не труднее, чем собрать Коран! Я сказал: «Как же вы делаете то, чего не делал Пророк?» Абу Бакр сказал: «Это, клянусь Аллахом, благо»<sup>[319]</sup>.

Из слов ‘Умара «это благое дело (*хайр*)» и из того, что сердце Абу Бакра открылось его предложению, мы понимаем, что оно из разряда *масалих*, потому что слово *хайр* относится к тому, что полезно для общины. Слова Абу Бакра и Зайда о том, что это то, «чего не делал Пророк», указывают на то, что это *маслаха мурсала*, в ее пользу нет конкретного довода, тем не менее сподвижники, рассмотрев это дело, единодушно с ним согласились.

К той же категории принадлежат и единогласные решения относительно следующего: наказания за употребление одурманивающих веществ в виде восьмидесяти ударов плетью, которое было принято при ‘Умаре и которому халифы и судьи следовали в будущем; введения должности (*диван*) для распределения льгот и пенсий<sup>[320]</sup>; отказа ‘Умара раздать солдатам наделы (*савад*)<sup>[321]</sup> в Ираке, тем самым оставив их в качестве резерва на случай возможных войн; записывания и собирания хадисов Посланника Аллаха при ‘Умаре б. ‘Абд ал-Азизе. Сюда же можно

добавить слова 'Умара б. 'Абд ал-Азиза: «Наказывайте людей только по степени их греховности», которые многие ученые, например Малик б. Анас, считали юридической нормой. К той же категории относятся введенные учеными процедуры судебного ходатайства, назначения сроков, перекрестного допроса свидетелей, практика тюремного заключения при отказе отвечать на вопросы суда, принятие клятвы того, кто имеет доказанные права в случае смерти человека или его отсутствия в суде и пр.

### **МАСЛАХА ОБЩЕСТВЕННЫЕ И ЧАСТНЫЕ**

Теперь давайте перейдем ко второй классификации *масалих*: по степени их отношения к целой общине, ее группам или частным лицам. По этому признаку *масалих* делятся на универсальные (*куллиййа*) и частные (*джуз'иййа*). В терминологии права *маслаха куллиййа* означают равную пользу/благо для всей общины, множества людей или целой страны. Все остальное определяется термином *маслаха джуз'иййа*.

Примеров универсальной *маслаха*, относящейся ко всей мусульманской общине, довольно мало. В их числе защита суверенитета и территорий мусульман, воссоединение общины, обеспечение существования и непрерывности религиозной традиции ислама, предотвращение попадания двух святынь Макки и Мадины в руки немусульман, сохранение Корана от исчезновения или искажения из-за уменьшения численности передатчиков или его утраты в письменной форме (*масахиф*), сохранение Сунны от проникновения вымышленных сообщений, привлечение всего, что составляет благо для общины и каждого ее члена, а также предотвращение любого зла такого рода. К универсальной *маслаха* относятся некоторые виды пользы *дарури* и *хаджи*, касающиеся всей общины.

*Маслаха* и *мафсада*, затрагивающие большие группы, заключаются в удовлетворении потребностей *даруриййат*, *хаджиййат* и *тахсиниййат* на уровне регионов, племен и стран. К ним относятся правовые нормы улаживания споров; договоры, заключаемые мусульманскими правителями с правителями других стран для гарантии безопасности мусульманских купцов на немусульманских территориях, в том числе на море; соглашения об использовании мусульманских портов немусульманскими судами, о торговле в мусульманских странах при условии выплаты определенного процента от оборота в качестве таможенного сбора. С другой стороны, частная *маслаха* касается интересов отдельных лиц или небольших групп людей. Она бывает разного рода и предусмотрена предписаниями и правилами, регулирующими различные типы сделок.

### МАСЛАХА ПО СТЕПЕНИ УВЕРЕННОСТИ

Исходя из степени уверенности в необходимости реализации или предотвращения вреда от нереализации *масалих* бывают трех типов: несомненные, вероятные и мнимые. Несомненные *масалих* имеют прямые текстовые доказательства, исключающие любые интерпретации, например, слова Аллаха: **«Аллах обязывает тех людей, кто в состоянии совершить поездку, отправляться в хадж к Дому»** (3:97). Также к ним относятся *масалих*, на которые имеется множество параллельных указаний, подтверждаемых индуктивным заключением из шариатских источников, например вышеупомянутые фундаментальные ценности. Более того, в их числе те, причина которых доказывается необходимостью реализации пользы или предотвращения вреда для общины, например, борьба халифа Абу Бакра с теми, кто отказывался платить *закат*.

С другой стороны, предполагаемая *маслаха* — та, причина которой установлена только как возможная, напри-

мер, содержание сторожевых собак в доме в опасное и нестабильное время. Так, шайх Абу Мухаммад б. Аби Зайд<sup>[322]</sup>, живший в Кайруане, держал в доме сторожевую собаку. На замечание, что Малик б. Анас не одобрял содержание собак в городских условиях<sup>[323]</sup>, он ответил: «Если бы Малик жил в наше время, он держал бы у своих ворот льва»<sup>[324]</sup>. К *масалих* этого рода относятся и те, что подтверждаются гипотетическими текстовыми доказательствами, такими как хадис: «Пусть судья, охваченный гневом, ни в коем случае не (пытается) рассудить между собой двоих»<sup>[325]</sup>.

Мнимая *маслаха* — та, что, на первый взгляд, приносит благо, но при более тщательном изучении обнаруживается, что она оборачивается вредом. Это может объясняться скрытостью зла, например, в случае употребления наркотических веществ вроде опиума, гашиша, кокаина и героина: употребляющий их может счесть его приятным, хотя они не приносят настоящей пользы или пользу перевешивает зло, как указал в Коране Всемогущий Аллах: «**Они спрашивают тебя о вине и майсире. Отвечай: “И в том, и в другом есть великий грех, есть и некая польза для людей, но греха в них больше, чем пользы”**» (2:219).

Это главное из того, что можно сказать о *масалих* с точки зрения шариата. Наши рассуждения на этот счет представляют большую важность и интерес для ищущих знаний [о *макасид*]. Они учат тому, что знание идеи *масалих* дает юристам самый ясный и прямой путь к решению дел и проблем общины в случае отсутствия четкого понимания линии рассуждений. Они также показывают, что, если не идти этим ясным путем, ислам может потерять свою ценность как универсальная и вечная религия, оказавшись «путешествующей в ужаснейшей долине, где только Аллах, может его спасти»<sup>[326]</sup>.

Кроме вышеназванных, существует классификация *маслаха*, согласно которой она может предусматриваться

действием (*касд*) или быть последствием действия (*ма'ал*). Данная классификация требует от юриста особого искусства и знаний. Дело в том, что ключевые принципы *масалих* и *мафасид* едва ли являются загадкой для здравомыслящих людей. Законодательный контекст шариата в отношении реализации одних и избежания других очевиден, ему легко следовать, и ученым нетрудно прийти к согласию на этот счет. И напротив, всевозможные грани *масалих* и *мафасид*, все тонкости их последствий и способов реализации одних и предотвращения других во многом сложны и неоднозначны для понимания. В данном случае от ученого требуется особая восприимчивость и точность суждений. В этой области вступают в игру шариатские уловки (стратагемы) (*хийал*), требуется поиск особых путей, тонкое понимание причин и целей с точки зрения того, какие из них стоят внимания, а какими следует пренебречь. Именно на этом поле наглядно проявляется разница между различными правовыми системами (*шара'и'*), именно здесь исламский шариат доказывает свою универсальность и непреходящее значение. Мы остановимся на этом подробнее в главах 22 и 23, где говорится о стратагемах перекрытия путей для порицаемого (*садд аз-зара'и'*).

## 16. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ ИСЛАМСКОГО ШАРИАТА

Необходимой частью знания ислама является то, что шариат — это универсальный закон, требующий соблюдения всеми людьми. Поскольку это последний ниспосланный закон, он неизбежно относится ко всему человечеству на всей земле до скончания времен. Доказательств тому так много в Коране и Сунне, что они достигают степени



*джуз'иййа* (многократно повторяющиеся с общим смыслом), равнозначной уверенности. Так, например, Аллах говорит: «**Мы направили тебя** [, Мухаммад,] **ко всем людям без исключения...**» (34:28), «**Скажи** [, Мухаммад]: **“О люди! Воистину, я — посланник Аллаха ко всем вам...”**» (7:158). Как известно из достоверного хадиса, Пророк сказал: «Мне были дарованы пять вещей, которые не были дарованы никому (из пророков) до меня», — и он перечислил их, — «(кроме того, раньше) каждый пророк направлялся только к своему народу, я же был направлен ко всем людям»<sup>[327]</sup>. Итак, нет необходимости подробно останавливаться на универсальности шариата, мы не ставим перед собой задачу доказывать ее скептикам, наша цель — поговорить о том, что из нее следует.

Поскольку Аллах в Своей непостижимой мудрости пожелал сделать ислам последней религией, ниспосланной человечеству, необходимо было, чтобы она зиждилась на некоем универсальном свойстве, присущем всему человечеству, корнящемся в самой человеческой психике и знакомом любому здравому уму, и это свойство — *фитра*. Таким образом, предписания и нормы (*ахкам*) шариата легки и естественны для приятия всеми разумными людьми, которые понимают их смысл, цель и потому безоговорочно им подчиняются. Иными словами, такое устройство шариата позволяет образованным людям развить его общие принципы и проработать их детали, а менее образованным — с готовностью его принять и подчиняться его заповедям.

Так как невозможно, чтобы передатчиками шариата были посланники разных рас и племен — это усложнило бы эффективность передачи, Аллах избрал Пророка из числа арабов, одного представителя человечества, о чем Он сам говорит в Коране:

Только мысль о том, как это Аллах мог направить посланником [обычного] человека, мешала им уверовать [в Аллаха даже] после того, как им было даровано указание на прямой путь. Отвечай [, Мухаммад]: «Если бы ангелы спокойно ходили по земле, то Мы отправили бы к ним посланником ангела» (17:94–95).

Действительно, есть непостижимая мудрость в том, что для передачи послания ислама Аллах избрал человека из арабов. Здесь мы не намерены подробно останавливаться на аспектах этого вопроса, которые нам удалось распознать, тем более что Аллах сказал: **«Но Аллах лучше знает, кому вверить призвание посланника»** (6:124).

Тем не менее хотелось бы сказать следующее. Поскольку Пророк был из арабов, естественно, что он говорил по-арабски, а значит, арабы были первыми, кто получили от него шариат. Точно так же арабы стали передатчиками исламского шариата всем, кому он адресован, в том числе они передавали его между собой. Аллах избрал их для этой миссии, потому что в период ниспослания Корана арабам были присущи четыре качества, которыми никогда за всю историю одновременно не обладал ни один народ: это тонкий ум, хорошая память, простота и естественность культуры и законов, отдаленность от других народов.

Тонкий ум позволил им понять послание ислама, воспринять его учение, хорошая память — сохранить его и безошибочно передать другим. Простота арабского общества сделала его открытым для того, чтобы легко впитать новое учение, ибо, будучи близкими первозданной человеческой природе (фитра), они не были твердыми приверженцами какого-либо устоявшегося религиозного закона<sup>[328]</sup>. И наконец, изолированность арабов означала, что они готовы смешаться и открыто соединиться с другими народами, с которыми у них нет вражды. В отличие от персов и византийцев или коптов и евреев, арабы враждовали

только между собой. Можно не придавать значение сражениям арабских племен с персами и византийцами, таким как сражение при Зу-Каре или битве, получившей название «День Халимы»<sup>[529]</sup>, которые были редкими событиями. Более того, в этих примерах арабы воевали, скорее, за персов или византийцев, таким образом, вражда тех, за кого они непосредственно сражались, перевешивала их собственную вражду с этими империями.

Один из важнейших аспектов универсальности шариата заключается в том, что его предписания и нормы равнозначно применимы ко всем людям, потому что в данном вопросе единообразие имеет критическое значение для достижения социального единства общины. Наделив шариат этой особенностью, Аллах основал его на внутренней мудрости (*хикам*) и умопостигаемых мотивах (*'илал*), которые не зависят от народа и обычаев. Соответственно, во все эпохи исламские ученые были единодушны — за исключением несущественных разногласий — в том, что долг ученых общины — учитывать цели заповедей и норм шариата и выводить из них свои постановления. В подтверждение этой позиции приводятся следующие два айата: **«Так бойтесь же Аллаха, насколько можете»** (64:16), **«Так пусть это будет назиданием (*u'tабиру*) для вас, о те, кто способен видеть»** (59:2). Впрочем, это скорее риторические доказательства. Таким образом, в этом вопросе надлежит держаться единогласия и установленной практики сподвижников и ученых общины, утвердившихся много поколений назад.

Универсальность шариата отражена во многих айатах Корана, например: **«Аллах желает вам облегчения, а не затруднения»** (2:185), **«Но Аллах не любит нечестия»** (2:205), **«Прежде Мы отправили наших посланников с ясными знаменами и ниспослали с ними писание и весы, чтобы люди придерживались справедливости»**

(57:25), «**Для вас в возмездии — основы жизни, о благодатели разума! Быть может, вы станете богобоязненными**» (2:179). В хадисах Пророка она выражена в виде общих правил, например, в словах Пророка: «Поистине, ваша кровь, ваше имущество должны быть для вас столь же священными, сколь священным является этот ваш день, в этом вашем месяце [зул-хиджа], в этом вашем городе [Макке]!»<sup>[330]</sup>; «Что опьяняет в большом количестве, то является запретным и в малом количестве»<sup>[331]</sup>; а также «Нет увечья и нет воздаяния за увечье». Равным образом большинство неясных (*муджмалат*) и неограниченных (*мутлакат*) выражений в Коране направлены на передачу обобщенного, абсолютного смысла. Однако юристы то и дело создают себе проблемы, пытаясь объяснить неясное и ограничить неограниченное, интерпретируя то, что в одном месте является неограниченным через то, что ограничено в другом, даже если они принадлежат разным категориям. Для этого они разработали целый ряд методов<sup>[332]</sup>.

Так было даже во времена сподвижников. Будучи в Куфе, Абд Аллах б. Мас'уд истолковал слова «**матери ваших жен**» (4:23) как то, что вступление в брак с матерью не делает ее дочь запретной до тех пор, пока мужчина не сошелся [вступил в половую связь. — *Примеч. пер.*] с матерью. Ибн Мас'уд истолковал фразу, носящую абсолютный характер, именно так, потому что сопоставил ее со следующим ограничивающим выражением из того же айата: «**Падчерицы — ваши воспитанницы, с матерями которых вы сошлись (а если вы не сошлись с их матерями, то нет греха, если женитесь на падчерицах)**» (4:23). Вернувшись в Мадину, он узнал, что установленная традиция — толковать фразу «матери ваших жен» в абсолютном смысле без каких-либо условий и ограничений. Поистине удивительно, что ученые *усул ал-фикх* трудятся над тем, чтобы интерпретировать высказывания с абсолютным смыслом, как ограниченные, даже несмотря на правило

о том, что обобщение смысла правовой нормы (*хукм*) возможно только в рамках ее вида. Законодательные нормы (*ташри'ат*) в отношении деталей частных случаев открыты в равной степени и для обобщения, и для конкретизации. Возможно, к этому типу норм относится запрет Пророка записывать его слова, когда он сказал: «Ничего за мной не записывайте, кто записал за мной что-то, кроме Корана, пусть сотрет»<sup>[333]</sup>, чтобы конкретные случаи не воспринимались как универсальные принципы.

Таким образом, сподвижникам нужно было особое разрешение, чтобы записывать слова Пророка. Например, Абу Шах хотел, чтобы для него записали то, что Пророк сказал о границах макканской святыни (*Харам*). На это Пророк сказал: «Запишите это для Абу Шаха»<sup>[334]</sup>. Вот почему мы наблюдаем среди ученых большие разногласия по поводу правовых доводов, опирающихся на конкретные случаи и изолированные сообщения, если они противоречат общим правилам, то есть буквальным универсалиям (*куллиййат лафзиййа*) и выведенным тематическим универсалиям (*куллиййат ма'навиййа*), *кийасу* или устоявшимся обычаям жителей Мадины (*'амал ахл ал-Мадина*), в соответствии с хорошо известными положениями *усул ал-фикх*<sup>[335]</sup>.

Соответственно, особое внимание к обычаям и нравам различных народов отменяет ссылки на обязательное универсальное законодательство. Достижение этой цели обеспечивается через принцип разрешенности по умолчанию, исходя из которого каждая группа людей может жить в соответствии со своими обычаями. Однако, поскольку основание разрешенности состоит в том, что разрешенное не затрагивает неотъемлемые *масалих* или критические *мафасид*, то этот принцип должен применяться к нравам и обычаям. Если нравы и обычаи содержат неотъемлемые или необходимые *масалих*, затрагивающие всю общину,

либо *мафасид*, ощутимые теми, кто им следует, то они должны быть подчинены универсальным законодательным нормам в отношении обязательного и запретного.

Таким образом, обнаруживается, что исламское законодательство действительно не занимается определением того, как людям следует одеваться, где жить или на чем ездить. Например, оно не предписывает путешествовать непременно на верблюдах, не мешает египтянам или иракцам использоваться в качестве транспортного средства ослов, а индусам или туркам — быков. Поэтому мусульманам не нужны доказательства того, что им можно пользоваться колесами, телегами или поездами. Тот же принцип относится к разным видам пищи, которая не содержит ничего запретного, и поэтому о таких вещах будет спрашивать только тот, кому неизвестен ее состав, или тот, кто не знаком с методологией исламского законодательства.

Соответственно, мы можем заверить, что ни у кого нет права навязывать нравы и обычаи одного народа другому как «закон». Конечно, исламское законодательство учитывает эти нравы и обычаи при условии, что те, кто им следует, их не меняют. Это объясняется тем, что приверженность народа своим нравам и обычаям, неизменность последних придают им статус базовых условий (*шурут*) его жизни. Точно так же в случае сделок, если не оговорено иное, люди руководствуются своими обычаями.

Именно это имел в виду Малик б. Анас, утверждая, что муж не может заставляя жену, принадлежащую к знатному арабскому роду, кормить грудью ребенка, если это [отказ от кормления. — *Примеч. пер.*] обычай ее народа, а значит, базовое условие ее жизни. Он считал, что слова Аллаха: **«Кормящие матери обязаны кормить своих детей два полных года»** (2:233) относятся к женщинам, на которых это условие не распространяется, либо он устанавли-

вает период грудного вскармливания, а не делает его обязательным<sup>[336]</sup>.

Этот метод интерпретации нравов и обычаев во многих отношениях устраняет путаницу и упорные затруднения, с которыми сталкиваются ученые при трактовке причин шариатского запрета на многие обычаи, в которых не усматривается аспект *мафсада*. Например, запрет женщинам наращивать волосы (искусственные волосы, *васл аш-ша'р*), протачивать просвет между двумя передними зубами и делать татуировки, о чем говорится в хадисе, переданном 'Абд Аллахом б. Мас'удом, который сообщил, что Пророк сказал: «Да проклянет Аллах женщин, делающих татуировки, и тех, кто просит делать их себе, а также выщипывающих себе брови и тех, кто просит других выщипать им брови, а также подпиливающих себе зубы для красоты и изменяющих творение Аллаха!»<sup>[337]</sup>. Толкование выводов из этого хадиса может вызывать замешательство, потому что обычаи, о которых в нем говорится, не отличаются от прочих, разрешенных способов украшения своей внешности, например с помощью декоративной косметики или хны, однако запрет этих обычаев звучит на удивление сурово.

Тем не менее его истинный смысл, на наш взгляд (и нам неизвестно, чтобы кто-то ясно это утверждал), заключается в том, что названные в хадисе обычаи в глазах арабов того времени указывали на недостаточную скромность женщины. Таким образом, запрет этих обычаев на самом деле направлен на предотвращение беспорядочных половых связей и защиту чести женщины. Аналогично: в следующем аяте читаем: **«О Пророк! Скажи твоим женам, твоим дочерям и женщинам верующих мужчин, чтобы они туго затягивали свои покрывала. Так их будут лучше отличать [от других женщин] и не подвергнут оскорблениям»** (33:59). Это предписание говорит об

арабской традиции и необязательно для народов, у которых женщины одеваются иным образом<sup>[338]</sup>.

Таким образом, тщательное изучение таких вещей, подробное исследование законодательных причин предписаний одной категории, проливает свет на важный вопрос: при рассмотрении частных случаев (*джуз'иййат*) оно показывает разницу между тем, что годится и что не годится для использования в качестве основы (*асл*) для суждения об аналогах, потому что вопросы исламского законодательства не укладываются в единую модель.

Возможно также, что в качестве одного из аспектов универсальности шариата следует учитывать тот факт, что многие вопросы были предоставлены *иджтихаду* шариатских ученых. Это вопросы, у которых нет текстовых доказательств, указывающих на соответствующие нормы или определяющих намерение сообщивших их рассказчиков. Так, сообщается, что Пророк сказал: «Поистине, Аллах Всевышний установил границы, так не преступайте же их, и умолчал о (некоторых) вещах по милости Своей к вам, а не по забывчивости, так не доискивайтесь же их!»<sup>[339]</sup>. К этой категории относится то, что мы ранее упоминали по поводу запрета Пророка записывать за ним что-либо, кроме Корана, чтобы это универсальное и неизменное законоположение не путали с частными случаями.

Сподвижники старались подражать действиям и решениям Пророка, хотя неизвестно ни одного прямого текста, требовавшего бы их продолжения. Такие действия и решения давали им понимание того, что правильно, потому что они преимущественно жили в условиях, схожих с условиями жизни при Пророке. Именно поэтому 'Умар б. 'Абд ал-Азиз, будучи наместником или халифом, захотел, чтобы Абу Бакр б. Мухаммад б. Амр б. Хазм<sup>[340]</sup> стал записывать хадисы Пророка<sup>[341]</sup>. Мы полагаем, что, по его мнению, они стали бы ориентиром для понимания целей шариата уче-



ными его общины. Тем более, когда нет времени на доскональное изучение фундаментальных законов и доказательств шариата для выведения новых постановлений, но есть возможность воссоздать положения в отношении схожих ситуаций. Как сказал 'Умар б. 'Абд ал-Азиз: «Наказы-вайте людей только по степени их греховности».

Пример уточнения и определения — это забота ученых о собирании и изучении наследия праведных халифов (*ал-хулафа' ар-рашидун*) при определении точного наказания за некоторые преступления, конкретных сумм подушного налога (*джизья*), земельного налога (*харадж*), выкупа за кровь и возмещения за увечье (*уруш*). Однако иногда эти суммы уменьшались, сужалась область применения практики их сбора, это значило, что они перестали играть свою роль в качестве адекватной компенсации.

К той же категории относится фиксация маликитскими правоведами мест вхождения в *ихрам* во время хаджа (*мавакит*)<sup>[342]</sup>. К ней же относится фиксация правоведами разных мазхабов определенных словесных формул для развода или клятвы, хотя некоторые из них вышли из употребления и даже прежде у них не было ясного и точного значения. Эти уточнения следует рассматривать только как примеры ориентации на авторитетные образцы.

Коротко говоря, мусульманские ученые единодушны по поводу универсальности шариата и его актуальности для всего человечества. Кроме того, они единодушны по поводу того, что он соответствует любой эпохе и любому месту. Однако мусульманские ученые не показывают, в чем это соответствие проявляется. На наш взгляд, актуальность шариата для человечества выражается в двух аспектах.

(1) Первый состоит в том, что фундаментальные законы (*усул*), универсальные принципы (*куллиййат*), нормы и предписания (*ахкам*) шариата легки и просты к приме-

нению в любых обстоятельствах. В подтверждение этому ученые уммы занимаются интерпретацией множества текстовых доказательств этих заповедей и предписаний, подтверждающих гибкость их применения. Конечно, каждый ученый вносит в эту интерпретацию свою лепту. В совокупности их труды дадут нам богатый источник интерпретации явных (*завахир*) смыслов шариата, которая делает его заповеди и предписания пригодными для применения всеми людьми в любых условиях.

Например, запрет на аренду земли. Малик и большинство правоведов толкуют это правило как направленное на распространение добродетели и поощрение братской помощи между мусульманами, не означающее категорический запрет этой практики и признание договоров аренды недействительными<sup>[343]</sup>. Другой пример — это запрет получения прибыли от предоставления ссуды. Некоторые ханафитские правоведы считают, что этот запрет распространяется только на то, что не является необходимостью (*дарура*), поэтому они разрешали сделки *вафа*<sup>[344]</sup> на виноградниках Бухары.

(2) Второй аспект заключается в том, что на протяжении столетий все народы и страны воспринимали учение ислама без каких-либо проблем или затруднений. Это подтверждают преобразования, принесенные исламом в повседневную жизнь арабов, персов, египетских коптов, берберов, татар, народов Индии, Китая, турок: все эти народы без труда отказались от вековых пагубных привычек и не поддались желанию изменить новым благим обычаям.

Эти два аспекта удобства шариата являются взаимосвязанными и взаимодополняющими. Об этом прямо говорят следующие слова айата: «**Он избрал вас и не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения**» (22:78)<sup>[345]</sup>. Следовательно, под удобством шариата ни в коем случае не следует понимать, что все люди

обязаны следовать обычаям и подражать нравам определенного народа, в частности — арабов, живших в период ниспослания Откровения. Точно так же это не значит, что другие народы обязаны выполнять предписания и безоговорочно следовать решениям, принятым по поводу частных случаев, касающихся тех, кто жил в период ниспослания Откровения, и ради какой-то их пользы. Это нужно для того, чтобы не позволить обвинить шариат в том, что он труден для исполнения или противоречит человеческой природе. Можно предположить, что внутренняя мудрость удобства шариата состоит в том, что, живя в соответствии с ним, люди в любые эпохи застрахованы от бедствий и потерь. Однако, если смысл удобства в этом, оно ни в коем случае не может быть отличительной чертой исламского шариата. Дело в том, что ни в одном своде законов мы не найдем положения, направленные на то, чтобы привести людей к анархии и уничтожению. Будь это так, большинство народов могли бы говорить об универсальности и всеохватности своего закона.

Отсюда следует, что смысл пригодности исламского шариата для любого места и времени следует понимать иначе: его предписания и нормы (*ахкам*) заключаются в универсальных принципах и смыслах, мудрость и польза (*маслаха*) которых могут проецироваться на различные постановления разные по форме, но единые по содержанию. Вот почему фундаментальные источники исламского законодательства [в период ниспослания Откровения были] лишены детализации и уточнений.

К примеру, относительно наказания за безнравственность в Коране говорится: **«А если двое из вас совершат прелюбодейние, то подвергните обоих телесному наказанию»** (4:16) без конкретизации метода наказания. Ничего не сказано ни об ударах хлыстом, ни о побивании камнями. Аналогично: Коран и Сунна не поощряют му-

сульман к излишнему любопытству по поводу заповедей шариата. Так, Коран гласит:

**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 (5:101–102).**

В достоверном хадисе говорится: «Поистине, Аллах Всевышний ... умолчал о (некоторых) вещах по милости Своей к вам, а не по забывчивости, так не доискивайтесь же их!»<sup>[346]</sup>. В другом хадисе сказано: «Поистине, величайшее преступление (против мусульман) совершит тот мусульманин, который задаст вопрос о чем-нибудь таком, что (прежде) не было запретным, а после этого будет объявлено запретным из-за его вопроса»<sup>[347]</sup>.

Пророк запретил мусульманам записывать за ним что-либо, кроме Корана, потому что обычно его слова и поступки были обусловлены теми или иными обстоятельствами, тогда как передатчики могли приписать им универсальный и непреходящий смысл. Один из таких примеров — хадис о том, что «сосед имеет больше прав на то, что прилегает к его участку»<sup>[348]</sup>. Наши ученые придерживаются мнения, что этот хадис не является непрекращаемым доказательством, потому что, вероятно, он относился к конкретному случаю, когда речь шла о партнерстве и соседстве одновременно. Однако передатчик считает, что Пророк судил об этом деле, подразумевая соседство<sup>[349]</sup>. Также сообщается, что Малик б. Анас не одобрял догадки в вопросах фикха, и тем, кто спрашивал его о гипотетических случаях, он говорил: «Оставь это, пока оно не произойдет»<sup>[350]</sup>.

Однако, поскольку ниспослание Корана происходило по разным поводам и касалось разных ситуаций, и его целью было наставить общину тем или иным образом, и потому что неповторимость (*иджаз*) Корана задумывалась как одна из его главных черт, обнаруживаем, что Коран содержит в себе законодательство разных типов: как неизменное, общее и универсальное, так и нормы, касающиеся отдельных реальных случаев, служащие примером трактовки фундаментальных универсальных положений. Точно так же Коран содержит частные законодательные нормы, которым есть эквивалент в Сунне. Например, слова Аллаха: **«И прелюбодейку, и прелюбодея — каждого из них секите сотней плетей»** (24:2), и **«А тех жен, в верности которых вы не уверены, [сначала] увещевайте, [потом] избегайте их на супружеском ложе и [, наконец,] побивайте»** (4:34)\*. И в нем есть отмененные нормы. Тем не менее большая часть коранических заповедей носит универсальный и непреходящий характер.

Сунна собиралась и классифицировалась учеными из поколения сподвижников и их приемников. Мотивы для собирания и классификации были разные, как и критерии приемлемости сообщений. В основном она состоит из конкретных законодательных норм, потому что имеет дело с частными случаями (*кадайа а'йан*). Однако она содержит и нормы общего характера, которые являются прочным фундаментом для универсального и неизменного законодательства.

Следовательно, *муджтахидам* неизбежно приходится изучать исламское законодательство обоих типов: универсальное и частное. И их долг прилагать все старания, чтобы различать эти два типа в Коране и Сунне и правиль-

---

\* Дискуссию о новом толковании данного айата см.: AbdulHamid AbuSulayman, *Marital Discord: Recapturing the Full Islamic Spirit of Human Dignity* (London: IIIT, 2003). [Примеч. в англ. переводе.]

но классифицировать шариатские тексты. Это действительно огромная задача, в которую наши ученые прошлого внесли неопределимый вклад, оставив после себя примеры удивительной проницательности.

## 17. РАВЕНСТВО В ШАРИАТЕ

Одно из важнейших следствий универсальности шариата, взгляд на которое зависит от правильного понимания его смысла, различных аспектов и проявлений, это вопрос о сути и природе равенства в общине, каким образом шариат его обеспечивает и какое значение ему придает. Ибо мусульмане — это равные члены мусульманской общины по заповеди Аллаха: «**Ведь верующие — братья**» (49:10). Братство предполагает универсальное равенство, а значит, шариат наделяет всех мусульман — без каких-либо ограничений и исключений — одинаковыми правами во всем, не допуская никаких различий в этом плане. Зная, что мусульмане равны, благодаря своей общей первоначальной природе и единению в религии, можно утверждать, что шариат видит их всех достойными равенства, независимо от положения. Таким образом, в глазах шариата обладание могуществом и властью не делает человека выше других, равно как и скромное положение или ограниченные возможности не лишают его равноправия.

Точно так же, поскольку ислам по своей сути — это религия, отвечающая врожденной природе человека (*дин ал-фитра*), исламское законодательство придает приоритетное значение всем аспектам равенства на уровне первоначальной человеческой природы. И в то же время шариат избегает навязывать равенство и сходство там, где первоначальной человеческой природе свойственно варьироваться. Все вариации он предоставляет регулировать граждан-

ско-правовой системе с соблюдением исламских принципов и не фиксирует их в фундаментальных правовых нормах. О равенстве Аллах говорит:

О вы, которые уверовали! Будьте стойки в справедливости, свидетельствуя перед Аллахом, если даже свидетельство будет против вас самих, ваших родителей или родственников. Будет ли тяжущийся богатым или бедным, Аллах [рассудит] их наилучшим образом (4:135).

Что же касается различий, то Аллах говорит: **«Не равны среди вас тот, кто расходовал и сражался [на пути Аллаха] до победы [под Маккой], [и тот, кто не поступал так]. Эти выше степенью, чем те, которые расходовали и сражались после [победы под Маккой]»** (57:10).

По исламскому закону равенство в обществе происходит из равенства людей в их врожденной природе и во всем, что с ней связано, и вариации в этой области не сказываются на благополучии и добродетельности общества (*салах ал-'алам*). Таким образом, по своей человеческой природе люди одинаковы: «Вы все — дети Адама»<sup>[551]</sup>. Люди равны и по своему праву жить в этом мире в силу своей врожденной природы, и ни цвет кожи, ни анатомия, ни раса не влияют на это равенство. Это фундаментальное равенство лежит в основе базовых принципов исламского законодательства, таких как право на жизнь, выраженное понятиями «защита жизни» и «защита потомства», право на средства к существованию, выраженное понятием «защита имущества». Среди первостепенных средств к существованию, на которое все люди имеют равное право, это право жить на земле, которую они приобрели или на которой родились и выросли. Точно так же они имеют одинаковое право на достойную и благополучную жизнь, что выражается в принципах «защиты разума» и «защиты чести». И самое главное, право принадлежать к религиозной

общине (*джамийа динийа*), отраженное понятием «защита религии». Выше мы упоминали о способе обеспечения этих прав, и поговорим о них далее в порядке важности.

Итак, очевидно, что шариат закрепляет равенство людей в том, что касается их неотъемлемых (*дарури*) и насущных (*хаджи*) потребностей. Он считает людей равноправными в области неотъемлемых потребностей, и редко признает неравноправие в области насущных (один из таких редких примеров — отсутствие у раба дееспособности (*ахлийа*) в отношении своего имущества, которым он не может распоряжаться без разрешения хозяина). И только при наличии веских препятствий (*мавани'*) для равенства между людьми возникают различия.

Следовательно, равенство в исламском законодательстве — это один из базовых принципов, и он неукоснительно соблюдается, кроме ситуаций наличия веских препятствий. Это значит, что в исламском законодательстве утверждение равенства между людьми или группами людей не требует поиска причины (*муджиб*) — достаточно убедиться, что нет доказательств обратного. Именно поэтому ученые уммы настаивают на том, что в кораническом дискурсе форма мужского рода подразумевает и женщин<sup>[352]</sup>. Более того, чтобы шариатские постановления применялись к женщинам, нет необходимости менять в дискурсе Корана и Сунны мужской род на женский или наоборот. В «Сахих» ал-Бухари сообщается, что 'Убада б. ас-Самит сказал: «Когда мы были с Пророком, да благословит его Аллах и приветствует, он сказал: “Присягнете ли вы, что не станете ничему поклоняться наряду с Аллахом, не будете прелюбодействовать и красть?”» И затем он произнес аят о женщинах<sup>[353]</sup>. Итак, правило таково, что наставления и предписания Посланника Аллаха относились в равной степени ко всей общине, если только нет доказательств того, что он говорил о конкретной ситуации.



## ПРЕПЯТСТВИЯ ДЛЯ РАВЕНСТВА

Препятствия (*мавани*) для равенства представляют собой случаи (*'аварид*), которые требуют приостановки или отмены принципа равенства в силу уверенности в том, что это влечет за собой *маслаха*, либо обратное влечет *мафсада*. Под *'аварид* мы подразумеваем факторы, когда соблюдение принципа равенства не ведет к желаемому благу, либо благо может заключаться в противоположном, либо, напротив, оно преимущественно или исключительно ведет ко злу. Обозначение этих препятствий как *'аварид* [т. е. случайные, сравн. *'арад/'арид* — акциденция, случайность. — *Примеч. пер.*] не значит, что они обязательно временные: они могут носить постоянный или повторяющийся характер. Их называют *'аварид*, потому что они препятствуют реализации некоего первичного закона шариата. Точно так же это название отражает то, что, возникая, они приостанавливают реализацию фундаментального принципа, потому что, как мы сказали, в исламском законодательстве нормой является равенство.

В связи со случаями, требующими приостановки реализации принципа равенства, действует следующее правило: они должны ограничиваться только той целью, ради которой допускается нарушение принципа равенства, и оцениваться в зависимости от их частоты, постоянства или преобладания. Например, в условиях меритократии лучшие и те, кто им уступают, получают разное вознаграждение, хотя такое неодинаковое отношение не влияет на их равноправие в другом. Таким образом, критерии, определяющие, до какой степени такие препятствия могут нарушать равенство между людьми, выводят либо путем разумной оценки (*ма'на*) требований для такого нарушения, либо на основании положений, закрепленных законодательно. Таким образом, говорить о неравенстве между специалистом в определенной области и тем, кто таковым

не является, можно только как о следствии приостановки их равенства.

Более того, относительное неравноправие мусульман и немусульман, живущих в государстве с исламскими законами (*ахл аз-зимма*) — например, последним нельзя занимать официальные духовные посты, — также имеет под собой рациональную подоплеку. Дело в том, что правильная вера — это один из столпов ислама, то есть с точки зрения шариата, неправоверность немусульман означает невозможность вверить им контроль над религиозными делами мусульман. Более того, если они будут ведать религиозными делами мусульман, неизвестно, как они повлияют на мусульманское общество. Следовательно, мусульманские ученые единодушно исключают возможность того, чтобы немусульмане занимали определенные официальные посты.

Закрепление неравноправия мусульман и немусульман в определенных аспектах гражданско-правовых отношений (*му'амалат*) относится к области кодифицированного права, в частности, регулируется нормами прикладного права (*фуру'*), зависит от суждения юристов и их понимания исламского вероучения. Например, неравноправие мусульман и немусульман в отношении наследования от мусульман — на этот счет мусульманские ученые единодушны<sup>[354]</sup>. Еще один пример — неравенство мусульман и немусульман в реализации права на справедливое воздаяние, когда речь идет о возмещении ущерба мусульманина немусульманину<sup>[355]</sup>, а также в том, что касается принятия свидетельства немусульманина, относительно чего мнения ученых разделяются<sup>[356]</sup>. Все эти вопросы связаны с применением норм прикладного права (*фуру'*), что является одной из задач юристов.

Равенство мусульман и немусульман в большинстве аспектов гражданско-правовых отношений установлено

ясным высказыванием Пророка: «У них будут те же права, что и у вас, и они будут иметь те же обязанности, что и вы»<sup>[357]</sup>. Тем более что нам известно: равенство граждан одного государства — это фундаментальный принцип (*асл*), не требующий дополнительных доказательств. Однако Посланник Аллаха произнес эти слова, только чтобы указать на непоколебимость этого принципа. Определенные препятствия для равноправия не являются таковыми в реальном смысле: скорее, это ситуации, когда для равноправия нет оснований. Например, неравенство членов мусульманской общины и сподвижников Пророка в том, что касается достоинств сподвижничества, ибо не всем досталась привилегия видеть и сопровождать Пророка, а не только верить ему как Посланнику Аллаха.

Препятствия для равенства в определенных сферах шариата можно поделить на четыре категории: естественные (*джибиллиййа*), правовые (*шар'иййа*), социальные (*иджтима'иййа*) и политические (*сийасиййа*). Эти факторы могут носить постоянный или временный характер, быть существенными или несущественными. Естественные, правовые и социальные препятствия связаны с нравственным поведением, уважением прав других, а также упорядоченным и этическим управлением делами мусульманской общины. Политические соображения направлены на противодействие подрыву исламской политической власти.

К перманентным естественным препятствиям для равенства относится неравенство мужчины и женщины в определенных областях с учетом того, что женщина по природе слабее мужчины: к этим областям, по мнению всех ученых<sup>[358]</sup>, относится командование армией, управление государством, а также отправление обязанностей судьи (по мнению большинства ученых<sup>[359]</sup>). Ту же природу имеет неравенство мужчины и женщины в праве опекуна над малолетними<sup>[360]</sup>. Непосредственно рядом с есте-

ственными препятствиями для равенства лежат факторы врожденной человеческой природы, например, неравенство мужчины и женщины в том, что от женщины не требуется финансово обеспечивать мужа, тогда как в большинстве случаев муж считается кормильцем семьи. Эта традиция — проявление естественной предрасположенности мужчины, позволяющей ему тяжелым трудом обеспечивать материальное благополучие близких.

Кроме того, есть некоторые приобретенные качества, как вытекающие из человеческого естества, так и являющиеся результатом личных усилий. Эти приобретенные качества важны для формирования характера на основании врожденных данных, и только тот, кто ими обладает, сможет усовершенствоваться настолько, что это отразится на его восприятии и мышлении. Так проявляется разница между людьми в умственных способностях и талантах, определяющая степень понимания скрытых истин и тонких смыслов. Соответственно, нельзя ставить знак равенства между человеком невежественным и знающим там, где интеллектуальное восприятие и понимание играют решающую роль. Например, не всем дана способность толковать шариат и разбираться в его аспектах, требующих тонкого различения и глубокого рассуждения. Еще один пример такого неравенства — это разные способности к пониманию предписаний шариата в тех или иных ситуациях и умение правильно и уместно их применять, различать сложные случаи, видеть уловки спорящих сторон, определять честность (*'адала*) свидетелей в суде. Вот почему отдается приоритет тем, кто достиг уровня *иджтихада*, над теми, кто не получил право занимать судебскую должность, это не позволяет ставить знак равенства между учеными разных уровней. Тот же принцип применяется к тем, кто приблизился к уровню *иджтихада*, и тем, кому рано им заниматься.

Таким образом, долг и юристов, и правителей — учитывать эти препятствия, осознавать их масштаб и степень укорененности в жизни людей. И только после этого они могут оценить их влияние на принцип равенства. Кроме того, им надлежит различать среди этих препятствий те, что имеют лишь отдаленное отношение к врожденной природе (*джибилла*) — а потому устранимы за счет существования противоположных им причин, — и те, связь которых с нею неочевидна. К первой категории препятствий они должны подходить с осторожностью во избежание формулировки окончательных шариатских постановлений на их счет, тогда как второй категорией препятствий можно пренебречь, если опыт не доказывает, что они стоят внимания.

Помехи правового характера представляют собой обстоятельства, влияние которых на соблюдение принципа равенства признается исламским законодательством. Действительно, подлинно справедливое законодательство может быть основано только на мудрости и здравом смысле — явных или скрытых. Это значит, что шариат — это руководство и ориентир, позволяющий установить такие помехи и определить их влияние с учетом конкретных законодательных норм, реализация которых приоритетна по сравнению с реализацией принципа равенства. Эти законодательные нормы основаны на фундаментальных ценностях шариата, таких как защита потомства (*хифз ал-ансаб*), которая исключает равенство мужчины и женщины в том, что касается полигамии. Если бы многоженство было разрешено, сохранение рода было бы невозможно. Эти принципы также выводятся из частных положений шариата, например — из требования свидетельства двух женщин, особенно в финансовых и торговых вопросах<sup>[361]</sup>.

Социальные препятствия для равенства преимущественно основаны на том, что считается благом для все-

го общества. Некоторые имеют рациональную подоплеку, другие — результат глубоко укоренившихся традиций. Примером рационального препятствия является неравенство ученого и необразованного человека в том, что касается возможности заниматься государственными делами и защищать интересы общины. Вторую категорию можно проиллюстрировать [исторически сложившейся] неравнозначностью свидетельства раба и свободного человека. Тем не менее большинство препятствий социального толка всегда открыты для *иджтихада*, так как незыблемые шариатские предписания на их счет весьма редки.

Препятствия политического характера вытекают из обстоятельств политической жизни общины. Они могут требовать отмены принципа равенства между определенными лицами или группами лиц при определенных условиях ради достижения того, что считается одной из высших ценностей исламского государства. Им свойственно носить преимущественно временный характер. Пример постоянного ограничения — это признание законным имамом [т.е. главой. — *Примеч. пер.*] мусульманской общины только выходца из племени Курайш<sup>[362]</sup>, тогда как слова Пророка, произнесенные в день завоевания Макки (ал-Фатх): «Кто войдет в дом Аби Суфйана, тот в безопасности»<sup>[363]</sup> — очевидно, являются замечанием временного свойства.

## 18. СВОБОДА В ШАРИАТЕ

Выше мы установили, что одна из целей шариата — это равенство. Отсюда непременно вытекает, что одна из приоритетных задач шариата — обеспечить членам общества возможность беспрепятственно вести свои личные дела. Именно такой смысл шариат вкладывает в понятие «сво-

бода». Соответствующее арабское слово *хурриййа* имеет два значения, одно следует из другого:

(1) Противоположность рабству. Речь идет о врожденной способности любого зрелого здравомыслящего человека управлять своими делами самостоятельно, не спрашивая ни у кого разрешения. Говоря о врожденной способности человека к самостоятельности, мы исключаем недееспособных (*суфаха'*), лишаящихся возможности распоряжаться своим имуществом, прав мужа и жены в браке, прав сторон, заключивших между собой договор. На эти случаи понятие «свобода», в его первом значении не распространяется, потому что поведение каждой из этих категорий зависит от чьего-то согласия. Эта зависимость не врожденная — она приобретается в силу того, что человек связывает себя определенными договорными обязательствами. Но, в конце концов, это добровольный акт, которым человек ограничивает свою личную свободу в своих же интересах. Как упоминалось выше, в этом смысле *хурриййа* — противоположность рабству. Соответственно, рабство — это неспособность человека действовать самостоятельно без разрешения хозяина.

Рабство возникло в древние времена в результате преследования и доминирования, когда единственным арбитром в человеческих делах была сила. Захват пленных во время войн и завоеваний был одним из самых ярких проявлений и результатов рабства. В неволе пленники подвергались различным притеснениям, но если их оставляли в живых, они становились рабами и могли действовать только по воле хозяина. Состояние рабства сохранялось и при передаче другому хозяину. Так, пленник мог перейти в другие руки, к человеку, который мог его убить, заставить выполнять тяжелую работу, продать ради наживы, и тогда невольник становился собственностью покупателя.

(2) Второе значение слова *хурриййа* происходит из первого и употребляется метафорически. Оно значит способность действовать свободно, решать свои дела по своему усмотрению и без препятствий с чьей-либо стороны. Это противоположность состоянию, когда у человека связаны руки, и он не может действовать по своей воле. «Связанные руки» символизируют положение, в котором человек из-за своего бессилия, бедности, незащитности или безвыходных обстоятельств становится подобным рабу, который целиком подчиняется воле другого. Таким образом, он лишается всякого самоуважения и обречен на унижение.

Шариат нацелен на обеспечение свободы в обоих смыслах, потому что оба они вытекают из *фитры* и отражают понятие равенства, которое, как показано выше, является одной из ключевых целей шариата. Именно в таком свете следует понимать восклицание ‘Умара б. ал-Хаттаба: «Когда вы успели превратить людей в рабов, ведь матери родили их свободными?»<sup>[364]</sup> — это значит, что свобода при- суща человеку от рождения.

В своем первом значении понятие «свобода» широко распространено и часто используется в шариате. Одна из максим исламской юриспруденции гласит: «Законодатель стремится к свободе»<sup>[365]</sup>. Она выведена из различных положений шариата, указывающих на то, что одна из его главных целей — отмена рабства и всеобщая свобода. Однако стремление шариата соблюдать общественные интересы и обеспечивать порядок в обществе не позволило ему освободить рабов и одновременно отменить все факторы, ведущие к рабству, хотя это послужило бы его целям. Это объясняется тем, что на момент прихода ислама институт рабства был одним из ключевых элементов общества. Мужчины-рабы трудились на земле, работали по хозяйству, были садовниками, пастухами, рабыни были



для своих хозяев вроде жен, работали в доме, выкармливали хозяйских детей. Более того, в то время рабы были частью семьи, неотъемлемым элементом общественно-экономической системы у разных народов. Если бы ислам попытался радикально трансформировать социальное устройство, это привело бы к разрушению цивилизации, после чего ее трудно было бы восстановить. Это было основной причиной, по которой шариат отказался от резкой отмены существующей системы рабовладения<sup>[366]</sup>.

Тот факт, что шариат не обеспечил полную отмену причин порабощения, — в частности, военнопленных — и не предотвратил возможность его возобновления, можно объяснить следующим образом. Длительное время, еще до ислама, у человечества существовала практика превращения военнопленных в рабов, так теряли свободу отдельные люди и группы людей. В то же время одной из великих целей стратегии, которой следовал ислам, было прекращение излишней агрессивности доминирующих наций, восстановление справедливости по отношению к слабым, помощь им в воздаянии агрессорам. Для достижения этой цели ислам стремился к распространению этих идей и повышению их веса в мире. Но если бы народы, господствовавшие тогда в мире, не чувствовали риска попасть в плен во время войн с растущей мусульманской державой — а его результатом было бы порабощение, которого эти народы боялись и ненавидели больше всего, — они, ни минуты не сомневаясь, отвергли бы послание ислама. Силой и числом они удержали бы свое господство и независимость<sup>[367]</sup>. На этот счет Сафван б. Умаййа<sup>[368]</sup> сказал: «Лучше подчиниться человеку из племени курайш, чем человеку из племени хавазин» [сам он принадлежал к курайшитам]<sup>[369]</sup>. В том же ключе выразился и доисламский поэт ан-Набига<sup>[370]</sup>:

‡ Я всегда настороже, чтоб не попасть в неволю,

*Чтоб мои женщины до конца своих дней сохраняли честь и свободу*<sup>[371]</sup>.

С другой стороны, преследуя эти цели, ислам стремится найти равновесие между распространением свободы и сохранением порядка в мире, стараясь содействовать свободе и препятствовать рабству, в том числе сводя к минимуму поводы для порабощения. Шариат отменил ряд условий, позволяющих взять человека в рабство. Исключением остались только военнопленные. Например, шариат запретил рабство по чьей-то воле, когда человек мог сам продаться в рабство или старший в семье мог продать кого-то из членов семьи, между тем как законы многих народов это разрешали. Также шариат отменил рабство в качестве наказания за совершение преступления, когда преступник объявлялся рабом человека, против которого он совершил преступление. Вот что говорит Коран об обычае, бытовавшем в Египте:

**Они ответили: «Тот, в чьем вьюке будет найдена [чаша], будет сам отдан в возмещение как возмездие. Так мы наказываем несправедливых».** [Их привели для обыска к Йусуфу,] и он начал с мешков [сводных] братьев, а не с мешка [родного] брата. Наконец он вытащил чашу из мешка [родного] брата. (12:75–76).

Кроме того, ислам отменил практику долгового рабства, закрепленную в римском праве<sup>[372]</sup>, законах Солона<sup>[373]</sup> и ранее принятую у греков<sup>[374]</sup>. Он также категорически запретил делать людей рабами во время гонений или междоусобиц между мусульманами, а также брать в рабство путников, что тоже было весьма распространено, это и сделали караванщики, подобравшие Йусуфа и продавшие его в рабство<sup>[375]</sup>.

Далее, ислам воспринял рабство как реальную проблему, которая может существовать и в будущем, и избрал в отношении нее два подхода. Один направлен на полное искоренение пагубных последствий рабства путем расширения возможностей для его отмены. Другой метод состоит в смягчении последствий существующего рабства путем трансформации поведения рабовладельцев, часто отличавшегося деспотизмом<sup>[376]</sup>. Способствуя ограничению института рабовладения, ислам выделил определенную долю заката на покупку рабов и их освобождение, о чем ясно сказано в Коране: **«благочестив тот, кто ... жертвовал на освобождение рабов»** (2:177). Также ислам сделал освобождение раба одной из возможностей обязательного искупления за непреднамеренное убийство<sup>[377]</sup>, сознательное нарушение поста в рамадане<sup>[378]</sup>, отказ от близости с женой (*зихар*)<sup>[379]</sup> и нарушение клятвы<sup>[380]</sup>. Кроме того, ислам предлагает хозяевам подписывать вольную тем рабам, которые этого хотят. Коран говорит: **«А если кто-либо из ваших невольников просит грамоту об отпущении на волю, то выдавайте им ее, если вы находите в них доброе начало, и одарите их из имущества, которое Аллах даровал вам»** (24:33). Ученые спорят о том, являются ли эти слова рекомендацией или предписанием. Однако, как указывал Пророк, если кто-то простит свою долю, выплаченную за раба, а его партнер выплатит свою, раб становится полностью свободным. Посланник Аллаха сказал: «Если человек освобождает раба, которым он владеет совместно с другими, и имеет достаточно денег (чтобы выкупить его полностью), необходимо по справедливости оценить этого раба, после чего человеку следует выплатить его совладельцам их доли и освободить этого раба [полностью, а не частично]»<sup>[381]</sup>.

Аналогично, если невольница рождает ребенка от хозяина, она приобретает статус свободной женщины, хозяин не может ее продать, отдать, заставить выполнять тя-

желую работу. А после его смерти она выкупает свою свободу, используя его средства<sup>[382]</sup>.

Точно так же ислам поощряет людей освобождать рабов. Так, Всемогущий Аллах говорит в Коране: **«Так почему же он не стал преодолевать трудности [вместо того, чтобы тратить богатства на вражду с Мухаммадом]? Откуда тебе знать, что такое это препятствие? [Это — отпустить на волю раба]»** (90:11–13). Еще больше ислам призывает освобождать самых ценных и дорогих для хозяина рабов. На этот счет есть следующее сообщение от Абу Зарра: «(Однажды) я спросил Пророка: “О, посланник Аллаха, какие дела являются наиболее достойными?” Он ответил: “Вера в Аллаха и борьба на пути Его”. Я спросил: “А какие рабы лучше всех?” Он ответил: “Те, которые обошлись дороже всего и которых их хозяева ценят больше всего”. Я спросил: “А если я не смогу сделать этого [то есть освободить такого раба]?” Он сказал: “Тогда помоги занятому каким-либо делом, или сделай что-нибудь сам вместо неумелого”. Я спросил: “А если я не смогу сделать и этого?” Он сказал: “Тогда воздержись от причинения зла людям, и это станет садакой, которую ты подашь самому себе”»<sup>[383]</sup>.

Согласно другому сообщению, Посланник Аллаха сказал: «Кто освободил свою рабыню и женился на ней, тот получит двойную награду»<sup>[384]</sup>. На наш взгляд, важным аспектом мудрости, заключенной в призыве Пророка освобождать рабов, является то, что в неволе люди лишены возможности приносить наибольшую пользу обществу и полностью раскрывать свои таланты, поэтому освобождение для них лучше.

Другой метод — это запрет возлагать на рабов слишком тяжелую работу, а также обязанность обеспечивать их едой и одеждой. Сообщается, что Пророк сказал:

Поистине, ваши рабы являются вашими братьями и вашими слугами, которых Аллах сделал подвластными вам, так пусть же тот, кто владеет братом своим, кормит его тем же, что ест сам, и одевает его в то же, что носит сам, и не поручайте им ничего непосильного для них, а если поручите, то оказывайте им помощь!<sup>[385]</sup>

Кроме того, ислам запрещает бить рабов без причины, а если кто-то издевается над своим рабом, то последний должен быть отпущен на свободу<sup>[386]</sup>. Проповедуя доброе отношение к невольникам, Пророк сказал: «Пусть никто из вас не говорит «мой раб» (*'абди*) или «моя рабыня» (*амати*), а говорит фатайа («мой слуга»), фатати («моя служанка») и гулями («мой слуга»)»<sup>[387]</sup>.

Проанализировав эти и подобные слова и распоряжения, мы убеждаемся, что одна из целей шариата — пропагандировать и нести свободу в первом из указанных смыслов. Что касается второго значения, то оно имеет много форм и проявлений, которые относятся к целям шариата. В то же время они связаны с фундаментальными принципами, регулирующими представления, убеждения, речь, поведение и поступки людей. Все их можно свести к одному универсальному правилу, в силу которого все, кто живет под юрисдикцией исламского государства, должны иметь возможность беспрепятственно и никого не боясь, заниматься любой деятельностью и совершать любые поступки, разрешенные шариатом. Они регулируются определенными шариатскими законами и ограничениями, и никто не может заставить людей повиноваться чему-то иному.

По этой причине Аллах сурово осуждает людей, пытающихся это сделать:

Скажи [, о Мухаммад]: «Кто же думает, что украшения Господа и прекрасный удел, который Он ниспослал ра-

бам своим, — запретны?» Скажи [им]: «Для тех они, кто в этой жизни искренно уверовал в Судный день». Так Мы разъяснили айаты людям сведущим. Скажи: «Воистину, Господь мой запретил недостойные поступки», как явные, так и скрытые, а также греховные поступки, несправедливое притеснение, признание других богов наряду с Аллахом, хотя Он не ниспосылал об этом никакого предписания. [Запретил Он] и возводить на Аллаха то, чего вы не знаете (7:32–33).

Слова «возводить на Аллаха то, чего вы не знаете» подразумевают в том числе и приписывание Аллаху запрета разрешенных вещей, о которых спрашивается в начале отрывка, в предложении, построенном как вопрос-отрицание (*истифхам инкари*).

Точно так же ислам утверждает свободу вероисповедания. Ислам отвергает все ложные убеждения, которые испорченные люди навязывают другим, не давая им ни знаний, ни руководства, ни просвещающего откровения, а также призывает к поиску решающих доказательств истинности любой религии, провозглашаемой таковой. Более того, наряду с тем, что ислам подтверждает свободу вероисповедания, приказывая своим последователям призывать других на путь Аллаха мудро, с прекрасной проповедью и самыми вежливыми возражениями (16:26), он запрещает принуждать в делах религии (2:256). Мы достаточно подробно остановились на этом в нашей книге «Усул ан-Низам ал-Иджтима’и фи ал-Ислам»<sup>[588]</sup>. Не будь свобода вероисповедания одной из фундаментальных характеристик шариата, наказание лицемера, скрывающего свое неверие и демонстрирующего веру, не было бы таким суровым настолько, что даже Аллах не принимает его раскаяния, ибо ему нет прощения.

Свобода мнения (*хуррийат ал-аквал*) состоит в том, чтобы демонстрировать свои убеждения и взгляды в рам-

ках того, что дозволено шариадом. Об этом типе свободы Аллах говорит в следующем аяте:

Так разъясняет Аллах вам Свои знамения, — может быть, вы ступите [все же] на прямой путь, и тогда образуется из вас община, которая будет призывать к добру, побуждать к благому и отвращать от дурного. И будут такие люди благоденствовать (3:103–104).

Эта же свобода подразумевается в следующем хадисе, согласно которому Пророк сказал:

Если кто-то из вас увидит порицаемое, пусть изменит это своей рукой. А если не может сделать этого рукой, то тогда языком. А если не может и языком, то сердцем, и это будет самым слабым проявлением имана<sup>[389]</sup>.

К свободе выражения также относится свобода стремиться к знаниям (*та'аллум*), учить других (*та'лим*), заниматься умственным трудом и демонстрировать его плоды, обнародовать свои убеждения. Этот аспект свободы ярко проявлялся в первые три века мусульманской истории, когда ученые открыто говорили о своих взглядах и теориях и свободно спорили о них, и это не вызывало никакой враждебности. Это было истинным воплощением слов Пророка: «Да обрадует Аллах человека, который услышал от нас хадис, а потом передал его другому. Вполне возможно, что тот, кому он передал более пронизательный, а тот, кто передает, не обладает нужным пониманием»<sup>[390]</sup>.

Исходя именно из этих соображений, Малик б. Анас отверг предположение аббасидского халифа Абу Джа'фара ал-Мансура объявить маликитскую доктрину законом на своей территории. Сообщается, что халиф сказал:

«Я принял решение скопировать вашу книгу [то есть книгу «Муватта'»], разослать по одному экземпляру во все земли

халифата и приказать неукоснительно ей следовать и не менять ни на что другое». Малик ответил: «О повелитель правоверных, не делай этого, ибо людям уже знакомы определенные взгляды и известны определенные традиции, и население каждой местности следует тому или иному мнению из множества мнений сподвижников Посланника Аллаха и других, и на этом построен их религиозный обычай. Им трудно будет в этом помешать, оставь же людям их обычай и то, что они сами себе выбрали»<sup>[391]</sup>.

Без учета свободы мнений договоры, сделки, разводы, завещания не имели бы правовых последствий. Вот почему подобные акты признаются недействительными, если выясняется, что они совершены по принуждению.

Свобода действий (*хуррийат ал-а'мал*) относится к тому, каким образом человек организует личные и другие дела. Что касается личных дел, этот вид свободы состоит в том, что человек занимается всем, что разрешено (*мубах*). Нигде человеческая свобода не находит столь широкого проявления, как в сфере разрешенного (*ибаха*). Никто не имеет права мешать человеку пользоваться тем, что разрешено, и нет никого, кто был бы милостивее к человеку, чем Аллах. Под разрешенным подразумевается все, что позволено шариатом, вплоть до нежелательных действий (*макрух*), даже если оно выражается в общих понятиях (*'умум*).

Например, к разрешенному относится овладение любой дозволенной профессией, проживание в любых дозволенных местах, пользование всеми природными ресурсами, например, водой, пастбищами. В ту же категорию входит право распоряжаться своим имуществом, зарабатывать любыми дозволенными средствами, выбирать любую пищу, одежду, жилье из числа разрешенных, исполнять любые свои дозволенные желания. Поэтому жена может беспрепятственно распоряжаться своим имуществом без согласия мужа, несмотря на то, что юристы не имеют



единого мнения насчет степени ее свободы в этом вопросе<sup>[392]</sup>.

Согласно шариату, человек свободен совершать действия, затрагивающие других, если они никому не причиняют вреда. Этот вид свободы отражает двоякую цель шариата, а именно, свободу действий, распространяющуюся только на действующего, и свободу действий, затрагивающую свободу действий другого лица, но не причиняющую ему вреда. Вред может заключаться в нарушении его прав или полном их лишении. В этом случае от нарушителя требуется компенсация за причиненный ущерб, поясняют юристы. Поэтому любое лицо может быть ограничено в действиях, которые могут привести к ограничению чьей-то свободы, и в этом состоит справедливость. Когда один человек совершает действие, наносящее вред другому человеку, он несет ответственность за этот вред и обязан его как можно быстрее исправить. Если ущерб не подлежит материальному возмещению, необходимо прибегнуть к наказанию для сдерживания других от подобных поступков.

Свобода действий, затрагивающая свободу действий других, также является обязательством — или договором, соглашением — которым человек связывает себя добровольно ради неких ожидаемых выгод для себя. Тем самым он реализует свою свободу действий и в то же время выражает свое согласие со свободой другого. В этой связи юристы продолжают дискутировать по поводу договоров и разницы между договорами, имеющими обязательную силу после простого устного соглашения, и договорами, приобретающими обязательную силу только после начала реализации их предмета.

Более того, те, кто следуют шариату, связаны определенными обязательствами, согласно которым их свобода действий ограничена ради их блага (*салах*) сейчас и в буду-

щем. К этим обязательствам относится реализация того, что связано с общественным благом (*масалих 'амма*), например: осуществление коллективных обязанностей (*фуруд ал-кифайат*) или того, что связано с благом тех, чье благополучие, по шариату, является долгом определенных людей, например материальная поддержка близких. Если в этом отношении человек выходит за рамки свободы, его необходимо остановить в границах шариата, возложив на него ответственность, например, в виде компенсации за небрежность, или наказания без принятия раскаяния, как в случае вооруженного грабежа (*хираба*), или после его побуждения к раскаянию, как в случае вероотступничества (*ридда*). Таких примеров великое множество.

Следует подчеркнуть, что нарушение свободы — одна из тяжелейших форм несправедливости и насилия (*зулум*). Таким образом, определение границ человеческой свободы и ее реализация в рамках шариата должны быть возложены на судей, обладающих властью улаживать споры между людьми. Поэтому, если жертва сама мстит преступнику, это считается актом агрессии, заслуживающим порицания. Так, Аллах говорит:

.....  
**Не убивайте человека, кроме как по праву, ведь это запретил Аллах. Если же кто-либо убит без права на то, Мы предоставляем его правопреемнику полную власть [над убийцей], но пусть он не выходит за рамки дозволенного [в отмщении]. Воистину, ему оказана помощь [Аллахом] (17:33).**  
.....

Именно поэтому 'Умар б. ал-Хаттаб считал жажду мести порабощением. Когда сын 'Амру б. ал-'Аса ударил плетью человека, наступившего ему на одежду, тот пожаловался халифу. В связи с этим 'Умар произнес свои знаменитые слова: «Когда вы успели превратить людей в рабов, ведь матери родили их свободными?» Действительно,

сына 'Амру обидели, ненарочно наступив на одежду, и, возможно, испачкали ее или порвали. Но когда он сам отомстил обидчику, то переступил черту, ведь он поступил с ним, как со своим рабом. Тем не менее 'Умар не ограничивался этим высказыванием: он велел этому человеку тоже ударить сына 'Амру б. ал-'Аса<sup>[393]</sup>. Заключение человека под стражу является прерогативой судьи, и никто другой не может посадить человека в тюрьму, так как это серьезное ограничение свободы человека, то же самое касается и принудительной высылки.

Соответственно, шариат охраняет свободу действий, блокируя возможности для ее нарушения, например, запрещает принудительную передачу прав (*вакала*) должника кредитору в случае просрочки долга<sup>[394]</sup> и тому подобное. Аналогично: шариат запрещает владельцу капитала устанавливать условия работникам при заключении договоров о торговом сотрудничестве (*кирад*)<sup>[395]</sup>, издольщине (*музара'а*), разделе урожая (*мусака*), договоров мугараса [о высадке деревьев при условии раздела урожая. — *Примеч. пер.*] и др., о чем мы поговорим при обсуждении конкретных целей шариата, некоторые из которых упомянуты в главе 24.

## 19. МЕТОД ИЗМЕНЕНИЯ И ПОДТВЕРЖДЕНИЯ В ШАРИАТЕ

Не подвергнув тщательному изучению различные аспекты шариата, многие ученые ни на минуту не сомневаются в том, что шариат пришел исключительно для того, чтобы изменить положение людей. На самом деле, исламское законодательство пользуется одновременно методом изменения и подтверждения.

С одной стороны, оно устраняет упадок, клеймит его как погибель для людей. Этот метод показывают следующие айаты Корана, в которых Аллах говорит:

Аллах — покровитель тех, кто уверовал. Он ведет их от мрака к свету. Покровители же неверующих — идолы, которые ведут их от света к мраку (2:257).

...Явились к вам от Аллаха свет и ясное Писание, которым Аллах ведет по путям мира тех, кто приемлет Его благоволение, выводит их по Своему соизволению из мрака на свет и направляет к правильному пути (5:15–16).

Изменение может означать усиление ограничения (*шидда*) для благополучия людей. Оно может выражаться и в снисхождении (*тахфиф*) во избежание крайностей (*зулув*). Примером снисхождения может быть уменьшение периода ожидания для вдовы с одного года до четырех месяцев и десяти дней<sup>[396]</sup>. Польза периода ожидания только в сохранении рода (*хифз ан-насаб*) покойного мужа, если женщина беременна, то для подтверждения беременности этого времени достаточно. То же самое — период траура по мужу. Во времена языческого невежества (*джахилийя*) вдове приходилось целый год ходить в самой потрепанной одежде и в самом жалком виде, не мыться и не пользоваться благовониями. Ислам отменил этот обычай, запретив вдове носить цветную одежду, пользоваться благовониями и подводить глаза сурьмой только четыре месяца и десять дней.

Один аспект мудрых и полезных преобразований в человеческой жизни — это забота о том, чтобы они осуществлялись в точности. Поблажки в таких вещах недопустимы, ведь если это изменения в сторону ограничений, то люди будут стараться их избежать, а если это изменения в сторону смягчения, то люди могут ошибочно подумать, что это причина им вовсе не подчиняться. Вот почему,

когда к Посланнику Аллаха пришла женщина и сказала: «О Посланник Аллаха, у моей дочери скончался муж, а у нее больные глаза. Может ли она помазать их сурьмой?», Пророк ответил: «Нет». Она повторила свой вопрос два или три раза, но он всякий раз говорил: «Нет». Затем он сказал: «Она должна выждать четыре месяца и десять дней. Во времена невежества каждая из вас выжидала год, а затем бросала навоз». Зайнаб бт. Абу Салама<sup>[397]</sup> добавила:

Когда во времена *джахилийи* женщина оставалась вдовой, она носила самую плохую одежду (или: жила в худшей части дома), а если по прошествии года мимо нее проходила собака, она бросала в нее навозом! Иногда ей приносили мертвого осла, овцу или птицу, и она рылась в их крови (*тафтатду*)<sup>[398]</sup>.

Другая часть метода состоит в подтверждении хороших обычаев и норм, которые Коран называет *ма'руф*: **«и следуют за посланником, неграмотным пророком, запись о котором они найдут в Торе и [позднее] в Евангелии. Он велит им творить добрые деяния (ма'руф)»** (7:157)<sup>[399]</sup>. Действительно, подробно изучив вещи, которыми люди следуют с незапамятных времен и которые стали фундаментом человеческой цивилизации, можно обнаружить, что, в большинстве своем, это полезные обычаи и правила, усвоенные от родителей, наставников, воспитателей, пророков, мудрецов и справедливых правителей, и глубоко укоренившиеся в человеческой психологии и жизни. Среди них помощь тем, кто в беде, отражение нападения врага, защита своего племени и города, совместное проведение праздников, вступление в брак, рождение детей и забота о них, наследование.

Тем не менее эти благие и похвальные вещи не распространены одинаково у всех племен и народов, поэтому универсальный шариат должен дать им оценку (*хукм*), классифицировать как обязательное (*вуджуб*), рекомендованное

(*надб*) или разрешенное (*ибаха*), и уточнить их смысл. Кроме того, одна из серьезных задач любого универсального закона — учесть различия между народами и племенами. Хадис, приводимый Маликом, Бухари и Муслимом, гласит, что Пророк сказал: «Я собирался запретить вам вступать в половую связь с кормящими грудью женщинами (*гила*), но вспомнил, что византийцы и персы совершают это, и это не причиняет их детям никакого вреда»<sup>[400]</sup>. Наряду с этим шариат уделяет особое внимание различиям между людьми по степени готовности отказаться от хороших нравов и обычаев, уступая соблазну плохих, который возникает из-за человеческих желаний, ведь соблюдение добродетели требует определенных усилий. Мы считаем, что именно поэтому вступление в брак шариат поощряет, но требует материально поддерживать родных.

Но больше всего необходимо подтвердить дозволенность (*ибаха*) [точнее, свободу совершения или несовершения действия. — *Примеч. пер.*] как категорию исламского права, чтобы положить конец излишества сторонников крайних взглядов и поощрить их следовать тому, что является нормальным и приемлемым для большинства разумных и добродетельных людей. Так, Аллах говорит: «**Он велит им творить добрые деяния и запрещает предосудительное, разрешает [есть] приятное (*таййибат*)**» (7:157)<sup>[401]</sup>. Хотя люди всегда наслаждаются благими и приятными вещами, некоторые народы и племена склонны отходить от общей нормы, лишая себя многих благих и дозволенных вещей. Такое поведение было распространено среди некоторых арабских племен, например, бану Салим, которые запрещали себе есть ящериц (*дабб*), считая их превращенными евреями. Многие арабы запрещали женщинам употреблять в пищу детенышей *бахирь* и *са'ибь*<sup>[402]</sup>, это разрешалось только мужчинам, о чем сказано в Коране: «**При этом они говорят: “То, что содержится в утробах этих животных, разрешено нашим мужчинам и**

**запрещено нашим женам”. Если же [плод] будет мертвым, то и мужчины и женщины делят его» (6:139).** Далее Коран гласит: «Скажи [, о Мухаммад]: “Кто же думает, что украшения Господа и прекрасный удел, который Он ниспослал рабам своим, — запретны?” Скажи [им]: “Для тех они, кто в этой жизни искренно уверовал в Судный день”» (7:32), и продолжает: «Скажи: “Воистину, Господь мой запретил недостойные поступки”, как явные, так и скрытые...» (7:33).

Метод подтверждения также требует устранения любых иллюзий, под влиянием которых люди верят в то, что благодеяния, совершенные нечестивцами, это зло. Хаким б. Хизам спросил Пророка:

«О Посланник Аллаха, скажи, полагается ли мне награда за такие благочестивые дела, как милостыня, освобождение рабов и поддержание родственных связей, которыми я занимался во времена *джахилии*?» Пророк сказал: «Ты принял ислам вместе со (всеми) благими делами (совершенными тобой) прежде»<sup>[403]</sup>.

Аллах говорит: «**Сегодня разрешены вам блага; и пища тех, кому даровано писание, разрешается вам и ваша пища разрешается им» (5:7(5))** [перевод И. Ю. Крачковского. — *Примеч. пер.*]. Точно так же из любых половых сношений (*анкиха*) между мужчиной и женщиной ислам разрешает только открытый брак и запрещает все, что вне его, в том числе проституцию, брак пользования (*истиб-да'*), внебрачные отношения (*сифа*)<sup>[404]</sup>.

При этом подтверждение разрешенного не требует словесного объявления. Как мы уже видели, в данной категории шариатских норм потребность в словесном объявлении возникает только в случаях, когда необходимо устранить недопонимание, ответить на вопрос, побудить к действиям. Кроме этих и других подобных причин мол-

чение Законодателя (*сукут аш-Шари'*) считается указанием на подтверждение того, что делают люди. Таким образом, дозволенность (*ибаха*) — это основное правило шариата, потому что она включает в себе огромный диапазон возможностей для выбора. Это установлено путем индуктивного заключения из высказываний и деяний Пророка и подтверждается хадисом, переданным ад-Даракутни и другими, от Абу Са'лабы ал-Хушани, согласно которому Пророк сказал:

Поистине, Аллах Всевышний возложил на людей определенные обязанности, так не пренебрегайте же ими, и установил определенные границы, так не преступайте же их, и запретил определенные вещи, так не нарушайте же эти запреты, и умолчал о некоторых вещах по милости к вам, а не по забывчивости, так не доискивайтесь же их!<sup>[405]</sup>

Итак, Пророк не любит настойчивых расспросов о вещах, о которых молчит шариат, ибо ненужные вопросы о ясных вещах — просто пустая игра. Коран говорит: «**О вы, которые уверовали! Не спрашивайте о том, что огорчит вас, коли станет вам известно**» (5:101). Действительно, молчание Законодателя, указывающее на подтверждение, не касается вещей, которые относятся к другим категориям, нежели дозволенное, тогда как последнее определяется путем здравого рассуждения или *кийаса* во всех его вариантах.

Метод изменения и подтверждения приложим не только к арабам, но ко всему человечеству, потому что ему всегда хватало хороших обычаев и нравов, обретенных из божественных законов или из добрых советов мудрых людей. Так, арабы унаследовали *ханифийя*, иудеи — великий Закон Моисеев, христиане — Закон Моисеев и учение Иисуса. Все человечество унаследовало множество полезных законов древних цивилизаций, например Египта, Греции,



Рима, оно чтит заповеди добродетели и ценности, порожденные здоровой человеческой природой (*фитра салима*), справедливо считая убийство человека преступлением. Соответственно, практика изменения и подтверждения в исламском законодательстве может отвечать традициям определенных народов, как чаще всего происходит, или не отвечать им: например, у многих народов нет запрета ростовщичества, обычая делать брачный подарок невесте (*махр*) или платить деньги за кровь (*диййа*). В то же время она может отвечать интересам всех народов, например, в таких вещах, как: запрет опьяняющих веществ; отмена завещания прямым наследникам; завещание более трети имущества тем, кто наследниками не является; разрешение браков с теми, кто принял ислам.

Шариат оставляет разным народам их нравы и обычаи, если они не ведут ко злу, и это одно из проявлений милосердия шариата. Как сообщается в «Муватта'», Пророк сказал: «Дом или земля, которые разделили при *джахилийи*, остаются разделенными по законам *джахилийи*. Дом или земля, которые не разделили до прихода ислама, делятся по законам ислама»<sup>[406]</sup>. В день завоевания (*Фатх*) Макки Пророк сказал: «Разве 'Акил оставил нам место, где можно остановиться?»<sup>[407]</sup>, подразумевая, что 'Акил б. Аби Талиб сдал дома по законам *джахилийи*, но после завоевания Макки Пророк не пожелал отменять то, что он сделал.

## **20. ШАРИАТ ИМЕЕТ ДЕЛО С СУТЬЮ И РЕАЛЬНЫМИ СВОЙСТВАМИ, А НЕ ИМЕНАМИ И ФОРМАМИ**

Сказанное выше, в частности в главах 18 и 19, а также в главе 12, позволяет нам легко понять следующее. Цель

шариата, всех его правил и предписаний — связать критерии<sup>[408]</sup> этих норм и предписаний с состояниями, свойствами и действиями человека или людей. Такая связь основана на глубоких смыслах (*ма'ани*) этих состояний, свойств и действий, ведущих к добродетели и пользе либо к греху и вреду — сильным или слабым. При этом следует остерегаться заблуждения, что некоторые правила и предписания связаны только с названиями или внешними формами вещей и не учитывают глубокие смыслы, предусмотренные шариатом (*ма'ани шар'иййа*), ибо в фикхе это серьезная ошибка.

Таким образом, следует избегать подражания юристам, которые запрещают употребление в пищу [мяса] животного, называемого морской свиньей, ибо, если это свинья, ее запрещено употреблять в пищу, утверждают они<sup>[409]</sup>. Точно так же следует сторониться юристов, которые запрещают одновременное заключение брака двумя парами, считая его *шигар*<sup>[410]</sup> только потому, что внешне он действительно похож на запрещенный исламом вид брака, когда двое мужчин берут в жены подопечных друг друга, по сути обмениваясь махрами. Такие юристы не понимают истинной причины и реальных свойств, из-за которых шариат запрещает брак *шигар*.

Итак, долг юриста — внимательно изучить оригинальные названия вещей и их разновидностей, существовавших в период ниспослания Откровения. В них — правильный путь к пониманию обстоятельств, принимавшихся во внимание шариатом, позволяющий узнать свойство, которое учитывал Законодатель и которое является основой для *хукма*. На всех этих моментах мы остановимся, когда будем говорить о характеристиках точности (*дабт*) и определенности (*тахдид*) в исламском законодательстве. Именно в этом контексте некоторые юристы допускают много ошибок, например выпуская правовое заключение

(*фатва*) в пользу смертного приговора шарлатанам, потому что они называют себя колдунами. В этом случае начисто игнорируется реальный смысл колдовства, за которое Законодатель объявил смертную казнь<sup>[411]</sup>. Аналогично, говоря о колдовстве или отвечая на вопросы о нем, юристам надлежит объяснять и четко различать его суть и реальные характеристики. Они не должны поспешно выносить решения, основываясь исключительно на названии «колдовство» (*сихр*), и приговаривать мошенника к смертной казни без покаяния, потому что это действительно исключительно суровый вердикт.

В той же степени ошибаются и юристы, которые выносят фатву о запрете курения табака, который стал известен в начале двенадцатого [восемнадцатого] века под названием *гашиш*. Тем самым они приравнивают табак к наркотическому веществу, которое употребляют курильщики гашиша. Такой же ошибочной была фатва десятого [шестнадцатого] века, когда были открыты «йеменские бобы», или кофе, запрещавшая их употребление только потому, что их название *кахва* на арабском значит «вино», тогда как на самом деле название *кахва* применительно к кофейным зернам — это искажение неарабского [французского] слова «кофе».

Таким образом, юристы всегда должны стараться отличать свойства, учитываемые Законодателем, от тех, что только ассоциируются с ними, но не имеют ничего общего с замыслом Законодателя. Эти ассоциирующиеся свойства называются сопутствующими признаками (*авсаф тардиййа*), даже если составляют доминирующий аспект реального смысла, подразумеваемого шариатом (*хакика шар'иййа*). Рассмотрим, например, вооруженное ограбление и разбой (*хираба*), которые нередко случаются в глухих отдаленных местах. Тем не менее глушь как таковая не может считаться основным признаком этих преступле-

ний. Соответственно, грамотный юрист примет решение о наказании за преступление границ Аллаха (*хадд*), даже если грабеж с применением оружия и устрашением произошел открыто и в городе.

Таким образом, исламские юридические термины (*асма' шар'иййа*) следует интерпретировать только в соответствии со смыслом, подразумеваемым Законодателем в отношении предметов, обозначенных этими терминами в период формирования исламской терминологии. С изменением предмета изменяется и значение термина. Потому маликитские юристы придерживаются мнения, что термины, обозначающие добровольные пожертвования (*табarrу'ат*) взаимозаменяемы. Так, *'умра му'аккаба*<sup>[412]</sup> становится вкладом; вклад на условиях продажи становится пожизненной помощью (*'умра*), милостыня с правом благодетеля на ее выкуп становится даром, пожертвование, принадлежащее жертвователю вплоть до его смерти, превращается в завещание, даже если оно называется вкладом, даром или пожизненной помощью (*'умра*)<sup>[413]</sup>. Они же утверждают, что если опекун женщины сказал мужчине: «Я жертвую тебе то-то и то-то в качестве брачного дара невесте», это указывает на брак, даже если он называет это подарком (*хиба*).

Действительно, Пророк строго и неодобрительно предупреждал, что кое-кто в его общине будет употреблять опьяняющие вещества и называть их иначе<sup>[414]</sup>. Простое изменение названий не ведет к разрешению запрещенного и бесполезно для запрещения разрешенного. В общем, сами по себе названия не могут быть основанием для шариатских постановлений. Однако они относятся к действиям, имеющим определенные свойства, на которых строятся постановления. Соответственно, имеют значение только эти свойства. Например, Пророк запретил изготавливать безалкогольные напитки в таких сосудах, как *хантам* (гли-

няный кувшин), *дубба'* (сосуд из высушенной тыквы) и *музаффат* (сосуд, бока которого обмазывались смолой)<sup>[415]</sup>, но не из-за их названий, а потому что в них напиток быстро начинал бродить.

## **21. СУЖДЕНИЕ ПО АНАЛОГИИ НА ОСНОВАНИИ ПРИЧИН, СРЕДНИХ И ВЫСШИХ ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА**

Мы считаем, что тот, кто считает шариатские постановления открытыми для суждения по аналогии (*кийас*), не способен на глубокое мышление и правильное представление о шариате. Мы считаем, что он лишь пассивно воспринимает и запоминает отдельные переданные юридические нормы, не осознавая факторов, их объединяющих. Действительно, можно только представить, в каком затруднении он оказывается, когда пытается отыскать нормы, регулирующие действия, относительно которых нельзя найти конкретных указаний в переданных сообщениях.

Однако в скором времени он поймет необходимость *кийаса* и, проанализировав ход своих мыслей, обнаружит, что он строится на суждении по аналогии.

Индуктивное исследование шариата во всех его разнообразных действиях (*масарруфат*) убеждает ученых уммы в том, что шариат не рассматривает многочисленные частные случаи одинаково, подводя их под одну общую норму (*джинс хукм*), за исключением тех, где она охватывает определенные общие свойства. Следовательно, со времен сподвижников и последователей среди ученых принято оценивать одни вещи в свете других. То есть ученые

применяют шариатские нормы в отношении более ранних случаев к случаям более поздним, исходя из свойств (*авсаф* [мн. ч. от *васф*. — *Примеч. пер.*]), считающихся мотивом существующей нормы, которую имел в виду Законодатель, ее устанавливая. Если эти свойства очевидны и доступны для понимания (*кариба*), их называют непосредственной причиной (*'илал*), например опьянение (*искар*); если эти свойства касаются фундаментальных ценностей, например защиты разума (*хифз ал-'акл*), их называют средними целями (*макасид кариба*); если эти свойства касаются ценностей высшего порядка, их называют высшими или конечными целями (*макасид 'алиййа*) и они заключаются в привлечении *маслаха* и отведении *мафсада* — об этом мы уже говорили выше.

В законодательной деятельности (*ташри'*) и выведении «ветвей» (*тафри'*) шариатских норм юристы прибегают к суждению по аналогии на основании аналогов (*наза'ир*) и частных (*джуз'иййа*), а не поиска средних или конечных целей. Это объясняется двумя причинами. (1) Сопоставляя аналоги, они ищут смысл, явно названный или косвенно обозначенный Законодателем, либо смысл, который, по их мнению, с высокой вероятностью и есть смысл, предусмотренный Законодателем. Потому что значение аналогов ясно и точно указывает на смысл и к тому же сопровождается примером. Один из наших авторитетных ученых утверждал, что приведение учеными притч и проведение аналогий имеет ключевое значение для выявления тонких смыслов и скрытых истин<sup>[416]</sup>. Притчи и аналогии избавляют ученых от усилий по поиску глубоких смыслов и пользы более высокого порядка (*аджнас 'алиййа*). (2) Далее, благодаря своему ясному объяснению, притча и аналогия позволяют *муджтахидам* перейти к смыслу казуса, правовая норма (*хукм*) которого неизвестна, и тем самым подчинить его норме, распространяющейся на его средние цели и цели его категории. *Муджтахидам* это будет несложно,

потому что им будут очевидны три уровня (*маратиб*) целей шариатских норм и предписаний<sup>[417]</sup>.

По сути, это всегда было одной из сторон рациональной аргументации (*истидлал*) философов и математиков, позволяющей прийти к пониманию тонких и возвышенных смыслов через простые примеры. Мы считаем, что и юристам стоит следовать этому методу, так как он больше всего подходит для людей, от которых требуется тонкое восприятие. Зная это, можно с уверенностью согласиться, что принципиальное правило таково, что все шариатские нормы и предписания допускают суждение по аналогии при условии подтверждения смысла, предусмотренного Законодателем. Следовательно, необходимо признать, что таких очень немного.

У ведущих исламских юристов не было единого мнения относительно применимости суждения по аналогии для принятия решений о наказаниях за тяжкие преступления (*худуд*), искуплении (*каффара*) и послаблении (*рухса*) [шариатских норм. — *Примеч. пер.*], а также причинах, условиях и препятствиях<sup>[418]</sup>. По той же причине они единодушны в том, что *кийас* неприменим к вопросам поклонения (*'ибадат*)<sup>[419]</sup>. Так, при делении наследства Абу Бакр и 'Умар уравнивали бабушек со стороны матери и со стороны отца, а Абу Бакр выделил им шестую часть. В «Муватта'» сообщается: «Однажды к Абу Бакру ас-Сиддику пришли две бабушки, и он хотел отдать шестую часть наследства бабушке со стороны матери. Один человек из ансаров воскликнул: “Что? Ты пропускаешь ту, от которой он наследовал бы, если бы она умерла, а он был жив?” И Абу Бакр разделил шестую часть между обеими»<sup>[420]</sup>. Слова ансара заставили Абу Бакра вынести суждение по аналогии, проследив причину предписания (*тахкик манат*), и выделить двум бабушкам шестую часть наследства. Суждение по аналогии всегда имеет место и в случае множества на-

следников, однако ни один канонический текст не допускает увеличения долей. В «Муватта’» также сообщается:

Однажды к ‘Умару б. ал-Хаттабу пришла бабушка со стороны отца с просьбой отдать ей ее наследство, и ‘Умар сказал: «В Книге Всевышнего Аллаха нет никакого права для тебя, а решение, которое было вынесено, было вынесено не относительно тебя [то есть это было решение Абу Бакра, основанное на сообщении Мугиры б. Шу‘бы и Мухаммада б. Масламы о том, как в таком случае поступил Пророк], и я не собираюсь ничего добавлять к оговоренным долям наследства. Шестая часть принадлежит вам обоим [то есть бабушке со стороны матери и бабушке со стороны отца. — *Примеч. пер.*], а если получится так, что останется только одна из вас, это будет означать, что эта доля принадлежит ей»<sup>[421]</sup>.

Итак, отдав шестую часть двум бабушкам, ‘Умар вынес суждение по аналогии, однако не стал применять этот метод, увеличивая предписанную долю до одной трети в случае множества наследников, тем самым беря за основание для *кийаса* братьев по материнской линии.

## 22. МАНИПУЛЯЦИЯ КАК СРЕДСТВО ПРЕДСТАВИТЬ НЕЗАКОННОЕ ЗАКОННЫМ

Термин «манипуляция» (*тахаййул*) означает придание вида законности тому, что запрещено шариатом, или представление неодобряемого шариатом как того, что для шариата приемлемо, во избежание порицания. Таким образом, манипуляция в шариатском контексте относится к вещам, запрет которых носит канонический характер (*шар’и*), и источником запрета является Законодатель.



Однако манипуляцией не называется попытка совершить законное иным образом или способствовать этому. Эти случаи можно назвать «управлением» (*тадбир*), «рвением» (*хирс*), «благочестием» (*вара'*).

Пример управления — это случай, когда мужчина полюбил женщину и хочет на ней жениться, чтобы жить с ней в законном браке. Пример рвения — это случай, когда Абу Бакр вошел в мечеть для намаза в то время, когда Пророк уже склонился в *руку'*; боясь, что он пропустил ракаат и желая быть в первом ряду, Абу Бакр поклонился и в таком положении добрался до первого ряда. На это Пророк сказал: «Пусть Аллах приумножит твое рвение! Но больше так не делай»<sup>[422]</sup>.

Благочестие можно проиллюстрировать случаем, когда человек, боясь проспать, просит разбудить его для раннего намаза (*субх*). Именно так поступил Пророк, возвращаясь из Хайбара, сообщается в «Муватта'»<sup>[423]</sup>. Под утро, когда они остановились на ночлег, он повелел Билалу бодрствовать, дожидаясь намаза *субх*, но Билала сморил сон.

Манипуляция может происходить на словах. Например, человек под страхом смерти вынужден произнести богохульные или недозволенные слова, но делает это по принуждению, как сказано в аяте: **«Гнев Аллаха падет на тех, кто отрекся от Аллаха, а раньше верил в Него, если только он не был принужден к отречению, но [сам сохранял] в сердце приверженность к вере»** (16:106). Еще одна форма манипуляции на словах, это когда опасющийся преследования использует выражения, значение которых непонятно широкому кругу. Например, когда великого традиционалиста Абу 'Абд Аллаха ал-Бухари спросили о «сотворении» Корана (*халк ал-Кур'ан*), он ответил: «Наша речь — одно из наших деяний, а наши деяния сотворены».

Однако мы хотим поговорить о манипуляциях иного рода. И мы не собираемся обсуждать манипуляции в сделках, чтобы поймать ничего не подозревающих людей в определенные правовые ловушки. Это называется обманом (*тагрир*), когда одна из сторон спора прибегает к примирению ради получения согласия или уступки второй стороны. Определение манипуляции в терминологии шариатских ученых дано в начале этой главы. Во втором разделе своего сочинения «Унван ат-Та‘риф» под названием «Китаб ал-Макасид» Абу Исхак аш-Шатиби дает такое объяснение:

Аллах предписал одни вещи, а другие запретил, не приведя никаких конкретных причин (*асбаб*), например, предписание молитвы и поста (...) и запрет супружеской измены и ростовщичества. Он также предписал одни вещи и запретил другие по определенным причинам, таковы предписания заката и искупления (*каффарат*), недозволённость разведенной женщины [недозволённость разведенной выходить замуж до окончания периода ожидания] и запрет пользоваться присвоенными или украденными вещами. Таким образом, если субъекту (*мукаллаф*) удастся избежать своих обязанностей или заниматься тем, что запрещено с помощью средств, благодаря которым обязательное выглядит необязательным, а запретное — законным, то его поведение (*масаббуб*) называется манипуляцией (*тахаййул*)<sup>[424]</sup>.

Аш-Шатиби приводит множество примеров для анализа. О том же говорит Бухари в главе «Китаб ал-Хийал» [Книга об уловках] своего собрания хадисов. Он приводит хадис Пророка, отменяющий стратагемы (*хийал*), и дает их юридическую классификацию в зависимости от действий субъектов (*масарруфат ал-мукаллафин*)<sup>[425]</sup>. Нет сомнений, что стратагемы в этом смысле запрещены. Во второй части

«Унван ат-Та'риф» под названием «Китаб ал-Макасид» аш-Шатиби пишет:

Тезис двенадцатый: поскольку выяснено, что нормы шариата (*ахкам*) установлены ради блага (*масалих*) людей, о человеческих деяниях судят соответственно, ибо в этом заключается замысел Законодателя на их счет. Если деяние снаружи и изнутри (то есть по своей пользе и внутренней мудрости) отвечает основному принципу законности, значит, все в порядке. Но если внешне оно отвечает нормам шариата, но нарушает их внутреннюю мудрость и цель, значит, оно недействительно. Потому что деяния в шариате (то есть те, что должны исполняться по его законам) не кончаются на самих себе (то есть подразумевается не только их внешняя сторона). Подразумевается, что они предназначены для чего-то помимо них, того, что заключено в их внутренних смыслах, то есть *масалих*, ради которых они предписаны. Таким образом, любое деяние, совершенное вопреки этим условиям, противоречит предписаниям шариата (*машру'ат*)<sup>[426]</sup>.

Во втором тезисе той же части он пишет:

Намерение Законодателя в отношении человека как субъекта (*мукаллаф*) состоит в том, что намерение последнего при выполнении предписанных деяний должно отвечать Его намерению, заложенному в законах (*ташир'*). Это наглядно доказывает сам институт (*вад'*) шариата, ибо мы уже показали, что он был установлен ради блага (*масалих*) людей<sup>[427]</sup>.

В третьем тезисе этой части он пишет:

Предписания и запреты шариата установлены исключительно ради реализации *масалих* и избежания *мафасид*. Если они нарушаются, то соответствующие деяния не ведут к достижению блага или отведению вреда<sup>[428]</sup>.

Слова аш-Шатиби можно резюмировать следующим образом. Все предписанные деяния зависят от определенных причин (*асбаб*), которые можно классифицировать как таковые только потому, что они отражают внутреннюю мудрость и *масалих*, заложенные в них Законодателем. Он сделал эти причины указаниями на эту мудрость и соответствующими ей *масалих*. Соответственно, если деяние лишено этой мудрости, его выполнение утрачивает свою изначальную цель. Например, война может иметь одинаковые формы и осуществляться похожими средствами, однако она может иметь разные причины и вестись для разных целей. Она может быть законной, как война ради Аллаха или война с мусульманами, поступающими несправедливо в отношении других мусульман, руководствующихся другими нормами. И она может быть незаконной, как война ради добычи или славы, о чем сказано в хадисе Пророка: «сражался ты только ради того, чтобы люди говорили: “Смельчак!” — и они говорили!»<sup>[429]</sup>.

Подробно рассмотрев различные стратагемы, используемые для обхода предписаний шариата, и то, как они ведут к частичному или полному упущению целей шариата, мы обнаружили, что манипуляции могут строиться по разным моделям. Тщательное изучение источников шариата позволило нам выделить пять категорий стратагем.

(1) Стратагемы, ведущие к полному упущению какой-либо цели шариата (*максад*) без ее замены другой. Они заключаются в манипуляции с целью создания препятствия (*мани'*), которое предотвращает осуществление определенного замысла шариата. То есть некоторое действие используется для затруднения, а не для осуществления цели, предполагаемой шариатом. Несомненно, что применение этой категории стратагем предосудительно и незаконно, и оно заслуживает реакции, обратной намерению того, кто ее применил. Мно-

жество доказательств этого, содержащихся в Коране и Сунне, позволяют утверждать это с уверенностью. Абу 'Абд Аллах ал-Бухари неоднократно упоминает об этом в «Китаб ал-хийал» своего «Сахих», так же, как и аш-Шатиби в 11-й главе «Китаб ал-макасид» своего сочинения «ал-Мувафакат», хотя некоторые его цитаты вызывают вопросы<sup>[430]</sup>.

Пример такой манипуляции — пожертвование своего состояния за день до конца лунного года во избежание выплаты с заката с последующей его передачей назад лицом, получившим пожертвование. Еще один пример — это употребление опьяняющих веществ перед намазом, чтобы достичь состояния опьянения и утратить способность совершить намаз. К тому же типу манипуляций относятся многие сделки с отсрочкой платежа, по сути используемые для прикрытия ростовщичества.

(2) Стратегемы, используемые, чтобы обойти законный порядок и достичь другой законной цели. Такие стратегемы заключаются в использовании определенного действия как средства достижения чего-то разрешенного, ибо в результате это ведет к тому, что отвечает замыслу Законодателя.

Это можно проиллюстрировать примером безвозвратно разведенной женщины (*мабтута*), которая предлагает себя в жены, в то время как ее истинное намерение — расстаться (*хул'*)<sup>[431]</sup> с новым мужем или спровоцировать его на развод после заключения брака, что позволит ей законно выйти замуж за первого мужа. В данном случае брак является средством преодолеть запрет на брак, налагаемый окончательным разводом. Выходя замуж за другого мужчину, она достигает этой цели законным способом. Еще один пример — это вложение сбережений в торговую сделку во избежание их уменьшения после выплаты заката. Таким образом, деньги тратятся другим законным спосо-

бом. Расходование денег на приобретение товара ведет к уменьшению имущества, с которого выплачивается закят (*нисаб*) и обеспечивает законное освобождение от заката, выплачиваемого с золота и серебра (*накдайн*)<sup>[432]</sup>. Таким образом, в результате этой практики польза заката, учрежденного для помощи бедным, компенсируется пользой для всего общества от вливания денег в хозяйственную деятельность. И одновременно закят [т.е. деньги, подлежащие выплате в качестве заката. — *Примеч. пер.*] преобразуется в товары, которыми можно распорядиться.

Еще один пример — это замена одного предписания другим, тоже законным предписанием, когда субъект волен выбирать любое. Например, поняв, что исполнить одно из них ему сложнее, чем другое, он выбирает то, что легче. Так, человек, чьи сбережения к концу лунного года в месяце *зу-л-хиджа* достигли размера *нисаб*, решает совершить хадж. Тем самым он расходует деньги на законную цель, и его сбережения сокращаются, не достигая размера *нисаб*. Это значит, что в конце года он не должен платить закят со своих сбережений.

В общем эта стратагема относится к дозволенным. По сути, субъект обходит одно предписание шариата, но исполняет другое, оставляет одну цель шариата, чтобы реализовать другую, независимо от того, что каждый случай имеет свои особенности.

(3) Стратагема, используемая, чтобы обойти одно шариатское предписание и прийти к исполнению другого предписания, более легкого для субъекта. Например, ношение кожаных носков (*хуффайн*) позволяет избежать мытья ног и обойтись только протиранием (*масх*)<sup>[433]</sup>. При этом с точки зрения причинно-следственной связи ношение кожаных носков выступает причиной (*сабаб*), а не препятствием (*мани'*) для протирания.

Другой пример: когда месяц Рамадан приходится на жаркий сезон, человек решает отправиться в путешествие, чтобы не соблюдать пост в жару, но восполнить его позже. Это желание получить снисхождение (*таракхус*) в трудных условиях, когда правовая норма (*хукм*) все-таки исполняется, причем этот выбор лучше, чем выбор официального послабления (*рухса*), которое состоит в полном отказе от ее исполнения.

(4) Стратегемы, используемые в действиях, которые не содержат важных смыслов, предусмотренных Законодателем. Такое манипулирование может вести к достижению неких целей, схожих с целями Законодателя. К этому типу относятся стратегемы, используемые в клятвах, не затрагивающих права других, например, клятва не входить в дом или не носить ту или иную одежду. Шариатское суждение на этот счет таково, что для того, кто дает клятву и нарушает ее, искупление (*каффара*) обязательно. Цель — благоговение перед Именем Аллаха, Который был призван в свидетели клятвы. Если оказывается, что данную клятву выполнить тяжело и человек хочет получить от нее освобождение, сохраняя видимость ее исполнения, то цель — благоговение перед Именем Аллаха — достигнута. На этот счет судья Абу Бакр б. ал-'Араби в своей книге «ал-'Авасим» приводит следующую историю.

На моих глазах имам Абу Бакр Фахр ал-Ислам аш-Шаши<sup>[434]</sup> заседал в открытом суде при дворце халифа. К нему пришел один человек и сказал: «Я дал клятву не носить это платье». Имам отрезал от его платья кусочек в палец длиной и сказал ему: «Теперь ты можешь его носить и не считаться виновным в нарушении клятвы»<sup>[435]</sup>.

У ученых имеется широкое поле для *иджтихада* в отношении различных подробностей этой категории стратегем, поэтому между ними столько разногласий в этом во-

просе. Так, по мнению Малика, человек обязан исполнить клятву, в противном случае он признается виновным в ее нарушении. Напротив, аш-Шаши был шафи'итским богословом, и, возможно, его фатва, о которой сообщает Ибн ал-'Араби, касалась того, кто, как он знал, не сможет искупить нарушение клятвы, например накормить бедного или освободить раба. Вероятно, ему было известно, что этот человек также не сможет поститься, например, из-за того, что занимается тяжелым трудом. Поэтому он прибег к этой фатве как к средству сохранить в этом человеке веру в нерушимость клятвы. Аналогично тем, кто поклялся не входить в дом, некоторые ханафитские правоведы советовали забираться через окно или люк в крыше.

(5) Стратегемы, которые не противоречат намерению Законодателя и даже могут способствовать реализации Его замысла. При этом они не ведут к ущемлению прав других лиц и не создают вреда. Примером такой стратегемы может быть удлинение периода ожидания для разведенной женщины, которое практиковалось в доисламские времена, когда мужчина мог разводиться с женой неограниченное число раз.

В «Муватта'» Имам Малик приводит следующее сообщение с двумя разными цепочками передатчиков:

Раньше мужчина мог разводиться с женой и возвращать ее до конца периода ожидания (*'идда*), и это было допустимо, даже если он разводился с ней тысячу раз. Мужчина объявлял ей развод и возобновлял брак незадолго до приближения отведенного для развода срока, после чего снова объявлял ей развод со словами: «Нет! Клянусь Аллахом, я не возьму тебя, и ты никогда не сможешь снова выйти замуж». Аллах, хвала Ему, ниспослал: «**О разводе объявляется дважды, после чего надо или удержать жену, как велят шариат и разум, или отпустить ее достойным образом**» (2:229) и «не удерживайте с мыслью повредить



им, преступая [закон]. А тот, кто поступит так, совершит насилие по отношению к самому себе. Не шутите с айатами Аллаха» (2:231)<sup>[436]</sup>.

Аллах говорит о доисламских обычаях, которые были во вред женщине, и Он сократил число разводов до трех. При этом достигалась та же цель. К тому же типу стратегем относится и пример, когда мужчина женится на окончательно разведенной женщине (*мабтута*) с намерением сделать брак с ней дозволенным для первого мужа. Внешне его поступок соответствует шариату и намерению Законодателя, которое заключается в поощрении мужа вернуть женщину, с которой он развелся (*радж'а*), при условии, что она была замужем за другим мужчиной. Однако хадис, переданный от 'Абд Аллаха б. Мас'уда ат-Тирмизи, который подтвердил его достоверность, гласит, что Пророк проклял человека, поступающего таким образом<sup>[437]</sup>.

Если считать этот хадис достоверным, суровое осуждение данной практики Пророком, на наш взгляд, объясняется одной из следующих двух причин или обеими сразу. Во-первых, оно может указывать на то, что человеку не хватает чувства собственного достоинства, потому что истинная цель брака — это близкие отношения, соответственно, мужчине не следует делать свою жену доступной для других. Кроме того, это может быть разновидность временного брака (*никах ал-мут'а*), насчет которого есть мнение, что он запрещен.

Каждая из этих двух причин является частью действительной причины. По сути, среди ученых нет единодушия относительно того, законно ли таким образом возвращать жену, с которой окончательно развелся.

Однако этот вопрос требует более подробного рассмотрения, поскольку аспект вреда в нем относится к *мухаллил*, а не *мухаллал*<sup>[438]</sup>, если только отмена такого рода бра-

ка не нацелена на то, чтобы тот, кто его заключает, получил обратное тому, чего он хочет добиться, манипулируя законом. В связи с этим приведем сообщение, согласно которому Пророк сказал: «Не отказывайте (другим) в излишках воды, чтобы отказать в излишках травы»<sup>[439]</sup>. Удержание излишков воды тем, кому она принадлежит, законно, потому что так он осуществляет право распоряжаться своей собственностью, на наш взгляд<sup>[440]</sup>, милостыня здесь необязательна. Однако, поскольку мешать животным пить может быть способом лишить их пастбища, удержание излишков воды было запрещено, так как скот не пасут там, где нет воды.

То же самое касается запрета словесных стратагем в клятвах, которые предназначены для того, чтобы лишить людей их прав; таким образом, клятвы интерпретируются согласно намерению поклявшегося.

С помощью этой классификации стратагем, тот, кто готов рассматривать их честно и без предвзятости, несомненно, поймет, что доводы, обычно приводимые в поддержку манипуляций законом, представляют собой практики, которые не получили должного изучения. И ему будет несложно использовать их в правильном контексте и проследить их нюансы. Соответственно, может быть легко решено, что именно было передано на этот счет как часть шариата. Например, действия, относительно которых были даны указания, отличающиеся от установленных норм, регулирующих их аналоги (*наза'ир*). Эти отличия объясняются тем, что эти указания касаются событий, происходивших в начале ниспослания Откровения, и потому Пророк сделал для них послабление, или тем, что они относятся к конкретным ситуациям.

Среди первых можно назвать сообщения об отмене исламом усыновления, приводимые в «Муватта'» Малика и «Сахих» Муслима.

В ряду последних можно привести сообщение о мужчине, за которого Пророк выдал женщину, доверившуюся ему [то есть она доверила Пророку устроить ее брак на его усмотрение]. Этот мужчина сказал: «У меня ничего нет, чтобы дать ей в подарок». Тогда Посланник Аллаха сказал: «Ступай, я выдал ее за тебя замуж за то, что ты знаешь из Корана»<sup>[441]</sup>. Несомненно, это был частный случай, и, согласно одному из толкований слов Пророка, ими он подчеркнул важность обычая брачного дара и неукоснительность его соблюдения.

Что касается содержания прежних Откровений, то, на наш взгляд, это не предмет для рассуждений, потому что мы недостаточно глубоко знаем те законы, чтобы точно установить, до какой степени известные формы стратегем отличаются от остальных положений того законодательства. Например, кораническая притча о пророке Аййубе (Иове): «[Аллах сказал:] **“Возьми своей рукой пучок [прутьев] и ударь им и не преступай клятвы”**» (38:44) — толкуется следующим образом. Аййуб поклялся, что накажет жену сотней ударов плетью за Богохульство. Однако, когда гнев прошел, ему стало ее жалко, его решимость исполнить обещанное прошла. Тогда Аллах велел ему ударить жену пучком прутьев. Вероятно, указание Аллаха было предназначено специально для того, чтобы Аййуб не отступил от своей клятвы. Одновременно этим Аллах указывает нам, как искупить нарушенную клятву. Возможно также, что это было особое разрешение Аллаха Своему посланнику, ибо Аллах может позволить Своим посланникам все, что пожелает, чтобы уберечь от легкомысленного отношения к Имени Аллаха.

Точно так же лишним будет обсуждать притчу о пророке Йусуфе (Иосифе): **«Так Мы [внушили] Йусуфу уловку, ибо по законам царя [египетского] он не мог [без причины] задержать брата, если бы того не захотел Ал-**

лах» (12:76). Если это действительно была манипуляция, ее целью было благо, не запрещенное ни одним почитаемым божественным законом. Очевидно, что фраза «по законам царя», подразумевает Фараона; тем самым подчеркивается, что это не божественные законы<sup>[442]</sup>.

## 23. ПРИНЦИП ПРЕСЕЧЕНИЯ ВОЗМОЖНОСТЕЙ

В терминологии мусульманских правоведов словосочетанием *садд аз-зари'у'* обозначается отмена (*ибтал*) действий, которые могут вести к значительному вреду, хотя сами по себе они безвредны. Как пишет ал-Мазари в своем комментарии к «ал-Талкин» 'Абд ал-Ваххаба ал-Багдади<sup>[443]</sup>, «пресечение возможностей (*садд аз-зари'а*) — это запрет дозволенного, дабы оно не использовалось как путь к запретному»<sup>[444]</sup>. Этот метод близок к манипуляции (*тахаййул*). Однако, если стратагемы — это действия, совершаемые людьми самостоятельно дозволенными способами ради того, чтобы избежать определенных обязательств, так чтобы внешне действия соответствовали нормам шариата, то термином *зари'а* обозначается то, что в большинстве случаев ведет ко злу, независимо от того, предусмотрено ли это субъектом или нет. Кроме того, возможности или средства (*зари'у'*) и стратагемы (*хийал*) отличаются по двум параметрам: общность ('умум) и частность (хусус), намерение и отсутствие намерения. Более того, стратагемы и средства отличаются еще и в другом: если стратагемы всегда ведут к обходу цели шариата, то средства (*зари'у'*) — не обязательно.

Благое дело может вести к вреду, тому в жизни есть много примеров. Даже бывает, что вред случается, именно

когда процесс достиг состояния совершенства. Например, хорошо разгоревшееся пламя, которым люди пользуются во благо себе, во время пожара обретает разрушительную силу. Соответственно, шариат прибегает к пресечению возможностей, когда есть вероятность того, что вред превысит благо. Таким образом, возможности, которые должны быть пресечены, — это действия, вред от которых превосходит содержащееся в них благо. В разделе 94 «ал-Фурук» Карафи делит средства, ведущие к вреду, на три категории:

1. Возможности, которые не следует пресекать, и ученые единодушны относительно этого. Например, запрещение виноградарства во избежание изготовления вина или тесной жилой застройки во избежание супружеских измен.

2. Возможности, которые необходимо пресекать, и ученые единодушны на этот счет. Например, выкапывание колодцев на дорогах общего пользования.

3. Возможности, относительно пресечения которых среди ученых есть разногласия. Например, сделка с отсрочкой платежа (*буйу' ал-аджал*)<sup>[445]</sup>.

Однако Карафи не останавливается на том, почему какие-то возможности подпадают под запрет, а какие-то — нет. На наш взгляд, ответ в том, что шариат стремится уравновесить благо, заключенное в самом действии, и потенциальный вред от этого действия. Таким образом, данный вопрос решается через правило разрешения конфликта между *масалих* и *мафасид*, о котором мы говорили в главе 12, когда обсуждали универсальный принцип законодательства. Соответственно, запрещаемые возможности — это вещи, которые в итоге ведут к вреду, и этот вред превышает благо от них, например, колодец, выкопанный на дороге и оставленный без ограждения. В то же время вещи, благие по своей сути, польза от которых пре-

вышает потенциальный вред, допустимы, например выращивание винограда. Независимо от последствий, они нужны обществу, при этом пресечение одних возможностей и разрешение других в огромной степени зависит от того, достижимы ли эти последствия другими средствами.

В то же время не следует думать, что потребность общества в данной возможности вытекает из ее абсолютной необходимости (*дарура*) для его существования: просто запрет данной возможности создаст трудности для многих людей. Например, хотя без виноградников общество может обойтись, однако лишать их людей противоречит принципу великодушия (*самаха*) шариата. Поэтому возделыванию виноградников отдается предпочтение перед возможностью того, что из винограда будут изготавливать вино. И наоборот, если запретить плотную жилую застройку, это может вести к серьезному вреду, граничащему с невыносимыми трудностями, так как жилье относится к важным потребностям (*хаджи*) человека. И хотя возможные пагубные последствия супружеской измены намного серьезнее, чем от употребления вина, они крайне маловероятны даже в случае тесного соседства.

Таким образом, принцип пресечения возможностей имеет важный законодательный смысл. Этот смысл подтверждается методом индукции путем детального анализа различных шариатских предписаний, их применения в практике разных народов, а также стратегии шариата по достижению своих целей. То есть этот смысл проявляется в трех направлениях. Пристальное изучение человеческого поведения с точки зрения средств, ведущих к вреду, показывает, что они делятся на две группы:

1. Действия, которые, несомненно, имеют пагубные последствия, при этом вред является их неизменным признаком, неотъемлемой частью их сути. Внимательное изучение этой группы — один из фундаментальных прин-

ципов шариата и основание для множества поясненных решений (*ахкам мансуса*), основанных на Коране и Сунне, таких как запрет употребления опьяняющих веществ.

2. Ко второй категории относятся действия, которые необязательно ведут к пагубным последствиям, при этом вероятность вреда варьируется от высокой до низкой. Эта категория также оговорена законами, установленными священными текстами, например, запрет продажи продуктов питания до приобретения на них полного права<sup>[446]</sup>. С определенными разновидностями действий, относимых к этой категории, при жизни Пророка встречаться не приходилось, поэтому ученые имеют о них разные суждения: от разрешения до запрета. Разногласия объясняются тем, что пагубные последствия действий этого вида могут быть явными или скрытыми, частыми или редкими, временными или постоянными, а также в разной степени поддаваться мерам по устранению вреда.

Если первая категория является основой (*асл*) для суждения по аналогии (*кийас*), то вторая — это область, где *кийас* может быть очевидным (*джали*) или скрытым (*хафи*)<sup>[447]</sup>, в зависимости от того, насколько ученому удастся установить отношение исследуемого случая к случаю, зафиксированному в источниках (*асл*). При этом рассмотрение этих средств (*зара'у'*) происходит с точки зрения сохранения блага (*хифз ал-масалих*) и предотвращения вреда (*дар' ал-мафасид*). К этой категории принадлежат различные виды договоров с отсрочкой платежа. Малик б. Анас не признает такие договоры и запрещает их, исходя из того, что их часто применяют как средство узаконить ростовщичество, само по себе являющееся злом<sup>[448]</sup>. Он считает, что желание людей заключать подобные договоры способствует распространению этой практики и приносит вред (*мафсада*), тождественный вреду ростовщичества, которое запрещено. Поэтому Малик склонен подозрительно отно-

ситься к таким сделкам, так как природа закона не зависит от намерений людей. Его мнение было бы иным, если бы не объяснялось тем, что при широком распространении таких сделок люди, желающие узаконить то, что им запрещено, по сути, целенаправленно добиваются вреда.

Это важный аспект позиции Малика, который не получил должного понимания. По сути, как указывает Карафи, ученые были от него настолько далеки, что даже грамотные юристы говорили: «Поскольку запрет этих сделок основан на подозрении, сделки, заключаемые достойными и богобоязненными людьми, запрещать не следует»<sup>[449]</sup>. Но ведь это не так! Намерения людей никак не могут изменить закон, ниспосланный Аллахом. Однако их следует учитывать как показатель настойчивого желания узаконить незаконное. Неужели непонятно, что при других обстоятельствах намерение было бы не в счет?

Скажем, человек, занимавшийся ростовщичеством во времена невежества (*джахилийа*), принял ислам и обратил свои ростовщические сделки в сделки с полной предоплатой (*салам*), теперь его деятельность нельзя считать недозволенной, потому что, даже хотя он заменил прибыль от предоставления денег в рост на прибыль от сделок *салам*, теперь его деятельность не связана с вредом (*мафсада*) от ростовщичества, которое запретно. Более того, теперь его деятельность направлена на благую цель (*маслаха*), ради которой был разрешен *салам*. И поскольку, как мы показали выше, шариат не мстителен, он не задается целью лишить этого человека прибыли, получаемой законным путем, из-за одного только намерения.

Таким образом, становится ясно, что метод пресечения возможностей применим как для ограничения, так и для послабления — соответственно уровню человеческой самодисциплины, как мы увидим в главе 27, где поговорим о понятии *вази'*. Если бы понятие *садд аз-зара'и'* не было тер-



мином, обозначающим пресечение того, что может вести к вреду, мы сказали бы следующее: блокируя одни средства, шариат разрешает другие<sup>[450]</sup>, что справедливо отмечал Карафи в «Танких ал-Фусул».

Тем не менее, раз мы придерживаемся юридической терминологии, мы не можем не обратить внимание читателя на следующий момент. Шариат заботится о возможностях для достижения блага и обеспечивает их, относя к категории обязательного, даже если формально они выглядят как запрет или просто допустимость. В *усул ал-фикх* это звучит как правило: «то, что ведет к обязательному, тоже обязательно», а в фикхе это называется предосторожностью (*ихтийат*). Понятно, что война во имя Аллаха внешне выглядит как пагубное дело, потому что ведет к уничтожению людей и имущества. Тем не менее она является одной из величайших обязанностей, потому что служит средством защиты мусульманской общины. Если совсем отказаться от войны, потерь будет намного больше. Этот конкретный случай является иллюстрацией принципа, согласно которому человеческие деяния делятся на средства (*васа'ил*) и цели (*макасид*), о чем мы поговорим в третьей части этой книги [глава 32]. Итак, не следует путать эти две категории.

И еще одну важную вещь нужно подчеркнуть — она касается понимания шариата и практики *иджтихада*: пресечение возможностей не должно доходить до чрезмерности (*гулув*). Действительно, между ними — тонкое различие, ибо если вопрос о пресечении возможностей возникает там, где есть вред, чрезмерность рассматривается как отнесение допустимого к обязательному или запретному. К чрезмерности относится и исполнение предписаний шариата более сложным способом, чем требуется, оправдываясь опасением упустить цель, предусмотренную Зако-

нодателем. В Сунне это называется излишеством (*та'ам-мук*)<sup>[451]</sup> и мелочностью (*танатту'*)<sup>[452]</sup>.

Таким образом, чрезмерность имеет разные проявления. Она может объясняться как благочестие [особая щепетильность в избегании запретного. — *Примеч. пер.*] (*вара'*)<sup>[453]</sup>, когда человек выбирает самые трудные виды поклонения или заставляет претерпевать трудности других. Другой тип чрезмерности — это предосудительная мнительность (*васваса*). Здесь юристы и консультанты сталкиваются с серьезной задачей: им следует остерегаться чрезмерности и осмотрительно выбирать предписания для людей.

## 24. ТОЧНОСТЬ И ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ В ИСЛАМСКОМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ

Выше мы показали, что одна из важнейших характеристик шариата — это связь его предписаний с особыми смыслами. К этому следует добавить следующее. Поскольку шариатские предписания задуманы таким образом, что они легко осуществимы для всех людей при любых обстоятельствах, им присущи точность (*дабт*) и определенность (*тахдид*), позволяющие ясно понять их смысл. Для ученых эти характеристики являются признаками (*амарат*) смыслов, заключенных в законодательстве. Чтобы простому человеку были понятны смыслы, которые могут быть за пределами его понимания, применяются ясные термины (*худуд*) и точные меры (*давабит*). Эти термины и меры являются хорошим руководством для ученых, когда более глубокие смыслы, подразумеваемые этими свойствами, неясны. Необходимы они и всем остальным для понимания глубоких смыслов и двойственных качеств, предусмо-

тренных законодательством и заключенных в этих терминах и мерах. Таким образом, знание всего этого — обязательно для того, кто стремится понять *макасид аш-шари'а*.

Действительно, многие ученые обошли вниманием этот тонкий момент. Малик подчеркивает это в «Муватта'», говоря о сделке *хийар ал-маджлис*<sup>[454]</sup>. Он приводит хадис, переданный 'Абд Аллахом б. 'Умаром, согласно которому Пророк сказал: «Продавец и покупатель имеют право расторгнуть сделку до тех пор, пока они не расстались, если только это не сделка *хийар* (выбор)». Далее он комментирует: «По нашему мнению, нет никаких четких границ или условий, действующих в этом случае». Он подразумевает, что это сообщение сложно считать основой для законов относительно сделки *хийар*, потому что в нем не оговорено значение *маджлис* и нет никакой практики, это разъясняющей. Более того, непонятно, можно ли говорить о *маджлис*, если стороны находятся на борту корабля, в одном транспорте и т.д.

Таким образом, применяя *кийас*, ученые обращают все внимание на очевидные и постоянные свойства, беря их за основу шариатских распоряжений и постановлений. Тем не менее они открыто признают, что наличие этих свойств указывает на глубинный смысл, который можно назвать мудростью (*хикма*), *маслаха* или *мафсада*. В любом случае в своих решениях и постановлениях шариат категорически избегает неточности, ибо она была свойственна законам эпохи языческого невежества (*джахилийя*) и против нее предостерегал Аллах: **«Неужели они хотят суда времен джахилии? И кто выше Аллаха, дабы выносить судебные решения для людей верующих?»** (5:50)<sup>[455]</sup>.

В то время управление людскими делами зависело от впечатлений, складывающихся в зависимости от обстоятельств, например, во время ожидания развода (*радж'а*)<sup>[456]</sup>, которое не было обозначено никакими границами или

условиями. Эта практика получила однозначное осуждение в Коране: **«но не удерживайте с мыслью повредить им, преступая [закон]. А тот, кто поступит так, совершит насилие по отношению к самому себе»** (2:231). То же самое относится и к разделу наследства. На этот счет кади Исма‘ил б. Исхак<sup>[457]</sup> говорил, что во времена невежества жены и дочери никогда не имели прав на наследство, какие дал им ислам, тогда вообще не было никаких конкретных правил наследования. То же касается и многоженства, а также подтверждения родства (*лухук ан-насаб*).

Среди немногочисленных исключений из общего положения дел можно назвать точное обозначение суммы выкупа за кровь для элиты (*хасса*) и обычных людей (*‘амма*). Так, сумма выкупа за простого человека равнялась сотне верблюдов, а за благородного — была вдвое больше или еще более существенной и называлась *такайул*<sup>[458]</sup>. С приходом ислама были даны божественные законы и правила, полностью отменяющие хаос во всех аспектах жизни за счет обязательного применения принципа точности и определенности. Соответственно, шариат предписывал своим последователям соблюдать установленные им условия и границы (*худуд*). Так, полуденная молитва (*зухр*), совершенная ранее полудня, считается недействительной. Подробное изучение путей и средств, используемых шариатом для достижения точности и определенности, приводит к выводу, что он применяет шесть методов.

1. Первый — четкое обозначение сути и смысла во избежание любой путаницы. Подробно объясняется каждое значение во всех аспектах и со всеми своими свойствами и последствиями, например, указание степеней родства, дающих право на наследство или означающих запрет на брак. При этом учитываются только эти точные параметры, исключая любые другие переменные и неопределенные категории, такие как любовь, дружба, выгода или усы-

новление, каким бы сильным фактором они ни казались. Коран гласит: **«Вы не знаете, кто вам больше приносит пользы — родители ваши или сыновья, и установил Аллах закон [наследования]. Ведь Аллах — знающий, мудрый»** (4:11), **«и не сделал ваших приемных сыновей вашими [кровными] сыновьями. [Одно дело —] это ваши слова из ваших уст, Аллах же вещает [только] истину, и Он наставляет на прямой путь»** (33:4). В достоверном хадисе передается, что, когда Пророк попросил у Абу Бакра руки 'А'иши, Абу Бакр сказал ему: «Но я ведь твой брат!» На это пророк сказал: «Ты — мой брат по религии Аллаха и Его Книге, что же касается 'А'иши, то женитьба на ней мне дозволена»<sup>[459]</sup>. К той же категории относится связь между употреблением вина и легким опьянением, независимо от того, сделано ли вино из винограда или фиников.

Фразу «во избежание любой путаницы» можно объяснить следующим образом. Проницательный и опытный юрист, умеющий видеть правовую суть (*махийят шар'ийа*) вопроса, способен избежать путаницы, тогда как многие люди могут запутаться в вещах со схожими свойствами. Это можно проиллюстрировать аятом: **«они говорили: “Воистину, торговля — то же, что и лихва”. Но торговлю Аллах дозволил, а лихву запретил»** (2:275). На первый взгляд, торговля и ростовщичество похожи: оба заключаются в финансовых операциях с целью извлечения прибыли, особенно в случае продажи с отсрочкой оплаты. Подчеркивая, что «торговлю Аллах дозволил, а лихву запретил», Аллах указывает, что одна дозволена, а вторая запрещена только потому, что они разные по сути и свойствам. Продажа состоит в сделке между двумя сторонами, основанной на обмене между ними, тогда как ростовщичество затрагивает только одну сторону, то есть дающий займы удовлетворяет потребность заемщика. В результате этой разницы, сторонам сделки купли-продажи разрешено стремиться к выгоде, тогда как при заключении

договора займа извлечение выгоды запрещено. Альтернатива ростовщичеству — одолжить деньги только ради помощи другому или держать деньги при себе.

2. Второй метод заключается в простом соответствии названия называемому, например, глоток вина приравнивается к употреблению спиртного, наказание за которое предусмотрено в канонических текстах. Это объясняется тем, что, если бы наказание зависело от степени воздействия опьяняющего вещества (*искар*), это привело бы к беспорядку и неопределенности. Подверженность опьянению у людей разная, поэтому применение наказания вызвало бы сложности и замешательство.

С другой стороны, если бы наказание применялось только за достижение определенной степени опьянения, это не уменьшило бы серьезность вреда, наносимого еще до достижения этой степени. То же самое касается дозволенности продажи покрасневших фруктов и пожелтевших фиников<sup>[460]</sup>, или выплаты оставшейся части подарка невесте после заключения брака<sup>[461]</sup>, или вступления в силу договора после того, как одна сторона озвучила предложение, а другая его приняла.

3. Третий метод заключается в обозначении меры (*такдир*), например, определение минимального количества (*нисаб*) злаков или денег и т.п., с которых выплачивается закят; ограничение количества жен при многоженстве, а также количества разводов; определение стоимости краденого для применения наказания за кражу (*хадд*), согласно взгляду ученых, придерживающихся мнения о необходимом минимуме (*нисаб*), позволяющем признать факт кражи<sup>[462]</sup>; назначение минимальной суммы брачного подарка<sup>[463]</sup>; указание максимального расстояния в 12 миль между домом опекуна младенца и домом его кормилицы (согласно маликитскому мазхабу).

4. Четвертый метод — это указание времени, например: истечение одного года — для выплаты заката с денег и имущества; восхождение Плеяд — для выплаты заката со скота; четыре месяца — для отречения от жены (*ила'*)<sup>[464]</sup>; один год — для признания брака недействительным при наличии определенных недостатков<sup>[465]</sup>; два месяца, если муж не способен обеспечить жену<sup>[466]</sup>; четыре месяца и десять дней — период ожидания для вдовы; один год — срок преимущественного права.

Некоторые наши ученые считают, что женщине, выдерживающей период ожидания (*му'тадда*), не следует верить, если она утверждает, что он длится менее сорока четырех дней. Действительно, Ибн ал-'Араби полагал, что период ожидания менее трех месяцев недействителен, и этот взгляд стал общим правилом для народа Ифрикийи (Тунис).

5. Пятый метод — обозначение свойств, определяющих суть предмета, о котором заключается договор, например: точное указание, какого рода работу будет выполнять нанимаемый работник; требование брачного подарка; необходимость наличия опекуна для заключения законного брака, чтобы он отличался от блуда<sup>[467]</sup>.

6. Шестой метод заключается в охвате (*ихата*) и определении, например: расстояния от участка неводеланной земли (*ихйа' ал-мават*), который необходимо обрабатывать, до города или деревни так, чтобы «нельзя было увидеть дыма от них»; расстояния, на которое можно приближаться к Заповедной мечети (*харам*); недоступности местоположения имущества (*хирз*) для неперемного различения кражи от мелкого воровства (*хилса*)<sup>[468]</sup>.

## **25. СУРОВОСТЬ И МИЛОСЕРДИЕ В ПРИМЕНЕНИИ И СОБЛЮДЕНИИ ИСЛАМСКОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА**

Вопросов, которые обсуждались выше, достаточно, чтобы читатель понял, что одна из целей шариата — это обязательное применение его законов в общине и обязательное их исполнение всеми ее членами. Это объясняется тем, что предусмотренных шариатом благ нельзя достичь без соблюдения его норм. Таким образом, подчинение общества шариату — великая цель, ибо шариат — это Слово Аллаха, обращенное к людям, а это величайший стимул для его соблюдения и применения. Таким образом, исполнение его предписаний — это вопрос веры, и мусульмане добровольно берут на себя это обязательство, ибо тем самым они угождают своему Господу и Подателю, стремясь снискать Его Милость и обрести успех в этой жизни и спасение в жизни вечной. В Коране читаем: **«Явились к вам от Аллаха свет и ясное Писание, которым Аллах ведет по путям мира тех, кто приемлет Его благоволение, выводит их по Своему соизволению из мрака на свет и направляет к правильному пути»** (5:15–16).

Соответственно, все шариатские законоположения (*ахкам шар'ийа*), сообщенные Пророком, были явлены ему в Откровении. Ученые, начиная с поколения сподвижников, всегда стремились основывать свою богословско-правовую точку зрения на фундаментальных источниках шариата — Коране и Сунне. Поэтому мы находим много примеров их резкой критики чисто спекулятивного подхода (*ра'й*) без опоры на доводы из Корана или Сунны. Для достижения вышеупомянутой цели шариат установил два пути, открытых в равной степени. Один — это суровость (*хазм*) и решительность при применении его законов. Дру-



гой — это легкость и милосердие, не допускающие, однако, обхода его целей.

## СУРОВОСТЬ И РЕШИМОСТЬ

Этот подход шариат осуществляет с помощью средств увещевания и устрашения. Так, Коран гласит: **«Таковы законы, установленные Аллахом. Так не нарушайте же их. А те, кто не соблюдает законы Аллаха, — нечестивцы»** (2:229), и предупреждений такого рода много. Достоверный хадис сообщает, что Пророк сказал: «Кто внесет в это наше дело то, что не имеет к нему отношения, то оно будет отвергнуто!»<sup>[469]</sup>. Также передается, что в связи с освобождением Бареры Пророк обратился к людям с такими словами:

Итак, что это с теми людьми, которые ставят такие условия, которых нет в Книге Аллаха?! Любое условие, отсутствующее в Книге Аллаха, является недействительным! И будь их хоть сотня, условие Аллаха (все равно) истиннее и условие Аллаха прочнее! Что это с теми мужчинами среди вас, один из которых говорит: «Я освобожу из рабства такого-то, но покровительство будет за мной!» Покровительство за тем, кто освободил из рабства<sup>[470]</sup>.

Из этих наставлений в исламской юриспруденции возникло правило: «Что не существует в законе, не существует в реальности»<sup>[471]</sup> со множеством следствий и практических выводов (*фуру'*). То же происхождение имеет правило, принятое в дисциплинах *усул ал-фикх* и *фикх*: «запреты (*нахи*) ведут к пороку (*фасад*)»<sup>[472]</sup>. Оба эти правила направлены на то, чтобы предотвратить пренебрежение целями шариата среди людей, потому что это приведет к полному отказу от них.

По этой причине шариат уделяет огромное внимание реализации своих законов и положений, даже когда оче-

видно, что никакие цели шариата не будут нарушены. Это можно проиллюстрировать на примере запрета оставлять завещание (*васиййа*) в пользу наследников, даже если завещается менее трети имущества, хотя шариат разрешает завещать ненаследникам, поэтому кажется, что завещать третью часть наследникам вполне оправданно. Тем не менее это запрещено только ради достижения цели шариатского принципа наследования, который предусматривает деление наследства на определенные неизменные доли и отменяет обычаи эпохи невежества. Таким образом, оставлять завещание наследникам однозначно запрещено, в то время как ненаследникам можно завещать до третьей части имущества.

Для полной реализации принципа применения суровости и решимости, шариату требуется институт, состоящий из надежных и сильных людей, чьей задачей будет внедрение его положений и норм в общество с помощью как стимуляции, так и устрашения, то есть путем увещевания и принуждения. На это есть указание в следующем аяте:

Прежде Мы отправили наших посланников с ясными знамениями и ниспослали с ними писание и весы, чтобы люди придерживались справедливости; Мы ниспослали также [умение плавить] железо, в котором содержатся и сильное зло, и польза для людей. [Все это —] ради того, чтобы Аллах удостоверился в том, кто помогает Ему и Его посланникам втайне. Воистину, Аллах — сильный, великий (57:25)<sup>[473]</sup>.

Таким образом, Пророк приводил в исполнение наказания *хууд* и регулярно отправлял наместников и судей в отдаленные уголки мусульманского государства. Как сказал ‘Усман б. ‘Аффан: «Аллах сдерживает властью государ-

ства (султана) то, что не сдерживают увещевания Корана»<sup>[474]</sup>.

Соответственно, один из ключевых принципов исламской системы правления — это назначение халифов, наместников, судей и советников (*ахл аш-шура*) и их заместителей в такие органы, как *ифта'* [орган по изданию фатв. — *Примеч. пер.*], полиция и *хисба* [орган по административному разрешению правовых конфликтов. — *Примеч. пер.*]. Цель всех этих должностей — реализация положений и норм шариата, касающихся прав общины и отдельных лиц. Карафи в «ал-Фурук» пишет, что каждая из этих должностей требует от назначаемого обладать целым рядом нравственных, интеллектуальных и практических качеств, которые позволят ему максимально эффективно выполнять поставленные перед ним задачи<sup>[475]</sup>.

## ЛЕГКОСТЬ И МИЛОСЕРДИЕ

Этот подход можно объяснить следующим образом. Как уже было показано, характерная черта исламского шариата — это легкость и удобство для людей, потому что его законы не трудны и не мстительны, а естественны и великодушны к людям. Кроме того, он пользуется всеми возможными средствами облегчения и милосердия, чтобы поощрить людей следовать ему, а значит, идти к тому, что для них лучше — ибо законы бесполезны, если они не исполняются. Это качество — легкость — проявляется в шариате в трех аспектах.

1. Нормы и предписания шариата основаны на легкости (*тайсир*) с учетом человеческой природы. Аллах говорит в Коране: «Он избрал вас и не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения» (22:78), а также: «Аллах желает вам облегчения, а не затруднения» (2:185) и т. п.

2. При определенных обстоятельствах, складывающихся в обществе или у отдельных людей, шариатские нормы и предписания могут меняться в сторону облегчения и снисхождения, дабы смягчить возможные тяготы и трудности. На этот счет Аллах говорит в Коране:

**Отчего вы не едите то, над чем произнесено имя Аллаха? Ведь [Аллах] разъяснил вам, что Он запретил вам [есть], если только вы не будете вынуждены к тому (6:119);**

**Воистину, [Аллах] запретил Вам [есть] мертвечину, кровь, мясо свиньи и то, что заколото без произнесения имени Аллаха. Если же кто-либо вынужден съесть это по необходимости, не будучи нечестивцем и преступающим свой долг, то нет на нем греха (2:173).**

Исходя из этого, один из ключевых принципов исламской юриспруденции это: «Трудность требует облегчения»<sup>[476]</sup>, и он лежит в плоскости вопроса о послаблении (*рухса*).

3. Тем, кому шариат адресован, он не оставляет никаких оправданий за невыполнение его предписаний, ибо он зиждется на глубокой мудрости и здравом смысле и характеризуется точностью и определенностью. Аллах говорит:

**Неужели они хотят суда времен джахилийи? И кто выше Аллаха, дабы выносить судебные решения для людей верующих? (5:50);**

**[Скажи иудеям и христианам:] «Мы отмечены красотой [веры] в Аллаха, а кто же превосходит Аллаха красотой веры? И мы Ему поклоняемся» (2:138).**

## 26. ШАРИАТСКОЕ ПОСЛАБЛЕНИЕ НА ИНДИВИДУАЛЬНОМ И ОБЩЕСТВЕННОМ УРОВНЕ

Выше мы уже касались вопроса шариатского послабления (*рухса*), теперь же необходимо его прояснить и детализировать. По сути, мы обнаружили, что некоторые аспекты шариатского послабления обойдены вниманием правоведов. Конечно, все они единодушны в том, что послабление заключается в изменении предписания, предназначенного для отдельных лиц или общины, в сторону облегчения и снисхождения под влиянием неких веских обстоятельств, требующих от шариата поступиться целью реализации блага или устранения вреда. Такое облегчение достигается терпимым отношением к пагубному действию, изначально запрещенному. Этот смысл послабления они иллюстрируют на примере разрешения человеку, оказавшемуся в крайних обстоятельствах, употреблять в пищу мертвечину. По этому поводу Шатиби показывает, что если *'азима* [указывает на изначальную обязательную норму, без смягчения. — *Примеч. пер.*] относится к принципу изначальной обязанности (*таклиф*), то *рухса* вытекает из принципа смягчения (*тахфиф*) и оба понятия составляют универсальные и непреложные нормы шариата<sup>[477]</sup>.

Однако мы заметили, что правоведы говорят о шариатском послаблении и приводят его примеры только в отношении людей в крайних обстоятельствах<sup>[478]</sup>. Тем не менее, тщательно изучив этот вопрос, мы нашли, что облегчение вытекает из трудности (*харадж*) и необходимости (*дарура*), и очевидно, что и то, и другое можно рассматривать на индивидуальном и коллективном уровне. Значит, необходимость обычно является всеобщей и постоянной, и это составляет основу универсального законодательства, ка-

сающегося действий, изначально запрещенных, таких как *салам*<sup>[479]</sup>, раздел урожая плодов (*мугараса*)<sup>[480]</sup> и вообще любого урожая (*мусака*)<sup>[481]</sup>.

Несмотря на вредные последствия этих практик и вероятность финансовых потерь, требующих их запрета, они разрешены, потому что общество испытывает в них большую необходимость. Итак, они попадают в категорию *хаджи*, отмечает Шатиби, рассуждая о *рухса* и *'азима*<sup>[482]</sup>. Таким образом, они относятся к тому, что окончательно разрешено. Мы также наблюдаем примеры индивидуальной временной необходимости, которые разъяснены Кораном и Сунной, например: «**Воистину, [Аллах] запретил Вам [есть] мертвечину, кровь, мясо свиньи и то, что заколото без произнесения имени Аллаха. Если же кто-либо вынужден съесть это по необходимости, не будучи нечестивцем и преступающим свой долг, то нет на нем греха**» (2:173). Рассуждая о вопросе необходимости, правоведы ограничиваются этим типом.

Однако между этими двумя типами необходимости существует нечто среднее, и оно не получило должного внимания. Это всеобщая устойчивая необходимость, когда вся община или большая ее часть находится в ситуации, требующей разрешения запрещенного действия ради достижения конкретной цели. В качестве примера можно привести обеспечение безопасности общины во время нестабильности. Нет сомнений, что учитывать необходимость такого рода важнее, чем индивидуальные потребности. Таким образом, правила, касающиеся обстоятельств, когда возникает такая всеобщая необходимость, нуждаются в корректировке.

Таких случаев немного. Например, постоянная аренда (*кира' му'аббад*) вакуфных земель [*вакф* — передача имущества на религиозные или благотворительные цели. — *Примеч. пер.*], законность которой признана фатвой, из-

данной в конце 9 в. х. [XV в.] андалузскими юристами, в том числе Ибн Сираджем<sup>[483]</sup> и Ибн Манзуrom<sup>[484]</sup>. Люди потеряли интерес к аренде вакуфных земель для выращивания злаковых, так как они подолгу оставались необработанными, и их возделывание требовало тяжелого труда и больших затрат. Не пользовались они спросом и под выращивание фруктовых деревьев или строительство из-за короткого срока аренды.

По этой причине, а также из-за того, что садоводы и застройщики не желали сносить строения, возведенные на этих участках, или выкорчевывать выращенные на них деревья, Ибн Сирадж и Ибн Манзур вынесли фатву, разрешающую постоянную аренду вакуфной земли. По их мнению, эта практика не влечет никакого вреда, поскольку не влияет на само существование вакуфной земли<sup>[485]</sup>. Аналогичного мнения был ученый Насир ад-Дин ал-Лаккани<sup>[486]</sup>, живший в 10 в. х. (XVI в.) в Египте: он вынес фатву, допускающую скупку (*ихкар*)<sup>[487]</sup> вакуфного имущества. Эти фатвы заложили фундамент для практики, в той или иной форме широко распространенной в Марокко и Тунисе. Подобное суждение легло в основу фатвы, вынесенной в Бухаре ханафитскими учеными относительно допустимости продажи винограда через сделку *бай' ал-вафа'* [продажа обещанного. — *Примеч. пер.*], исходя из того, что виноградник требует ухода, а значит, денежных затрат, до того как снять с него урожай, таким образом, виноградарям разрешили брать взаймы.

Случаи серьезной необходимости могут требовать особого рассмотрения и особых решений. На этот счет 'Изз ад-Дин б. 'Абд ас-Салам в своем сочинении «ал-Кава'ид ал-Кубра» в разделе об исключениях из общих правил обмена пишет:

⋮ Если запретное возобладает в мире настолько, что в нем  
⋮ нельзя будет найти ничего дозволенного, то допустимо

пользоваться тем, что отвечает потребностям людей. Однако это послабление не должно ограничиваться уровнем необходимости, ибо это приведет к ослаблению мусульман и господству на землях исламах неверных и мятежных народов. Кроме того, это приведет к упадку ремесел (*хираф*) и торговли (*сана'и*), неразрывно связанных с людским благосостоянием... Однако люди не должны позволять себе пользоваться запретными деньгами так же, как дозволенными: напротив, они должны ограничиться тем, что действительно необходимо. Это можно показать на следующем примере. Предположим, есть имущество, владелец которого [в настоящее время] неизвестен, но в будущем может быть установлен. Конечно, если установить его личность нет никакой возможности, то имущество безусловно переходит в государственную казну. Но этим имуществом дозволено пользоваться только до того, как будет установлен владелец, потому что общественные интересы так же важны, как и личные. По сути, если необходимость вынуждает кого-то отнять чужое имущество силой, это допустимо. Действительно, это возможно при угрозе смерти от голода, жары или холода. И если это разрешено ради спасения одной души, что если речь идет о выживании множества душ?<sup>[488]</sup>

*Муджтахиды* могут рассматривать эту ситуацию под самыми разными углами и выносить свои постановления с той или иной степенью успеха. На самом деле, в таких вопросах ученый может приблизиться к истине или отойти от нее под влиянием различных факторов, например противоречия доказательств и т. п.



## 27. ВАЗИ': ЗНАЧЕНИЕ И ВИДЫ

Поговорив о шариатском послаблении, вернемся к теме соблюдения и применения шариатских норм. Итак, для начала покажем, как для обеспечения соблюдения и реализации его правовых норм (*ташир'*) шариат пользуется разного рода средствами сдерживания (*вази'*), которые удерживают людей от игнорирования его ограничений.

Во-первых, он взывает к врожденному самоконтролю (*вази' джибилли*). Считается, что этот вид *вази'* не требует уточнения в шариатском законодательстве. Во многом человек инстинктивно стремится к пользе и избегает вреда, например, ест, носит одежду, защищает жену и детей.

Точно так же в шариате мы не находим предписаний защищать жену, потому что это одно из врожденных побуждений (*джибилла*) мужчины, и факт брака сам по себе является для мужчины достаточным стимулом, чтобы защищать жену<sup>[489]</sup>. Аналогично: в шариате редко встречаются предписания защищать детей, разве что относительно определенных обстоятельств, как, например, принятого у арабов обычая хоронить новорожденных девочек живьем (*ва'д*). Так, на этот счет Коран гласит: **«Не убивайте своих детей, опасаясь бедности. Мы даем пропитание им и вам. Воистину, убивать детей — тяжкий грех»** (17:31)<sup>[490]</sup>.

По этой причине, когда речь идет о серьезных вещах, относительно которых можно опасаться нехватки нравственно-религиозного самоконтроля (*вази' дини*), для шариата характерно придавать им вид инстинктивного человеческого побуждения. Например, запрет брать в жены тещу или падчерицу. Сравнивая неродных родителей мужа и жены с родителями по крови, шариат увязывает брачное родство (*сихр*) с кровным (*насаб*), таким образом, самоконтроль, не допускающий прелюбодеяние с падчерицей или

тещей, преобразуется в нечто подобное инстинкту. Аллах говорит в Коране:

**Запретны вам в качестве жен ваши матери, дочери, сестры, тетки со стороны отца, тетки со стороны матери, дочери брата, дочери сестры, молочные матери, молочные сестры, матери ваших жен, падчерицы — ваши воспитанницы, с матерями которых вы сошлись (а если вы не сошлись с их матерями, то нет греха, если женитесь на падчерицах); запретны [вам также] жены ваших кровных сыновей, запретно жениться одновременно на двух сестрах, если это не случилось прежде, — воистину, Аллах — прощающий, милостивый (4:23).**

Комментируя этот аят, Фахр ад-Дин ар-Рази пишет:

Если бы после того, как мужчина женился на женщине, ей не было бы дозволено показываться его отцу и сыну, а ее матери и дочери — ее мужу, женщина оказывалась бы узницей в собственном доме и брак лишился бы многих своих благ. Однако, если бы такое присутствие было дозволено без каких-либо непреодолимых преград (*хурма*), между ними могло бы возникнуть влечение. Если бы вследствие него мужчина женился на матери или дочери своей жены, это обернулось бы сильным отчуждением между нею и ими, ибо недовольство родственников — самое болезненное для человека<sup>[491]</sup>, и потому ведет к разъединению и разводу. Однако запрет по причине родства на основании брака позволяет исключить любые вожеления и предотвратить зло и, таким образом, защитить супружеские отношения. Поэтому очевидно, что цель этого запрета — сохранить и укрепить отношения между мужем и женой<sup>[492]</sup>.

К этим словам ар-Рази мы можем добавить, что намерение Законодателя — именно в том, чтобы превратить прелюбодеяние, которым может обернуться тесная связь,

в табу через инстинктивное сдерживание, а не нравственно-религиозный запрет, потому что невозможно прибегнуть к блокированию социального взаимодействия, на что указывает сам ар-Рази.

По сути, преобразовать нравственно-религиозный контроль в естественный инстинкт несложно путем предупреждения о наказании и многократного прямого осуждения любых видов нежелательного поведения. Многие обычаи выглядят инстинктивными, но на самом деле, они — результат влияния того или иного религиозного учения, например, обычай прикрывать интимные части тела или запрет кровосмешения. Также можно обнаружить, что люди избегают некоторых дозволенных вещей только потому, что брезгуют ими. Так, во времена языческого невежества (*джахилийа*) сыну разрешалось жениться на вдове покойного отца, хотя такой брак считался омерзительным (*никах ал-макт*). На этот счет передается, что однажды Абу 'Али ал-Джубба'и<sup>[493]</sup> сказал: «Ты считаешь, что *набиз* [вино] не запрещен, но сам его не пьешь!» На что он ответил: «Набиз пьют распутники, потому он отвратителен».

Ученые следуют этому установленному правилу шариата, когда хотят сделать акцент на пресечении возможностей для зла. Так, Малик б. Анас, не считая свиней нечистыми (*наджис*), утверждает, что вино нечисто само по себе, хотя понимает, что Аллах только запретил пить его, но не запретил, например, окрашивать им кожу. Малик делает логический вывод на основании многократно повторяемого в Сунне довода, что одна из ясных целей шариата — удержать людей от употребления опьяняющих веществ. Но это нелегкая задача, учитывая сильную привязанность людей к вину, возникающую в результате широкого прославления его достоинств поклонниками этого напитка. Таким образом, Сунна направлена на укрепление нравственно-религиозного самоконтроля людей, мешаю-

щего им становиться пьяницами. Она сеет в умах людей представление о нечистоте вина и причисляет его к нечистым вещам (*наджасат*). Например, довольно часто, когда тунисцы хотят передать чье-то отвращение к какому-то предмету, они говорят: «Он сказал об этом то, что Малик сказал о вине». Ту же цель преследует и хадис, согласно которому Пророк сказал: «Это плохой пример для нас. Тот, кто возвращает свою милостыню, подобен собаке, которая срыгивает, а потом пожирает свою блевотину»<sup>[494]</sup>.

Тем не менее реализация большинства шириатских заповедей и положений зависит от нравственно-религиозного самоконтроля, то есть сила истинной веры состоит из надежды (*раджа'*) в сочетании со страхом (*хауф*). По этой причине исполнение предписаний и запретов шариата вверено религиозности тех, кому они адресованы. Так, в Коране Аллах говорит:

**Разведенные должны выжидать [ , не выходя замуж,] три срока регул. Не дозволено им, если они веруют в Аллаха и в Судный день, утаивать то, что сотворил Аллах в их ложах (2:228);**

**Нет на вас греха, если вы намекнете вдовам [о желании] посвататься к ним или же умолчите об этом. Аллах знает, что вы будете думать о них. Не обещайте им втайне от других ничего, а только ведите любезные речи [намекнами и за завесой]. Не намеревайтесь заключить брачный союз, пока не истечет установленный срок. Знайте, Аллаху ведомо то, что в ваших душах, так берегитесь Его! [Но также] знайте, что Аллах — прощающий и снисходительный (2:235).**

По сути, этот аспект подчеркивают много аятов Корана и хадисов Пророка, и в нашу задачу не входит приводить их здесь.

Однако, если в определенный период времени или у определенной группы людей нравственно-религиозный самоконтроль ослабевает — это может происходить при определенных обстоятельствах, когда у большинства людей желание нарушать шариатские предписания перебивает нравственно-религиозный самоконтроль, — на помощь приходит контроль государства (*вази' султани*). В этом случае осуществление норм шариата передается внешней силе — государственной власти. 'Усман б. 'Аффан сказал об этом: «Аллах сдерживает властью государства (*султана*) то, что не сдерживают увещевания Корана»<sup>[495]</sup>. Именно поэтому андалузский ученый Ибн 'Атиййа<sup>[496]</sup> считал, что в вопросе признания сироты взрослым человеком мнение опекуна должно учитываться только после подтверждения судьей<sup>[497]</sup>. Точно так же он не считал, что опекуны достойны доверия, возлагаемого на них шариатом, о чем гласит следующий аят: **«Подвергайте испытанию сирот [находящихся на вашем попечении], пока они не достигнут брачного возраста. И тогда, если обнаружите, что они достигли зрелости разума, то вручайте им их имущество, а не расходуйте понапрасну, в спешке [опасаясь], что они, достигнув совершеннолетия [лишат вас опекунских прав]»** (4:6).

Позднее другие маликитские ученые согласились с его мнением. Точно так же Ибн ал-'Араби утверждал, что нельзя доверять словам разведенной женщины об окончании ее периода ожидания, если он длился менее сорока пяти дней<sup>[498]</sup>, потому что в его время большинство женщин не отличались религиозностью. Он настаивал на своем мнении, хотя Коран прямо говорит, что полагается в этом вопросе на религиозность и совесть женщины: **«Не дозволено им, если они веруют в Аллаха и в Судный день, утаивать то, что сотворил Аллах в их ложах»** (2:228). Позиция Ибн ал-'Араби легла в основу дальнейшей правовой практики маликитских юристов, о чем упоминает автор

«ал-‘Амалийят ал-‘Амма» [Абу ‘Абд Аллах ал-Фулали ас-Силджимаси].

Следовательно, при возникновении сомнений в надежности того, кому шариат доверил реализацию определенных прав, надлежит передать контроль государственной власти (*султан*).

Итак, долг юристов — определить ситуации, когда людей, которым вверена реализация норм шариата, можно лишить полномочий в случае, если есть доказательства ослабления самоконтроля и религиозности людей либо распространения среди них невежества. Действительно, это разрешено каноническими источниками шариата, так как в большинстве случаев, когда об этом идет речь в Коране, употребляется множественное число. Поскольку в таких случаях Коран обращается как к отдельным лицам, так и к мусульманской общине в целом, мы можем принять это в качестве указания на необходимость создания специальной группы, то есть группы правителей (*авлийа’ ал-умур*), которые будут уполномочены обеспечивать выполнение законов шариата. Так, ‘Умар б. ал-Хаттаб учредил *хисбу*<sup>[499]</sup>, как институт, отличный от судов. Это объясняется тем, что существуют определенные права, защита которых является целью шариата. Если они нарушаются, это причиняет вред не какому-то конкретному человеку, который мог бы обратиться в суд, или возможна ситуация, когда пострадавший не может сам себя защитить.

Следует отметить, что нравственно-религиозный самоконтроль принимается во внимание всегда, когда используются другие два типа *вази’*. По сути, сдерживающая сила государства (*вази’ султани*) — это форма применения, тогда как самоконтроль (*вази’ джибилли*) — это преддверие *вази’ дини*. Соответственно, в глазах шариата самое большое значение имеет нравственно-религиозный самоконтроль как результат добровольного подчинения либо

внешнего давления. Таким образом, на власти лежит ответственность за сохранение нравственно-религиозного самоконтроля и его защиту от пренебрежения и разрушения. Когда есть опасения, что он может быть забыт или проигнорирован, государственная власть обязана принять меры для его укрепления.

## 28. МИЛОСЕРДНАЯ ПРИРОДА ШАРИАТА

Подробно обсуждая великодушие шариата и его неприятие трудностей, нами было окончательно установлено, что шариат не стремится возлагать на людей лишнее бремя. Одна из черт шариата —практичность, это закон, направленный на реализацию своих целей в отношении общины и отдельных лиц. Таким образом, крайне важно, чтобы эти цели были достижимы, что возможно только через снисхождение. Соответственно, мы считаем, что дистанцирование от откровенного карательного уклона своих законов — это одна из главных особенностей шариата.

В Коране упоминается, что к некоторым народам Аллахом применены карательные законы:

За насилия иудеев, а также за то, что они многих сбивали с пути Аллаха, — [за все это] Мы запретим иудеям пользование благами, которые прежде им были дозволены<sup>[500]</sup>. Неверным из числа иудеев мы уготовили унижительное наказание за то, что они брали лихву, хотя это было им запрещено, и расточали имущество людей без права на то (4:160–161).

Здесь ясное указание на то, что запрет иудеям пользоваться определенными благами был наказанием за ослушание явленного им божественного закона.

Однако, когда ислам предписывает какой-либо ритуал или смягчает свой закон, это действительно отвечает его несомненному свойству — милосердию. И когда он применяет ограничения или изменяет свою норму с разрешения на запрет и т.п., на самом деле, он это делает ради блага людей и их постепенного продвижения по пути преобразований. Так, с самого начала миссии Пророка ислам подразумевал запрет опьяняющих веществ. Однако определенный период об этом не говорилось, и опьяняющие вещества были разрешены, а запрещены только на время молитвы. Это было постепенной подготовкой к полному запрету<sup>[501]</sup>.

Таким образом, меры по устрашению (*заваджир*) и ограничению, а также суровые наказания за преступление границ Аллаха (*худуд*) могут рассматриваться только как средства, направленные на улучшение положения людей ради достижения того, что им полезно, не больше и не меньше. Потому что, если бы достижение блага было возможно меньшими усилиями, шариат не настаивал на больших. Точно так же, если бы меры взыскания, установленные шариатом, выходили за рамки требуемого наказания, их целью была бы откровенная месть, а не преобразования. Вот почему шариат отдает предпочтение телесным наказаниям: они причиняют физическую боль, а ее чувствует каждый. И наоборот, финансовые взыскания в шариате не распространены, исключением может быть разве что материальная компенсация за причиненный вред (*гурм ад-дарар*)<sup>[502]</sup>.

Так, если наказание за какое-то преступление не предусмотрено шариатом, и цель его совершения — нажива, скорее всего, *муджтахид* наложит финансовое взыскание, например конфискацию. Когда ‘Умар б. ал-Хаттаб приказал сжечь дом Рувайшида ас-Сакафи, это было наказанием за то, что он открыл в нем таверну, где люди собирались



ради выпивки. Как передает Йахйя ал-Лайси<sup>[503]</sup>, Малик тоже считал, что дом торговца вином подлежит сожжению<sup>[504]</sup>. В «ал-Вадиха» сообщается, что, по мнению Малика, любой дом, используемый для распутства, должен быть конфискован и продан<sup>[505]</sup>. Однако Ибн ал-Касим<sup>[506]</sup> не согласен с Маликом ни в первом, ни во втором случае<sup>[507]</sup>.

Что касается наказаний, которые колеблются между отпущением и обычным наказанием в зависимости от мотива преступления, примером может быть абсолютный и необратимый запрет мужчине жениться на женщине, которая вступила с ним в брачные отношения до конца периода ожидания (*'идда*). На этой точке зрения основал свой приговор 'Умар б. ал-Хаттаб, и Малик того же мнения<sup>[508]</sup>. Впрочем, некоторые исламские ученые полагают, что такой брачный договор следует аннулировать, но они не согласны с окончательным запретом — и эта позиция более приемлема<sup>[509]</sup>. Таким образом, некоторые маликитские ученые, принимая решения по подобным делам, предпочитали присудить аннулирование брака без вынесения абсолютного и окончательного запрета. Возможно, эта любовная связь войдет в законные рамки — так считают те, кто не поддерживает постоянный (*та'бид*) запрет. Того же рода вопрос о мужчине, склонившем замужнюю женщину к бегству от мужа<sup>[510]</sup>.

Это нельзя оспорить, исходя из того, что передает Бухари от Абу Хурайры:

Когда Посланник Аллаха запретил соблюдать пост непрерывно, один человек из мусульман сказал ему: «Но ты ведь делаешь это, о Посланник Аллаха!» Пророк сказал: «А кто из вас подобен мне? Поистине, по ночам Господь мой кормит и поит меня». Когда же некоторые отказались прекратить поститься непрерывно, Пророк стал поститься непрерывно вместе с ними, не разговляясь, сначала один день, потом еще один, после чего они увидели молодой месяц

(месяца шаввал). И тогда Пророк сказал (разгневанно): «Если бы он появился позже, я бы добавил вам (дней поста)». Это послужило бы им примерным наказанием за то, что они отказались прекратить поститься»<sup>[511]</sup>.

Этот особый поступок Пророка совершил не для того, чтобы учредить универсальный закон — это был способ преподать урок сподвижникам. То есть этот поступок был предназначен сподвижникам и не является правилом для всех.

## 29. ЦЕЛЬ ШАРИАТА В ИЗБЕГАНИИ УТОЧНЕНИЙ В ПЕРИОД ОТКРОВЕНИЯ

Индуктивный анализ высказываний и действий Пророка с учетом таких свойств шариата, как универсальность и неизменность, четко указывает на то, что одна из основных целей шариата — основывать свои правовые нормы (*ахкам*) на повлекших их свойствах и соответствующим образом их варьировать. В противном случае, если бы шариат носил временный характер и предназначался для определенного народа или эпохи, можно было бы говорить, что его нормы фиксированы, ибо предназначены для фиксированного периода, по окончании которого Аллах обратится к людям с новым Откровением, отменяющим прежние законы. Однако, поскольку шариат универсален и вечен, а меняющиеся обстоятельства — один из очевидных аспектов непреложного божественного закона (Сунны) творения, считать нормы шариата фиксированными в то время, как факторы их появления (*муджиб*) подлежат изменению, означает признать то, что противоречит цели Законодателя основывать шариатские нормы на определенных причинах. Упрямо отрицать изменение этих причин — просто

абсурдно, в большинстве случаев это подтверждается наблюдениями, дающими уверенность или высокую степень вероятности. Иначе можно было бы считать, что нормы шариата существуют сами по себе и не зависят от факторов (*муджибат*) их появления.

Это можно подкрепить множеством высказываний и деяний Пророка, которые наполняют уверенностью всякого ищущего истину, сколь многочисленными ни были бы отрицающие ее и просто слепцы. В хадисе о *ли'ан*<sup>[512]</sup>, переданном Маликом, Бухари и Муслимом от 'Асима б. 'Адийи ал-Ансари, сообщается, что 'Уваймир ал-'Аджлани пришел к 'Асиму и сказал:

«Что вы скажете о человеке, который застал свою жену с другим мужчиной? Следует ли мужу убить его, после чего вы убьете его самого? Или как он должен поступить? Спроси об этом для меня у посланника Аллаха». После этого 'Асим явился к Пророку и сказал: «О посланник Аллаха!» — и изложил ему суть вопроса, однако эти вопросы не понравились Посланнику Аллаха. Когда 'Уваймир спросил у 'Асима, что ответил Пророк, он сказал: «Посланнику Аллаха не понравились такие (*маса'ил*) вопросы, и он выразил им свое порицание»<sup>[513]</sup>.

То есть Пророку не понравилось не только, что его спрашивают об этом деле: ему не нравились любые отвлеченные вопросы (*маса'ил*), подразумевающие употребление именно множественного числа.

В другом хадисе, приведенном Бухари от Са'да б. Абу Ваккаса, сообщается, что Пророк сказал: «Поистине, величайшее преступление (против мусульман) совершит тот мусульманин, который задаст вопрос о чем-нибудь таком, что прежде не было запретным, а после этого будет объявлено запретным из-за его вопроса»<sup>[514]</sup>. В достоверном хадисе о ночной молитве в месяце рамадане (*таравих*) 'А'иша сообщает:

Однажды поздно ночью посланник Аллаха вышел из дома и стал молиться в мечети, а некоторые люди молились, следуя его примеру и находясь позади него, наутро же эти люди стали рассказывать об этом другим. На следующую ночь их в мечети собралось больше, и они помолились вместе с ним, а наутро рассказали об этом другим. На третью ночь в мечети собралось уже много людей. Посланник Аллаха вышел из дома, совершил молитву, и они помолились, следуя его примеру. На четвертую же ночь мечеть уже не смогла вместить всех желавших помолиться. А наутро Пророк вышел [только] на утреннюю молитву, по завершении которой он повернулся к людям, произнес слова свидетельства (*ташаххуд*) и сказал: «То, что вы находились здесь, не осталось скрытым от меня, но я побоялся, что эта ночная молитва (*кийам*) будет сделана для вас обязательной, но вы не сможете ее совершать»<sup>[515]</sup>.

Еще ярче освещает нашу идею хадис, который сообщил Абу Са‘лаба ал-Хушани, о том, что Пророк сказал: «По истине, Аллах Всевышний установил границы, так не преступайте же их, и умолчал о (некоторых) вещах по милости Своей к вам, а не по забывчивости, так не доискивайтесь же их!»<sup>[516]</sup>. Не случайно Ибн ‘Аббас сказал: «Я не видел никого лучше сподвижников Мухаммада, они задали ему только пятнадцать вопросов, и все они приведены в Коране»<sup>[517]</sup>.

Абу Бакр б. ал-‘Араби в своем сочинении «ал-‘Авасим» упоминает, что во избежание распространения вымышленных высказываний Пророка — тех, что стали известными через сомнительные или неуточненные цепочки передатчиков, а также попыток изучающих юриспруденцию опираться на действия Пророка, привязанные к конкретным обстоятельствам, ‘Умар б. ал-Хаттаб запрещал людям говорить: «Посланник Аллаха сказал то-то и то-то» — и не разрешал без нужды приводить хадисы, даже полузабытые. И это действительно мудро, ибо разрешенное и запрещенное Аллахом уже ясно обозначено в Его Книге, и

там же Он предостерегает людей от лишних расспросов. Он говорит:

**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 (5:101–102).**

Далее Ибн ал-'Араби пишет: «Сподвижники договорились собрать Коран, чтобы он не потерялся, но позволили Сунне следовать за появлением новых судебных дел (*навазил*). И когда некоторые сподвижники начинали передавать хадисы Пророка, 'Умар их останавливал»<sup>[518]</sup>.

Хотелось бы добавить следующее. Подробно изучив шариат, действовавший при жизни Пророка, мы пришли к выводу, что большинство его положений касается вопросов поклонения (*'ибадат*). Действительно, если взять сборники хадисов, сразу видно, что главы, посвященные актам поклонения, намного длиннее глав, касающихся взаимоотношений мусульман (*му'амалат*). Это объясняется тем, что акты поклонения относятся к реализации неизменных целей и являются обязанностью, постоянное и точное исполнение которой на протяжении столетий — за исключением тех редких ситуаций, когда может идти речь о шариатском послаблении (*рухса*), — не причиняет никакого вреда. И наоборот, отношения в обществе требуют постоянного пояснения по мере изменения эпох и условий. Поэтому навязывание людям единых фиксированных правил вызвало бы большие трудности и неудобства для очень многих в общине. Соответственно, суждение по аналогии крайне редко применяется в вопросах поклонения в отличие от социальных отношений, где им пользуются

очень широко. По этой причине мы считаем, что заповеди, касающиеся социальных отношений, изложены в Коране преимущественно в самых общих выражениях. Не случайно, по поводу ниспослания Аллахом точных правил наследования<sup>[519]</sup>, Пророк сказал: «Аллах Сам поделил наследство»<sup>[520]</sup>.

Шариатское объяснение общественных отношений имеет двоякую цель. Иногда оно направлено на то, чтобы дать людям постоянные универсальные нормы, например запрет ростовщичества (*риба*); иногда его цель — рассудить людей, при этом конкретное судебное решение представляет собой реализацию универсальной законодательной нормы. Эти два аспекта требуют должного внимания, чтобы уяснить разницу между ними. Таким образом, ведущие ученые *усул ал-фикх* считают, что вопросы, относительно которых Законодатель не дал конкретных правил, следует решать, руководствуясь принципом: «Все полезное в принципе разрешено, все вредное в принципе запрещено»<sup>[521]</sup>.

Тем не менее, поскольку мы считаем принцип пресечения возможностей одним из фундаментальных в исламском праве и поскольку этот принцип действует при определенных обстоятельствах, то долг *муджтахидов* — рассудить, когда такие возможности необходимо пресекать, а когда нет. Это необходимо делать, понимая масштаб возможного вреда и его продолжительность, и на этом основании принимать решение о препятствовании действию. Когда случайный (*'арид*) вред от действия пресечен, в его отношении вступает в силу первоначальная (*зати*) шариатская норма<sup>[522]</sup>.

## **30. ЦЕЛЬ ШАРИАТА — СОЗДАНИЕ ПРОЧНОГО И УСТОЙЧИВОГО ОБЩЕСТВЕННОГО ПОРЯДКА**

Очевидно, что основная цель шариата — построение сильной общины с устойчивой системой общественных отношений и содействие ее правильному функционированию путем обеспечения ее благополучия и отведения от нее вреда. Несомненно, что это понятно всякому мыслящему человеку. Все мусульманские правоведы и шариатские ученые преследуют эту цель, но преимущественно на уровне благополучия отдельных людей и редко — общины в целом. Тем не менее никто из них не будет отрицать, что если цель шариата — благополучие каждого человека и правильное управление его делами, то это относится и к общине в целом, более того, на ее уровне это даже важнее. Разве добродетельность частей — не путь к добродетельности целого? Разве здоровые части не залог здорового целого, подобно тому как для изготовления крепкого копья нужна крепкая древесина? Таким образом, полагать, что собрание добродетельных людей может оказаться порочным, значит думать, что добродетель может исчезнуть, как тухнет свеча на ветру.

Аллах напоминает мусульманам и другим праведным общинам о благах, которые Он им даровал, устроив на земле и поместив в хорошие условия. Он говорит: **«Тем из вас, кто уверовал и вершил добрые дела, Аллах обещал, что непременно сделает их преемниками на земле, подобно тому как Он сделал преемниками тех, кто был до них»** (24:55); **«Тех верующих, которые вершили благие дела — будь они мужчины или женщины, — Мы непременно воскресим, даруем им прекрасную жизнь и воздадим награды лучшие, чем их деяния»** (16:97).

Обращаясь к первым мусульманам, Он говорит: «...и помните о милости Аллаха к вам в то время, когда вы враждовали друг с другом. Он примирил ваши сердца, и вы стали братьями по Его милости» (3:103). А также: «...величие — у Аллаха, Его Посланника и верующих, только мунафики [лицемеры. — Примеч. пер.] не знают этого» (63:8). Соответственно, необходимо представлять мусульманскую общину как одного мусульманина и распространять на нее шариатские нормы так же, как мы делаем это в отношении отдельных мусульман. Несомненно, это даст нам ясное понимание того, как следует применять исламские законодательные нормы к общественным делам.

Одна из важнейших вещей, о которой нельзя забывать, рассматривая общее положение общины в свете шариата, — это понятие послабления. Однако юристы ограничиваются его обсуждением только применительно к отдельным лицам. Они игнорируют тот факт, что целая община тоже может столкнуться с социальными трудностями, а это требует применения принципа шариатского послабления — *рухса*, — который мы обсуждали выше, в главе 26. Причем это не умаляет важности принципа пресечения возможностей и полезных действий, не оговоренных священными текстами (*маслаха мурсала*), так как оба эти понятия объединяет то, что они относятся к общине в целом и редко применяются к отдельным лицам<sup>[523]</sup>.

## 31. НЕОБХОДИМОСТЬ ИДЖТИХАДА

Учитывая сказанное в предыдущей главе, следует отметить, что мусульманской общине всегда нужны дальновидные ученые с глубоким пониманием шариата, четким представлением о его целях, а также всесторонним зна-



нием человеческих потребностей. Их долг — отвечать на проблемы общины шариатскими решениями, которые излечили бы ее от всех болезней и спасли ее силу и достоинство. По сути, Аллах научил нас этому, предписав размышлять над шариатскими доказательствами и доводами и всеми силами стараться постичь Его намерение. Это следует из многочисленных аятов Корана и достоверных хадисов.

Действительно, многие общины заслужили порицание Аллаха за то, что приняли только поверхностные смыслы вещей и не потрудились задуматься над ними, чтобы отыскать более глубокое значение. Так, Он осудил детей Израиля:

[Вспомните,] как Я заключил с вами завет о том, что вы не будете проливать вашей крови и изгонять друг друга из жилищ. Вы признали [этот договор] и сами засвидетельствовали его. Но [именно] вы стали убивать и изгонять друг друга из [родных] жилищ, объединившись с одними против других в грехе и ненависти. Если же вы захватываете пленных, то берете за них выкуп. А ведь вам запрещено изгонять их (2:84–85).

Суть этих аятов не в том, что они поклялись не брать выкуп за пленных из своего же народа: их клятва состояла в том, чтобы не изгонять их из домов из-за ненависти или в наказание. Однако они ослушались повеления Аллаха: изгоняли своих соплеменников, относились к ним как к врагам, воевали с ними и брали в плен, чтобы освободить только в обмен на выкуп.

Кроме того, Аллах осудил их за это, потому что требование выкупа за людей из своего народа подразумевает, что их считают чужаками на своей земле, и они вынуждены выкупать себя, чтобы им позволили жить в своих жилищах<sup>[524]</sup>. Точно так же Аллах осудил людей, которые

требовали точных и подробных правил для всего, Коран повествует об этом в притче о корове<sup>[525]</sup>. Этому вопросу мы уже касались в главе 29.

Соответственно, *иджтихад* — это коллективная обязанность (*фард kifайа*) мусульманской общины в зависимости от ее потребностей и обстоятельств у разных народов в разных странах. Таким образом, мусульманская община в целом совершает грех, не исполняя эту обязанность, когда для этого есть средства и возможности<sup>[526]</sup>. Ученые *усул ал-фикх* единодушны в том, что обязанность *иджтихада* наложена предписанием Аллаха в следующих айатах: **«Так бойтесь же Аллаха, насколько можете, слушайте [Его], будьте покорны и расходуйте во благо себе»** (64:16), **«Так пусть это будет назиданием для вас, о те, кто способен видеть»** (59:2)<sup>[527]</sup>. В своей книге «ал-Танких» Шихаб ад-Дин ал-Карафи просит Аллаха уберечь общину от прекращения *иджтихада*<sup>[528]</sup>.

Отрицательные последствия отказа от практики *иджтихада* наглядно отразились на тех аспектах жизни мусульман, в которых произошли изменения со времени великих *муджтахидов*, а также на абсолютно новых аспектах, которых тогда не существовало. Заметны они и там, где новые обстоятельства жизни требуют от мусульман слаженных действий, которые невозможны в условиях нынешнего существования разных правовых учений. Сегодня мусульманам нужны ученые, умеющие дать оценку различным правовым школам и решить, которым из них следует отдать предпочтение, чтобы община могла действовать согласованно. На всех этих уровнях ощущается крайняя необходимость в тщательном изучении и обсуждении первичных и вторичных целей шариата, а также доктрин великих раннеисламских *муджтахидов* с точки зрения их гибкости или жесткости.

Достаточно привести несколько примеров таких вопросов, заслуживающих особого внимания. В их числе продажа продуктов питания (*бай' ат-та'ам*), оплата счетов (*мукасса*), сделка с отсрочкой платежа (*буйу' ал-аджал*), издольщина и первоочередное право покупки. В юридической литературе зафиксировано множество ограничений на применение этих практик.

Первым шагом к этой ключевой цели могло бы стать формирование органа, в который войдут ведущие шариатские ученые из разных стран, представляющие все правовые школы (*мазахиб*)<sup>[529]</sup>. Их задача — изучить и обсудить жизненные потребности уммы и выработать согласованные решения на их счет. Далее, им следует довести их до сведения всех мусульманских стран, которые, мы практически не сомневаемся, согласятся на выполнение этих рекомендаций.

Кроме того, в обязанности этого органа должно входить определение шариатских ученых, которые достигли уровня *иджтихада* или приблизились к нему. После этого мусульманские ученые должны выдвинуть самых квалифицированных и поручить им руководство джихадом. При подборе этой группы следует обратить особое внимание на следующее: эти люди должны быть не только знатоками в своей области, но и своими личными качествами воплощать целостность и последовательность в соблюдении шариата, что обеспечило бы полное доверие уммы к их эрудиции и исключило любые сомнения на счет правильности и обоснованности их рекомендаций.

# ЧАСТЬ 3. МАКАСИД АШ-ШАРИ‘А ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ (МУ‘АМАЛАТ)

## 32. ЦЕЛИ И СРЕДСТВА В СДЕЛКАХ

Рассмотрение этого предмета необходимо для последующего изучения шариатских норм, регулирующих человеческое поведение и социальное взаимодействие. Наша задача здесь — отделить то, что составляет цель (*максад*), к которой шариат стремится мерами реализации и предотвращения, от того, что является только средством и занимает второе место, поскольку зависит от чего-то другого. Это важный предмет, которому раннеисламские ученые все же не уделили достаточного внимания. Они ограничились лишь рассмотрением принципа *садд аз-зара‘и‘*, в котором *зари‘а* обозначали как средство достижения цели (*максад*). Так как выше мы уже коснулись понятия *садд аз-зара‘и‘*, наша задача — изучить вопрос средств (*васа‘ил*) и целей (*макасид*) более глубоко. Нам неизвестно, что бы кто-то рассматривал эту тему отдельно от понятия пресе-

чения возможностей, кроме 'Изз ад-Дина б. 'Абд ас-Салама в его «Кава'ид» и Карафи в «ал-Фурук». Мы объединим их высказывания, ибо каждого из них в отдельности недостаточно.

### **КЛАССИФИКАЦИЯ МАСАЛИХ И МАФАСИД КАК ЦЕЛЕЙ И СРЕДСТВ**

Предметы, регулирующиеся шариатскими нормами, делятся на две категории: цели (*макасид*) и средства (*васа'ил*). Цели — это *масалих* и *мафасид* как таковые, тогда как средства — это пути и методы, позволяющие их достичь. Средства, ведущие к лучшим целям, — это лучшие средства, средства, ведущие к худшим целям, — это худшие средства, и между ними есть промежуточные<sup>[530]</sup>. Таким образом, средства классифицируют в соответствии с уровнями *масалих* и *мафасид*. Счастлив тот, кого Аллах направил на понимание уровней *масалих*, дав способность расположить их в порядке превосходства. При этом ученые предлагают разную классификацию *масалих* и по-разному смотрят на то, достижению каких следует отдавать предпочтение по сравнению с другими, когда достижение всех вместе невозможно. А также счастлив тот, кто обладает руководством к пониманию порядка *мафасид*, а значит, того, как избежать худших из них и смириться с менее серьезными. И тут ученые также расходятся во мнениях относительно порядка *мафасид* и того, какие из них следует предотвратить во что бы то ни стало, а с какими можно смириться, когда избежать всех вместе невозможно. Шариат изобилует примерами того, что мы сказали<sup>[531]</sup>.

Более того, в «Кава'ид», в главе о степенях *масалих*, 'Изз ад-Дин б. 'Абд ас-Салам пишет:

В этом хадисе<sup>[532]</sup> он [Пророк] назвал *джихад* после *имана*, потому что его достоинство — не в нем самом, а в нем как в средстве.

Далее он пишет:

Несомненно, назначение судей и наместников — это средство достижения *масалих*, тогда как назначение помощников судей — средства для средства (*васа'ил ал-васа'ил*)... Точно так же выступить свидетелем — это средство дать показания в суде, а показания — средство для вынесения приговора, тогда как приговор — средство для достижения *масалих* и отвращения *мафасид*<sup>[533]</sup>.

Из того, что Ибн 'Абд ас-Салам и Карафи говорят о средствах и целях, ясно, что они не выходят за рамки вопроса о *масалих* и *мафасид*. Однако мы намерены обсудить эти понятия далее, чтобы подчеркнуть их важность для юриста. В *фикх* и *усул ал-фикх* человеческие поступки классифицируются схожим образом: в сопоставлении с категориями шариатских предписаний (*хукм шар'и*)<sup>[534]</sup>. Между тем человеческие поступки, как добродетельные, так и греховные, можно систематизировать в зависимости от того, являются ли они целями или средствами в глазах Законодателя или людей. Итак, остановимся на этих двух уровнях человеческого поведения подробнее.

## ЦЕЛИ И СРЕДСТВА В СДЕЛКАХ

### 1. Цели (макасид)

Цели включают в себя разного типа деятельность, имеющую собственные задачи, которую люди осуществляют с помощью различных средств или которой вынуждены заниматься из послушания. Она бывает двух видов: деятельность, основанная на целях Законодателя (*макасид аш-Шари'*), и деятельность, основанная на целях людей

(*макасид ан-нас*)<sup>[535]</sup>. На данный момент у читателя должно сложиться более-менее ясное представление о целях Законодателя, так как он ознакомился с ними в первой и второй частях этой книги.

В третьей части мы поговорим о *макасид аш-шари'а*, касающихся различных типов человеческих взаимоотношений (*му'амалат*). Эти цели включают в себя методы (*кайфиййат*), задуманные Законодателем для достижения человеческой пользы или соблюдения общественных интересов (*масалих 'амма*), связанных с частной деятельностью. Смысл этих методов в том, чтобы предотвратить подрыв общественных интересов из-за человеческой беспечности, ошибок или суетных желаний в ходе реализации ими собственных интересов. К ним относятся любые разумные меры, предусмотренные шариатскими нормами, регулирующими человеческое поведение, такие как документальная фиксация (*тавсик*) кредита в договоре ипотеки, заключение брачного контракта при создании семьи, признание законности развода ради устранения необратимого вреда.

Целью человеческой деятельности мы назовем любые идеи (*ма'ани*), ради которых люди вступают в договорные отношения, заключают сделки, взыскивают плату, обращаются в суд, улаживают споры. Эти цели также делятся на две категории. К первой категории — более важной и распространенной — относятся действия, признаваемые всеми или большинством разумных людей как действия, совместимые с нормальной социальной жизнью, например с торговлей, наймом, кредитованием. Сюда же входят нормы, регулирующие действия, являющиеся существенной частью вышеназванных, например: распределение (*тавзи'*) при найме, отсрочка при сделке с полной предоплатой (*салам*), запрет аренды вакуфного имущества. Знание

действий этой категории можно получить путем исторического анализа социальной жизни людей в разные эпохи.

Вторая категория, менее важная и распространенная, включает в себя цели, преследуемые конкретной группой людей при конкретных обстоятельствах. К этой категории относятся пожизненная помощь (*'умра*) и предварительная продажа (*'ариййа*)<sup>[536]</sup>. Другой пример — постоянная аренда (*кира' му'аббад*), которую в Тунисе называют *инзал* или *нусба* — при аренде помещений коммерческого назначения, в Египте — *хирк*, в Марокко — *джилса*. В том же ряду стоит случай закладывания вакуфного имущества (*вакф хасс*)<sup>[537]</sup> в оазисе Джерид в Тунисе и практика *бай' ал-вафа'* применительно к виноградникам в Бухаре. Действия этой категории можно опознать путем анализа признаков (*амарат*), доказательств из контекста (*карина*) или срочной необходимости (*хаджа тари'а*).

### **Права Аллаха и права людей**

Эти две категории целей, в свою очередь, делятся на права Аллаха (*хукук Аллах*) и права людей (*хукук ал-'ибад*)<sup>[538]</sup>. В данном случае права Аллаха не имеют отношения непосредственно к Аллаху в том смысле, что они являются Его личными правами, то есть относятся к области веры (*иман*) и актам богослужения, о чем свидетельствуют соответствующие айаты и хадис. От Му'азы б. Джабала передается, что Посланник Аллаха сказал: «О Му'аз, знаешь ли ты о праве Аллаха на Его рабов [*'ибад*]?» Му'аз ответил: «Аллаху и Его Посланнику это ведомо лучше». Он [Посланник] сказал: «Право Аллаха на его рабов заключается в том, что рабы поклонялись только (Ему) Всевышнему, не придавая Ему сотоварищей»<sup>[539]</sup>. Кроме того, Коран гласит: «**Я создал джиннов и людей только ради того, чтобы они поклонялись Мне. Мне не надобно от них никакого удела и не надобно, чтобы они кормили Меня**» (51:56–57).



Однако права Аллаха, о которых мы сейчас говорим, это иные права. В первую очередь они означают набор прав, принадлежащий общине как единому целому, посредством которых достигается универсальное благо. Во-вторых, они связаны с правами людей, которые не могут защитить себя. То есть права Аллаха включают те права, которые Он предписал неукоснительно соблюдать, поэтому людей необходимо принуждать к этому. Природа этих прав такова, что никому не разрешено их игнорировать, потому что они служат средством достижения универсальных наивысших целей шариата. Кроме того, эти права не позволяют человеческой деятельности, направленной на обеспечение личных или общественных интересов помешать достижению этих целей. Также они обеспечивают соблюдение прав слабых, тех, кто сам на это не способен. Например, воплощением прав Аллаха можно считать государственную казну (*байт ал-мал*). Другой пример — социальная защита малолетних и забота о детях, лишившихся опекунов.

С другой стороны, права людей, — на соблюдение которых нацелено большинство шариатских норм, — относятся к человеческой деятельности, осуществляемой для достижения чего-то нужного и полезного людям и предотвращения вредного при условии, что она не противоречит общественным интересам (*маслаха 'амма*), не причиняет вред вообще (*мафсада 'амма*), а также не идет вразрез с интересами отдельных лиц и не вредит им.

Права Аллаха и права людей могут пересекаться. При этом в некоторых случаях имеет перевес право Аллаха, в других, когда права Аллаха восстановить невозможно, на первое место выходят права людей. Первый вариант можно проиллюстрировать справедливым наказанием за клевету (*казф*) или изнасилование. Пример второго — это право семьи убитого простить преступника и пощадить его

жизнь, поскольку в данном случае право на жизнь, из-за которого убийство однозначно воспрещено, безвозвратно поправно, а значит, можно отдать предпочтение праву конкретного лица. При этом право Аллаха не полностью игнорируется, потому что прощенный убийца все равно подлежит наказанию сотней плетей и годом тюрьмы<sup>[540]</sup>.

## 2. Средства (васа'ил)

Термин *васа'ил* относится к нормам (*ахкам*), которые Законодатель установил как средство достижения промежуточных целей [, которые, в свою очередь, являются средством для достижения конечных целей]. Таким образом, они задуманы не сами по себе, а в качестве способов для достижения чего-то еще, причем оптимальным образом. Без них предназначение шариата либо вообще недостижимо, либо достижимо не полностью. Например, требование объявления о браке и наличия свидетелей — это не излишняя формальность, а необходимое средство, устраняющее любое сходство брака с прелюбодеянием и проживанием в грехе. Точно так же при заключении договора залога (*рахн*) владение (*хавз*) имуществом является обязательным требованием не само по себе, а необходимо для обеспечения залога, так как подтверждает, что имущество не было заложено ранее<sup>[541]</sup>.

Как и цели, средства также делятся на те, что относятся к правам Аллаха, и те, что относятся к правам людей. Например, запрет на подкуп правителей и государственных чиновников существует не просто так. Он относится к правам Аллаха и гарантирует справедливую защиту интересов просителей и бесперебойную работу государственного аппарата. Также, по нашему [маликитов] мнению, раздача даров (*'атайа*) ведет к истощению состояния, если этому не помешает какое-то препятствие (*мани'*). Создание такого препятствия лежит в сфере прав Аллаха и направ-

лено на предотвращение того, чтобы завещание могло помешать законному наследованию или чтобы по завещанию отошло более трети состояния. Точно так же считать договор обязательным для исполнения после заключения или после начала исполнения важно, чтобы исключить его отмену. И это право Аллаха, нацеленное на достижение шариатской цели предотвращать споры между людьми.

К средствам относятся причины (*асбаб*) шариатских норм (*ахкам*), условия (*шурут*), необходимые для их реализации и отсутствие препятствий (*мавани'*). К ним относятся и другие важные вещи, такие как формула договора, проясняющая намерения сторон, или объявление учредителей вакфа (*вакифин*), позволяющее узнать их условия. Вот почему один из принципов исламской юриспруденции: если недействительна цель, недействительны средства<sup>[542]</sup>.

Подходящий пример — признание недействительным заключение брака больным мужчиной. Отмена такого брака — это способ защитить права наследников. При этом, по сообщениям, Малик считал, что если такой брак не был отменен и больной выздоровел, то он не подлежит расторжению<sup>[543]</sup>.

Схожий пример — прекращение права разведенной женщины на ее ребенка после того, как она вышла замуж за мужчину, не являющегося отцом ребенка<sup>[544]</sup>. Но если отец ребенка не забрал его у матери и она развелась со вторым мужем, ребенок должен остаться с ней. Смысл этого правила в том, чтобы ребенок не потерялся. То есть поскольку развод матери со вторым мужем аннулирует цель данного правила, то отменяются и средства ее реализации.

Это применимо и к употреблению определенных формул договоров в контексте, отличном от первоначального, при условии, что они ассоциируются с тем, что проясняет это новое значение, например, использование слова

«давать» в брачном контракте, подразумевающее, «давать махр», и т.п. Или противопоставление слов учредителя вакфа его реальному намерению при условии, что есть другое доказательство его намерения, кроме слов. Соответственно, ученые утверждают, что, если смысл очевиден и адекватен ситуации, слова не играют большой роли.

Может быть так, что одну цель можно достичь многими средствами. В этом случае шариат выбирает для достижения цели наилучшие из них, как наиболее эффективные. Таким образом, действительно есть огромное количество доказательств широты и дальновидности подхода шариата к вопросу *масалих*, свидетельствующих о точности, умеренности и внимательности исламского закона.

Насколько нам известно, этот важный аспект не был никем особо отмечен. Впрочем, мы полагаем, что ведущие *муджтахиды* знали о нем и учитывали в своих суждениях.

Таким образом, подробный анализ различных методов, применяемых шариатом при рассмотрении этого аспекта, должен быть одной из главных задач *муджтахидов* и правоведов, занимающихся пояснением фундаментальных норм шариата, толкованием их мотивов и принятием правовых решений на их основании. Кроме того, на него также должны обратить особое внимание судьи и правители, чьей задачей является осуществление норм шариата. Поистине, это глубокий и многосторонний принцип. Если предположить существование множества средств, ведущих к одной цели, равнозначных во всех отношениях, то позиция шариата — не выделять ни одно из них, предоставив субъекту (*мукаллаф*) самому делать выбор, поскольку, как уже говорилось, средства нужны не сами по себе. Один пример можно найти в следующей заповеди Корана:

.....  
А против тех из ваших жен, которые совершают прелюбодеяние, призовите в свидетели четырех из вас. Если они подтвердят [прелюбодеяние] свидетельством,

то заприте [жен] в домах, пока их не упокоит смерть или Аллах не предназначит им иной путь (4:15).

Этот приказ адресован общине в целом, и его цель — ввести наказание прелюбодейкам в виде заключения в доме. И неважно, приведет его в исполнение опекун женщины, муж или судья. Однако, если в силу каких-то обстоятельств опекун или муж утратят свои полномочия, исполнение этой задачи становится долгом судьи, так как это самое эффективное средство осуществления наказания.

Эта дискуссия касается средств достижения целей шариата, то есть средств, составляющих суть правовых норм разной степени обязательности (*ахкам таклифиййа*). Если понятен мотив и результат, разнообразие средств достижения цели не имеет значения.

Вот почему большинство правоведов выработали единое мнение (*хукм*) относительно наказания *хадд* за употребление виноградного вина, финикового набиза или любого другого алкогольного напитка, ибо все они одинаково вызывают опьянение.

И по той же причине принято правило о воздаянии равным (*кисас*) за преднамеренное убийство с помощью орудия, предназначенного для умерщвления человека. И не имеет значения, приводит ли оно к моментальной смерти или для этой цели его необходимо применить неоднократно.

Следовательно, принцип справедливого воздаяния действует в любом случае, независимо от того, что послужило орудием убийства — кинжал, огнестрельное оружие или нечто иное.

## 33. ПРИНЦИПЫ ПРЕДОСТАВЛЕНИЯ ПРАВ И КАТЕГОРИИ ПРАВ В ШАРИАТЕ

Конкретизация принципов предоставления прав (*усул ал-истихкак*) — лучший и самый надежный фундамент для законодательства в сфере человеческих взаимоотношений. Оно отвечает двум важнейшим целям, на которых основано наделение правами тех или иных субъектов. Формулировка этих принципов способствует формированию более четкого представления о правах у судей и правителей и их утверждению в умах непосредственных участников правоотношений. Таким образом, судебные решения, принятые исходя из этих принципов, будут бесспорными для всех. В главе 39 мы указываем на то, что одна из целей шариата — это искоренить причины конфликтов между людьми, и обоснование тех или иных прав, возникающих у людей, — это ключевой фактор достижения этой цели. Также мы покажем, что устранение причин конфликта — это одновременно мотив и предназначение обсуждаемой здесь цели шариата.

Понятие «прав» следует рассматривать в разрезе того, как люди пользуются и какие преимущества извлекают из того, что Аллах создал для них в мире, куда Он их поселил, как сказано в Коране: **«Он — тот, кто сотворил для вас все, что на земле, затем принялся за небо и придал ему форму семи небес. Ведомо ему все сущее»** (2:29)<sup>[545]</sup>. Выражая в общей форме то, что требует более детального пояснения, этот аят прямо указывает на то, что человек имеет право на все блага этого мира. Если бы ресурсов этой земли было достаточно, чтобы одновременно удовлетворить все потребности и желания всех людей при любых обстоятельствах и в любое время, людям не требовалась бы конкретизация их прав, чтобы ими пользо-

ваться. Но человеческие потребности и желания несоразмерны ресурсам (доступным в определенное время и при определенных условиях), возможно, потому, что ресурсов меньше, чем нужно и хочется, или потому, что некоторые из них милее и желаннее других, и поэтому люди всегда будут толкаться локтями, чтобы заполучить самое привлекательное. Очевидно, что это может стать причиной конфликта, ведущего к тому, что сильные отнимут права у слабых. В итоге этот конфликт может закончиться тем, что в борьбе за ресурсы будут истощены сильные и уничтожены слабые, «беспомощные..., которые не могут хитрить и не находят пути»<sup>[546]</sup>.

Таким образом, великая задача шариата в том, чтобы указать на разные права разных категорий людей, установить преимущество одних перед другими и показать способы, с помощью которых людям следует делиться благами, которыми можно поделиться, следуя прямой и естественной (*фитри*) потребности в близости и справедливости. Исключая волю случая или принуждение при разделе ресурсов, шариат выбирает подход, основанный на справедливости и убеждении, который не вызывает сомнений или обиды у честных людей. Устанавливая прочные связи в обществе и четко очерчивая границы дозволенного, шариат требует от людей следовать системе прав, которая базируется на ясных критериях, что делает ее понятной и приемлемой.

Исходя из принципов, определяющих обладание ими, права делятся на две основных категории: права от рождения (*таквин*) и права на основании преимущества (*тарджих*). Права категории *таквин* — это определенные неотъемлемые права, которые человек имеет в силу самого своего существования, они принадлежат ему от рождения. Это фундаментальная и универсальная категория прав. В отличие от них, права *тарджих* возникают в силу преиму-

щества определенного лица или группы лиц перед другими в обладании правами, изначально предназначенными для многих. Это преимущество устанавливается либо в силу определенного довода, подтверждающего приоритет одних перед другими, либо в силу общепризнанного авторитета (*худджа*). Когда нельзя опереться ни на довод, ни на авторитет, можно опереться на критерий предпочтения на основании общепринятых соглашений (*мураджжихат истилахиййа вад'иййа*), например, первоочередное право покупки по причине преклонного возраста. Если на основании критерия предпочтения доказано, что претенденты равны в правах, следует прибегнуть к бросанию жребия, то есть предоставить дело случаю. Кроме того, можно разделить оспариваемое право между двумя претендентами, чтобы каждый удовлетворился частичным преимуществом.

### КАТЕГОРИИ ПРАВ

Тщательно изучив различные виды прав, мы выделили девять категорий по степени убедительности их причины.

(1) К первой категории относятся права, присущие людям от рождения (*таквин*) и определяемые их врожденной природой (*джибилла*). К этой категории принадлежит фундаментальное право распоряжаться (*тасарруф*) своим телом, органами и сознанием, в том числе думать, есть, спать, слышать и т.п., и все права, которые из этого следуют, например, право женщины на своего ребенка, пока он не знает своих прав или не обладает особыми правами, данными шариатом. Когда ребенок достигает возраста различения, когда он уже может определить, что ему полезно, а что вредно, право матери на него прекращается, и он сам принимает решения в зависимости от способности распознать добро и зло. Именно поэтому пророк Ибрахим (Авраам) сказал своему сыну Исма'илу, который был



понятливым ребенком: «**О сын мой! Воистину, я видел во сне, что я приношу тебя в жертву с заклятием. Что думаешь ты [об этом]?»** (37:102), тем самым предоставив ему выбор позволить отцу принести его в жертву или нет.

К этой категории также принадлежит право человека на все, что произошло от ресурса, которым он обладает на основании законного права, например: право на детенышей животных, которыми он владеет; плоды деревьев, которые ему принадлежат; полезные ископаемые, найденные на его участке. Поскольку право на источники происхождения [в тексте *корни (укул)* этих ресурсов. — *Примеч. пер.*] относится к категории прав, стоящих в данной классификации ниже, чем эта, у него больше прав на то, что произошло из этих источников.

(2) Вторая категория тесно связана с первой, хотя в некоторых отношениях отличается от нее. Она требует элемента общего согласия, определяемого либо социальным устройством, либо правовой системой. Эту категорию прав можно проиллюстрировать правом отца на своего ребенка, которого Закон (*Шар'*), в силу особых родственных связей между ними, считает его потомством по следующим причинам. Учитывая, что в браке между женщиной и женщиной возникают особые родственные отношения, что он содержит и защищает ее, подразумевая ее несомненную верность, шариат предписывает считать ребенка, зачатого в этот период, его ребенком. Соответственно, шариат считает мужа законным отцом ребенка на основании зачатия и отвергает любые попытки опровергнуть кровную родственную связь ребенка с женщиной, чьей женой является мать этого ребенка (*сахиб 'исмат умми*). Право отказаться от ребенка имеет только муж, если точно доказано, что ребенок родился не от него.

В доисламский период принадлежность к роду (*насаб*) подтверждалась разными способами. Например, если

незамужняя женщина понесла, она могла назвать отцом любого, и ее слова принимались на веру. Иногда для подтверждения ее слов спрашивали мнение гадалок и прорицателей. Еще больше вариантов подтверждения отцовства было, если ребенок рождался у наложницы.

(3) К третьей категории относятся ситуации, когда равными правами на ресурс обладают многие люди. Однако некоторые из них приложили свой труд или приняли меры заранее, чтобы приобрести его раньше других. Сюда относятся рубка леса, собирание листьев [на корм животным] (*ихтибат*), охота, добыча воды из-под земли, установка водяных мельниц, сетей для ловли рыбы и т.п.

(4) Четвертая категория возникновения права стоит ниже в этой классификации и заключается в получении ресурса силовым путем или в результате превосходства.

Хотя приобретение права таким способом было нормой в периоды варварства и безвластия, когда оно встречалось даже чаще, чем право третьей категории, мы сознательно включили его в нашу классификацию, потому что во многих отношениях такой путь идет вразрез с шариатом и здравым смыслом. В эту категорию входит приобретение земель в результате захватнической войны, угон скота, захват пленных с целью порабощения и т.д. Ислам подтвердил право собственности на все, что было приобретено любым путем до прихода ислама.

«Муватта'» повествует, что, когда 'Умар б. ал-Хаттаб поручил своему слуге (*мавла*) по имени Хунай' надзирать за *химой*<sup>[547]</sup>, он напутствовал его:

..... Клянусь Аллахом, эти люди думают, что я к ним несправедлив. Это их земля, за которую они боролись во времена джахилии и на которой стали мусульманами в дни ислама. Клянусь Тем, в чьей Руке моя жизнь! Если бы не животные, которых я отдал, чтобы их использовали в борьбе на

пути Аллаха, я никогда не оградил бы и пяди земли<sup>[548]</sup> [т.е. не забрал бы их земли в собственность государства].

В ту же категорию входят общественные права, которым шариат отдает предпочтение перед личными правами, например право на боевые трофеи. Хотя изначально они являются общественным имуществом, принадлежащим всей общине, трофеи могут перейти в собственность отдельных лиц [т.е. бойцов] либо путем раздела военной добычи, либо в качестве подарка от военачальника.

(5) Первоочередное право, не связанное с какими-либо усилиями для его получения. К этой категории относится, например: занятие места на рынке торговцем, не имеющим собственной лавки; занятие места в мечети; взятие воды из источников, рек и любых водоемов, которые не принадлежат конкретному человеку. Еще один пример — это находки (*илтикат*, *лука́та*), по поводу которых шариат, в отличие от других законов, имеет подробные правила.

(6) Права, приобретенные на основании преимущества перед другими лицами, обладающими таким же правом, в результате невозможности обеспечить всеобщее пользование. Типичный пример этой категории — первоочередное право матери, а не отца, на опеку над маленьким ребенком в случае развода родителей, в то время как в браке муж и жена обладают этим правом в равной степени. Но при разводе осуществление его обоими весьма проблематично, поэтому матери отдается преимущество перед отцом. Другой пример этой категории прав — это передача надзора за имуществом малолетнего ребенка отцу, а не матери, в силу того что отец лучше справляется с этим делом, хотя мать имеет больше прав на ребенка, потому что эти права относятся к первой категории, которую мы рассматривали выше.

Преимущественное право одной стороны перед другой имеет множество форм, например, оно проявляется в случае опеки (*вилаят*). В связи с этим багдадский судья Абу Мухаммад 'Абд ал-Ваххаб в своей книге «ал-Ишраф» — в главе об *'ила* — пишет, что права рассматривают только в отношении тех, кому они принадлежат. Так, четырехмесячный период — это право мужа без учета положения жены, то есть независимо от того, свободная она женщина или рабыня<sup>[549]</sup>.

(7) Права на ресурс, приобретенный путем предложения подходящей замены первоначальному владельцу, чье право на данный ресурс установлено на основании любой из предыдущих категорий. Эта категория состоит в обмене того, что доступно для обмена, мы поясним это ниже. Выше мы приводили слова 'Умара, обращенные к Хунай'у:

Клянусь Аллахом, эти люди думают, что я к ним несправедлив. Это их земля, за которую они боролись во времена *джахилии* и на которой стали мусульманами в дни ислама. Клянусь Тем, в чьей Руке моя жизнь! Если бы не животные, которых я отдал, чтобы их использовали в борьбе на пути Аллаха, я никогда не оградил бы и пяди земли.

В человеческой цивилизации приобретение прав подобным образом очень распространено, так как оно практически универсально.

(8) Права, приобретенные путем их передачи первоначальным владельцем ближайшим родственникам, также имеющим веские притязания на наследство после его смерти. Разные обычаи (*'ава'ид*) и законы (*шара'и*) руководствуются разными методами определения такого родства.

Однако исламский закон — самый справедливый из всех в том, что касается наследственных прав, потому что основывает их на естественных (*аслийа*) и приобретенных

(*'арадиййа*) родственных связях без учета прочих соображений, таких как особая привязанность или наоборот. Мы покажем это ниже. Так, Аллах говорит: **«Вы не знаете, кто вам больше приносит пользы — родители ваши или сыновья, и установил Аллах закон [наследования]. Ведь Аллах — знающий, мудрый»** (4:11)<sup>[550]</sup>.

Считая семейные узы главным условием наследования, шариат сделал принадлежность к роду (*насаб*), брачные отношения (*завджиййа*) и отношения между слугой и хозяином (*вала'*) единственными основаниями для возникновения права на наследство. При этом в каждом случае установлены четкие границы, которые не должны нарушаться. При отсутствии наследников, принадлежащих к одной из этих групп, имущество умершего становится имуществом без конкретного владельца и приобретает прежний статус, то есть становится общественной собственностью и принадлежит всей общине.

Такой подход к вопросу наследования отвечает *фитре* человека. Более того, он не исключает родственниц женского пола, которые у большинства древних народов не имели доли в наследстве умерших родственников. При этом происходит справедливое распределение долей, в чем мы убедимся, обсуждая родственные связи. С другой стороны, ислам ограничивает право на наследство только материальными ценностями в отличие от обычая, преобладающего в языческий период, когда сын или брат умершего мужчины мог получить в наследство даже его жену.

(9) Последняя и наименее значимая категория прав — это права, возникающие случайно или по совпадению, без какой-либо попытки их приобрести. Ученые расходятся в их оценке. Поэтому примеры этой категории приводят лишь некоторые из них. Среди них — бросание жребия при разделе имущества и товаров (*кисма*)<sup>[551]</sup>, о чем сообщает Малик б. Анас, бросание жребия для определения

права совершать *азан*, о чем гласит хадис Пророка<sup>[552]</sup>; уважительное отношение к старшему, о чем говорится в сообщении о Хуваййисе и Мухаййисе<sup>[553]</sup>; преимущество при получении чаши с питьем у сидящего справа от того, кто держит чашу<sup>10</sup>, согласно хадису, переданному Ибн 'Аббасом<sup>[554]</sup>.

### ЗАМЕЧАНИЯ

(1) Права могут принадлежать одному человеку и использоваться на сугубо индивидуальном и конкретном уровне. Они могут принадлежать определенной группе лиц, например партнерам, которые вместе пользуются жильем или земельным участком. Кроме того, они могут принадлежать не конкретной группе лиц, а людям, объединенным общим свойством, например, это могут быть солдаты, неимущие, учащиеся, ученые, члены племени, либо обществу в целом, которое имеет право на государственную казну. Если группа, обладающая определенным правом наряду с другими, требует его реализации в отношении себя, это требование должно быть удовлетворено согласно закону, регулирующему любое распределение.

Реализация прав такого рода в определенной степени может быть обеспечена путем назначения доверенных лиц для надзора за осуществлением совместных прав. Мы затронем этот вопрос ниже в связи с обсуждением цели шариата, достигаемой путем учреждения института судей и правителей (*хуккам*).

(2) Шариат предусматривает и лишение людей определенных прав при наличии веских оснований, в частности, если человек не обладает этим правом по естественным причинам. Например, на женщин не распространяется обязанность воевать на пути Аллаха, о чем упоминается в хадисе Пророка, поясняющем ниспослание аята<sup>[555]</sup>:

Не желайте того, чем Аллах оказал предпочтение одним из вас перед другими. Мужчинам дарована доля из того, что они приобрели [своими деяниями], женщинам также дарована доля из того, что они приобрели. Просите Аллаха [даровать вам долю] от щедрости Его, ибо Аллах знает все сущее (4:32).

Ученые приводят и другие примеры: так, шариат отказывает женщине в праве быть судьей<sup>[556]</sup>.

Лишение прав может объясняться намерением отдать предпочтение одной стороне перед остальными, примером может служить шестая категория прав. Также это может происходить в силу того, что право было установлено одним из тех путей, которые показаны в третьей и четвертой категориях. В том же ряду стоит и лишение душевнобольного права распоряжаться своим имуществом в результате расстройства у него природной способности надлежащим образом вести свои дела. Аналогично это распространяется и на недееспособного. В обоих случаях должны приниматься во внимание права собственников имущества, которые неспособны его сохранить, а также права их семей и наследников.

(3) Никто не может быть лишен своих прав, кроме случаев, когда это отвечает общественным интересам, например, при огораживании земли для государственного пастбища (*хима*) или реквизиции земельного участка для нужд вооруженных сил. Кроме того, лишение права может состояться только ради восстановления права кого-то другого, например, при продаже землевладения должника в счет погашения долга, или ради обеспечения преимущественного права, как в случае преимущественного права соседа на покупку соседского участка.

## 34. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: СЕМЬЯ

Нормальная и крепкая семья — фундамент человеческой цивилизации и консолидирующий фактор любого общества. Таким образом, все законодательства мира уделяют особое внимание заботе о семье и предусматривают определенные нормы, обуславливающие ее создание и нормальное функционирование. По сути, создание семьи было одной из самых ранних потребностей человека в процессе формирования основ цивилизации, тяготение к которой внушил ему Аллах. Она предназначена для защиты потомства (*ансаб*) от сомнений в принадлежности к роду (*интисаб*), то есть с ее помощью мужчина подтверждает, что именно он — отец родившихся в семье детей, о чем упоминалось в главе 15.

Итак, различные законодательные системы (*шара'и'*) всегда стремились обеспечить надежный фундамент семейной ячейке как союзу мужчины и женщины, называемому браком (*завадж, никах*), ибо этот союз лежит в основе продолжения человеческого рода, являясь звеном, обеспечивающим родственную связь (*караба*), то есть соединяющим потомков (*фуру'*) и предков (*усул*). Кроме того, он позволяет поддерживать отношения семьям мужа и жены (*сихр*), обязательные для формирования кланов, племен и народов. Более того, в браке мужчина и женщина познают отцовство (*убувва*) и материнство (*умума*), а их дети — узы кровного родства с родителями (*бунувва*) и между собой (*ухувва*), а также более дальними родственниками. Брачные узы в сочетании с родственными порождают родственные связи между родителями мужа и жены, их братьями и сестрами и т.д.



Опередив все истинные законодательства, исламский шариат установил самые справедливые, самые здоровые и совершенные законы, регулирующие семейные отношения. Несомненно, важнейший принцип, лежащий в основе любого семейного права, состоит в упрочении брачных и родственных связей и выявлении путей ослабления этих связей, если таковое ослабление возможно.

### СУПРУЖЕСКИЕ УЗЫ

Волей Творца вселенной было обеспечить выживание и продолжение рода человеческого и различных форм жизни. Для этого Он сделал закон (*намус*) продолжения рода ключевым аспектом миропорядка. В рамках этого закона Он наделил человека и живые организмы естественным побуждением, заставляющим их стремиться к этой цели самопроизвольно, без внешнего стимула или принуждения, дабы обеспечить исполнение этого закона в любые эпохи и в любых условиях. Это естественное побуждение заключается во врожденном влечении особей мужского пола к особям женского пола и наоборот.

Однако Аллах наделил человека чувством различения, позволяющим обнаружить познать смысл и ценность чести и достоинства и распознавать их среди любых добродетелей и пороков. Таким образом, Он дал человеку силу разума, которая позволяет судить о действиях с точки зрения их результатов и обстоятельств, которая толкает его к самому главному во что бы то ни стало. В то время как в животном мире сексуальное желание между полами удовлетворяется инстинктивно, люди довольно скоро после своего сотворения постигли мотивы, последствия и обстоятельства полового акта. Они обнаружили, что сочетание любви, привязанности, нежности, доброты, сотрудничества, единения, взаимного дополнения и стремления к продолжению рода является фундаментом для создания

семьи, дома, родства, племени, народа и государства. И через все это они открыли для себя всяческие блага, познали добродетель, мудрость и культуру.

Точно так же человеку было дано постичь, что сексуальное влечение между людьми отличается от сексуального влечения животных, которыми движет только желание. Человек пришел к пониманию, что, наделив его этим влечением, Создатель преследовал цель более возвышенную, чем в случае животных. Соответственно, с помощью наставлений своих проводников и через содействие себе подобных люди попытались облагородить это влечение, придавая ему форму, отличную от той примитивной, что существовала в начале Творения. Ибо, поистине, достойные и прекрасные плоды этого влечения сделали почти неразличимой его примитивную инстинктивную составляющую. Итак, у людей сексуальное влечение обрело достоинство и значимость в силу благородства и возвышенности своих следствий.

Коран ясно указывает на это важное изменение в аяате, где Аллах провозглашает:

Именно Он сотворил вас из единой души и из нее же создал супругу, чтобы он (т.е. Адам) находил покой у нее. Когда же [Адам] сошелся с ней, она понесла легкое бремя и стала ходить с ним. А когда она отяжелела от бремени, они обратились к Аллаху, своему Господу: «Если Ты пожалуешь нам благочестивого [сына], то лишь к Тебе [устремится] наша благодарность» (7:189).

Задумайтесь над словами «из нее же [единой души] создал», «находил покой у нее [супруги]», «они обратились к Аллаху, своему Господу», «лишь к Тебе [устремится] наша благодарность». Все это ясные указания Божественного руководства, благодаря которому сексуальное влечение и его удовлетворение обернулись добродетелью.

Тем не менее сексуальный импульс может иметь пагубные последствия и потому подвергается осуждению, если его плодами являются грехопадение и преступления, такие как супружеская измена, проституция, убийство новорожденного (*ва'д*), блуд и распутство. Во времена языческого невежества люди не усматривали зла в этих занятиях, как и во многих других отвратительных делах и обычаях. Так, Бухари в «Сахих» сообщает, что жена Пророка 'Аиша рассказывала 'Урве б. аз-Зубайру:

Во времена невежества существовали четыре связи между мужчиной и женщиной. Один из них — заключение брака, который заключают люди сегодня: мужчина просит у другого руки его дочери или подопечной, дает ей брачный дар, а потом заключает с ней брак. Второй вид: мужчина говорил своей жене, очистившейся после менструации: «Пошли кого-нибудь к такому-то и проведи с ним ночь!» После этого он не прикасался к ней до тех пор, пока не становилось ясно, что она беременна от человека, с которым была. Когда же становилось ясно, что она беременна, муж прикасался к ней, если желал. Он поступал так, стремясь иметь ребенка от человека благородного происхождения. Это называлось браком пользования (*никах ал-истибда*). Третий вид: собирались несколько мужчин — меньше десяти — и входили к одной женщине, причем каждый из них вступал с ней в половую связь. Она беременела, а после родов посылала за ними, и никто из них не мог отказаться прийти. Когда они собирались у нее, она говорила: «Все вы знаете, что сделали, и я родила, и это твой сын, о такой-то!» — при этом она называла по имени кого желала, и ребенок считался его сыном, и он не мог отказаться от него. Четвертый вид: собиралось много мужчин, и все они входили к женщине, и она не отказывала никому из них. Это были блудницы, и они вешали над своими дверями флажок, который служил знаком для мужчин, и к ним входил любой желающий. Если одна из них беременела, то после родов все они приходили к ней и приглашали людей,

умеющих определять родство по внешности, и ребенок считался сыном того, на кого она указывали. Он забирал его, и тот назывался его сыном, и тот не отказывался от него... А когда был послан Мухаммад (САС), все виды брака, существовавшие во времена невежества, были отменены, за исключением того, который заключают сегодня<sup>[557]</sup>.

‘А’иша упомянула только то, что делалось многими и открыто. Она не сказала о распутстве и содержании любовниц, о которых говорит Коран:

**И целомудренные из верующих и целомудренные из тех, кому даровано писание до вас, если вы им дали их вознаграждение, будучи целомудренными, не распутничая и не беря наложниц (5:5).**

Но Коран называет только распутство (*сифах*) и сожительство с любовницей (*мухадана*)<sup>[558]</sup>, потому что обычаи, названные ‘А’ишей, у язычников были разрешены: их запретил только ислам. Однако тайные вещи — разврат и содержание любовниц — не были разрешены даже тогда, мужчины старались беречь женщин и девочек, которые были у них на попечении, чтобы их никто не соблазнил. Поэт Имру‘ ал-Кайс<sup>[559]</sup> писал:

*Проскальзываю к ней мимо сторожей,  
Целое племя жаждет моей крови,  
Каждый хочет меня убить*<sup>[560]</sup>.

Другой поэт, невольник бану ал-Хашас<sup>[561]</sup>, пишет:

*Это женщины племени, если бы их люди знали [ , что мы с ними делали],  
Случилось бы великое несчастье*<sup>[562]</sup>.

Кроме того, у арабов была принята еще одна форма сексуальных отношений, называвшаяся *димад* или *димд*, когда замужняя женщина находила любовника, который ее содержал, если муж не мог ее обеспечить. Причем это происходило с ведома супруга. Что касается других народов, то блудный грех в самых разных видах процветал и у них.

Таким образом, одной из важнейших целей шариата было подчеркнуть важность брака как фундамента семьи. Точно так же, он жестко ограничил возможность сексуальных отношений между мужчиной и женщиной, сведя ее до брачных уз и запретив любые другие виды отношений, о которых упоминается в сообщении 'А'иши. Таким образом, суть брака состоит в исключительных отношениях одного мужчины и одной или более женщин, которые являются вместилищем его потомства (*карарат ан-насл*), и эта исключительность обеспечивает полную уверенность в том, что отец их детей именно он. С незапамятных времен такие исключительные отношения между мужчиной и женщиной всегда сопровождались определенными мерами, которые не позволяли женщине оказаться в ситуации, ведущей к сомнениям относительно отца потомства. В основном эти ограничения вытекают из целомудрия самой женщины, привитого воспитанием, образованием и религиозностью. Кроме того, эти ограничения состоят в мужней опеке и надзоре семьи и соседей, которые в этом случае как зеркало для мужа. Таким образом, целью шариата не была отмена браков, заключавшихся в период языческого невежества, ибо они действительно заключались по этим благородным причинам. Дело в том, что, чтобы признавать действительность брачного договора, ислам не требует от сторон соблюдения шариатского положения о намерении (*ниййах*), так как намерение никоим образом не усиливает причины [побуждающие мужчину

вступить в брак. — *Примеч. пер.*], а именно — честь и достоинство мужчины.

Однако шариат придал браку благородство и торжественность, какого у него не было раньше. Кроме того, шариат считает их источником всяческих добродетелей. По сути, помещая брак в духовно-религиозный контекст, шариат возводит его в ранг чего-то священного, возвышает над простым удовлетворением сексуального желания. На это ясно указывает коранический аят, в котором Аллах говорит: «[Другое] **из знамений Его — то, что Он сотворил из вас самих жен для вас, чтобы вы находили успокоение в них, и учредил любовь и [взаимную] благосклонность между вами. Воистину, во всем этом — ясные знамения для людей, которые размышляют**» (30:21)<sup>[563]</sup>.

Из всего этого со всей очевидностью явствует, что договорная форма, как наиболее целесообразная для установления брачных уз, второстепенна по сравнению с сутью брака. Эта форма исходит из серьезной заинтересованности в получении согласия женщины и ее родных на ее связь с данным мужчиной и его искреннего намерения прожить с ней жизнь и быть ей верным. В ранней истории человечества брак заключался просто путем сближения мужчины и женщины, их взаимного влечения и согласия, ведущего к тому, что им было удобно друг с другом. Но они точно так же, испытывая чувство близости и гармонии, строили семью и обеспечивали выживание и защиту потомства.

Подробный анализ материалов, касающихся первичных и вторичных норм, регулирующих брак, из которых можно сделать вывод о целях шариата, связанных с установлением института брака, позволил нам проследить два ключевых принципа. Первый четко отделяет брачный союз, как особую форму отношений между мужчиной

и женщиной, от прочих возможных форм таких отношений. Второй состоит в том, чтобы не допустить заключение брака на временной основе<sup>[564]</sup>.

Масштаб и важность первого принципа должны быть понятны из сказанного выше. Шариат требует следовать тому, что объясняется в сообщении 'А'иши, передающем главное отличие брака от других форм предосудительной связи мужчины и женщины, ведущих к сомнениям в происхождении потомства (*насаб*). Это достигается введением трех основных условий. Первое: опекун женщины обязан заключить брак от имени женщины, независимо от того, конкретный ли это опекун (*хасс*) или опекун вообще ('*амм*) (если у женщины нет опекуна-родственника, им становится шариатский судья). Цель участия опекуна — убедиться, что она не испытывает влечения к мужчине без ведома ее семьи и родственников<sup>[565]</sup>.

Это первое отличие брака от прелюбодеяния, сожительства, проституции и брака пользования (*истибда'*). Смысл в том, что опекун просто не допустит связи между женщиной и женщиной ни в какой другой форме, кроме законного брака. Еще важнее, что, заключая брачный договор от имени женщины, опекун выражает готовность оберегать ее и привлекает ее родных, друзей, знакомых и соседей к тому, чтобы помогать ему в этом. В этом единодушны юристы во всех регионах и именно на это они опираются, вынося фатвы. Большинство юристов считают, что для заключения брака опекун обязателен, кроме Абу Ханифы, который утверждает, что он нужен, только если в брак вступает малолетняя, душевнобольная или рабыня<sup>[566]</sup>.

Второе условие — это брачный дар (*махр*), который муж передает жене. Махр — это символ брака, ибо это напоминание о древних обычаях, когда заключение брака воспринималось как приобретение в собственность, причем

собственностью была жена. Впрочем, в исламе махр не является даром женщине в обмен на исключительное право мужа вступать с ней в половую связь (*буд'*), как утверждают некоторые ученые, проводя параллель с древним обычаем. Если бы это было так, то имел бы значение размер компенсации. Более того, в таком случае, по истечении какого-то времени, мужу приходилось бы выплачивать жене новую сумму денег, как при договоре аренды (*иджара*), чтобы продлить получение благ от проживания с женой на следующий срок.

Действительно, если махр отдается за женщину, можно ли требовать его возврата в случае развода, как сказал Аллах: **«Если вы захотели заменить одну жену другой и если первой из них был выделен вами даже кинтар золота, то не удерживайте из этого ничего. Неужели вы станете отбирать что-либо несправедливо и совершая явный грех?»** (4:20). Таким образом, это просто подарок, символ брака, отличающий его от блуда и сожительства. Вот почему Аллах называет его подарком и говорит: **«Даруйте женам их махр»** (4:4).

А как же аят, в котором он назван вознаграждением [за право пользования какой-либо вещью или выполнение услуг. — *Примеч. пер.*] (*аджр*):

Сегодня разрешены вам блага; и пища тех, кому даровано писание, разрешается вам и ваша пища разрешается им. И целомудренные из верующих и целомудренные из тех, кому даровано писание до вас, если вы им дали их вознаграждение (*уджур*)<sup>[567]</sup>, будучи целомудренными, не распутничая и не беря наложниц (5:5)?

В данном случае подразумевается неочевидный смысл, и это требует объяснения. Брак, называемый *шигар*, запрещен именно из-за отсутствия махра. С юридической точки зрения брак имеет форму договора, благодаря



наличию формулы предложения-согласия и махра, который ей сопутствует. Поэтому наши ученые говорят: «брачные договоры основаны на качестве и добродетели (*мукарама*), а договоры купли-продажи — на количестве и мере (*мукайаса*)»<sup>[568]</sup>.

Однако мы не хотим сказать, что шариат полностью игнорирует благо махра для женщины. Мы имеем в виду, что для шариата это не главное. Мы признаем, что красота и добродетели женщины — это благословенный дар Аллаха, которым он ее наделил и позволил пользоваться для удовлетворения желания мужчины взять ее в жены. Соответственно, женщина вправе соизмерять свой махр со своими достоинствами, ибо ее красота и благонравие — в данном случае это средства, с помощью которых она себя обеспечивает. Поэтому ни исполнитель по завещанию (*васий*), ни судья, ни правитель не имеют права отдавать сироту замуж с махром, меньшим, чем тот, которого она заслуживает (*махр ал-мисл*). Аллах говорит: **«Если вы опасаетесь, что не сможете быть справедливыми с сиротами [находящимися на вашем попечении], то женитесь на [других] женщинах, которые нравятся вам, — на двух, трех, четырех»** (4:3). Смысл придаточного условия в этом аяте проясняет следующий хадис.

Сообщается, что, когда 'Урва бин аз-Зубайр задал 'А'ише вопрос о словах Аллаха Всевышнего: «Если вы опасаетесь, что не сможете быть справедливыми с сиротами», она сказала:

О сын моей сестры! [Речь идет о случае,] когда девушка-сирота находится на попечении своего опекуна и является совладелицей его имущества, а этот опекун, привлекаемый ее имуществом и красотой, хочет жениться на ней, но не желает придерживаться справедливости при выплате махра и давать ей то, что дал бы ей любой другой. Вот почему таким было запрещено жениться на сиротах, если

только они [опекуны] не будут придерживаться справедливости по отношению к ним и не станут выплачивать им наибольшего принятого в их среде махра, в противном же случае Аллах велел им жениться на других женщинах, которые им понравятся.

Кроме того, 'А'иша сказала:

После ниспослания этого айата, люди стали обращаться к посланнику Аллаха с просьбами о вынесении решений по тем или иным вопросам, касающимся женщин, и тогда Аллах ниспослал айат: **«Они будут просить тебя вынести предписания о женщинах. Отвечай: “Аллах, а также то, что возвещается вам в Коране, дают вам предписания: о женщинах, о сиротах-девушках<sup>[569]</sup>, которым вы не даете того, что им полагается, желая жениться на них...”»** (4:127).

'А'иша также сказала:

Под словами «желая жениться на них» подразумевается нежелание кого-либо из вас жениться на сироте [находящейся на его попечении], если она недостаточно богата и красива. И людям, отказывающимся соблюдать справедливость, было запрещено жениться на тех сиротах, красота и богатство которых их привлекали, так как если бы эти сироты были недостаточно богаты и красивы, то они не пожелали бы жениться на них<sup>[570]</sup>.

Отсюда понятно, что шариат не исключает право женщины пользоваться данными ей Аллахом талантами и качествами, чтобы получить деньги. Действительно, осуждение этого шариатом означало бы, что это вредно для женщины. Но мы видим, что Аллах говорит об отказе дарить сиротам брачный подарок как о несправедливости.

Третье условие брака — это публичное объявление (*шухра*). Причина этого условия в том, что тайный брак

близок к блуду и сожительству, лишен уважения людей и их защиты. Кроме того, такой брак не исключает сомнений в принадлежности потомства к отцовскому роду и в честности женщины, он неполноценен в глазах людей. Конечно, его могут скрывать по определенным причинам, например из-за ревности другой жены. Тогда на это можно не обращать внимания, если соблюдены другие условия, делающие брак действительным, то есть его засвидетельствовали два человека и о нем знают достаточно много людей.

Некоторые юристы считают, что брак, свидетели которого согласились держать его в тайне, это, по сути, тайный брак, даже если таких свидетелей — целая мечеть. Хотя это спорная точка зрения, вероятнее всего, что полная секретность брака отменяет его, тогда как его утаивание от отдельных людей — не является делом всерьез предосудительным. Однако остается еще один вопрос: может ли документальная фиксация брака и его регистрация в присутствии свидетелей, исключающие возможность его отрицать, заменить публичное объявление в смысле достижения цели, ради которой предписано последнее? Этот вопрос действительно требует *иджтихада*.

Таким образом, публичное объявление брака преследует две главные цели. Во-первых, оно побуждает мужа больше заботиться о жене, потому что он знает, что людям известно об их особых отношениях, и ему самому ненавистно все, что заставляет сомневаться в ее репутации. Во-вторых, открытый и публичный брак внушает большее уважение к женщине и существенно снижает вероятность каких-либо посягательств на нее, так как она укрыта завесой брака и недоступна (*мухсана*)<sup>[571]</sup>.

Вот почему Коран считает брак разновидностью служения (*ихсан*), называя мужей защитниками (*мухсинин*), а жен — оберегаемыми (*мухсанат*).

Точно так же мы читаем:

Сегодня разрешены вам блага... И целомудренные из верующих и целомудренные из тех, кому даровано писание до вас, если вы им дали их вознаграждение, будучи целомудренными (*мухсинин*), не распутничая и не беря наложниц (5:5);

Поэтому женитесь на рабынях с разрешения их попечителей и давайте им достойный махр. [И пусть они будут] вам целомудренными [супругами] (*мухсанат*) (4:25).

Более того, указанием на то, что жена находится под защитой мужа, является, например, следующее выражение: «...Если же они, взятые под ваше покровительство как жены (*фа'иза ухсинна*)» (4:25)<sup>[572]</sup>.

Второй принцип, лежащий в основе норм, регулирующих брак, это то, что заключение брачного договора на временной основе уподобляет его договору найма. В результате брак лишается благородного и священного подтекста, вытекающего из того, что мужчина и женщина искренне намерены быть супругами и спутниками друг друга столько, сколько продлятся их отношения и жизнь. При условии временности они будут заботиться только о том, что поможет им сохранить отношения на определенный период, ибо, когда что-то ограничено временем, ум невольно ожидает окончания этого периода и беспокоится о том, чтобы подготовиться к возможной замене. Например, жену будет больше тревожить, как найти другого мужчину и вызвать в нем желание, или как воспользоваться имуществом мужа, пока есть возможность.

В результате муж и жена находятся в состоянии психологического дискомфорта, который мешает им по-настоящему привязаться друг к другу. Несомненно, подобное положение дел не способствует укреплению вышеупомянутого чувства уверенности и целомудрия (*хасана*). Вот

почему временный брак (*никах ал-мут'а*), разрешавшийся в первые дни ислама, в Хайбаре был отменен<sup>[573]</sup>. Большинство ученых придерживаются мнения, что такой брак недействителен, и если был заключен, то подлежит отмене. Тем не менее некоторые, вопреки мнению большинства, разрешают его безоговорочно — например, зайдиты<sup>[574]</sup> — либо только на время поездки [при условии, чтобы жена ничего не знала]. По-видимому, те, кто настаивают на разрешенности временного брака, руководствуются правилом выбора меньшего из двух зол (*иртикаб ахафф ад-дарайн*) во избежание греха прелюбодеяния. Есть распространенное мнение, что так считал Ибн 'Аббас<sup>[575]</sup>.

Настаивая на священности и возвышенности брачных уз, шариат предписывает мужьям тепло относиться к женам и всячески заботиться о них. Следовательно, любой вред, возникающий в случае неисполнения этих условий, шариат считает достаточным основанием для расторжения брачной связи путем развода шариатским судьей, если такой вред был подтвержден. Так, в Коране читаем:

Обращайтесь с вашими женами достойно. Если же они неприятны вам, то ведь может быть так, что Аллах неприятное вам обратит во благо великое (4:19);

А тех жен, в верности которых вы не уверены, [сначала] увещайте, [потом] избегайте их на супружеском ложе и [, наконец,] побивайте. Если же они повинуются вам, то не обижайте их. Воистину, Аллах — возвышен, велик (4:34);

Если женщина опасается, что муж будет дурно обращаться с ней или избегать ее, то не будет на них греха, если они поладят миром, ибо мирное решение — лучше. Хотя люди [по природе] и скупы, но если вы будете творить добро и будете богобоязненными, то, воистину, Аллах ведаёт о том, что вы вершите (4:128).

Мы уверены, что ограничение числа жен, которых мужчина может иметь одновременно, до четырех введено с учетом способности мужей быть справедливыми и уживаться со своими женами. Это ясно видно из следующих строк Корана: **«Если же вы опасаетесь, что не сможете заботиться о них одинаково, то женитесь на одной или на тех, которых вы взяли в плен [на войне с неверными]. Это ближе [к религиозному закону], если не хотите уклониться от него»** (4:3). Точно так же долг содержать (*инфак*) жену, даже если она богата, возложен на мужа для реализации брачных уз, а признание брака основанием для взаимного наследования супругов укрепляет эти узы.

### **РОДОСЛОВНАЯ (НАСАБ) И КРОВНОЕ РОДСТВО (КАРАБА)**

Узы кровного родства вырастают из отношений сыновства (*бунувва*) и родительства (*убувва*), так как потомство (*насл*) возникает именно от сексуальной связи мужчины и женщины. Однако потомство, признаваемое шариатом, — это потомство, родившееся в результате сексуальной связи, освященной брачным договором, а значит, исключающей любые сомнения в родословной (*насаб*). Доскональное изучение соответствующих шариатских источников, приводит к выводу, что шариат придает приоритетное значение истинной принадлежности к роду, которую можно обеспечить только в рамках брака, признаки которого мы перечислили выше.

Однако шариат действительно признал другие распространенные формы связи, отличные от брака (такие как проституция, брак пользования), для подтверждения родословной (*исбад ан-насаб*) до ислама, так как в эпоху джахилии им доверяли. Дело в том, что до введения исламских норм брака при определении достоверности родства полагались на естественную склонность людей отвергать тех, кто не принадлежит к их роду. Потомки, родившие-

ся в результате различных форм сексуальных отношений, известных арабам-язычникам, редко признавались теми, кто имел законное происхождение. В таких условиях определение истинного родства было настолько затруднительным, что только вызвало бы лишнюю путаницу. К тому же подобные разбирательства давали повод для взаимной клеветы и сомнений в принадлежности к роду, тем более что в доисламский период к установлению родословной не всегда относились достаточно щепетильно. Исходя из всего этого, шариат занялся отменой только тех форм сексуальных отношений, которые были чреваты неточностями, так чтобы люди больше к ним не возвращались.

В качестве законного основания для установления родословной помимо брака принималось и соитие с наложницей (*масарри*), поэтому отцом ребенка, родившегося у наложницы, считался ее хозяин. Причина в том, что, вступая в интимную связь с рабыней, хозяин заботился о ее репутации и порядочности больше, чем остальных девушек, — в силу природного инстинкта и по социальным причинам. Поэтому, родив, она считалась матерью его ребенка (*умм валад*), и ее статус регулировался особыми положениями исламского права<sup>[576]</sup>. Однако шариат не позволяет свободному мужчине брать в жены наложниц, исключая случаи, когда он не может позволить себе жениться на свободной женщине или же опасается впасть в грех прелюбодеяния. Этот запрет объясняется тем, что, женившись на наложнице, мужчина становится ее хозяином как господин и как муж, в этом случае ее целомудрие (*хасана*) является неполным из-за того, что ею владеет не только муж, но и господин. Таким образом, ее положение схоже с положением женщины, являющейся одновременно женой двух мужчин. При этом шариат позволяет рабу жениться на рабыне, потому что свободная женщина редко согласится выйти за раба. Тем не менее в случае необходимости рабыню может взять в жены и свободный человек.

Связывая ребенка с реальным отцом, шариат не только обеспечивает сохранение родословной (*хифз ан-насаб*), но и, несомненно, внушает ребенку глубокое чувство сыновней привязанности и послушания родителям, а последним — чувство истинной любви и доброты к ребенку. Эта связь — ни в коем случае не плод воображения, она отвечает реальной и глубоко заложенной потребности человеческой природы.

Огромное внимание, которое шариат уделяет защите родословной и ее очищению от малейших сомнений, объясняется внимательной заботой об одном важном психологическом аспекте, который является частью загадки творения Аллаха. Его очевидная и непосредственная цель — стабилизировать и упрочить семейные отношения, предотвратить все конфликты по причине ревности или отцовских сомнений в родстве с детьми и наоборот. К брачным узам также добавляется грудное вскармливание, когда кормилица приравнивается к настоящей матери, а молочный брат — к реальному брату, о чем говорится в соответствующем аяте Корана и хадисе Пророка, где перечисляются все женщины, недозволенные для брака: **«Запретны вам в качестве жен ... молочные матери, молочные сестры»** (4:23); **«Что запрещено (*харам*) кровным родством (*насаб*), то запрещено и молочным (*рада'*)»**<sup>[577]</sup>.

Будучи священными и нерушимыми, родственные узы почитаются настолько, что шариат объявляет недозволенным брак между прямыми родственниками, а именно, по прямой восходящей (*усул*) и нисходящей (*фуру'*) линиям. Причина в том, что полное родство (*караба тамма*) предполагает такое почитание и возвышенную привязанность, что это исключает любой намек на вожделение или эротические помыслы. Вот почему так велик список всех ближайших родственников, с которыми запрещен брак.



Конечно, причина запрета в каждом случае разная. Вот что об этом пишет Фахр ад-Дин ар-Рази:

Что касается причины запрета жениться на матери, то ученые упоминают, что сексуальное сношение с ней является своего рода унижением, к которому люди обычно испытывают отвращение. Поэтому матерей необходимо исключать и оберегать от этого. То же самое относится к другим категориям<sup>[578]</sup>.

На наш взгляд, более точно это можно сформулировать следующим образом. Поскольку важным и преобладающим аспектом брака является получение сексуального удовлетворения, естественно, что отношения между мужем и женой не должны быть обременены чувством стыдливости или скромности. Несомненно, это противоречит тому, что требуется в отношениях кровного родства, когда одна сторона должна соблюдать уважение и почтительность, и обе — достоинство и скромность. Очевидно, это относится к родственницам мужчины по нисходящей и восходящей линиям, а также теткам со стороны отца и матери. Запрет брака между братьями и сестрами направлен на внушение им взаимного уважения.

Обращаясь к запретам, основанным на брачном родстве (*сихр*), обнаруживаем, что некоторые из них, как запрет жениться на теще или падчерице женщины после вступления с последней в супружеские отношения — даже после смерти жены, объясняются тем, что эти женщины вошли в круг кровных родственников. Другие запреты направлены на предотвращение разногласий, которые могут привести к ослаблению родственных связей, в то время как цель шариата — это их укрепление. Соответственно, запрещено одновременно брать в жены двух сестер или женщину и ее тетку по отцовской или материнской линии<sup>[579]</sup>.

Причина запрета на основании молочного родства (*рада'*) состоит в том, что шариат наделяет его тем же статусом, что и кровное родство, согласно высказыванию Пророка: «Что запрещено (*харам*) кровным родством (*на-саб*), то запрещено и молочным (*рада'*)». Запрет, основанный на чьем-то праве, очевиден сам по себе и не нуждается в оправдании. Например, Малик запретил некоторые виды полигамных браков из-за вреда, причиняемого первой жене. Более того, некоторые запреты основаны на различии вероисповеданий. Так, мусульманину не дозволено брать в жены женщину, религия которой не является религией откровения<sup>[580]</sup>. Причина в коренном отличии ислама от религий, источником которых не было божественное откровение.

Некоторые брачные запреты основаны на том, что целиком относятся к праву Аллаха, например, окончательно разведенная женщина не может выйти замуж за того, кто с ней развелся, если не побывает замужем за другим мужчиной и не вступит с ним в половые отношения.

Поскольку женщины — это хранительницы потомства (*карат ан-насл*), по шариату, женщине нельзя иметь двух или более мужей одновременно (*та'аддуд азвадж*), тогда как мужчине при соблюдении определенных условий можно иметь более одной жены.

Условия сохранения чистоты родословной и законности потомства, действовавшие в эпоху языческого невежества, и точные нормы и правила, установленные исламом для достижения той же цели, исходят из глубочайшей и благородной заботы о правах потомства, а также предотвращении изъянов в воспитании и образовании вследствие отсутствия надлежащей опеки и присмотра.

Для укрепления родственных уз в шариате действуют и другие меры. Например, шариат объявляет долгом мусульманина предоставлять финансовое содержание (*на-*

*фака*) детям и родителям<sup>[581]</sup>, а также, по мнению некоторых ученых, дедушкам, бабушкам и внукам<sup>[582]</sup>. К этим мерам относится и то, что фундирует любое кровное родство основанием для наследования<sup>[583]</sup>, а также предписывает доброе и уважительное отношение к родителям и ближайшим родственникам. Никакие предыдущие религиозные законы не имеют аналогов подобных мер. В этот же ряд можно поставить освобождение от порицания за еду в доме родственников без приглашения и разрешения, о чем говорится в следующем аяте:

Не запретно ни для слепого, ни для хромого или больного, ни для вас самих [ , о верующие,] есть отдельно [от всех] в ваших домах, или в домах ваших отцов, или в домах ваших матерей, или в домах ваших братьев, или в домах ваших сестер, или в домах ваших дядей по отцу, или в домах ваших теток по отцу, или в домах ваших дядей по матери, или в домах ваших теток по матери (24:61).

Аналогичная мера — это правило, касающееся демонстрации женской красоты:

Скажи верующим женщинам, чтобы они опускали долу глаза и оберегали свое целомудрие. Пусть не выставляют напоказ своих прикрас, за исключением тех, которые видны; пусть они прикрывают [головными] покрывалами вырез на груди и не показывают своей красоты [мужчинам], кроме своих мужей, или своих отцов, или своих свекров, или своих сыновей, или сыновей своих мужей, или своих братьев, или сыновей своих братьев, или сыновей своих сестер... (24:31).

Таким образом, наряду с мужьями перечислены близкие родственники мужского пола. Этот же принцип в равной степени применим к женщинам, принадлежащим к категориям, перечисленным в этом аяте, например теще,

племяннице. Одним из прав, основанном на родственной связи, является право на наследование, о котором мы поговорим в главе 36.

### БРАЧНОЕ РОДСТВО

Это родство, возникающее из сочетания кровного родства и брачных уз, о чем Аллах говорит в следующем аяте: «**Он — Тот, кто сотворил человека из влаги, дал ему родственников (насабан) и свойственников (сихра)...»** (25:54). Также оно появляется из чувства почтения и уважения, на котором основана любовь к родным, о чем уже говорилось. В результате заключения брака возникает брачное родство (*сихр*) с приемными дочерьми, свояченицами, тетками жены со стороны отца и матери, ее матерью. Кроме того, в результате брака оно возникает с родственниками супругов: например, между невесткой и свекровью.

Родство по причине брака может быть двух видов: близкое (*кариб*) и дальнее (*ба'ид*). Поэтому запрещен брак с матерью жены или сестрой жены, отцом мужа или братом мужа, причем этот запрет возникает из сочетания кровного родства с теми, кто запрещен для жены/мужа, и их брачного родства с мужем или женой.

Шариат запрещает зятю жениться на теще, а жене сына выходить замуж за свекра не только, чтобы избежать охлаждения отношений отца и сына, матери и дочери. Дело в том, что кроме запрета жениться одновременно на двух сестрах<sup>[584]</sup>, запрет по причине брачного родства продолжается и после смерти того, кто стал причиной запрета. Это объясняется близким брачным родством (*сихр кариб*). Дальнее брачное родство (*сихр ба'ид*) бывает разной степени, поэтому иногда оно служит обоснованием запрета на одновременную женитьбу, например, на двух сестрах или

на женщине и ее тетке, а иногда эта связь настолько слаба, что не ведет к запрету.

### СПОСОБЫ РАСТОРЖЕНИЯ ТРЕХ ВИДОВ РОДСТВЕННЫХ СВЯЗЕЙ

Когда доказано, что какая-то из этих связей ослаблена, нарушена или должным образом не поддерживается, шариат предполагает определенный путь ее расторжения. Наша задача — объяснить, как это делается. Стоит отметить, что изложенные методы основаны на универсальной цели заключения и расторжения (*фусух*) договоров, хотя кровное родство (*насаб*) и брачное родство (*сихр*) — это не договоры, а договорная форма брака — это скорее исключение, чем правило. Как указывалось выше, брачный договор занимает более высокое положение по сравнению с простыми договорами, по этой причине существует юридический принцип, который гласит: «брачные договоры основаны на качестве и добродетели (*мукарама*), а договоры купли-продажи — на количестве и мере (*мукайаса*)».

Расторжение супружеских уз происходит либо через объявление развода мужем или судьей, либо через аннулирование брачного договора. Цель такого расторжения — предотвратить больший вред, допустив меньший, когда мужу и жене трудно жить в гармонии как супругам, и есть основания опасаться, что их собственные расстроенные жизни вызовут затруднения для всей семьи. Таким образом, как указывает Коран, развод разрешен как последний выход, который положит конец несчастьям:

О разводе объявляется дважды, после чего надо или удержать жену, как велят шариат и разум, или отпустить ее достойным образом (т.е. без споров об имуществе и оговора). Вам не дозволено удерживать что-либо из дарованного [в качестве калыма], если только у обеих

сторон нет опасения, что этим они нарушат законы, установленные Аллахом. А если же вы (т.е. мусульмане) опасаетесь, что муж и жена нарушат законы, установленные Аллахом, то они оба не совершат греха, если она выкупит развод [за счет оговоренного при замужестве калыма]. Таковы законы, установленные Аллахом. Так не нарушайте же их. А те, кто не соблюдает законы Аллаха, — нечестивцы (2:229).

Из двух супругов право быть инициатором развода дано мужчине, потому что обычно он больше беспокоится о том, чтобы сохранить жену, больше к ней привязан и яснее видит, в чем состоит благо для семьи. Тем не менее женщина имеет право получить развод, либо выкупив себя (хул'), либо обратившись в суд, если ей причинен вред. Более того, шариат утвердил меры защиты женщины от глупости и грубости определенных мужчин, кланов или времен, а также от злоупотребления мужем правом на развод для потакания своим порокам и желаниям. У нее есть право указать в брачном договоре, что решение о разводе находится в ее руках, что брак мужа со второй женой зависит от ее согласия, что если муж причинит ей ущерб или вред, то она имеет право решать, что делать, и т.д. Относительно этого передается, что Пророк сказал: «Больше всего заслуживают соблюдения условия, посредством которых вы делаете дозволенными для себя лона [получаете согласие на заключение брачного договора]»<sup>[585]</sup>.

Что касается этого сообщения, то Са'ид б. ал-Мусаййаб считал, что любое дополнительное условие к брачному договору недействительно, независимо от того, является ли оно частью самого договора или его приложением<sup>[586]</sup>. С другой стороны, по мнению Малика б. Анаса, если условие является частью брачного договора, оно недействительно. Тогда как если муж добровольно его подтвердил после заключения брачного договора, то оно обязательно для вы-

полнения по двум причинам: (1) в силу решения мужчины о принятии на себя соответствующих обязательств и (2) в силу того, что это, несомненно, подразумевается приведенным выше хадисом<sup>[587]</sup>. В действительности, это слабая точка зрения, потому что может ли муж решать, выполнять ли ему эти условия, если Пророк подчеркнул, что такие условия «больше всего заслуживают соблюдения»? И еще: если все дело в добровольности, тогда зачем делать исполнение этих условий обязанностью мужчины? Но и это абсурд, ведь только из-за согласия мужчины их исполнить, женщина и соглашается на брак!

Что касается развода судьей или расторжения договора, то это законные средства предотвращения вреда в том случае, если супружеские отношения не отвечают правилам, сформулированным шариатом.

Рассмотрим теперь случаи расторжения кровной связи (*асират ан-насаб*). Она выстраивается через кровное родство с ребенком (*бунувва*), потому что, как мы убедились выше, именно оно формирует родословную (*насаб*). Прямое отношение имеют к нему узы отцовства, материнства и другого родства. Это значит, что при подтвержденном родстве с ребенком, подтверждаются и другие виды родства, если же оно опровергнуто, следовательно, отрицаются и остальные виды родства. При этом, выбирая нейтральный термин «расторжение», мы подчеркиваем, что задача этой процедуры — не разрушить прочное семейное здание, но вскрыть ложность того, что считалось кровным родством. Однако подтвержденное кровное родство не может быть расторгнуто или аннулировано.

Таким образом, расторжение кровной связи осуществляется двумя способами: через клятву (*ли'ан*) или путем доказательства отцовства другого мужчины, не того, которого все считали отцом, — и он сам себя им считал. Правила клятвы предусмотрены исламской юриспруденцией.

В связи с этим Пророк отменил отрицание кровного родства на основании несходства ребенка с отцом, потому что это не является убедительной причиной<sup>[588]</sup>, несмотря на то, что арабы и многие другие народы по своему невежеству ошибочно полагались на этот метод при определении родства.

Второй метод был установлен шариатом путем отмены обычая усыновления, принятого у доисламских арабов, по слову Аллаха: **«Зовите их (т.е. приемных детей) по [именам] их [кровных] отцов, это более справедливо пред Аллахом. Если же вы не знаете их отцов, то они [все же] — ваши братья по вере и ваши близкие»** (33:5). Таким образом, ислам предписывал людям упоминать о том, что им в действительности известно о происхождении усыновленного ребенка, называя его по имени реального отца, как Зайд б. Хариса, которого до этого называли Зайд б. Мухаммад, и Салима, усыновленного Абу Хузайфой, которого раньше называли Салимом б. Аби Хузайфа<sup>[589]</sup>. Это стало универсальным и неизменным принципом: ошибочное приписывание родства непременно должно быть исправлено и должна быть установлена истинная родословная — либо через предоставление ясных доводов, либо неоспоримое право собственности.

Однако, что касается второго метода, то шариат разрешает ребенку отстаивать свою родословную. Соответственно, наши ученые утверждают, что никто не может быть признан неспособным, чтобы установить свою родословную.

И наконец, расторжение брачного родства зависит от его типа. Это значит, что оно может быть расторгнуто полностью, как в случае с сестрой или теткой жены, брачное родство с которыми считается расторгнутым в случае развода с женой или ее смерти. Либо оно нерасторжимо, как,



например, брачное родство с матерью жены, отцом жены, дочерью сына или падчерицей.

## 35. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: ФИНАНСОВЫЕ ОПЕРАЦИИ (I)

### ЗНАЧЕНИЕ БОГАТСТВА ПО ШАРИАТУ

Учитывая цель сохранить общественный порядок и способствовать благополучию и процветанию уммы, шариат придает огромную важность экономическому благосостоянию. Достаточно изучить айаты Корана и хадисы Пророка, касающиеся материальных благ и имущества, в которых они усматривают основное направление социальной деятельности человека и решение многих его проблем, чтобы обнаружить многочисленные подтверждения того, что имущество и финансовое положение высоко ценятся по шариату.

Действительно, выплата заката с имущества — это третий столп ислама, его исполнение — признак истинного мусульманина, а уклонение от него — признак лицемера, как поведал Аллах:

**Ваш покровитель — лишь Аллах и Его Посланник, [и] верующие, которые совершают салат, вносят закат и смиренно преклоняются [перед Аллахом] (5:55);**

**Горе многобожникам, которые не вносят заката и не веруют в будущую жизнь (41:6–7) <sup>[590]</sup>.**

Эти айаты отчетливо указывают на важность материальных благ для благополучия общины, на необходимость богатства как для приобретения, так и для расходования.

Напоминая людям о Своих милостях и щедротах, Аллах провозглашает: **«Аллах увеличивает удел или уменьшает его тому, кому захочет из рабов Своих»** (29:62); **«Разве они не знают, что Аллах увеличивает удел или уменьшает, кому угодно Ему?»** (30:37). Во многих случаях, упоминая тех, кто помогает другим при помощи своего состояния, Он говорит о них с похвалой и поощрением:

Это Писание, в [божественном ниспослании] которого нет сомнения, — руководство для богобоязненных, тех, которые веруют в сокровенное, всегда вершат молитвенный обряд салат, раздают милостыню из того, что мы определили им в удел (2:2–3);

О вы, которые уверовали! Тратьте то, что Я даровал вам в удел, прежде чем наступит [Судный] день, когда бессильны и торговля, и дружба, и заступничество [за кого бы то ни было] (2:254).

Кроме того, Аллах говорит:

Люди обольщаются утешами, доставляемыми женами, детьми, накопленными мешками золота и серебра, чистокровными конями, скотом и нивами. [Но все] это — [только] на кратковременное пользование в этом мире, тогда как у Аллаха — лучшее прибежище (3:14);

кому Я даровал несметное состояние (74:12);

Он дал вам в наследство их землю, дома и имущество (33:27);

Аллах обещал вам богатую добычу, которую вы захватите (48:20);

Он ведает о том, что среди вас есть больные, что некоторые из вас странствуют по земле в поисках милостей Аллах [ , то есть путешествуют ради торговли](73:20);

**Вы не совершите греха, если [во время хаджа] будете искать милости от своего Господа [то есть заниматься торговлей, будучи в состоянии ихрама] (2:198).**

Более того, Он предписывает: «[Добыча принадлежит также] **бедным мухаджирам, которые были изгнаны из своих жилищ и [лишены] своего имущества из-за стремления к милости и благоволению Аллаха**» (59:8). Подчеркивая важность материального достатка для удовлетворения потребностей и решения проблем общины, Аллах велит: «**боритесь [не щадя] имущества и жизни во имя Аллаха**» (9:41); «**Делайте пожертвования во имя Аллаха и не ввергайте себя собственными руками в гибель**» (2:195).

С другой стороны, передано множество сообщений, согласно которым Пророк сказал:

Поистине, богатство привлекательно и приятно на вкус, и прекрасно поступит обладающий богатством мусульманин, если станет тратить часть его на неимущих, сирот и путников<sup>[591]</sup>;

Имущество подобно сладкому плоду: оно становится благословенным для того, кто берет его, будучи щедрым, а для того, кто берет его, подчиняясь желаниям своей души, благословенным оно не станет, и уподобится он человеку, который ест, но не насыщается<sup>[592]</sup>;

Поистине, богатые окажутся бедными в День воскресения за исключением тех, кто велит раздавать свои богатства так, так и так, (и Пророк сделал знак рукой, указав) направо, налево и назад, однако таких будет мало!<sup>[593]</sup>;

Что мешает Ибн Джамилю выплатить закят, ведь он был беден, а Аллах и посланник Его обогатили его?<sup>[594]</sup>

Также Муслим в своем «Сахихе» приводит сообщение Абу Хурайры:

Однажды бедные мухаджиры пришли к Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и сказали: «Владеющие большими богатствами (*ахл ад-дусур*) достигли самого высокого положения и обеспечили себе вечное блаженство!» Пророк спросил: «О чем вы говорите?» Они сказали: «Они молятся, как молимся мы, и постятся, как постимся мы, однако они подают милостыню, а мы — нет, и они освобождают рабов, а мы не можем делать этого!» В ответ им Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Так не научить ли вас тому, что позволит вам догнать опередивших вас и благодаря чему никто из идущих за вами не сможет превзойти вас, если не будет делать того же, что и вы?» Они сказали: «Да, о Посланник Аллаха!» Тогда он сказал: «Произносите слова “Преславен Аллах”, “Хвала Аллаху” и “Аллах велик” по тридцать три раза после каждой молитвы». А после этого бедняки из числа мухаджиров снова пришли к Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и сказали: «Наши богатые братья услышали о том, что мы делаем, и стали делать то же самое!» На это Посланник Аллаха сказал: «Это — милость Аллаха, которую оказывает Он, кому пожелает...»<sup>[595]</sup>.

В другом сообщении передается, что Пророк сказал: «Каждый день, когда рабы Аллаха просыпаются утром, с небес обязательно спускаются два ангела, один из которых говорит: “О Аллах, возмести расходующему свои средства на Твоем пути!” — а другой говорит: “О Аллах, приведи скупого к гибели!”»<sup>[596]</sup>. То есть расходование во благо поощряется обещанием возмещения, тогда как скупость порицается под угрозой вечной гибели. Более того, сообщается что когда Ка'б б. Малик сказал: «О Посланник Аллаха, пусть частью моего раскаяния [в том, что я не участвовал в походе на Табук<sup>[597]</sup>,] будет то, что я отдам все свое имущество в качестве милостыни ради Аллаха и Его посланника». Посланник Аллаха сказал: «Оставь себе часть

своего имущества, так будет лучше для тебя»<sup>[598]</sup>. Также сообщается, что, когда Са'д б. Абу Ваккас хотел завещать все свое имущество на благотворительность, Посланник Аллаха сказал: «Нет... Лучше оставить своих наследников богатыми, чем лишенными средств и вынужденными просить у людей! И поистине, что бы ты ни израсходовал ради Всевышнего Аллаха, ты непременно получишь за это награду, в том числе и за тот кусочек, который положишь в рот своей жене»<sup>[599]</sup>.

Воздержимся от дальнейшего цитирования многочисленных доказательств из канонических источников шариата, так как вышеприведенных цитат, кажется, вполне достаточно, чтобы рассеять свойственные многим ученым сомнения в важности богатства для шариата. Они ошибочно считают, что ислам презирает, а то и полностью отвергает, богатство и имущество. Между тем, будучи духовным по своей природе, шариат подчеркивает неперемные свойства владеющего богатством — добропорядочность и высокую нравственность, тогда как пагубные побуждения зачастую губят богатых людей, заставляя их употреблять во зло щедроты Подателя благ. Но именно в силу такой своей природы шариатские источники воздерживаются от прямого поощрения людей к приобретению богатства и имущества и развитию в себе добродетелей, необходимых для их правильного употребления.

Причина в том, чтобы избежать религиозной проповеди вокруг естественного стремления человека к приобретению богатства — стремления, о котором говорит Коран:

Люди обольщаются утехами, доставляемыми женами, детьми, накопленными мешками золота и серебра, чистокровными конями, скотом и нивами. [Но все] это — [только] на кратковременное пользование в этом мире, тогда как у Аллаха — лучшее прибежище (3:14);

**Вовсе нет! Вы сами поступаете противоправно с сиротой, не призываете друг друга к тому, чтобы накормить бедняка, присваиваете алчно [и без разбору] наследство [сирот и жен] и крепко любите богатство (89:17–20).**

Очевидно, сочетание инстинктивного желания приобретать богатство с внешним поощрением будет способствовать человеческой скупости и жадности, вовлекать человека в соблазн и дикое соперничество, отвлекая от развития более важных направлений совершенствования. Так, Аллах говорит:

**Ваши дети и имущество — только соблазн для вас, а великая награда — у Аллаха (64:15);**

**Знайте, что ваше имущество и ваши дети — испытание для вас и что у Аллаха уготовано [верующим] великое вознаграждение (8:28)<sup>[600]</sup>;**

**Ни ваши божества, ни ваши дети не приближают вас к Нам. [Близки к Нам] те, которые уверовали и творили доброе деяние (34:37).**

В достоверном хадисе Пророк сообщает:

**Клянусь Аллахом, не бедности я боюсь для вас, а боюсь я для вас того, что достанутся вам все блага мира этого, как доставались они жившим до вас, и станете вы соперничать друг с другом из-за этого, как соперничали они, и это погубит вас, как погубило их!<sup>[601]</sup>**

Таким образом, он сравнил такое предосудительное соперничество с тем, что существовало у прежних народов: это соперничество, в ходе которого люди полностью отдаются добыче материальных благ, вместо того чтобы состязаться друг с другом в добродетели и нравственности. Действительно, такое отчаянное соперничество за богатства мира сего даже может привести людей к отрица-

нию многих духовных ценностей и нравственных качеств во имя приобретения и накопления богатства.

Таким образом, шариат не останавливается на том, чтобы просто поощрять законное приобретение имущества и показывать благие и пагубные способы его расходования. Его цель — использовать желание и страх как инструменты убеждения людей в необходимости мудрого расходования денег, не злоупотребления ими. Точно так же шариат не поступает несправедливо, лишая людей благ и выгод богатства, используемого ради пользы. Так, Аллах говорит в Коране:

Когда же вы совершите свои обряды поклонения [Аллаху], то поминайте Аллаха так, как поминаете своих отцов, и даже сильнее. Среди людей есть такие, которые говорят: «Господи наш! Даруй нам в этой жизни!» Нет им доли в жизни будущей. Таким вот и уготован удел [в будущей жизни] за то, что они свершили [в этом мире]. Ведь Аллах скор на расчет (2:200–202);

А тем, которые накапливают (*йакнизун*) золото и серебро и не расходуют их на дело Аллаха, возвести [, Мухаммад, что ждет их] мучительное наказание (9:34).

Что касается заката, о котором говорится в данной аяате, сообщается, что Пророк сказал: «Если имущество достигает размера, с которого выплачивается закат (*нисаб*), то выплаты, и это имущество не является накоплением (*канз*)»<sup>[602]</sup>. Более того, в Коране читаем: «[О последователи ислама,] **вы ни за что не станете благочестивыми, пока не будете делать пожертвования на то, что** [больше всего] **вам дорого. И сколько бы вы ни тратили на подаяние, Аллах ведает об этом**» (3:92).

Поэтому при третьем халифе 'Усмани б. 'Аффане сподвижники Пророка не согласились с Абу Зарром, который проповедовал отказ от богатства и предостерегал, что на-

копления будут проклятием в вечной жизни. Он ходил по улицам Дамаска и говорил: «Обрадуйте тех, кто накапливает богатство, их ждут утюги из огня в День Суда»<sup>[603]</sup> — и цитировал аят 34 девятой суры, приведенный выше. Му'авиййа б. Аби Суфйан, бывший наместником Шама (Сирии), возражал ему, считая, что этот аят ниспослан в отношении последователей прежних откровений (*ахл ал-китаб*), а не мусульман, и что имущество, не достигшее размера нисаба, если с него выплачивается закят, не является скрываемым богатством (*канз*). Но Абу Зарр продолжал настаивать на своем, тогда Му'авиййа пожаловался на него 'Усману и тот вызвал Абу Зарра в Мадину. Но там ему начали досаждают многочисленные посетители, и он решил уединиться в пригороде Мадины, Рабазе<sup>[604]</sup>. Более того, наши ученые признают сохранение состояния одним из фундаментальных и универсальных принципов шариата, из тех, что входят в категорию *дарури*. Кроме того, из их высказываний понятно, что системы, способствующие росту и обороту богатства в общине преимущественно относятся к категории *хадж*: это торговля, наем и *салам*. Кроме того, говоря о категориях *маслаха*, предусматриваемых исламским законодательством, мы уже упоминали общее правило, касающееся сохранения и увеличения богатства. Теперь подробнее остановимся на том, что затронули ранее.

### **БОГАТСТВО И ИМУЩЕСТВО: РАЗНОВИДНОСТИ**

Ранее мы отмечали, что одна из ведущих целей шариата в отношении общины — это обеспечение сохранения и роста ее благосостояния. Поскольку благосостояние — это совокупность материальных ценностей, денежных средств, имущества, его защита осуществляется путем установления определенных правил, регулирующих управление ими на частном и общественном уровнях. По сути, защита



совокупного достояния общины зависит от защиты личного имущества и состояния. Большинство шариатских положений, регулирующих хозяйственную деятельность, направлены на защиту личного состояния и имущества. Это объясняется тем, что практическая ценность частной собственности и приносимые ею блага идут на пользу всему обществу. Иными словами, материальный достаток частного лица выгоден не только ему самому, но и общине, так как может найти практическое применение не только у непосредственного владельца. На это и указывает аят, в котором Аллах говорит: **«И не давайте неразумным [суфаха'] вашего имущества [амвалакум], которое Аллах устроил вам для поддержки, и наделяйте их из него, и одевайте их, и говорите им слово благое»** (4:4(5))<sup>[605]</sup> [перевод И. Ю. Крачковского. — *Примеч. пер.*]. Эта заповедь адресована общине в целом или властям. Речь идет об имуществе, вверенном другим лицам, так как его владельцы являются недееспособными (*суфаха'*). Фраза «которое Аллах устроил вам для поддержки» подчеркивает передачу права на имущество общине и объясняет ее цель, указывая, что это имущество используется для поддержки и блага всей общины.

Аналогично: богатство, циркулирующее в общине, можно рассматривать в совокупности или как отдельные материальные ценности, при этом в первом случае право на него принадлежит общине в целом, и это обеспечивает ее благосостояние и независимость от других. Таким образом, одна из целей шариата — регулировать управление материальными ценностями, то есть обеспечить их справедливое и своевременное распределение и надлежащие условия для их прироста как таковых, либо в эквивалентном выражении, независимо от непосредственного выгодополучателя: будь-то отдельные лица или группы лиц — малые или большие. Взятые по отдельности, материальные ценности и прочие активы можно рассматривать с учетом

того, принадлежит ли право на них владельцу или держателю — отдельному лицу или группе лиц, уточненным или неуточненным, — либо стороне, которой они были переданы владельцем.

Далее, материальные ценности и средства можно классифицировать в зависимости от того, принадлежат ли они частным лицам и группам лиц, либо предназначены для нужд каких-то социальных групп. К первому виду относится личное имущество конкретных владельцев, ко второму — то, что в шариате называется общим имуществом (*мал ал-муслимин*) или имуществом государственной казны со всеми ее статьями доходов и расходов. Общая казна возникла при жизни Пророка, в нее входили доходы от заката, верблюды, предназначенные для перевозки мусульманского войска, и снаряжение на случай войны. Так, сообщается, что Пророк сказал: «Что же до Халида, то вы поступаете с ним несправедливо, ибо он держит свои кольчуги, оружие и снаряжение для сражений на пути Аллаха»<sup>[606]</sup>. В нее также входили пожертвования, предназначенные для всей общины. Сообщается, что, когда Пророк обратился к мусульманам со словами: «Кто желает выкупить колодец Рума<sup>[607]</sup>, чтобы удостоиться в Раю более благословенного источника, чем этот, при условии, что он будет пользоваться им наравне с другими мусульманами?», ‘Усман выкупил его и пожертвовал на благо всех мусульман<sup>[608]</sup>.

Для лучшего понимания этого важного вопроса, который более-менее подробно раскрывают лишь некоторые шариатские ученые, мы сочли своим долгом подвергнуть его тщательному изучению, сделав ударение на его основах. Мы бы сказали, что имущество и собственность общины составляют ее богатство, а богатство — это то, что люди — отдельные лица или группы — прямо или опосредованно используют для приобретения полезного и нуж-

ного или отведения вредного, независимо от условий, времени и назначения. Под выражением «независимо от условий, времени и назначения» мы понимаем, что имущество является реальной ценностью или богатством только тогда, когда оно подходит для использования в течение долгого срока, таким образом, цветы и плоды не могут считаться истинным богатством, хотя торговля ими может способствовать его достижению. Словами «прямо или опосредованно» мы хотим подчеркнуть, что человек может прямо удовлетворять свои потребности при помощи своего имущества или делать это опосредованно, то есть обменивать его на другое имущество и в результате такого обмена достигать той же цели.

Богатством является имущество, если к нему применимы одновременно следующие характеристики: (1) возможность накопления (*иддихар*); (2) желанность; (3) оборачиваемость (*тадавул*); (4) измеримость (*микдар*); (5) приобретаемость (*муктасаб*).

Остановимся на этих характеристиках подробнее. Длительность хранения необходима для накопления по следующей причине. Вещи полезные, но подверженные порче, должны быть использованы быстро, даже если в этом нет необходимости, тогда как бывает, их трудно достать в случае нужды. Имущество имеет ценность и является желанным приобретением, это вытекает из самого факта его нужности и важности. Так, скот, злаковые культуры, фруктовые деревья — это ценность для крестьян; золото, серебро, драгоценности, антиквариат — ценности для горожан; скот, кожа и шерсть животных — это ценность для бедуинов и сельских жителей<sup>[609]</sup>. Оборачиваемость имущества, то есть тот факт, что он подлежит обмену, вытекает из его ценности и высокого спроса на него. Обмен может заключаться в передаче имущества из собственности (*хавз*) одного лица в собственность другого. Также он мо-

жет означать принятие в обеспечение (*u'tибар*), например: при заключении договоров о материальной ответственности (*'укуд аз-зимам*) при сделках с полной предоплатой (*салам*); сделках по передаче долгов (*хавала*); продаж по каталогу или реестру (*барнамидж*), обмене банкнот<sup>[610]</sup>.

Измеряемость требуется в связи с тем, что ее отсутствие не позволяет учитывать количественную составляющую имущества. Неизмеримые вещи нельзя хранить, поэтому они не являются богатством. Примерами могут быть море, река, песок, лес. Однако реки и леса могут быть источниками богатства, потому что они обеспечивают урожайность и ресурсы для производства. Технически, с точки зрения мусульманских правоведов, море тоже нельзя признать богатством, хотя оно обеспечивает транспортировку людей и товаров. В отличие от него, полезные ископаемые могут считаться богатством, даже если их количество точно не установлено. Объем добычи обычно ограничивается ее высокой стоимостью.

Наконец, последнее свойство богатства, это приобретаемость, означает, что для его получения владелец должен приложить реальные усилия. Стало быть, песок в пустыне или трава в степи не могут быть богатством.

Далее, следует понимать, что экономическое благосостояние является важным фактором равновесия сил между странами и народами в их погоне за контролем над миром. Могущество, суверенитет, самодостаточность, независимость нации пропорциональны ее экономическому процветанию по сравнению с другими нациями.

### СОБСТВЕННОСТЬ И ПРИОБРЕТЕНИЕ

Богатство общины и ее членов формируют два компонента: это собственность (*тамаллук*) и приобретение (*такасуб*). Оба в общих чертах были упомянуты в главе 33. Соб-

ственность — это основа формирования богатства, она состоит в обладании тем, что — само по себе или в виде своего денежного эквивалента — может обеспечить удовлетворение потребностей собственника. Важнейшей характеристикой права собственности является его исключительность. Действительно, один из базовых принципов существования цивилизации заключается в человеческом стремлении иметь необходимое для своего пропитания и безопасности. Поэтому человек охотился, собирал плоды, рубил дрова, чтобы развести огонь, строил дом, чтобы укрыться от жары и холода. Он старался контролировать доступ к ближайшим источникам воды, чтобы не испытывать жажду, иметь лошадь и оружие, чтобы обороняться. Со временем у человека возникла потребность в красивой одежде и украшениях, чтобы улучшить свою внешность.

Ради этого человек всегда был готов тяжело трудиться, испытывать тяготы жизни на чужбине, бороться за первенство всеми допустимыми способами, перенаправлять потоки воды на свою землю, чтобы опередить соседа и т.д. Все это стоило ему огромных физических и умственных усилий. При этом он стремился максимально преумножить свое имущество и сохранить то, что оставалось после удовлетворения насущных потребностей, — на случай каких-нибудь бедствий или несчастий. Человек всегда боялся потерять то, что имеет, утратить способность к приобретению, испытать нужду, если иссякнут источники удовлетворения его потребностей, и от этого его тяга к накоплению только усиливалась.

Приобретение и накопление всегда считались фундаментом собственности, человек рассматривал свои усилия как основание для своего исключительного права владеть тем, что получил в результате этих усилий. Соответственно, если кто-то пытался отнять его имущество, он расценивал это как явную агрессию и несправедливость и счи-

тал, что имеет право на гнев и сопротивление. По мере того, как в человеческом уме утвердилось понятие справедливости и стремление к ней, он начал признавать право собственности у других, а также их право распоряжаться своим имуществом на свое усмотрение. Не случайно мадйаниты удивились, когда пророк Шу'айб<sup>[611]</sup> попытался ограничить их хозяйственную деятельность, это вызвало у них несогласие и насмешки:

Они сказали: «О Шу'айб! Неужели своими молитвами ты [должен призывать] нас отрекаться от того, чему поклонялись наши отцы, или распоряжаться нашим имуществом не так, как мы считаем нужным? Ведь ты же — кроткий, смиренный» (11:87).

По сути, ислам считает приложенные усилия одним из оснований для возникновения права собственности. Сообщается, что Пророк сказал: «Если кто-то возделает не возделанную землю, она принадлежит ему, однако нет на это права у несправедливо посаженного корня»<sup>[612]</sup>. Таким образом, принимая во внимание, что право собственности вытекает из исключительного права на имущество в сочетании с трудом, приложенным к этому имуществу, по шариату право собственности на имущество (*тамаллук*) возникает только при условии:

1) исключительного владения имуществом, на которое не имеет право никто другой, как в случае возделывания не возделанной земли (*ихйа' ал-мават*);

2) обработки участка земли наряду с его владельцем, как в случае *мугараса*<sup>[613]</sup>;

3) обмена, например, продажи, передачи владельцем кому-то другому (в качестве пожертвования, в наследство и т.д.).

Аналогично: в глазах шариата собственность означает способность человека пользоваться вещью (*'айн*) или

извлекать из нее пользу (*манфа'а*), используя напрямую, путем обмена или свободной передачи другому, которая исключает любое другое право распоряжения<sup>[614]</sup>. Шариатская норма в отношении права собственности на материальные ценности и денежные средства состоит в том, что любой зрелый свободный человек обладает абсолютной свободой распоряжаться ими по своему желанию. Эта норма перестает действовать только в том случае, если собственник признан недееспособным, чтобы осуществлять это право. Эта недееспособность может объясняться молодым возрастом, состоянием психики (умственным расстройством или слабоумием, которое затрагивает способность заниматься своими финансовыми делами), банкротством из-за неплатежеспособности, лишением свободы или судебным решением, ограничивающим право распоряжаться своим имуществом или его частью. В последнем случае недееспособность распространяется, например, на тяжело больного человека или замужнюю женщину, проживающую с мужем, жертвующих более трети своего имущества; также она накладывает запрет на распоряжение имуществом, получаемым в случае смерти его владельца, например при завещании.

Приобретение (*такассуб*) подразумевает приложение усилий для получения того, что удовлетворит потребности, при этом усилия могут означать как физический труд, так и достижение согласия с кем-либо. Приобретение зависит от трех основных факторов (*усул*): земля (*ард*), труд (*'амал*) и финансовый капитал (*ра'с ал-мал*).

Первым из этих факторов является земля. В данном случае под термином «земля» мы подразумеваем все на Земле, к чему может быть приложен человеческий труд, в том числе моря, океаны, реки, полезные ископаемые, хотя в первую очередь это, собственно, почва и земная поверхность, как первый и самый доступный источник благосо-

стояния, так как на земле растут деревья, злаковые, располагаются луга и источники воды. Поэтому Аллах говорит:

Потом Он простер землю, извлек из нее воду и пастбища<sup>[615]</sup> (79:30–31);

Он — тот, кто подчинил вам землю<sup>[616]</sup>. Так странствуйте же по ее просторам и вкушайте из дарованного Им удела. К Нему вы возвратитесь [после воскрешения] (67:15);

Он — тот, кто сотворил для вас все, что на земле... (2:29);

Пусть поразмыслит он о том, [кто посылает] ему пропитание, — по Нашему велению обильно проливаются ливни, потом Мы иссекаем землю ходами [от растений], возвращаем на ней злаки, виноград, травы, маслины, пальмы, сады обильные, плоды и пастбища на пользу вам и вашей скотине<sup>[617]</sup> (80:24–32).

Конечно, плодородность земли бывает разной: самые плодородные земли — самые дорогостоящие, тогда как песчаная пустыня имеет меньшую хозяйственную и финансовую ценность.

С другой стороны, труд позволяет человеку максимально пользоваться щедротами земли, а также, создавать благосостояние путем торговли ее плодами, найма работников и т.д. В основе труда лежит рациональность и физическая энергия. Рациональность позволяет правильно распоряжаться средствами создания благосостояния, а физическая энергия — осуществлять трудовые операции, — в том числе с помощью применения механизмов или животных, — например, при посеве семян, посадке саженцев. Кроме того, физическая энергия необходима для реализации продуктов сельскохозяйственного труда, поездок в целях их продажи. Аллах напоминает об этом в следующих айатах: **«Он — тот, кто направляет вас в**



**путь по суше и по морю» (10:22); «Он ведает о том, что среди вас есть больные, что некоторые из вас странствуют по земле в поисках милостей Аллаха...» (73:20).**

Труд может осуществляться с целью получения в собственности (*тамаллук*), например путем обработки невозделанной земли (*ихйа' ал-мават*), или с целью заработка, например за счет обмена имущества на более дорогостоящее. Заниматься трудом может не только собственник земли, но и другой человек, обрабатывающий землю, находящуюся в чужой собственности и работающий по найму.

Финансовый капитал позволяет увеличивать благосостояние в процессе непрерывного труда и представляет собой сбережения, расходуемые ради получения прибыли. Действительно, финансовый капитал считается одним из основных источников благосостояния, так как без него невозможно продолжение производственной деятельности. При недостатке финансового капитала рабочие не могут продолжать работу, их заработки прекращаются. Очевидно, что орудия труда — механизмы, электрооборудование, животные, используемые для пахоты и доставки грузов, — также относятся к капиталу.

Теперь читателю должно быть понятно, что в основе финансовых операций лежит либо собственность, например при покупке жилой недвижимости или потребительских товаров, либо приобретение, например покупка участка земли для выращивания оливок. Ко второму относятся партнерство в любом виде, как-то: торговое сотрудничество (*кирад*), издольщина (*музара'а*, *мугараса*, *мусака*), а также различные типы договоров найма, в том числе наем рабочей силы — человека или животных, — орудий труда, транспортных средств и т.п.

## 36. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: ФИНАНСОВЫЕ ОПЕРАЦИИ (II)

### ПРИРОДА БОГАТСТВА

Цели шариата в отношении любых материальных ценностей можно свести к пяти основным: оборот (*равадж*); прозрачность (*вуду*); сохранность (*хифз*); долговечность (*сабат*) и справедливость (*'адл*). Оборот означает справедливое обращение материальных ценностей среди наибольшего количества людей. Он является важной целью шариата, что наглядно подтверждается тем, что шариат поощряет финансовую активность и требует документировать передачу имущества одного человека другому.

Что касается оборота, Коран гласит: **«Он ведает о том, что среди вас есть больные, что некоторые из вас странствуют по земле в поисках милостей Аллаха...»** (73:20). В том же ключе звучит хадис Пророка: «(Если) какой-нибудь мусульманин посадит дерево или посеет что-нибудь, а затем птица, человек или животное съест (что-то из посеянного или посаженного им), это непременно (зачтется) ему как милостыня»<sup>[618]</sup>. Также сообщается, что 'Абд Аллах б. 'Умар сказал: «После мученичества на пути Аллаха самым привлекательным мне кажется умереть, занимаясь торговлей»<sup>[619]</sup>. Не случайно Коран упоминает торговлю и борьбу на пути Аллаха вместе: **«некоторые из вас странствуют по земле в поисках милостей Аллаха, а иные сражаются на пути Аллаха»** (73:20). В «Муватта'» сообщается, что 'Умар б. ал-Хаттаб сказал: «Ведите торговлю на имущество сирот, чтобы их имущество не уменьшалось из-за милостыни (заката)»<sup>[620]</sup>.

Действительно, выделенные курсивом строки следующего айата содержат явное указание (*ишара*) на важность торговли в глазах шариата:

И пусть не станет вам в тягость записать договор — большим он будет или малым — с указанием его срока. Такой порядок — самый справедливый перед Аллахом, самый верный по [надежности] свидетельства и самый далекий от сомнения. *Не будет на вас греха, если вы не скрепите письменно [договор] и не возьмете свидетелей, когда совершаете куплю-продажу между собой наличными* (2:282).

Забываясь об устранении любых препятствий для торговли, шариат позволяет пренебречь письменной фиксацией договора купли-продажи [при немедленном расчете за наличные средства]. Еще один признак того, что ислам поощряет торговлю, это отмена доисламского запрета торговать на рынках в Маджанне, Зу-л-Маджазе и 'Указе в сезон хаджа. Раньше о том, кто торговал в первые десять дней зул-хиджа, говорили: «Он торговец (*даджж*), а не паломник (*хаджж*)»<sup>[621]</sup>. С приходом ислама эта традиция была отменена следующий айатом: «**Вы не совершите греха, если [во время хаджа] будете искать милости от своего Господа**» (2:198)<sup>[622]</sup>.

Запись сделок одобряют и поощряют множество канонических текстов. Самый важный из них — это айат:

**О вы, которые уверовали! Если вы берете или даете [в долг]<sup>[623]</sup> на определенный срок, то [закрепляйте это] письменно. И пусть писец записывает [вашу сделку] справедливо. Писец не должен отказываться записывать [сделку] так, как научил его Аллах. Пусть он пишет то, что говорит берущий займы. Пусть писец убоится Аллаха, Господа своего, и не убавляет ничего [в договоре]. А если берущий в долг слаб умом или немощен или**

если он не может диктовать, то пусть диктует его доверенное лицо. В качестве свидетелей призовите двух известных вам мужчин. Если не найдется двух мужчин, то одного мужчину и двух женщин, угодных вам как свидетелей, и когда одна из женщин забудет [что-нибудь], другая [сможет] напомнить ей. Свидетели, если их приглашают, не должны отказываться. И пусть не станет вам в тягость записать договор — большим он будет или малым — с указанием его срока. Такой порядок — самый справедливый перед Аллахом, самый верный по [надежности] свидетельства и самый далекий от сомнения. Не будет на вас греха, если вы не скрепите письменно [договор] и не возьмете свидетелей, когда совершаете куплю-продажу между собой наличными. Когда вы улавливаетесь между собой о чем-либо, призывайте свидетелей. Не следует чинить обиду писцу или свидетелю. Если же вы станете обижать их, то совершите грех. Страшитесь же Аллаха, Аллах вас учит [добру], Аллах знает обо всем сущем (2:282)<sup>[624]</sup>.

Той же цели служит обычай Посланника Аллаха, на котором мы остановимся ниже, когда будем говорить о целях судейства и свидетельства в суде.

Для обеспечения оборота материальных ценностей учреждены различные виды договоров, регулирующие передачу имущественных прав (*хукук малиййа*) в обмен на что-то другое или безвозмездно, что служит удовлетворению потребностей *хаджи*, о которых говорилось выше. Эти договоры считаются обязательными в силу своих формулировок, а именно, утверждений, обозначающих взаимное согласие договаривающихся сторон. Чтобы служить интересам обеих сторон, эти договоры должны отвечать определенным условиям. Если договор отвечает этим условиям, он признается действительным и имеет правовые последствия, так как правило таково, что договор

имеет обязательную силу, поскольку имеет определенную формулировку.

Кроме того, шариат допускает, чтобы договор предусматривал известную неопределенность (*гарар*): таковы договоры *мугараса*, *салам*, *музара'а* и *кирад*. Действительно, некоторые наши ученые считают эти договоры примером шариатского послабления, потому что они являются исключением из принципа устранения неопределенности (*гарар*)<sup>[625]</sup>, хотя в них нет замены правовой нормы (*хукм*) сложной на более легкую. Называя их послаблением, ученые имеют в виду либо то, что изменение норм имеет более общий смысл, чем изменение какой-то нормы после ее установления, либо то, что изменение норм подразумевает изменение того, что, будучи подтвержденным, вступит в противоречие с установленными нормами.

Для достижения этой цели, то есть оборота, шариатская норма такова, что финансовые договоры имеют обязательную силу, если не оговорено иное, как сказал Аллах: **«О вы, которые уверовали! Соблюдайте заветы»** (5:1), о чем писал Карафи в «ал-Фурук»<sup>[626]</sup>. Среди правоведов нет разногласий в том, что договоры *джу'ал*<sup>[627]</sup> и *кирад* приобретают обязательную силу только после начала оговоренных ими работ, а не после их заключения, хотя в том, что касается договоров *мугараса* и *музара'а*, между учеными есть разногласия. Это объясняется тем, что ученые принимают во внимание фактор работников. Это значит, что, согласно договору, от работников ожидается быстрое выполнение работ для скорейшего получения прибыли, однако может оказаться, что они не в состоянии выполнить работу быстро. Соответственно, истинная польза и цель договора достигается только благодаря тому, что он имеет обязательную силу, хотя эти четыре типа договоров не гарантируют соблюдение этого условия из-за возможности

неожиданного препятствия, в противоположность тому, что утверждает Карафи<sup>[628]</sup>.

Одно из значений обмена, предусмотренное шариатом, это перемещение богатства внутри общины таким образом, чтобы оно на совершенно законных основаниях побывало в руках как можно большего количества людей. Это перемещение связано с торговлей и вознаграждением, выплачиваемым из имущества собственников работникам. По сути, обращение богатства внутри общины во избежание его сосредоточения в руках одного человека или его справедливое перемещение от одного конкретного человека к другому — это важная цель шариата, на которую явно указывают следующий аят, в котором говорится о честном распределении военных трофеев: **«То, что даровал Аллах Своему Посланнику как добычу из [имущества] селений [бану Надир], принадлежит Аллаху, Посланнику, [его] родным, сиротам, бедным, путникам, дабы оно не досталось богатым среди вас»** (59:7). Таким образом, данный аят значит, что обращение богатства в виде трофеев и богатства вообще не должно происходить среди небольшого круга людей, как, например, в случае его передачи от отца к старшему сыну или от человека его другу<sup>[629]</sup>.

По сути, шариат достигает этой цели поразительно просто. Он считается с правом людей пользоваться их имуществом и получать от него всевозможные выгоды и не лишает их его, причиняя вред. Он учитывает, что под угрозой лишения собственности человек становится эгоистичным. Что касается богатства, шариат рассматривает его на двух уровнях: при жизни владельца и после его смерти.

На первом уровне шариат признает исключительное право человека на его богатство и позволяет ему при жизни пользоваться им по собственному желанию. Тем самым

он поощряет усилия человека по приобретению и сохранению материальных благ и стремится к достижению такой своей цели, как повышение благосостояния общины и устранение препятствий для ее развития. Соответственно, ни у кого нет права на состояние и имущество другого человека, кроме тех, на кого указывает Аллах, предопределяя получателей zakata и пятой части военной добычи.

На втором уровне шариат устанавливает ряд правил, обеспечивающих справедливое распределение имущества покойного. Он считает, что человек при жизни удовлетворил свои желания и интересы, связанные с имуществом, и после смерти его привязанность к нему не имеет значения, разве что он хочет узнать его судьбу из чистого любопытства (*фудул*). Также шариат считает, что знание о том, что после смерти его состояние будет разделено, на самом деле, не отбивает у человека охоту упорно трудиться ради его получения и увеличения. Поэтому шариат предписывает распределение имущества человека после его смерти. Соответственно, он отменяет доисламский обычай завещать имущество самому любимому или известному человеку из соплеменников, чтобы снискать его расположение при жизни или потешить свое самолюбие. Кроме того, ислам поощряет оставлять завещание в пользу ближайших родственников по слову Аллаха: **«Когда к кому-либо явится смерть и он оставляет [после себя] приличное состояние<sup>[630]</sup>, то предписано завещать [его] по обычаю родителям и близким родственникам. И это — обязанность богобоязненных»** (2:180). Впоследствии это положение в отношении завещания было отменено неисполнением четких правил наследования, также оговоренных в Сунне<sup>[631]</sup>, согласно которым мусульманину предписано завещать не более трети своего имущества. Таким образом, шариат нашел мудрый и приемлемый для всех путь достижения своей цели в отношении распределения богатства, оставляя большую его часть близким родственникам, ибо

это соответствует человеческой природе. Кроме того, это предписание помогает сохранить состояние покойного в его роду или племени. Поскольку община состоит из родов и племен, шариат достигает высшей цели сохранения богатства в общине.

Далее, в противоположность языческому обычаю, согласно которому женщины не имели прав на наследство, шариат не лишил родственников с материнской стороны доли имущества покойного. Может ли быть иначе, если Коран называет эту долю обязательной (*фарида*) и подчеркивает эту обязательность в начале айата о наследстве: «**Аллах предписывает вам завещать [наследство] вашим детям**» (4:11) — и далее: «**Вы не знаете, кто вам больше приносит пользы — родители ваши или сыновья, и установил Аллах закон [наследования]**» (4:11), а также «**Таковы предписания Аллаха**» (4:13).

Один из способов распределения богатства — это его использование на содержание супруги/супруг и родственников. Шариат не ставит это дело в зависимость от прихоти главы семейства, но прямо предписывает ему тратить свое состояние рационально:

..... Это Писание, в [божественном ниспослании] которого нет сомнения, — руководство для богобоязненных, тех, которые веруют в сокровенное, всегда вершат молитвенный обряд салат, *раздают милостыню из того, что мы определили им в удел*<sup>[632]</sup> (2:2–3);

..... Не скупись, словно твоя рука прикована к шее, и не будь непомерно щедрым, а не то тебя будут порицать, и будешь ты печалиться (17:29);

..... [Рабы Милостивого —] это те, которые не расточительствуют и не скупаются, а тратят умеренно (25:67).

Еще один способ использовать состояние — это потратить его на предметы роскоши. Действительно, это самое



важное средство, позволяющее среднему и низшему классам получить выгоду от богатств высшего класса. Кроме того, это помогает продвижению талантливых мастеров и художников и поощряет их создавать предметы искусства высшего уровня, отвечающие изысканному вкусу. Такое расходование средств упоминается в следующих айатах:

О сыны Адама! Облекайтесь в свои одеяния, где бы вы ни совершали поклоны. Ешьте и пейте, но не излишествуйте, ибо Аллах не любит излишествующих. Скажи [о Мухаммад]: «Кто же думает, что украшения Господа и прекрасный удел, который Он ниспослал рабам своим, — запретны?» Скажи [им]: «Для тех они, кто в этой жизни искренно уверовал в Судный день». Так Мы разъяснили айаты людям сведущим<sup>[633]</sup> (7:31–32).

Однако шариат не слишком настаивает на этом виде использования богатства: скорее, он предлагает его, так как человек склонен к нему по своей природе, о чем говорилось в главе 35. При этом он не допускает чрезмерного увлечения тратами на роскошь, так как это ведет человека к расточительности, а возможно, и разорению. Ведь потери на уровне одного сегмента общества могут привести к финансовым потрясениям для других его членов.

Еще один важный фактор оборота богатства — это максимальное содействие сделкам путем подчеркивания их преимуществ над потенциальным незначительным ущербом. По этой причине шариат не требует в качестве условия действительности договора купли-продажи одновременного наличия двух предметов обмена (*'ивадайн*), тем самым избегая риска банкротства, который может из этого следовать. Точно так же шариат разрешает договоры с привлечением рабочей силы типа *мугараса* и *мусака*, а также продажи по каталогу при условии минимизации вреда. Все эти меры направлены на содействие обмену

ради беспрепятственного удовлетворения потребностей людей. На это ясно указывают следующие строки Корана, в которых Аллах говорит: **«Не будет на вас греха, если вы не скрепите письменно [договор] и не возьмете свидетелей, когда совершаете куплю-продажу между собой наличными»** (2:282).

Предметы, имеющие экономическую ценность (*мутамавилат*), могут сильно отличаться по возможности оборота и товарным качествам. Легкая реализуемость и товарные качества основаны на четырех требованиях: легкость транспортировки, возможность длительного хранения, высокий спрос и возможность деления на меньшие единицы. Так, злаковые вроде пшеницы и ржи имеют более высокие товарные качества, нежели финики, изюм или инжир. Они легче поддаются транспортировке, хранению и делению, пользуются более высоким спросом. Фрукты, наоборот, уступают им по всем этим параметрам, но превосходят молочные продукты и мясо. По сохранности и транспортабельности к последним близки мед, растительные и животные жиры, сливочное масло, однако на них другой спрос. Крупный рогатый скот и другие сельскохозяйственные животные пользуются большим спросом, их проще транспортировать, но они менее пригодны для длительного хранения и деления. Земля и недвижимость уступают перечисленным категориям товаров по всем указанным параметрам, кроме спроса и сохранности: спрос на них высок, и они мало подвержены порче.

Одна из важнейших договоренностей человечества, касающаяся экономического развития цивилизации, — это установление денежного обращения в виде золотых и серебряных монет (*накдайн*) как эквивалента соответствующих товаров. При натуральном обмене люди пользовались бартером, то есть меняли товар на товар, при этом спрос основывался на практической ценности товара и те-

кущих потребностях людей. Чем примитивнее общество, тем меньше в нем распространены сделки с использованием денежного эквивалента. Вот почему мусульманские ученые делили народы на «народы золота и серебра» и «народы скота». Эта классификация была бы более справедливой, если бы они также учли, что существуют «народы злаков и фруктов», например [арабские племена. — *Примеч. пер.*] аус, хазрадж, сакиф, — потому что еще с доисламских времен среди арабов было множество народов, зависевших в своих торговых операциях от этих товаров.

Несомненно, товарно-денежные отношения во всех смыслах проще натурального обмена, особенно при разделе стоимости, мены больших партий товара и товаров, не поддающихся бартерному обмену, таких как земля и недвижимость. Однако в условиях дефицита, например в случае военной осады, засухи, голода, деньги могут оказаться бесполезными. Итак, деньги — хороший посредник при сделках в нормальных обстоятельствах, то есть в условиях мира, изобилия и достатка.

Важное и явное преимущество товарно-денежных отношений — это возможность точно различать продавца и покупателя. Сторона, предлагающая деньги, является покупателем, а сторона, предлагающая товар, — продавцом. Более того, в отличие от других товаров, спрос на деньги обычно выше предложения. Деньги редко становятся предметом предложения, в качестве примера можно привести случаи, когда владелец капитала предлагает свои деньги в чужое пользование, например: в договорах *салам*, *кирад*, при продаже ценных бумаг.

При жизни Пророка многие сделки происходили в форме натурального обмена. С этим связаны многие запреты при продаже товара за товар, потому что бартер нередко связан с неопределенностью (*гарар*) и нечестностью (*тагабун*). Более того, бывает сложно определить стоимость

обмениваемого товара из-за разнообразия его качеств, например, разные сорта фиников или пшеницы имеют разную ценность в зависимости от свежести, вкусовых достоинств, зрелости.

Более того, то, что сделка может вынудить одну или обе стороны согласиться на неопределенность, потенциально ставит в трудное положение сторону, больше нуждающуюся в удовлетворении своих потребностей, тогда как другая сторона испытывает соблазн воспользоваться ситуацией и навязать свои условия. Таким образом, бартер часто сопровождается неуверенностью и нечестностью, поэтому шариат разрешает его в случае неизбежности, но запрещает, если в нем нет необходимости. Очевидно, что шариат позволяет *джузаф* — продажу того, что можно взвесить или измерить, но не золотых и серебряных монет.

В хадисе о запрете аренды земли Рафи' б. Хадидж передает, что раньше люди «брали землю в аренду, отдавая ее хозяину определенную часть урожая. Иногда одна часть урожая оказывалась подпорченной, другая же оставалась целой, а иногда получалось наоборот, и в конце концов Пророк, САС, запретил нам делать это. Что же касается золота и серебра, то в то время они не использовались [в качестве платы за аренду земли]»<sup>[634]</sup>. Бухари упоминает, что ал-Лайс б. Са'д на этот счет сказал: «Если тот, кто способен отличить дозволенное от запретного, взглянет на то, что в этом деле запрещено, он это не разрешит, ибо оно сопряжено с риском»<sup>[635]</sup>. Ал-Бара' б. 'Азиб и Зайд б. Аркам сообщают: «При жизни Посланника Аллаха мы были купцами, и однажды мы спросили Посланника Аллаха об обмене денег, на что он сказал: “Если деньги передаются из рук в руки, то в этом нет ничего дурного, откладывать же расчет не годится”»<sup>[636]</sup>. Это значит, что Пророк не запрещал излишек [разницу в количестве. — *Примеч. пер.*] при обмене денег, как при обмене продукта на продукт того же

рода. Нам кажется, причина в отсутствии неуверенности заключается в том, что номинал динаров и дирхамов легко определить. В «Муватта'» Малик приводит сообщение от Абу Са'ида ал-Худри и Абу Хурайры:

Пророк, да благословит его Всевышний и приветствует, направил в Хайбар человека, которого он назначил сборщиком заката. Спустя некоторое время тот доставил финики высшего сорта, и Пророк спросил его: «Все ли финики Хайбара таковы?», на что тот ответил: «Нет, о посланник Всевышнего. Мы покупаем один са' таких фиников за два са'а фиников низшего сорта». Тогда Пророк, да благословит его Всевышний и приветствует, ответил: «Не делайте так! Продайте финики низшего сорта, а на вырученные деньги купите финики высшего сорта»<sup>[637]</sup>.

Из всего этого понятно, что увеличение товарно-денежных операций, как средства поощрения обмена [товаров и денежных средств], составляет одну из целей шариата. Абу Давуд в «Сунан» приводит сообщение 'Абд Аллаха б. Мас'уда, что «Посланник Аллаха запретил ломать дирхемы мусульман иначе, кроме как при необходимости»<sup>[638]</sup>. Более того, мы считаем, что Пророк запретил мужчинам носить золотые и серебряные украшения только затем, чтобы предотвратить снижение оборота золотых и серебряных монет ввиду высокого спроса на эти металлы вследствие их редкости.

Что касается законности фиксирования сделок, то Аллаха требует:

**О вы, которые уверовали! Если вы берете или даете [в долг] на определенный срок, то [закрепляйте это] письменно. ...Когда вы уславливаетесь между собой о чем-либо, призывайте свидетелей (2:282);**

**Если вы окажетесь в поездке и не найдете писца, то надо брать залог. Если вы отдаете что-либо на хранение**

.....  
друг другу, то пусть тот, кому отдано, вернет отданное ему на хранение, и да убоится он Аллаха, Господа своего (2:283).

Цель требования прозрачности в отношении богатства и имущества (*вуду ал-амвал*) — избежать вреда и споров, для этого было ниспослано предписание записывать и призывать свидетелей. Защита богатства и имущества основывается на воззвании Аллаха:

.....  
**О вы, которые уверовали! Не стяжайте имущества друг друга несправедливым путем, а только путем торговли по взаимному вашему согласию. И не убивайте друг друга. Воистину, Аллах милостив к вам (4:29),**

а также на словах Пророка:

.....  
Поистине, ваша кровь, ваше имущество должны быть для вас столь же священными, сколь священным является этот ваш день, в этом вашем месяце [зул-хиджа], в этом вашем городе [Макке]<sup>[639]</sup>;

.....  
Запрещено забирать имущество мусульманина без его согласия<sup>[640]</sup>;

.....  
Кто погиб, защищая свое имущество, тот мученик<sup>[641]</sup>.

Все это ясные свидетельства важности защиты имущества и указания на тяжкий грех, того, кто на него посягнул. Причем, если это верно в отношении имущества частного лица (*мал ал-афрад*), то этот принцип защиты тем более важен в отношении имущества общины (*мал ал-умма*).

Соответственно, долг правителей общины и тех, кто обеспечивает ее интересы, уделять особое внимание защите общественного достоинства: будь то достояние, приобретаемое у других народов, или находящееся в руках общины. Что касается первого аспекта, следует упомянуть

о законодательстве, регулирующем торговлю мусульман с другими народами и определяющем процедуру обмена товаров и имущества между сторонами. Сюда же относятся законоположения, регулирующие торговлю со странами, пребывающими в состоянии войны с мусульманами, принципы налогообложения подданных мусульманского государства, исповедующих другие религии (*ахл аз-зимма*), и подданных стран, воюющих с мусульманами, за продажу товаров мусульманам, а также подушный и земельный налоги. Что касается второго аспекта, то есть имущества общины, следует упомянуть законы о рыночной деятельности и о монополии на торговлю, а также эффективное управление счетами, на которые перечисляется закят (*масариф*), и общественными фондами (*авкаф 'амма*).

Точно так же на каждом, кому доверено какое-то богатство, лежит обязанность его беречь в соответствии с предписанием Аллаха:

**И не давайте неразумным вашего имущества, которое Аллах устроил вам для поддержки, и наделяйте их из него, и одевайте их, и говорите им слово благое. (4:4(5))**  
[перевод И. Ю. Крачковского. — *Примеч. пер.*];

**Подвергайте испытанию сирот [находящихся на вашем Попечении], пока они не достигнут брачного возраста. И тогда, если обнаружите, что они достигли зрелости разума, то вручайте им их имущество, а не расходуйте понапрасну, в спешке [опасаясь], что они, достигнув совершеннолетия, [лишат вас опекунских прав] (4:6).**

Аналогично: долг каждого — уважать собственность, поэтому шариат предписал компенсировать ущерб, причиненный имуществу, после его оценки, независимо от того, был ли он причинен намеренно или нет, ибо в этой ситуации намерение ни на что не влияет. Собственник имущества должен иметь на него документы, чтобы не

подвергаться риску его потерять и исключить любые споры.

Это шариатское предписание основано на следующих соображениях.

Во-первых, собственник — лицо или группа лиц — обладает исключительным правом на имущество, приобретенное законным путем, и это право подлежит немедленной и безоговорочной реализации. Поэтому Аллах говорит: **«Когда вы уславливаетесь между собой о чем-либо, призывайте свидетелей»** (2:282). Соответственно, никто не может быть лишен своего исключительного права на имущество, кроме как в общественных интересах (*маслаха 'амма*). Так, выше приводились слова 'Умара б. ал-Хаттаба, который сказал: «Клянусь Тем, в чьей Руке моя жизнь! Если бы не животные, которых я отдал, чтобы их использовали в борьбе на пути Аллаха, я никогда не ограбил бы и пяди земли»<sup>[642]</sup>.

Поэтому установлены правила оформления договоров и подтверждения их действительности. И поэтому шариат отменяет недействительные договоры из-за того, что они противоречат этой его цели или нарушают чьи-то права. По этому поводу в ответ на вопрос о покупке зрелых фиников за сушеные Пророк спросил: «Разве зрелые финики не уменьшаются после сушки?» Получив утвердительный ответ, он запретил такую продажу»<sup>[643]</sup>. Собственно, это был не вопрос, а скорее, намек на недействительность такой продажи. То же можно сказать о его вопросе, заданном в связи с продажей плодов до их созревания: «Скажи мне, если по воле Аллаха плоды испортятся, то за что же любой из вас будет брать деньги своего брата (то есть другого человека)?»<sup>[644]</sup>.

То же самое можно сказать о цели шариата в отношении приобретения (*иктисаб*): шариатская норма на этот счет такова, что обязательства (*илтизамат*) и условия яв-



ляются обязательными для исполнения. Так, Пророк сказал: «Мусульмане должны выполнять условия своих соглашений, если только эти условия не запрещают то, что дозволено, и не разрешают то, что запрещено»<sup>[645]</sup>. Более того, в Коране мы читаем: «**О вы, которые уверовали! Если вы берете или даете [в долг] на определенный срок, то [закрепляйте это] письменно**» (2:282).

Во-вторых, собственник имущества не может быть ограничен в праве распоряжаться тем, чем он владеет или что приобрел, кроме случаев, когда это причиняет значительный вред другим или нарушает нормы шариата. Поэтому запрещено распоряжаться своим имуществом недееспособному человеку (*сафих*), а также распоряжаться им таким образом, чтобы это причинило вред соседу, а также запрещены ростовщические сделки из-за пагубных последствий для отдельных людей и общества.

В-третьих, имущество может быть изъято только с согласия собственника. В хадисе Пророка говорится: «нет права у несправедливо посаженного корня»<sup>[646]</sup>. Если на имущество есть права у кого-то, кроме собственника, и он не желает от них отказываться, его следует обязать это сделать. Соответственно, судья обладает полномочиями вынести решение о продаже имущества человека, чтобы восстановить чьи-то ущемленные права [*истихкак*]. Кроме того, для достижения указанной цели, если кто-то продает недвижимость на основании видимости (*шубха*) права собственности, он получает право на выручку вплоть до объявления судом даты ее передачи реальному владельцу.

В подтверждение этой цели шариат признал право собственности, возникшее в доисламский период. Посланник Аллаха сказал: «Дом или земля, которые разделили при джахилии, остаются разделенными по законам джахилии. Дом или земля, которые не разделили до прихода ислама, делятся по законам ислама»<sup>[647]</sup>.

В-четвертых, владение имуществом должно осуществляться на основании справедливости, то есть имущество не должно быть приобретено нечестным путем, это значит, оно должно быть получено путем личных усилий с передачей эквивалентного возмещения прежнему собственнику, через пожертвование или через наследование. Важный аспект справедливости в отношении имущества также состоит в соблюдении общественных интересов и предотвращении проблем для общества. Это особенно касается категорий имущества, связанных с удовлетворением потребностей больших социальных групп, например в продовольствии или обороне. Даже если такого рода имущество находится в частной собственности, владельцы не могут абсолютно свободно им распоряжаться, в отличие от владельцев имущества других видов.

В этом свете становится понятной причина запрета употребления мяса ослов во время сражения при Хайбаре: этот запрет касается не ослиного мяса как такового (*зати*), а привязан к определенной ситуации (*'аради*). Таково мнение многих ученых, которые утверждают, что причиной запрета было то, что во время этого сражения ослы были средством передвижения и оснащения войска. Обусловлен ситуацией и запрет встречать караваны, о котором говорится в хадисе, приводимом ал-Бухари в «Сахих» от 'Абд Аллаха б. 'Умара, который сказал: «Мы встречали караваны и покупали у них продукты, и Пророк запретил нам продавать их, пока товар не будет доставлен на рынок»<sup>[648]</sup>.

Таким образом, совершенно логичен запрет запасаться продовольствием, чтобы продать его по завышенной цене. В «Муватта'» сообщается, что 'Умар б. ал-Хаттаб сказал: «Нет на нашем рынке накопления; тем, у кого есть лишнее золото, не следует скупать продовольствие, посланное нам Аллахом, и запасать его для перепродажи нам. Тот, кто с большим трудом летом и зимой привозит товары из

других земель, тот гость 'Умара. Пусть продает, что пожелает Аллах, и оставляет, что пожелает Аллах»<sup>[649]</sup>.

### Действительность и недействительность

В соответствии с целью шариата в отношении финансовых сделок установлены правила, определяющие действительность (*сихха*) и недействительность (*фасад*) договоров, связанных с собственностью и приобретением. Действительным договором является тот, что отвечает требованиям шариата и цели его заключения. Недействительный договор — это договор, который не отвечает этим требованиям и не позволяет достичь цели шариата.

Однако некоторые изъятия могут быть допустимы ради достижения цели (*маслаха*) — подтверждения разных типов договоров — например, продажи, признаваемой недействительной из-за некоторых упущений (*муфаввима*). Именно поэтому великий ученый VIII века, главный муфтий Гранады Абу Са'ид б. Лубб, разрешал сделки, если находил хоть какие-то, даже слабые, доказательства в их пользу, несмотря на то что маликитский мазхаб считал такие сделки недействительными.

## **37. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: ДОГОВОРЫ С ПРИВЛЕЧЕНИЕМ РАБОЧЕЙ СИЛЫ**

Как видно из предыдущей главы, цель шариата в разных видах финансовых сделок — это создание богатства отдельного человека и общины. Выше упоминалось, что богатство главным образом состоит из денежной стоимости (*мутамаввилат*) и труда. Таким образом, труд является

одним из базовых элементов богатства, а также средством его применения.

В этой главе мы поговорим о труде определенно-го рода, а именно, о труде как об усилии, прилагаемом к чужому капиталу с целью получения части прибыли. Нередко люди, способные к труду и производству, не имеют капитала, позволяющего им заниматься продуктивным трудом, или их средств недостаточно для раскрытия их продуктивного потенциала. Также бывает, что владельцы капитала не могут его использовать в соответствии со своими продуктивными возможностями, например те, кто получили богатство в подарок или в наследство. В результате два фундаментальных вида богатства — капитал и труд — оказываются неиспользованными в продуктивных целях, и в этом состоит огромная потеря как для работников, так и для владельцев капитала и всего общества.

Для решения этой проблемы здравомыслящим людям было дано открыть способы сочетания капитала и труда на благо обеих сторон. Таким образом, цель исламского закона — не препятствовать тому, чтобы любая из этих двух сторон любым законным способом следовала оптимальному методу достижения этой цели, и при этом допускать некоторое несоответствие нормам, регулируемыми сделки, основанные на обмене (*му'авадат*).

Основные примеры договоров с привлечением рабочей силы — это *иджара* (наем), *мусака* (раздел урожая), *мугараса* (раздел урожая фруктовых деревьев), *кирад* (торговое сотрудничество), *джу'ал* (договор об оказании услуг за вознаграждение) и *музара'а* (разновидность издольщины). Кроме *мугараса*, все это соглашения с привлечением физического и умственного труда работника, требующие от него посвятить им часть своей жизни. Хотя *мугараса* и предполагает какой-то вклад работников, например в виде саженьцев, он минимален по сравнению с требуемым от них

трудовым вкладом. Это относится также и к *мусака*, при котором от работников может потребоваться предоставить определенные орудия труда, например, купить ведра или подготовить емкости для полива.

Основанные на этих сделках договоры не лишены некоторой доли неопределенности (*гарар*) в силу того, что сложно точно оценить объем работ и размер прибыли, получаемой работниками от их труда, а инвесторами — от капитала. Тем не менее шариат пренебрегает всеми этими рисками, считая, что лишить множество людей преимуществ, которые дает работа, — это еще больший вред.

Аналогично: эти договоры не исключают возможного вреда для рабочих, например, когда они заключают договор *мусака* или *музара'а*, а деревья не плодоносят, или работают по договорам *кирад* или *джу'ал*, но они не приносят ожидаемой выгоды. То есть работники могут потратить много времени и тяжело трудиться, но взамен ничего не получить. Тем не менее шариат все-таки пренебрегает этими последствиями, потому что считает, что реальное отсутствие работы хуже, чем вероятный провал предприятия.

Работники, участвующие в договорах с привлечением рабочей силы, скорее всего, будут стараться закончить работу как можно скорее, чтобы быстрее заработать деньги, ведь физический труд для них — единственный способ это сделать. Часто приходится видеть, что работники берутся за дело, которое им не по силам, но им не остается ничего другого. Если инвесторы вынуждают их согласиться на более жесткие условия, им остается отказаться и потерять заработок или согласиться, но не исполнить обещанное. Отсюда возникают споры. Точно так же безвыходное положение рабочих может толкать инвесторов воспользоваться их нуждой, нарушая их права ради увеличения объема продукции и повышения прибыли.

Кроме того, целью шариата во всех этих договорах является защита прав работников путем постановки определенных условий, исключающих вероятность того, что их труд пропадет даром или не будет должным образом оплачен. Поэтому шариат не имеет оправданий для инвестора, который ставит перед работниками жесткие условия, потому что у него есть и другие возможности распорядиться своими деньгами. Он может вложить их в какое-то предприятие, оставить при себе или потратить на свои нужды. Тогда как работники, лишившись содействия инвесторов, остаются без работы.

Однако не стоит сомневаться в том, что шариат не позволит работникам несправедливо воспользоваться деньгами инвестора. Скорее, его задача — просто защищать их права, чтобы они были соблюдены, так как это верный путь к справедливости и благу для обеих сторон — для рабочих и инвесторов. Мы постарались найти в Сунне примеры договоров с привлечением рабочей силы, несмотря на немногочисленность хадисов, в которых они упоминаются, а также изучили мнения по этому вопросу раннеисламских ученых Мадины. В результате нашего исследования мы установили, что в отношении соглашений с привлечением рабочей силы шариат придерживается следующих принципов и целей:

(1) Повысить количество договоров с привлечением рабочей силы вопреки сопряженному с ними риску. Если бы не потребность в договорах с привлечением рабочей силы, шариат не мирился бы с тем, с чем он не мирится в финансовых сделках. Эти операции также относятся к категории насущных (*хаджи*) потребностей.

Руководствуясь такими же соображениями, ансар предложил половину урожая со своего финикового сада за работу в нем. По тем же причинам после завоевания Хайбара мусульманами, когда местные земли были объ-

явлены общественным имуществом, Посланник Аллаха заключил сделку с местными евреями о том, что они будут заботиться о финиковых пальмах за половину урожая. Большинство исламских ученых согласны с законностью договоров *мусака* и *музара'а*. *Мугараса* признается маликитскими правоведами, тогда как ханафиты и шафи'иты считают ее недействительной<sup>[650]</sup>.

Поэтому мы считаем слабым мнение, которое признает договоры *мусака* только в отношении финиковых пальм и виноградников, и отдаем предпочтение мнению, утверждающему законность этого типа сделок с любыми деревьями и сельскохозяйственными культурами, не ограничивая ее одними деревьями. Именно поэтому мы разрешили населению Андалусии заниматься земледелием на вакуфных землях в рамках договоров *мугараса*.

(2) Допускать риск, обычный для подобных сделок. По сути, это следствие первого принципа. Это значит, что риск является неотъемлемой характеристикой таких договоров, и нам не кажется, что шариат не признает риск в других договорах, кроме договоров о привлечении человеческого труда. Однако необходимо помнить, что признаваемый здесь риск относится только к трудно просчитываемым статьям, таким как объем работ, их длительность и прочие условия, влияющие на их выполнение, например жара или холод.

Однако то, что подлежит точной оценке, должно быть ясно оговорено, например: суть работ [в договоре *иджара*]; размер вознаграждения [в договоре *джу'ал*]; сумма вложений [в договоре *кирад*]; доля прибыли, причитающаяся исполнителю; часть урожая, причитающаяся работнику [в договорах *мусака* и *мугараса*].

(3) Избегать в этих соглашениях того, что чрезмерно перегружает работника<sup>[651]</sup>. Цель этого принципа — исключить ситуацию, при которой инвестор, желая извлечь

максимальную выгоду, будет эксплуатировать работников, заключивших с ним соглашение, чтобы заработать на жизнь. Правоведы утверждают, что от работников по договору *мусака* ни при каких условиях нельзя требовать ничего, кроме физического труда, если только с ними нет отдельной договоренности на этот счет, например, если они сами согласны починить забор или восстановить колодец. Также не разрешено возлагать на работников никакие издержки, например на закупку скота или оплату сторожу. Что касается договора *мугараса*, то от работников нельзя требовать, например, расчистить заросли или построить ограду вокруг засаживаемого участка. С другой стороны, такая договоренность может быть заключена с землевладельцем — в этом случае она носит обязательный характер и должна быть выполнена.

Кроме того, по поводу *музара'а* наши ученые утверждают: землевладелец, который передает крестьянину (*музари'*) вспаханную землю, не может требовать, чтобы по окончании срока договора он вернул ее тоже вспаханной. Это объясняется тем, что, вспахав землю, землевладелец нуждается в том, кто будет ее засеивать. Если земля не вспахана, работник не согласится на сделку. Поэтому требовать, чтобы он оставил ее вспаханной по окончании *музара'а* — это принуждение.

(4) Следующий принцип состоит в том, что договоры с привлечением рабочей силы, заключенные в устной форме, не имеют обязательной силы и, по мнению маликитских ученых, остаются таковыми до начала работ. У ученых этого мазхаба нет разногласий на этот счет в отношении договоров *джу'ал* и *кирад*, и большинство согласны, что это справедливо также для договоров *мугараса* и *музара'а*. Ученые исключают из этого ряда договоры *мусака* — на их взгляд, они вступают в силу с момента заключения<sup>[652]</sup> ввиду того, что, если они будут считаться обязательными



только с началом работ, это причинит серьезный ущерб деревьям и посевам.

Однако, по нашему собственному мнению, все договоры, предполагающие физический труд, не могут считаться обязательными, если они заключены в устной форме. Если говорить о выборе для работника, будет правильным, чтобы в них было точно указано, когда работнику следует приступать к работе, а также предусмотрена возможность продажи по выбору (*бай' ал-хийар*), чтобы защитить инвестора. Точно так же во всех этих договорах должна быть определена дата начала работ во избежание траты времени инвестора.

(5) Допустимо, чтобы в договорах с привлечением рабочей силы было оговорено дополнительное вознаграждение для работников кроме того, что они получают за свою работу. Наши ученые утверждают, что в договоре *мусака* работники могут указать, что в их пользование передается часть невозделанной земли. В то же время ученые прямо указывают на то, что у собственника земли нет такого права, и если в контракте фигурирует какое-то подобное условие в его пользу, такой контракт будет признан недействительным<sup>[653]</sup>.

(6) Шестой принцип заключается в немедленной оплате: работники должны получить оплату непосредственно после окончания работ без задержки. Это объясняется высокой вероятностью того, что работники обычно нуждаются в средствах, получаемых в уплату за их труд, так как по большей части у них нет сбережений. Так, в хадисе Кудси Пророк сказал: «Аллах сказал: “В Судный день Я буду противником троих: человека, пообещавшего Моим именем, а затем поступившего вероломно, человека, продавшего в рабство свободного человека и проевшего полученные за него деньги, и человека, нанявшего работника,

потребовавшего от него выполнения работы сполна, но не заплатившего ему»<sup>[654]</sup>.

Это одинаково относится как к задержке выплаты, так и к невыплате вообще, хотя, конечно, второй случай более серьезный. Кроме того, подобная несправедливость считается нарушением права Аллаха, поэтому Он и говорит: «...Я буду противником троих», то есть что Он Сам заступится за обиженного. Это говорит о том, насколько значимо право человека на получение вознаграждения за свой труд, и служит предостережением от того, чтобы им пренебрегать. В хадисе, переданном 'Абд Аллахом б. 'Умаром, Джабиром б. 'Абд Аллахом и Анасом б. Маликом, Пророк говорит: «Расплачивайтесь с наемным работником прежде, чем высохнет его пот»<sup>[655]</sup>.

(7) Предоставлять работнику средства, необходимые для выполнения работы, чтобы ему не пришлось все выполнять самостоятельно. Соответственно, ученые утверждают, что, если работник, участвующий в договоре *мусака*, не справляется с работой, следует нанять другого, чтобы владелец сада не понес убыток, даже если второй работник не так надежен, как первый. Если замену работнику не удастся найти, допускается, чтобы владелец продал часть фруктов, предназначенную для работника, чтобы нанять кого-то для завершения работы, а первому выплатил остаток. Более того, маликиты даже считают, что работник по договору *мугараса* может продать свое право на работу кому-то, кто будет работать вместо него, и это, действительно, одна из жемчужин маликитской юриспруденции.

(8) Избегать условий и договоров, в которых есть элементы сходства с рабским трудом, например, таких, которые принуждают работников всю жизнь и длительный период времени работать на одного нанимателя, чтобы у них не было другого выхода. Таким образом, наши ученые

считают недействительным договор *мусака* в отношении растений, которые плодоносят круглый год, например банановых пальм или люцерны. Это также относится к выращиванию растений, которым требуется много времени, чтобы начать плодоносить, например, к выращиванию пальм или оливковых деревьев с ростков. В связи с этим тунисские ученые полагают, что работы по опылению оливковых деревьев в окрестностях Кайруана подпадают под условия договора *мугараса*, а не *мусака*.

На наш взгляд, договоры *мусака* в отношении постоянно плодоносящих деревьев, таких как банановая пальма, все же возможны, если оговаривать в них сроки получения прибыли работником — это лучше, чем просто признавать такие договоры недействительными, так как отвечает цели шариата способствовать расширению договорных отношений, о чем говорилось выше. Соответственно, не вызывает сомнений, что разновидность договора *музара'а*, называемая в Тунисе *шарикат ал-хаммас*<sup>[656]</sup>, противоречит этой цели шариата, как бы ни настаивали на ее необходимости.

## 38. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: ПОДАРКИ И ПОЖЕРТВОВАНИЯ

Договоры о подарках и пожертвованиях основаны на понятии взаимопомощи (*мувасат*) членов общества. Укрепляя связи в обществе, взаимопомощь служит обеспечению потребностей *хаджи* и воплощает одну из исламских добродетелей. Она обеспечивает помощь обездоленным, повышение благосостояния бедных и достижение многих благ для мусульман.

В этой книге мы не намерены обсуждать все виды даров и пожертвований, которые состоятельные люди передают в руки бедняков, родственников и дорогих им людей по своей доброте и щедрости в виде ежедневной помощи или периодических подарков. Эти пожертвования не являются правом тех, кому они предназначены: скорее, они относятся к бытовым расходам, которые стали неотъемлемой частью обычной жизни людей, и к богоугодным деяниям (*курубат*).

Мы хотим поговорить о пожертвовании и дарении, цель которых — наделение правом собственности на имущество (*тамлик*), обогащение кого-либо (*игна'*) и учреждение важных благотворительных институтов (*масалих*), то есть передача материальных ценностей, которые нередко являются предметом конкурентной борьбы и споров. Милостыня (*садака*), подарки (*хиба*), передача в пользование (*'арийа*) могут относиться как к обычной взаимопомощи, так и к крупным пожертвованиям, если пожертвованием является доход (*пу'*), недвижимость (*'акар*), крупная сумма денег, если оно служит обогащению кого-либо или состоит в передаче имущества в пользу частных лиц, отдельных категорий населения или всей общины. Например, пожертвования для помощи учащимся, бедным, больным, ученым и отшельникам, для строительства крепостей и гаваней, оснащение войск. Эти пожертвования могут начинаться как богоугодные дела, к которым человека подталкивает щедрость и стремление к добродетельности. Затем он может решить посвятить себя благотворительной деятельности настолько, что она будет состоять в передаче прав от дарителя к получателю.

Пожертвование и дарение с передачей прав собственности регулируется определенными шариатскими нормами (*ахкам*) в связи с тем, что они могут стать причиной споров за получение и сохранение прав на переданное

имущество. Спор может возникнуть из-за того, что даритель пожалел о подарке и хочет его вернуть, или дарение оспаривают его опекун или наследники. Причиной может быть и посягательство получателя подарка на нечто большее, чем ему передано.

Эти и другие факторы часто влияют на пожертвование и дарение в этом, втором, «небытовом» смысле, поэтому на них распространяются шариатские нормы и принципы, применимые к защите прав в свете целей шариата. В канонических источниках шариата содержится множество объяснений целей шариата в отношении договоров дарения и пожертвования. Досконально изучив эти источники, мы смогли выделить следующие принципы, которых придерживается шариат в этой области.

(1) Содействие распространению практики подарков и пожертвований ввиду ее пользы для общества и отдельных лиц. Человеческая жадность — главное препятствие в таких делах, поэтому шариат уделяет особое внимание поощрению людей и стимулированию их заинтересованности в дарении и пожертвованиях, относя их к деяниям, вознаграждение за которые не кончается и после смерти дарителя. Так, в достоверном хадисе сообщается: «Когда человек умирает, его дела прекращаются за исключением трех: непрерывной милостыни, знания, которым могут пользоваться (другие люди), или праведных детей, которые станут обращаться к Аллаху с мольбами за него»<sup>[657]</sup>.

При жизни Пророка было много примеров непрерывной милостыни (*садакат джариййа*) и пожертвований в пользу общины (*авкаф*), которые совершали сам Пророк и его сподвижники. Достаточно упомянуть щедрость 'Умара б. ал-Хаттаба<sup>[658]</sup> и Абу Талхи ал-Ансари<sup>[659]</sup>, которой научил их Пророк. Также можно привести в пример милостыню Усмана б. Аффана. В ответ на слова Пророка: «Кто желает выкупить колодец Рума<sup>[660]</sup>, чтобы удостоиться в Раю бо-

лее благословенного источника, чем этот, при условии, что он будет пользоваться им наравне с другими мусульманами?» — ‘Усман выкупил его и пожертвовал на благо всех мусульман<sup>[661]</sup>. Наконец, вспомним поступок Са’да б. ‘Убады, передавшего в качестве милостыни за свою мать сад ал-Михраф<sup>[662]</sup>.

Все это примеры жертвований во благо всем мусульманам, и это исключает любые сомнения в том, что одна из целей шариата — сделать так, чтобы такого рода договоров было как можно больше. Как же могут люди вроде судьи Шурайха утверждать, что жертвования не дозволены? Услышав о точке зрения Шурайха, Малик б. Анас сказал:

Да смилуется Аллах над Шурайхом! Он сказал это, находясь в своем родном городе [то есть в Куфе], и он никогда не был в Медине и не видал наследия самых замечательных людей из числа жен Пророка, его сподвижников и последователей, а также имущества, оставленного ими на благотворительные цели. И здесь же находится имущество, пожертвованное Посланником Аллаха (САС), состоящее из семи обнесенных стенами садов. Человеку следует судить только о том, что ему известно<sup>[663]</sup>.

(2) Жертвование должно быть добровольным и не сопровождаться колебаниями, потому что это благодеяние (*ма’руф*) и щедрый поступок, заключающийся в безвозмездной передаче части своего ценного имущества без немедленного получения чего-то взамен. Таким образом, даритель должен искренне желать, чтобы его дар был полезным для общества, и надеяться на щедрую награду от Аллаха. Соответственно, по замыслу Законодателя, жертвователю следует позаботиться о том, чтобы его поступок не обернулся вредом и горем. Если милостыня ведет к вреду, люди будут опасаться делать добро, ведь добро не должно вести ко злу, на что Аллах указывает в следующем аяте: **«Ни на одного человека не возлагается сверх его**

**возможностей. Не причинять какой-либо вред матери за ее ребенка, а также отцу за его ребенка. Те же обязанности [ , что и на отца, ] возлагаются [Аллахом] на [его] наследника» (2:233)<sup>[664]</sup>.** Кроме того, в приложении к практике пожертвований понятие выбора более конкретно, чем в отношении договоров мены (*му'авадат*), разъясняют юристы, и это выражается в том, что промежуток времени с момента решения заключить договор пожертвования до момента, когда он вступает в силу, определяется более гибко, чем это разрешено для договоров мены.

Доказательство этих принципов основано на многочисленных доводах из Сунны, а также высказываниях мусульманских ученых. Так, в достоверном хадисе читаем:

Наилучшая милостыня та, что подашь ты, будучи здоровым и скупым, надеясь разбогатеть и опасаясь бедности. И не откладывай (подаяние) до тех пор, пока не придет к тебе смерть, чтобы лишь тогда ты сказал: «Такому-то столько, а такому-то столько». Разве тогда это уже не будет принадлежать такому-то?<sup>[665]</sup>

Эта ситуация требует серьезного размышления и принятия решения, и не допускает проволочек до тех пор, пока смерть не станет неизбежной. Принятое решение подтверждается вступлением во владение (*тахвиз*) подаренным имуществом, либо свидетельством (*ишхад*).

Действительно, вступление во владение пожертвованием и подарком является необходимым условием для достижения цели таких договоров, потому что, в отличие от договоров мены, договоры пожертвования приобретают законную силу только после того, как у одариваемого возникло право собственности на пожертвованное имущество. Таким образом, если жертвователь умирает до того, как получатель вступит во владение пожертвованным ему имуществом, то пожертвование аннулируется и с того мо-

мента относится к имуществу, на которое распространяются законы наследования. На этот счет есть сообщение 'А'иши, приводимое в «Муватта'»:

Абу Бакр ас-Сиддик отдал мне пальмы, которые приносили урожай в двадцать васков, из его имущества в местности ал-Габа. Будучи при смерти, он сказал: «Клянусь Аллахом, доченька, никого я не хотел бы видеть богатым после моей смерти так, как тебя. И никого мне не тяжело видеть бедным после моей смерти так, как тебя. Я отдал тебе пальмы, которые дают двадцать васков. Если бы ты собрала с них урожай и вступила во владение ими, они были бы твоими, но сегодня это имущество наследников, твоих двух братьев и двух сестер, так раздели же его согласно Книге Аллаха».

'А'иша продолжала:

Я сказала: «Отец мой! Клянусь Аллахом, я сделали бы это, если бы их было даже больше, но есть только Асма'. Кто моя вторая сестра?» Абу Бакр ответил: «Та, что во чреве Хариджи. Я думаю, это будет девочка»<sup>[666]</sup>.

Договор дарения также считается действительным при наличии свидетеля, который может заменить вступление во владение, — такова точка зрения Малика. Мы считаем, что она основана на хадисе, переданном от ал-Ну'мана б. Башира:

Однажды мой отец сделал мне подарок, но 'Амра бт. Раваха сказала: «Я не соглашусь с этим, пока ты не попросишь Посланника Аллаха засвидетельствовать дарение». Тогда мой отец пришел к Посланнику Аллаха и сказал: «Я сделал подарок моему сыну от 'Амры бт. Раваха, но она сказала мне, чтобы я призвал в свидетели тебя, о Посланник Аллаха!» Пророк спросил: «А сделал ли ты такие же подарки и всем остальным своим детям?» Мой отец ответил: «Нет». Тогда



Пророк сказал: «Побойтесь Аллаха и будьте одинаково справедливы ко всем вашим детям!» — после чего мой отец вернулся обратно и забрал свой подарок<sup>[667]</sup>.

Как видим, мать Ну'мана не признавала факт дарения, пока он не был засвидетельствован. Кроме того, из этого хадиса ясно, что у этих людей было обычным делом брать кого-то в свидетели дарения, потому эта женщина и потребовала, чтобы подарок был засвидетельствован Пророком.

Также общеизвестно, что из опасений задержки со вступлением одариваемого лица во владение подаренным имуществом, даритель может сначала устно заявить о договоре дарения, и только после этого осуществить передачу имущества. На наш взгляд, этого достаточно для признания дара действительным. По мнению маликитских ученых, в этом случае одариваемый точно так же становится собственником подаренного имущества и имеет право требовать овладения им. Многие ученые, в том числе аш-Шафи'и и Абу Ханифа, придерживаются точки зрения, что овладение — это необходимое условие действительности договора дарения, и пока одна сторона, то есть одариваемый, не вступила во владение подаренным имуществом, договор не является обязательным для другой стороны, то есть для дарителя<sup>[668]</sup>. Эта позиция направлена на облегчение положения жертвователей до тех пор, пока их словесное обещание пожертвования не вступило в силу. Более того, ханафиты утверждают, что возвращение подарка даже после того, как одариваемый вступил во владение, возможно в семи случаях — и это служит той же цели<sup>[669]</sup>.

Среди тех, кто считает устный договор дарения действительным и имеющим правовую силу, Ахмад б. Ханбал, Абу Саур и Давуд аз-Захири. Эту точку зрения также приписывают Абу Йусуфу, сподвижнику Абу Ханифы. Эти уче-

ные толковали договор дарения так же, как другие виды договоров. Тем самым они не учитывали элемент благожелательности и благодеяния (*ма'руф*), присутствующий в договорах дарения. Смысл в том, чтобы по возможности избегать ограничения актов благотворительности и не препятствовать пожертвованиям, что привело бы к упущению множества благ.

Мы действительно считаем, что отцу дается право забрать свой подарок у сына по той причине, что родители обычно делают своим детям подарки без достаточного предварительного размышления, под действием привязанности и сочувствия, и при этом, ничуть не сомневаясь, что имущество их детей — это и их имущество. Аналогично, если отец пожалеет о своем решении, шариат дает ему возможность вернуть свой подарок. Более того, при этом учитываются отцовские чувства, чтобы ребенок не стал для отца причиной стесненности и напряженности. Пока отец жив, право вернуть подарок есть и у матери. На это есть ряд указаний в книгах по фикху. По этому поводу есть сообщение, приводимое Бухари, о том, что Малик б. Анас объяснил, что *'арийа* — это «пожертвование одним человеком финиковой пальмы [из его рощи] другому человеку; затем, из-за того, что это дерево мешает дарителю, он может выкупить его в обмен на финики»<sup>[670]</sup>.

Из этого ясно, что шариат с большим вниманием относится к защите жертвователей и дарителей от возможного вреда, который может стать последствием их благодеяний, так как преимущественная цель шариата — в том, чтобы люди не прекратили творить добро.

(3) Третий принцип состоит в терпимом и гибком подходе к признанию действительности договоров дарения при соблюдении желаний дарителей. Людям трудно безвозмездно отдавать свое имущество, лучший мотив для этого — щедрость, продиктованная религиозными

чувствами, и высокая нравственность. Однако благие побуждения дарителя могут встретить препятствие в виде всевозможных пагубных мыслей, самая сильная из них упомянута в следующем аяте: **«Шайтан сулит вам бедность и велит быть скаредными. Аллах обещает вам прощение и милость. Аллах — всеобъемлющий, всезнающий»** (2:268). Напомним, что первый принцип, которым руководствуется шариат в отношении благотворительности, это поощрение пожертвований и подарков, а значит, терпимость и гибкость лишь способствуют достижению этой цели.

Таким образом, шариат разрешает дарение после смерти дарителя с указанием этого в завещании, даже если это противоречит правилу распоряжения имуществом, согласно которому человек может распоряжаться своим имуществом только при жизни. Условия дарителя должны быть выполнены в соответствии с типом пожертвования: общее, конкретное, временное или постоянное. Вообще, должны быть соблюдены любые условия дарителя, если они не идут в разрез с высшей целью шариата, которая состоит в гармонизации его целей, если между ними есть противоречия. Хотя это может привести к упущению некоторых аспектов определенной цели, этим можно пренебречь.

Среди ведущих ученых маликитского мазхаба преобладает мнение, что условия пожертвований, подарков и милостыни обязательны для исполнения, в том числе условия отказа от милостыни (*садака*) или подарка (*хиба*). Также обязательным для исполнения является условие дарителя или благотворителя, исключающее возможность дарения или продажи их подарка или пожертвования. Вообще, ведущие ученые мазхаба имеют разные точки зрения на этот счет, их всего пять, и они подробно изложены в сочинении Ибн Рашида ал-Кафси<sup>[671]</sup> «ал-Фа'ик». Сам он

склоняется к мнению, что такие условия обязательны для исполнения и что милостыня и подарок в этом отношении подобны пожертвованию<sup>[672]</sup>.

По сути, принцип, который мы здесь излагаем, дает удовлетворительное объяснение тому, почему он предпочел эту точку зрения мнению о тождестве договора дарения и договора мены (*му'авадат*). Что касается отсутствия факта овладения, мы поговорим об этом далее.

(4) Акт дарения не должен вести к нарушению чьих-то прав или их утрате, речь идет, например, о наследниках или кредиторах. В доисламский период преобладала практика составления завещаний, с помощью которой наследства могли лишиться даже ближайшие родственники, а имущество доставалось известным людям или вождям кланов в обмен на их благосклонность к завещателю. Исма'ил б. Исхак говорит, что в то время жены и дочери не обладали правом на наследство, каким их наделил ислам, и вообще, не было никаких определенных правил наследования.

Точно так же, когда Аллах предписал завещать родителям и ближайшим родственникам, а затем установил законы наследования, в умах людей еще сохранялось представление о завещании времен *джахилийи*, поэтому появилось предписание о том, что завещание можно оставлять только тем, кто не является наследником по закону, причем в размере не более одной трети состояния. Об этом прямо говорится в хадисе о Са'де б. Абу Ваккасе, которому Пророк сказал: «Завещай треть, но и трети будет много. Ведь, поистине, тебе лучше оставить своих наследников богатыми, чем лишенными имущества и вынужденными просить у людей»<sup>[673]</sup>. Выше мы уже приводили слова Абу Бакра, обращенные к 'А'ише: «но сегодня это имущество наследников».

Это показывает, что многие используют завещания и подарки, чтобы изменить порядок наследования или навредить кредиторам, полагая, что первое деяние избавляет их от греха второго, ибо они заменяют одно благодеяние (*ма'руф*) другим. Поэтому важным аспектом принципа пресечения возможностей в этом отношении является исключение манипуляций из практики дарения и пожертвований. Таким образом, свидетельство о факте пожертвования считается недостаточным и неубедительным, чтобы исключить подозрения, поскольку жертвователь и получатель могут заключить соглашение с целью лишения наследников и кредиторов их прав и сохранения пожертвования в руках жертвователя. Следовательно, факт вступления получателя во владение пожертвованным имуществом играет еще одну роль, помимо упомянутой во втором пункте шариатских принципов в отношении пожертвований. Также ясно, что точка зрения Малика по поводу недействительности пожертвований в пользу детей мужского пола в ущерб детям женского пола опирается на сильное доказательство. Более того, такие пожертвования — дань обычаям периода языческого невежества, хотя некоторые маликитские юристы их допускали, по сообщению ал-Мугиры. Соответственно, тяжело больному человеку нельзя делать пожертвования, но только продавать или заключать иные договоры мены, потому что продажа подразумевает компенсацию, в отличие от пожертвования, при котором могут возникнуть подозрения по поводу намерения жертвователя.

## 39. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: СУДЕЙСТВО И СВИДЕТЕЛЬСТВО

Пристальное изучение утверждений (*аквал*) и действий (*масарруфат*) шариата дает нам необходимое понимание того, что одна из его целей состоит в том, чтобы у мусульманской общины были правители, занимающиеся общественными делами, ведающие правосудием и реализацией шариата как свода законов, регулирующих взаимоотношения людей и наличие у них определенных прав — ведь шариат был ниспослан только ради этого. Без таких правителей происходило бы повсеместное нарушение и узурпация прав в силу человеческой жестокости или капризов, потому что люди склонны к заблуждениям, непониманию и небрежности.

Действительно, тот, кто устанавливает законы, отправляет посланника, требует исполнения определенных актов, всегда предполагает, что некие обстоятельства могут помешать осуществлению задуманного им. И он может принять определенные меры на этот случай. То есть совершенно естественно, что одна из высших целей шариата — установить авторитет и главенство его законов и обеспечить их реализацию. Именно поэтому необходима группа ученых, чьей задачей была бы передача и утверждение шариата в соответствии с велением Аллаха:

**Верующим не следует выступать [в поход или поездку] всем народом. Почему бы не отправить из каждой группы по отряду, чтобы [глубже] познать религию и по возвращении увещевать [оставшихся] людей? Быть может, они станут избегать [зла] (9:122)<sup>[674]</sup>.**

Точно так же сообщается, что, когда к Пророку пришла делегация племени бану Лайс, он сказал им: «Возвращай-

тесь к своим семьям и оставайтесь с ними, учите их (религии) и велите им творить (благое)»<sup>[675]</sup>.

Далее, обязанность руководителей соответствующих ведомств обеспечивать их деятельность и назначать специальные органы по оказанию помощи инстанциям, занимающимся реализацией постановлений этих ведомств. То есть учреждение государства и правительства — это естественный результат учения шариата, дабы не настало время, когда его законы перестанут действовать. На это действительно было указано в следующем аяте:

Прежде Мы отправили наших посланников с ясными знамениями и ниспослали с ними писание и весы, чтобы люди придерживались справедливости; Мы ниспослали также [умение плавить] железо, в котором содержатся и сильное зло, и польза для людей (57:25)<sup>[676]</sup>.

На самом деле об этом гласят множество аятов и высказываний Пророка, а также повторяющихся (*таватур*) действий Пророка. Он регулярно отправлял наместников и судей в отдаленные уголки мусульманского государства и сам заседал в суде, решая споры между жителями Мадины.

Более того, многие призывы и обращения (*хитабат*) Корана, сформулированные во множественном числе и адресованные общине в целом, касаются мер, которые могут быть внедрены только группой людей, которую сограждане наделили соответствующими полномочиями<sup>[677]</sup>. Впрочем, в этой книге мы не ставим перед собой задачу привести как можно больше доказательств на эту тему, ибо этим занимаются такие дисциплины, как *усул ад-дин* и *'илм ал-сийаса ал-шар'ийа* (шариатская политология).

Одно из важнейших средств подготовки почвы для утверждения шариата, — а также одна из его главных целей — это распространение шариатских знаний и увеличе-

ние численности исламских ученых. Это является коллективной обязанностью (*фард кифайа*) всей мусульманской общины, поскольку поможет удовлетворению ее потребностей по мере ее роста и расширения. Аллах доверил умме Свою Книгу, в которой содержится величайшее и благороднейшее учение, состоящее из фундаментальных принципов и подробных правил. Пророк многократно и в разных ситуациях приказывал присутствовавшим рядом с ним мусульманам передавать полученные от него знания о шариате тем, кто отсутствует. Кроме того, он призывал всех, кто его слушает, передавать его слова как можно точнее, чтобы они распространялись без искажений<sup>[678]</sup>.

Впоследствии первые поколения мусульман взялись за составление текста Корана и его распространение по разным уголкам мусульманского мира, а также собирание хадисов Пророка, переданных надежными передатчиками. Не менее важной задачей, вставшей после этого, стала систематизация мнений знатоков ислама, из которой вырос *фикх* как дисциплина. В результате всего этого сформировалось представление о том, какими качествами должны обладать передатчики шариата.

Далее, чтобы обеспечить внедрение любой правовой системы, люди должны глубоко проникнуться сознанием ее безупречности. По сути, убежденность людей в правильности и справедливости закона обеспечивает их добровольное подчинение ему. Из всех правовых систем (*шари'а*) исламский шариат выделяется особым почитанием со стороны последователей, ибо его совершенство незыблемо определено Откровением. Более того, ученые мусульманской общины всегда старались возвести законы и выводимые ими нормы с доводами из Корана и Сунны. Так, в Коране Аллах говорит: **«Но нет — клянусь твоим Господом! — они не уверуют, пока они не изберут тебя судьей во всем том, что вызывает у них споры. И тогда не**



**восстанут они в душе против твоего решения и подчинятся ему полностью» (4:65)<sup>[679]</sup>.** Конечно, это кораническое высказывание говорит в первую очередь о судействе Пророка. Однако оно подразумевает и различную степень авторитета — и подчинения ему — в зависимости от того, насколько он близок в своих постановлениях и суждениях к постановлениям и суждениям Пророка. Поэтому среди наших ученых преобладает мнение, что судья должен привести как можно более подробное обоснование своего вердикта, чтобы с наибольшей вероятностью исключить сомнения в реализации тех или иных шариатских норм.

Здесь мы не собираемся обсуждать такие цели шариата, как передача и сохранение его учения, равно как и вникать в то, какие роли играют халифы, наместники, авторитетные люди (*ахл ал-халл ва-л-'акд*) и военачальники в утверждении шариата. Наша задача — сосредоточиться на целях шариата в отношении той категории людей, которая отвечает за осуществление правосудия, то есть вынесение решений в соответствии с его общими принципами справедливости и конкретными правовыми нормами. Таким образом, предметом нашего разговора являются судьи, их советники (*ахл аш-шура*), помощники и то, что влияет на судебные решения, а именно, доказательства (*баййинат*) и судебная процедура.

В связи с этим Карафи показывает, что никто, облеченный какой-либо властью, — от халифа до опекуна — не вправе ею распоряжаться, не руководствуясь принципом повеления блага (*маслаха*) и предупреждения вреда (*мафсада*). Таким образом, правители и имамы должны отворачиваться от всего, что не требует максимальных усилий. Это значит, что менее веское доказательство (*марджух*) — не лучшее, и принимать его — это простейший путь<sup>[680]</sup>. К его словам мы добавим следующее. Когда Джабир б. 'Абд Аллах приносил присягу Посланнику Аллаха, Пророк

предписал ему «проявлять искренность по отношению к каждому мусульманину»<sup>[681]</sup>. Далее Карафи упоминает: «При назначении должностного лица необходимо отдавать предпочтение человеку, который лучше подготовлен и больше подходит для соответствующей должности, перед тем, кто ему уступает по этим качествам»<sup>[682]</sup>. Он подтверждает это убедительным доказательством, которое нет необходимости здесь приводить. В общем цель шариата в отношении всей судебной системы состоит в том, что она должна охватывать все, что помогает обнаружить истину (хукук) и устранить ложь (*батил*), явную или скрытую. Это следует из приводимого в «Муватта'» хадиса, в котором Пророк сказал:

Поистине, я — только человек, а вы приходите ко мне со своими спорами. И может оказаться так, что кто-нибудь из вас более убедителен в своих аргументах, чем другой, и тогда я вынесу решение в его пользу на основании части того, что услышу, однако тот, кому я присужу то, что по праву принадлежит его брату, пусть знает, что выделяю я ему частицу адского пламени!<sup>[683]</sup>

Этот хадис ясно показывает, что существуют разные пути к истине. Кроме того, он показывает, что лучший способ судопроизводства, это способ, с помощью которого судья может установить истину, опираясь только на имеющиеся у него свидетельства. И наконец, этот хадис ясно показывает, что от сторон спора требуется предоставить доказательство своей правоты, и что обман — это действительно преступление, которое ведет только к гибели и адскому пламени. В «Муватта'» также передается: «Как-то два человека обратились к Посланнику Аллаха с просьбой рассудить их и один из них сказал: “Рассуди нас согласно Книге Аллаха!” Второй, который был более просвещенным в вопросах религии, сказал: “Да, рассуди нас согласно Кни-

ге Аллаха и позволь мне высказаться”. Посланник Аллаха сказал: “Говори”»<sup>[684]</sup>.

В том же контексте звучит сообщение ‘Али б. Аби Талиба, приводимое ат-Тирмизи и Абу Давудом, о том, что, когда Пророк посылал его судьей в Йемен, он сказал:

Когда сядут пред тобой два участника тяжбы, не суди, пока не выслушаешь второго так же, как выслушал первого, — тогда ты поймешь, какое решение следует вынести<sup>[685]</sup>.

Соответственно, долг судьи — изучить как можно подробнее все фрагменты доказательств, ведущих к истине, даже если в результате удастся отстоять лишь некоторые права, потому что это лучше, чем потерять их все. В связи с этим Пророк передал следующую притчу:

Две женщины поспорили о ребенке, каждая утверждала, что он ее. И они обратились к Давуду, который присудил отдать ребенка старшей женщине, хотя возраст не влияет на правдивость. Давуд не заставил признаться ни одну, хотя был уверен, что одна из них лжет. Возможно, он считал, что принуждение не даст признания. А когда эти женщины обратились к Соломону, он добился признания путем принуждения<sup>[686]</sup>.

Мусульманские ученые на протяжении веков не переставали пополнять процедуру судопроизводства [изложенную в Коране и Сунне,] новыми правилами, почти совсем не известными их предшественникам. Наиболее эффективные из известных нам процедур судопроизводства, сформулированных мусульманскими учеными, насколько мы осведомлены, были предложены учеными ал-Андалуса, о чем свидетельствуют книги по *навазил* (судебным делам) и *тавсик* (судебным документам). Безусловно, важнейший элемент судебной системы — это сам судья, так как от справедливого судьи зависит справедливость

всей системы. И очевидно, что цель шариата в учреждении института судейства — осуществление правосудия, то есть вынесение решений, основанных на законах и справедливости.

Правосудие зависит от ряда условий, таких как независимость суждений, знания, свобода от любых влияний, честность и добродетельность (*'адала*). Независимость суждений требует здравомыслия и разума (*'акл*), чувства долга (*таклиф*), профессиональной грамотности, здорового духа и тела (*саламат ал-хавас*). Так, известно изречение Пророка: «Пусть судья, охваченный гневом, ни в коем случае не (пытается) рассудить между собой двоих»<sup>[687]</sup>.

Кроме того, долг судьи — знать, какие шариатские положения применять к рассматриваемому им делу. Так, сообщается:

Посылая Му'аза в Йемен, Посланник Аллаха (САС) сказал: «Если тебе придется судить, как ты поступишь?» Он ответил: «Я вынесу решение в соответствии с Книгой Аллаха». Посланник Аллаха (САС) спросил: «А если ты не найдешь (решения) в Книге Аллаха?» Он ответил: «Тогда я вынесу решение в соответствии с Сунной Посланника Аллаха (САС)». Посланник Аллаха (САС) спросил: «А если ты не найдешь решения ни в Сунне Посланника Аллаха, ни в Книге Аллаха?» Он ответил: «Тогда я, приложив максимальные усилия, вынесу решение в соответствии со своим мнением (основываясь на Коране и Сунне)». Тогда Посланник Аллаха (САС) хлопнул его по груди и сказал: «Хвала Аллаху, Который помог посланцу Посланника Аллаха прийти к тому, чего желал Посланник Аллаха!»<sup>[688]</sup>.

На этот счет Малик говорит: «Я не думаю, что сегодня можно найти хотя бы одного человека, обладающего качествами, требующимися для судьи. Если у кого-то найдут хотя бы два из них, и он обладает знаниями и благочестием, его следует назначить на эту должность»<sup>[689]</sup>. Таким

образом, человек, назначаемый судьей, должен быть лучшим из всех претендентов, и чем более знающим он будет, тем лучше.

Среди ученых нет разногласий насчет того, должен ли судья быть *муджтахидом*, то есть тем, чья ученость достигла уровня *иджтихада*, — это признается современными ему учеными. Лично мы считаем, что ученый, являющийся последователем (*мукаллид*) одного из мазхабов, основанных признанными *муджтахидами*, и знающий шариатские доводы, пригоден для должности судьи не меньше, чем *муджтахид*. Это тем более верно с тех пор, как мусульмане стали следовать признанным религиозно-правовым школам, основатели которых пользуются беспрекословным авторитетом<sup>[690]</sup>.

Таким образом, не должно быть никаких разногласий насчет того, что пригодность *мукаллида* тем более обоснована, если он назначается судьей среди последователей его же мазхаба. Если же в данном регионе присутствует не один мазхаб, то количество судейских должностей может зависеть от количества мазхабов. Это позволит обеспечить доверие людей к судебным решениям, уважение к шариату и подчинение его нормам, несмотря на то что такая ситуация создает определенную разобщенность. Это только один из способов следовать наиболее адекватному своду правовым мнений разных ученых, так как разработка других, более убедительных способов, приемлемых для разных категорий уммы, еще впереди.

Судья обязан уметь воссоздать в памяти шариатские законоположения, регулирующие самые распространенные ситуации, и при необходимости уметь легко и быстро находить нормы, применимые к редким случаям. Кроме того, он должен хорошо знать работы по юриспруденции и ориентироваться в них, а также иметь в распоряжении широкий инструментарий средств решения поставлен-

ных перед ним задач. Об этом говорит Ибн ал-Касим, когда утверждает, что человек, не являющийся факихом, не должен назначаться судьей. [Видные представители маликитского мазхаба. — *Примеч. пер.*] Асбаг, Ашхаб, Мутарриф и Ибн ал-Маджишун придерживались мнения, что знаток хадисов (*сахиб хадис*), не разбирающийся в фикхе, или факих, не знающий хадисов, не должны быть судьями<sup>[691]</sup>. В своей книге «ал-Фа'ик» Ибн Рашид вспоминает, что главный судья Египта Нафис ад-Дин б. Шукр<sup>[692]</sup> говорил ему, что допустимо назначать на пост судьи всякого, кто умеет связывать конкретные дела с каноническими источниками, и подкреплял свои слова мнением, что *муджтахиду* не обязательно знать на память айаты, содержащие те или иные законоположения (*айат ал-ахкам*). Ибн Рашид комментирует: «Очевидно, что это создаст большие затруднения для сторон спора, так как вызовет задержку с вынесением решения, пока судья будет разбираться в их деле. Более того, это откроет двери в судейское сословие некомпетентным и невежественным людям»<sup>[693]</sup>.

Ибн Рашид действительно прав: от *муджтахиды* не требуется судить людей. Но если он все-таки назначен судьей, то к нему предъявляются более строгие требования, чем просто к *муджтахиду*. Считая, что это допускает к судейским должностям невежественных людей, Ибн Рашид тоже прав, потому что о юридической компетентности не так-то просто судить, ее могут определить только ученые. Более того, известно, что когда диктатор хочет назначить на судейскую должность невежественного человека, он утверждает, что, даже не будучи авторитетным ученым, тот в состоянии извлечь юридические знания из соответствующих источников, (хотя это не так, или, может быть, если он на это способен, то не приложит для этого необходимых усилий). Таким образом, ни в коей мере не следует сомневаться в том, что судья должен помнить соответствующие правовые материалы.

Еще одно условие, которое, по сути, сводится к знаниям, это умение понимать намерение и юридическую терминологию. По этому поводу Ибн 'Абд ал-Барри в своей книге «ал-Кафи» говорит: «Насколько нам известно, между учеными Мадины, а также других мест, не было разногласий в том, что на должность судьи следует назначать только человека, надежного в том, что касается веры, нравственности, ума и знаний»<sup>[694]</sup>. Также судья должен разбираться в доказательствах правовых норм, и мотивах последних (*'илал*). Это самый важный путь к разрешению сложных вопросов, отсюда утверждение ученых, что *факих*, не знающий хадисов, не годится на должность судьи.

Свобода от влияния других людей — один из аспектов свободы как условия, необходимого для должности судьи, считают ученые. При этом они предлагают разные объяснения (*та'лил*) этого утверждения. Впрочем, именно эти разночтения являются для нас ясным указанием на то, что этот аспект обычно воспринимается как сам собой разумеющийся. Мы полагаем, что они настаивают на такой свободе по той причине, что ее отсутствие (*'убудиййа*) заставляет человека вести себя в угоду тому, кто над ним властвует. Это значит, что несвободный судья при вынесении решений будет прислуживать своему хозяину. Итак, судья должен быть свободен от всего, что делает его зависимым от других, так как эта зависимость может иметь разные формы.

Хадис Пророка звучит: «Да окажется в бедственном положении раб динара и дирхема, *катифы* (бархата) и *хамисы* (вид одежды), который остается довольным, если ему даруется (это), а если нет, то и довольным он не бывает»<sup>[695]</sup>. Перечисленные вещи считаются причинами несвободы. Таким образом, наши ученые единодушны по поводу запрета взяточничества в соответствии со словами Аллаха:

**«Не присваивайте незаконно имущества друг друга и не подкупайте этим [имуществом] судей» (2:188)<sup>[696]</sup>.**

Следовательно, становится понятно, почему Ашхаб говорит судьям не придавать большого значения правителям в том смысле, чтобы игнорировать их вмешательство в судебные дела и применять закон к ним и их родственникам так же, как ко всем остальным. Однако это не значит нарушение обязанности вообще подчиняться правителю, которому принадлежит законная власть.

Честность (*'адала*) судьи заключается в самоконтроле (*вази'*), который мешает принимать несправедливые решения и пренебрегать тщательным рассмотрением заявлений сторон. Отправление правосудия (*када'*) — это ответственная обязанность, которую Аллах упоминает в одном ряду с обязанностью в отношении владельцев доверенного имущества: **«Воистину, Аллах велит вам возвращать владельцам имущество, которое было отдано вам на хранение (*аманат*); [велит] судить по справедливости, когда вы судите [тяжущихся]» (4:58)<sup>[697]</sup>.** Таким образом, точка зрения наших ученых такова, что *'адала* — это одно из условий признания действительности назначения на должность судьи<sup>[698]</sup>.

Мусульманские ученые также затрагивали вопрос снятия с должности судьи, хотя и не пришли к твердому решению. Их осторожность продиктована двумя факторами: с одной стороны, судья считается представителем правителя, с другой стороны, необходимо сохранение уважения к должности судьи в глазах народа. Эта проблема больше связана со свободой судьи от чьего-либо влияния, так как снятие оставляет пятно на его репутации, а перспектива потери должности может ослабить его непреклонность и серьезность, если его вера и честность недостаточно крепки. Поэтому ал-Мазари считает, что если знания и честность судьи не вызывают сомнений, ни у кого нет вопросов



по поводу его репутации, то одни только жалобы не могут быть причиной для его отстранения, и рассмотрение этих жалоб должно происходить без лишней огласки<sup>[699]</sup>.

Но если честность судьи не подтверждена, то насчет его снятия есть разные мнения. Ашхаб считает, что увольнение неизбежно, прочие с ним не согласны<sup>[700]</sup>. Эти последние ссылаются на то, что 'Умар никогда не отстранял судей, хотя снимал с должности губернаторов и командиров из-за одних только жалоб, в их числе были Са'д б. Абу Ваккас, Халид б. ал-Валид и Шурахбил. Мы бы к этому добавили: что касается Пророка и Абу Бакра, то нам тоже неизвестно, чтобы кто-то из них когда-нибудь снимал с должности судью.

Один из наших уважаемых ученых — я думаю, это был Ибн 'Арафа, — сказал, что отстранение судьи подрывает уважение общества к судейской должности. Так или иначе, после праведных предшественников стало общепринятым считать, что человек, занимающий должность судьи, имеет на нее пожизненное право. Эта традиция возникла вследствие невежества и непорядочности правителей, обладавших властью назначать судей. Султаны династии Хафсидов<sup>[701]</sup> ввели обычай, согласно которому судья не может оставаться на посту более трех лет. На наш взгляд, это большая ошибка, ведь правители во всех своих действиях должны руководствоваться соображениями *масалих*, о чем пишет Карафи в «ал-Фурук»<sup>[702]</sup>. Главная цель судейства вообще — это достижение *маслаха*, и уход судьи с должности может объясняться только избеганием *мафсада*. Соответственно, одна из величайших целей (*масалих*) шариата — это сохранение в обществе уважения к должностям, связанным с шариатом, и обеспечение соответствующим должностным лицам возможности исполнять свои обязанности, ничего не опасаясь и не подвергаясь дискредитации.

Требования, предъявляемые судебным советникам (*риджал шура ал-када'*) схожи с требованиями к судьям, за исключением того, что от них требуется больше знаний.

Теперь перейдем к другой теме, которую мы обещали раскрыть, когда обсуждали различные категории прав. Тогда мы упомянули, что определенные права могут быть переданы другим лицам, отличным от их изначальных обладателей. Иногда осуществление прав оказывается невозможным или невыполнимым на практике, например, правители не могут самостоятельно заниматься всеми вопросами, входящими в сферу их полномочий, по причине их многочисленности, удаленности предмета или в силу занятости, тогда они передают определенные полномочия, как в случае опеки (*вилайат*) или доверительного исполнения (*вакалат*). Например, из хадисов известно, что Пророк нередко поручал исполнение определенных задач кому-то из своих сподвижников.

Это относится и к договорам, в которых одному лицу доверено осуществление прав другого лица. При этом может быть так, что доверенное лицо привлекается не в силу невозможности осуществления права его обладателем, а в силу того, что, осуществляя его, последний подвергается риску. Так, родители и опекуны осуществляют права малолетних, опекун осуществляет права женщины при вступлении в брак.

Кроме того, в рамках договора права могут принадлежать одновременно лицу, осуществляющему управление ими, и другому лицу, например, взаимные права супругов, родителей и детей, партнеров в договорах долевой собственности, купли-продажи, доверительного управления типа *мудараб*, совместного землевладения (*иртивак*), производства.

Для обеспечения наиболее эффективного руководства хозяйственной деятельностью (*а'мал*) и реализации ее пре-

имущество, шариат доверяет одной из сторон-участниц задачу защищать права всех сторон с учетом разнообразного характера этих прав и возможности их осуществления, независимо от времени, места и обстоятельств. Точно так же приоритет в распределении и управлении общими правами дается одной из сторон, ими обладающих, а не постороннему лицу или надзорному органу.

Соответственно, в том, что касается управления правами, шариат отдает предпочтение блюстителю прав по сравнению с другими. Например, предоставление опеки над малолетним ребенком матери, а над подростком — отцу; предоставление права надзора за семьей мужу, а не жене, и права управлять делами дома — жене, а не мужу; предоставление права вести бизнес в договорах *кирад*, *му-гараса*, *мусака* и *музара'а* — работнику, а не владельцу капитала, земли или деревьев.

Определенные доверительные функции могут устанавливаться шариатом как правовой принцип, например право родителей на имущество детей, или на основании судебного постановления, например назначение управляющего (*назир*) вакуфным имуществом. В других случаях попечительство может устанавливаться самим обладателем права, как в случае партнерств *кирад* и *мусака*, опекуна родителей над детьми. Каждый, кому доверено управление определенным правом, должен предпринять все законные усилия для достижения максимальной пользы. При управлении тем, что вверено на попечение, не допускаются произвол и расточительство.

Так, мужьям Аллах говорит: **«Обращайтесь с вашими женами достойно»** (4:19), опекунам сирот: **«Если же вы объедините свое и их имущество, то они — ваши братья»** (2:220)<sup>[703]</sup>. Вот, что говорит об этом Карафи:

Тот, кто занимает пост — от халифа до исполнителя по за-  
вещанию (*васиййа*), может действовать только ради дости-  
жения блага (*джалб маслаха*) или предотвращения вреда  
(*дар' мафсада*)... [Правители и судьи,] отправляя свои обя-  
занности, не должны делать того, что ведет к перевесу  
*мафсада* или просто достижению перевешенной или рав-  
ной *маслаха*, или делать то, что не приносит благо и не  
отводит вред. По этой причине аш-Шафи'и, да будет дово-  
лен им Аллах, сказал, что *васий* (опекун) не должен обме-  
нивать часть [имущества несовершеннолетнего, находяще-  
гося под его опекой,] на равную часть подобного рода, ибо  
это не приносит никакой пользы<sup>[704]</sup>.

Если в поведении блюстителя прав отмечаются не-  
предвиденные ошибки, дело должно быть передано в суд.  
Судья может постановить передать соответствующие сто-  
роны под надзор доверенного лица (*амин*). В качестве при-  
меров можно привести следующее: помещение обоих су-  
пругов под надзор доверенных лиц мужского и женского  
пола в споре по поводу взаимных притеснений; назначе-  
ние управляющего фонда пожертвований в случае некомпетентного руководства выгодоприобретателей; назначе-  
ние проверяющих для расследования действий попечите-  
лей фонда. Между тем оспариваемые права должны быть  
переданы под надзор надежных доверенных лиц. Если не-  
компетентное управление тех, кому они вверены на по-  
печение, приняло катастрофические масштабы, долг су-  
дьи — положить конец злоупотреблениям. На этот счет, —  
комментируя аят **«Подвергайте испытанию сирот [,  
находящихся на вашем попечении], пока они не достиг-  
нут брачного возраста. И тогда, если обнаружите, что  
они достигли зрелости разума, то вручайте им их иму-  
щество»** (4:6), — андалузский ученый шайх Ибн 'Атиййа  
говорит следующее:

Одна группа ученых говорит: «Передача имущества опекуном (*васий*) подопечному должна происходить после уведомления правителя, при этом ему должна быть доказана психическая зрелость [подопечного]; в противном случае опекуном должен быть тот, кому правитель доверяет в этих делах». Другая группа утверждает, что это дело должно быть оставлено на усмотрение опекуна, и нет необходимости доводить его до сведения правителя. На наш взгляд, в наше время правда в отношении опекунов такова, что без уведомления правителя и доказательства зрелости не обойтись. Причина в том, что за опекунами неоднократно было замечено попустительство и сговор при оценке психической зрелости и здравомыслия подопечного<sup>[705]</sup>.

Ибн 'Атийа придерживается такого мнения, несмотря на тот факт, что данный аят разрешает опекунам решать, достигли ли сироты, находящиеся на их попечении, психической зрелости. И именно на его мнении с некоторых пор<sup>[706]</sup> строится юридическая и судебная практика в Тунисе. Тем не менее в целом ее реализация зависит от оценки общей ситуации в обществе, а не от отдельных исключительных случаев.

И наконец, к вопросу о как можно скорейшем восстановлении прав, что является столь важной целью. Лишняя отсрочка сверх времени, требуемого для их установления, ведет ко многим опасным последствиям. Одно из них — лишение людей преимуществ от использования своих прав, что особенно вредно. Кроме того, подобная отсрочка позволяет извлекать пользу из имущества посторонним лицам, что является большой несправедливостью по отношению к тому, кому принадлежит законное право. Именно это подразумевает аят: **«Не присваивайте незаконно имущества друг друга...»** (2:188).

Еще одно пагубное последствие запоздалого правосудия в споре за обладание правом — это разногласия и раз-

дор в обществе. Из-за сомнений в притязаниях сторон на оспариваемое право бывает трудно разрешить спор между ними, в результате возникает чрезвычайно негативная ситуация, сопровождающаяся неуверенностью и колебаниями при принятии решения. Это создает условия для продолжительной тяжбы, во время которой стороны продолжают во всеуслышание заявлять о своих правах. В итоге это ведет к большому злу: подрыву братских отношений в исламском обществе.

И наконец, затягивание решения навлекает подозрения на судью. Его колебания могут рассматриваться как преднамеренная попытка ослабить законного обладателя прав, чтобы он отказался от притязаний. Точно так же оно приводит к дискредитации судейской системы в представлении людей, а это ведет к серьезным негативным последствиям для всего общества.

Таково разумное обоснование данного вопроса. Кроме того, на этот счет существует множество доказательств, которые можно вывести из поведения и поступков Пророка и его сподвижников. Во многих достоверных сообщениях передается, что Пророк принимал решение в споре непосредственно после того, как выслушивал аргументы сторон, и не откладывал вынесение вердикта без необходимости. Так он рассудил аз-Зубайра и человека из ансаров в споре об источнике в ал-Харре, в окрестностях Мадины<sup>[707]</sup>, Ка'ба б. Малика и 'Абд Аллаха б. Абу Хадрада — в споре из-за долга последнего, когда предложил Ка'бу простить половину долга.

Также Бухари в «Сахих» приводит сообщение о том, что Пророк послал Абу Мусу ал-Аш'ари управлять Йеменом, а следом за ним отправил Му'аза б. Джабала. Когда Му'аз прибыл, он увидел у Абу Мусы закованного в цепи человека и спросил, что с ним. Абу Муса сказал: «Этот человек принял ислам, а потом принял иудейство». Му'аз

сказал: «Я не сяду, пока не казню его, ибо таково решение Аллаха и Его Посланника»<sup>[708]</sup>. Кроме того, когда Абу Муса ал-Аш'ари был судьей в Басре, 'Умар б. ал-Хаттаб написал ему: «Выноси решение, когда поймешь, а когда вынес — исполняй»<sup>[709]</sup>. Таким образом, вынесение решения он поставил непосредственно после понимания. Более того, он приказал после вынесения приговора сразу приводить его в исполнение. Все это указывает на необходимость безотлагательного торжества правосудия ради обеспечения прав тех, кому они принадлежат по закону.

Говоря об откладывании правосудия на более длительное время, чем требуется для того, чтобы установить законного обладателя прав, мы хотим подчеркнуть, что предоставление прав тем, кому они принадлежат по закону, должно произойти как можно быстрее. Это предостережение против ошибочного отношения многих слабых ученых и лицемерных судей, которые в своей гордыне волнуются только о том, сколько вердиктов они вынесли. Однако, вынося свои вердикты, они пренебрегают средствами, без которых невозможно найти истину. И впоследствии, в случае пересмотра, их решения оказываются полностью ошибочными и подлежат опровержению. Таким образом, ускорение правосудия само по себе бессмысленно, если оно не прекращает спор и неубедительно для сторон. Вот почему 'Умар сказал: «Выноси решение, когда поймешь».

При жизни Пророка и в первые годы после его смерти судебная процедура (*мурафа'ат*) была простой. В то время большинство людей были богобоязненными, честными и послушными правителям. Человек, преступающий пределы шариата, мог добровольно попросить осуществления правосудия в отношении него, как Ма'из ал-Аслами. Представая перед судом Пророка или праведных халифов, люди обычно не уклонялись от честных ответов на вопросы. А отпираться их могло заставить только отрица-

ние предъявленных обвинений. По этому поводу Муслим, Абу Давуд и Тирмизи сообщают о случае, когда к Пророку пришли двое, которые вели тяжбу между собой. Человек из Хадрамаута объявил, что отец человека из племени Кинда захватил его землю. Тот утверждал, что он унаследовал землю от отца и она его. Пророк спросил жителя Хадрамаута, есть ли у него доказательства. Тот ответил, что нет, и потребовал от соперника поклясться, что ему неизвестно о том, что его отец присвоил землю. На тот момент киндит не стал давать клятву<sup>[710]</sup>. Ни Муслим, ни Абу Давуд не говорят, какое решение вынес Пророк. Тем не менее, вероятнее всего, он постановил передать землю человеку из Хадрамаута, исходя из того, что киндит не дал клятвы или, наоборот, именно из-за нее.

Впоследствии люди стали смелее нарушать права других и стали изобретательнее в уловках. При исламе лже-свидетельство (*шахадат аз-зур*) впервые стало применяться под конец правления Умара. Его считали допустимым, когда хотели досадить сопернику или спровоцировать вражду. В судах стали скрывать правду, чтобы помешать отправлению правосудия. Были даже случаи обмана неопытных судей, когда им приносили на рассмотрение старые дела, по которым уже было принято решение. Ради прекращения этих пагубных обычаев и восстановления истины, судьи и ученые принялись за разработку принципов урегулирования споров. Одной из их задач было изучение статуса свидетеля. Например, маликитские ученые считали, что нельзя брать клятву с ответчика, если не доказано, что между ним и истцом бывало многократное взаимодействие (*хулта*), или доказано, что он ненадежен, то есть является подозреваемым<sup>[711]</sup>. Так, 'Умар б. 'Абд ал-'Азиз сказал: «Люди навлекают на себя столько судов, сколько совершают беззаконий»<sup>[712]</sup>. К этому были добавлены подробные правила и методы, которые во множестве можно найти в книгах по судебной практике и которыми



маликитские ученые могут справедливо гордиться как своим вкладом.

В прошлом мусульманские ученые составляли реестры, в которых фиксировали дела, сроки (*аджал*), улики и доказательства, на основании которых принимались решения. Эти реестры служили справочниками для судей и их преемников, которые могли опираться на работу своих предшественников в случае, если рассмотренные ранее дела снова попадут в суд. Вероятнее всего, такие записи делались в присутствии двух надежных свидетелей. Наилучшей практикой в этом отношении было записывание вердиктов в присутствии честного нотариуса. Правда, что многие процедуры, введенные учеными, приводят к удлинению судебного процесса. Однако это необходимо, чтобы предотвратить задержки по причине уловок и хитростей, на которые могут пойти стороны, чтобы противозаконно оставить в своих руках предмет спора.

Один из самых подходящих способов ускорить вынесение справедливых решений и обеспечить права их законных обладателей — это установить правовую школу и ее судебную доктрину, на основании которой будут вынесены решения. Более того, одна из наиболее эффективных процедур, принятых в маликитском мазхабе, — это удержание предмета спора (*ал-мудда'а фикх*) с момента предъявления доказательства [прав на него. — *Примеч. пер.*] и до объявления вердикта. Эта процедура называется *'укла* (букв. «наручники, препятствие»). Она была выведена из утверждения Малика в «*Муватта'*», лежащего в основе судебной практики мазхаба, в соответствии с которым доход [от предмета спора] считается принадлежащим истцу еще до момента установления его права, а не до момента объявления судебного решения<sup>[715]</sup>. Удержание предмета спора имеет двойное значение. Во-первых, оно предотвращает вред, который может причинить сторона, вынужденная

уступить свое право, до того, как вступит в свои права вторая сторона. Во-вторых, оно ускоряет осуществление права законного владельца после вынесения решения. Кроме того, эта мера оправдана фактом, что многие испорченные люди постараются спрятать предмет спора после объявления приговора, чтобы лишить противную сторону возможности владения им, или передать кому-то другому, кто заявил бы свои притязания на владение, что вызовет трудности и огорчения для стороны, в пользу которой вынесено судебное решение, и помешает его исполнению.

Далее, цель шариата в привлечении свидетелей (*шухд*) — информирование об установлении прав<sup>[714]</sup>.

Таким образом, предполагается, что свидетели честны в своих показаниях. Это зависит от того, насколько они не расположены ко лжи. Их самоконтроль (*вази'*) может объясняться религиозностью, то есть добродетелью (*'адала*), или нравственностью, то есть благородством (*муру'а*). При условии существенных расхождений в показаниях свидетелей, степень добродетели и честности или *'адала* свидетелей определяется по тем чертам поведения, которые, по мнению ученых, говорят о слабости личной религиозности (*дийана*), а также может зависеть от характеристик людей, в отношении которых даются свидетельские показания.

Возможно, что на уровень самоконтроля свидетеля влияют некие чувства, например, горячая любовь или ненависть, которые действительно способны ослабить добродетельность и честность. Также могут иметь значение родственные связи (*караба*). Соответственно, качества свидетеля должны быть подвергнуты проверке на предмет факторов ослабления честности. Следует иметь в виду, что некоторые аспекты добропорядочности не поддаются изменениям, так как коренятся глубоко в психологии человека. Другие могут зависеть от обычаев и куль-

туры. Эти последние не должны иметь большого значения в свете *макасид аш-шари'а* (*илм ал-макасид*), говорят ученые, как, например, хождение босиком или еда на улице в обществах, где это не принято, и к таким проявлениям следует относиться с терпимостью.

В отношении прав, установленных с помощью свидетельских показаний, цель шариата — их защита и осуществление. Для этого свидетельские показания должны быть зафиксированы, особенно когда подтверждаемое ими право такого рода, что продолжает существовать и после прекращения существования свидетеля. Таким образом, шариат предписывает вести документацию, о чем свидетельствуют слова Аллаха: «О вы, которые уверовали! Если вы берете или даете [в долг] на определенный срок, то [закрепляйте это] письменно. И пусть писец записывает [вашу сделку] справедливо. Писец не должен отказываться записывать [сделку] так, как научил его Аллах» (2:282). Воистину, в этом аяте изложен великий принцип, который гласит о необходимости письменно фиксировать права, и этому принципу следуют со времен Откровения. Точно так же, среди мусульман издавна принято записывать любые виды сделок, с указанием имущества, жертвуемой собственности и т.п.

## **40. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: НАКАЗАНИЯ**

В главе 19 мы показали, что все действия шариата нацелены на изменение положения общины во всех ее делах. В общих чертах мы отметили, что сдерживающие меры и наказания, в том числе наказания, предписанные Аллахом (*худуд*), установлены шариатом исключительно для ис-

правления положения людей. Теперь остановимся на целях шариата, предусмотренных различными типами наказаний, а именно: *kisas* (воздаяние равным, *lex talionis*), *худуд* и *та'зир* (наказания, устанавливаемые судом). Дело в том, что одна из высших целей шариата — охранять общественный порядок, и эта цель может быть достигнута только перекрытием всех источников разногласий и агрессии.

Однако перекрытие этих источников может быть справедливым, только если оно основано на безупречных законах шариата и осуществляется законной властью. В противном случае, меры по пресечению вреда обернутся еще большим вредом, на что указывает следующий аят: **«Не убивайте человека, кроме как по праву, ведь это запретил Аллах. Если же кто-либо убит без права на то, Мы предоставляем его правопреемнику полную власть [над убийцей], но пусть он не выходит за рамки дозволенного [в отмщении]»** (17:33)<sup>[715]</sup>. Так, Аллах говорит:

Так суди же между ними согласно тому, что ниспослал Аллах, а не потворствуй их желаниям и остерегайся, дабы они и на малую толику не совратили тебя [с пути,] ниспосланного тебе Аллахом. Если же они сойдут [с истинного пути], то знай, что Аллах хочет наказать их за некие грехи их, ибо, воистину, многие из людей — нечестивцы. Неужели они хотят суда времен джахилии? И кто выше Аллаха, дабы выносить судебные решения для людей верующих? (5:49–50)

Хотя сказано, что эти аяты ниспосланы в связи с конкретным случаем, их содержание и смысл ясно указывают на неодобрение и угрозу тем, кто тоскует по временам языческого невежества. Одной из особенностей законов той поры было то, что жертва преступления сама могла

осуществить возмездие, как пишет поэт Аш-Шамайзар ал-Хариси:

*Мы не из тех, с кем вы привыкли сражаться,  
Чтоб подчинить угнетенью или заставить пойти к судье;  
Нет, для нас превыше всего приговор меча,  
Только когда доволен меч, довольны и мы<sup>[716]</sup>.*

Итак, шариат ввел различные виды наказаний — предписанные (*худуд*), выносимые судом (*та'зир*), воздаяние равным (*кисас*) и возмещение за увечье (*уруш*<sup>[717]</sup> *ал-джинайат*) — ради достижения трех целей: исправления преступника, удовлетворения жертвы и предотвращения возможных преступлений.

(1) Исправление преступника связано с высочайшей целью шариата, которая состоит в реформировании (*исла*) всех аспектов жизни людей, составляющих общество. Об этом мы говорили в главе 12, где обсуждали универсальный принцип исламского законодательства. Так, Аллах говорит: «**В возмездие за то, что они содеяли, отсекайте руки вору и воровке как наказание от Аллаха, ведь Аллах — великий, мудрый**»<sup>[718]</sup> (5:38). Покарание преступника направлено на то, чтобы убрать из его души зло, которое толкает его на преступление, а когда мысль о совершении преступления претворяется в действительность, оно укореняется в его душе еще глубже. Вот почему, определив меру Своего наказания, Аллах говорит: «**Аллах простит того, кто, [сначала] совершив нечестие, [впоследствии] раскается и исправится, ибо Аллах — прощающий, милосердный**» (5:39).

Приговоры за правонарушения *худуд* — наиболее суровые из возможных, так как они установлены за самые тяжкие преступления. При этом цель шариата — устрашение людей и устранение зла из души преступника. Соответ-

ственно, если доказано, что преступление совершено по ошибке, то применение наказания, предписанного Аллахом, отменяется. Аналогично, если есть малейшие сомнения или неуверенность (*шубуха*), которые можно истолковать в пользу правонарушителя, то его преступление приравнивается к совершенному по ошибке в том смысле, что к нему не применяется наказание, предписанное Аллахом. Более того, если выяснилось, что непреднамеренное преступление объясняется преступно халатным отношением к принятию мер предосторожности, то человек, проявивший халатность, должен подвергнуться соответствующему дисциплинарному взысканию.

(2) Требуя удовлетворения жертвы, мы должны помнить, что человеческой природе свойственно испытывать ненависть к агрессору и злость к обидчику. Эти чувства часто толкают людей на месть, которая всегда означает преступление границ правосудия. Это объясняется тем, что месть является плодом жгучей ненависти, которая обычно затмевает рациональное мышление, ослепляет, мешает видеть свет справедливости. Таким образом, когда жертва или ее родственники и защитники (*авлийа'*) могут отомстить, они так и делают, или продолжают таить злобу, ожидая возможности возмездия. Именно против такого воздаяния предостерегает Аллах, говоря: **«но пусть он не выходит за рамки дозволенного [в отмщении]»** (17:33). При таких обстоятельствах никогда не закончатся месть и преступления, никогда не установится общественный порядок и мир. Таким образом, цель шариата — дать удовлетворение жертве и покончить с многовековым обычаем мести и ответной мести. Так, во время своего прощального паломничества (*Хаджжат ал-Вада'*) Пророк сказал: «Поистине, отменяется все, что было во времена невежества, и отменяется месть за кровь...»<sup>[719]</sup>.

Точно так же цель предоставления жертве возможности справедливого удовлетворения принимает во внимание присущую человеческой природе потребность в возмездии. Соответственно, шариат дает родственникам убитого право вести приговоренного преступника (*катил*) на веревке к месту справедливого возмездия, этот обычай называется *кавад* (возмездие). Смысл этого в том, чтобы принести им удовлетворение, как если бы они своими руками исполнили приговор.

Удовлетворение жертвы в шариате важнее, чем исправление преступника. Таким образом, если совместить первое и второе невозможно, то перевешивает первое. Например, практика *касас*: когда исправление преступника невозможно, отдается предпочтение удовлетворению жертвы или ее родственников. Поэтому нет смысла в спорах ученых по вопросу согласия наследников, имеющих право требовать приговора *касас* — *авлия' ад-дам* [блюстителю крови. — *Примеч. пер.*], — вместо воздаяния равным простить или получить выкуп за кровь, если преступник достаточно состоятелен. Мнение Ашхаба, что преступника необходимо принудить заплатить деньги за кровь, звучит более здраво, чем мнение Ибн ал-Касима<sup>[720]</sup>. Вот почему они согласны, что, если кто-то из родственников жертвы прощает преступника, наказание *касас* отменяется. Конечно, эти аргументы неприменимы к убийству с целью грабежа (*хираба*) или умышленному убийству (*гила*), о чем мы поговорим ниже.

(3) Третья цель — устрашение — подразумевается словами Аллаха: **«И прелюбодейку, и прелюбодея — каждого из них секите сотней плетей. Пусть не охватывает вас жалость к ним во имя веры Аллаха, если вы веруете в Аллаха и в Судный день. А при наказании их пусть свидетелями будут некоторое число верующих»** (24:2). В своей книге «Ахкам ал-Кур'ан» Ибн ал-'Араби говорит:

«Истинное толкование этого — в том, что исполнение наказания *хадд* страшит того, к кому оно применяется, а те, кто являются тому свидетелями, извлекут из этого урок и устроятся. Все будут об этом говорить, предостерегая, таким образом, пришедших позже»<sup>[721]</sup>. Следовательно, это возвращает нас к цели исправления общества в целом, так как исполнение приговора в соответствии с установленными законами отбивает у порочных людей желание совершать преступления. Точно так же наказанием является все, что служит устрашению. Однако устрашение рядовых людей [в отличие от преступников] не должно выходить за рамки правосудия, и мудрость шариата в том, что он это обеспечивает. То есть учреждение наказаний *худуд*, *кисас* и прочих направлено на то, чтобы удерживать людей от подражания преступникам.

При этом прощение (*афв*) преступника жертвой не мешает достижению цели устрашения и сдерживания, так как случается довольно редко, а потому преступники не могут на него рассчитывать заранее. Следовательно, мы считаем, что шариат не принимает во внимание прощение преступлений, не затрагивающих прав конкретной стороны, таких как кража, употребление наркотиков, супружеская измена, потому что эти преступления являются нарушением самой сути законодательства, так же как бандитизм и разбой (*хираба*). Что касается преднамеренного убийства, то прощение родственников жертвы не принимается из-за тяжести преступления. Однако покаяние разбойника (*мухариб*) до ареста принимается ради мира и безопасности и как средство поощрения его подельников последовать положительному примеру<sup>[722]</sup>.



# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы достигли своей главной цели: сформулировали основные аспекты *макасид аш-шари‘а*. Надеемся, что наша работа поможет юристам и тем, кто хочет углубить свои знания, подняться на новую ступень понимания и укрепиться в решении идти к высшим целям шариата и достигать их. Ибо, воистину, облегчение и доступность вещей зависят только от Аллаха, Помощника благонамеренных. И глубоко понимающий, несомненно, получит самую прекрасную награду.

Чистовой вариант рукописи завершен 18 джумада 1360 года [хиджры, 1941 года] в моем доме в Марс-Джарра, именуемом ал-‘Абдаллийа.

Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур

# ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА С АРАБСКОГО

После выхода «*Макасид аш-шари'а*» Ибн Ашура в 1946 году книга неоднократно переиздавалась в Тунисе и Алжире. Этот перевод сделан на основании моего собственного издания этой работы с критическими замечаниями и примечаниями, опубликованного в 1421 г. х./2001 г. издательством «Дар ан-Нафа'ис», Амман, Иордания.

Для подготовки издания, отвечающего сегодняшним строгим академическим стандартам, работа над переводом потребовала как можно большего количества ссылок и перекрестных ссылок (на материалы, знакомые в основном студентам факультетов теории исламского права и исламского права), подготовки более современной библиографии на основании более поздних изданий приводимых автором источников, предоставления биографических данных ряда ученых, упоминаемых в тексте, и т.д. Кроме того, я использовал слово «автор» в сносках в конце книги, чтобы отделить замечания автора от моих. Однако, с учетом требований англоязычного читателя, некоторые примечания, имеющиеся в моем арабском издании книги, в этом издании были опущены, а другие добавлены. Кроме того, ради ясности была изменена организация материала.

Отрывки из Корана взяты преимущественно из перевода Мухаммада Асада «Послание Корана».

В связи с высокой интеллектуальной ценностью книги и ее значением для развития исламской мысли в наши дни и на фоне растущего интереса к исследованиям в области *макасид аш-шари'а*, я попытался подготовить как можно более точный и академически обоснованный текст и при этом как можно точнее передать характер оригинала, в надежде, что он будет полезен всем читателям, как специалистам, так и неспециалистам.

Мохамед эль-Тахир эль-Месауи

Куала Лумпур,

25 сафара 1427 г. х./25 марта 2006 г.

# ПРИМЕЧАНИЯ

## ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

1] Абу ал-Ма'али 'Абд ал-Малик б. Аби Мухаммад 'Абд Аллах б. Йусууф ал-Джувайни, или имам ал-Харамайн, родился в 419 г. х./1028 г. в деревне Джувайн близ Нишапура, что на севере Ирана. Великий правовед шафиитского толка и богослов-ашарит, ал-Джувайни оказал серьезное влияние на развитие *усул ал-фикх* (теории исламского права) и *калам* (богословие) ашаритского направления. Пользовался поддержкой влиятельного сельджукского визира Низама ал-Мулка, который основал в Багдаде шафиитскую медресе Низамийя и назначил ученого на пост ее руководителя. Является автором многих выдающихся трудов, которые остаются незаменимым источником знаний по богословию и теории права для следующих поколений учащихся, среди них «Китаб аш-Шамил фи Усул ад-Дин», «Китаб ал-Иршад ила Кавати' ал-'Адилла фи Усул ал-И'тикад» (богословие), «Китаб ат-Талхис фи Усул ал-Фикх», «ал-Бурхан фи Усул ал-Фикх» (теория права). Умер в 478 г. х./1085 г.

2] Abu al-Ma'ali al-Juwayni, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azim al-Dib (Cairo: Dar al-Wafa, 1412/1992), vol. 1, p. 79.

3] Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. 'Али б. 'Умар б. Мухаммад ат-Тамими ал-Мазари. Родился в городе Мадзаре на Сицилии в 453 г. х./1061 г. Вероятно, в 464 г. х., когда остров полностью оказался в руках норманнов, переселился в Тунис. В Тунисе его учителями были авторитетнейшие маликитские ученые того времени, в частности Абу ал-Хасан 'Али б. Мухаммад ар-Раб'и ал-Лахми (ум. 478 г. х.) и Абу Мухаммад 'Абд ал-Хамид б. ас-Са'иг (ум. 486 г. х.). Как большинство великих исламских ученых, ал-Мазари занимался не только религиозными дисциплинами — тафсиром, хадисами, фикхом и *усул ал-фикхом*, но и философией, математикой, медициной. Это объясняет его широкий кругозор и аналитический подход к вопросам юриспруденции.

Его взгляды в области юриспруденции маликитского толка сочетают традиционный подход кайруанской школы с методологией багдадской школы, придерживавшейся принципов рациональной аргументации. В сфере исламского права — теоретического (*усул*) и практического (*фуру'*) — ал-Мазари тяготел к вопросам, требующим высшего уровня юридического различения (*хилаф 'али*), в частности, занимался выведением высших целей шариата. Кроме комментария к «Бурхан» ал-Джувайни (см. прим. 5), создал много ценных работ по разным исламским дисциплинам, в том числе «Шарх ат-Талкин» (комментарий к «Талкин», труду по маликитской юриспруденции великого багдадского ученого ал-Кади Абу Мухаммада 'Абд ал-Ваххаба (ум. в 422 г. х.)), «ал-Му'лим би-Фава'id Муслим» (частичный комментарий к трехтомнику знаменитого сборника хадисов великого ученого-традиционалиста Муслима б. ал-Хаджжаджа (ум. 261 г. х.)). Ал-Мазари скончался в

536 г. х./1141 г. в возрасте 83 лет в городе Махдии, похоронен в соседнем городе Монастире. Место его погребения до сих пор почитаемо многими тунисскими мусульманами.

4] Juwayni, *Burhan*, p. 78.

5] Комментарий ал-Мазари к «ал-Бухран» под названием «Ида-л-Махсул мин Бурхан ал-Усул», который цитирует автор, издан Аммаром Талби (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2001) на основании единственного дошедшего до нас экземпляра рукописи, сохранившегося в собрании Ибн Ашура. К сожалению, многие листы рукописи отсутствуют или нечитабельны, в том числе значительные фрагменты главы, из которой взята цитата, что затруднило точное воспроизведение.

6] Шихаб ад-Дин Ахмад б. Идрис ал-Карафи ас-Санхаджи. Родился в 626 г. х./1229 г. в деревне Карафа близ Каира. Был учеником выдающихся ученых своего времени, в частности 'Изз ад-Дина б. 'Абд ас-Салама. В Египте — наиболее авторитетный маликитский правовед своего времени. Энергичный и плодотворный писатель, автор книг по многим дисциплинам, в том числе богословию, юриспруденции, антихристианской полемике, арабскому языку, толкованию Корана и т.д. Его объемный труд «аз-Захира» — один из важнейших источников доктрины маликитов, в котором он применил компаративный подход. Его книга «ал-Фурук» — новаторская работа по классификации юридических законов и максим. Кроме того, он написал много работ по усул *ал-фикх*: «Танких ал-Фусул», «Нафа'ис ал-Усул фи Шарх ал-Махсул» и др. Умер в 684 г. х./1285 г.

7] Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. 'Умар б. ал-Хусайн Фахр ад-Дин ар-Рази родился в городе Рейе в 544 г. х./1149 г. Известен по различным титулам, свидетельствующим о его высоком положении: Абу ал-Фадл, Абу ал-Ма'али, Ибн ал-Хатиб, ал-Имам и др. Его отец, Дийа' ад-Дин, был вы-

дающимся ученым своего времени. Фахр ад-Дин принадлежал к шафиитской школе юриспруденции и ашаритской школе *калама*. Следуя традициям классических мусульманских ученых, ар-Рази провел много лет, путешествуя по мусульманскому миру в поисках знаний. Во время своих путешествий участвовал в интеллектуальных диспутах с представителями школ противоположных взглядов, в частности с мутазилитами. Обладал энциклопедическими знаниями, о чем свидетельствуют многообразие и размеры его внушительных сочинений, охвативших большинство традиционных исламских дисциплин.

Среди его работ «Мафатих ал-Гайб» (толкование Корана), «ал-Махсул фи 'Илм ал-Усул» (теория исламского права или *усул ал-фикх*), «ал-Маталиб ал-'Алиййа мина ал-'Илм ал-Илахи» и «ал-Мабахис ал-Машрикиййа» (богословие и философия). Выдающейся чертой интеллектуального наследия ар-Рази является попытка синтеза ашаритской и мутазилитских доктрин, а также богословия и философии. Ар-Рази скончался в Герате в 606 г. х./1209 г. Подробнее о жизни и трудах великого ученого см.: Yasin Ceylan, *Theology and Tafsir in the Major works of Fakhr al-Din al-Razi* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization [ISTAC], 1996); Roger Arnaldez, *Fakhr al-Din al-Razi: Commentateur du Coran et philosophe* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002).

[8] Шамс ад-Дин Абу ал-Хасан 'Али б. Исма'ил б. 'Али б. 'Атийа (557 г. х.–618 г. х.). Правовед, теоретик права (*усули*), комментатор Корана. Среди его работ «ал-Тахкик ва ал-Байан фи Шарх ал-Бухран» (по *усул ал-фикх*), «Сафинат ан-Наджат» (комментарий к «Ихйа' 'Улум ад-Дин» ал-Газали).

9] Shihab al-Din al-Qarafi, *Nafa'is al-Usul fi Sharh al-Mahsul* (9 vols.), ed., 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud and 'Ali Muham-

mad Mu'awwad (Riyad: Maktabat Mustapha al-Baz, 1995), vol. 3, pp. 1247–1248.

[10] Полное имя — Абу ал-Хусайн Мухаммад б. 'Али б. ат-Таййиб ал-Басри. Великий мутазилитский богослов, теоретик права басрийской школы. Родился в Басре, до конца жизни жил в Багдаде. Скончался в 436 г. х./1044 г. Автор целого ряда важных работ по 'илм ал-калам и усул ал-фикх, в том числе «Шарх ал-'Умад» (комментарий «ал-'Умад» ал-Кади 'Абд ал-Джаббара, по усул ал-фикх), «ал-Му'тамад фи Усул ал-Фикх», «Тассаффух ал-'Адилла», «Гу-рар ал-'Адилла» (обе по 'илм ал-калам).

[11] Вопрос длительности акциденций (*а'рад*), по которому предлагались противоположные решения, был одним из самых обсуждаемых в гносеологической и космологической доктринах исламского богословия ('илм ал-калам). Подробнее о теории акциденций и ее месте в каламе см.: Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* (Leiden: E.J. Brill, 1994), pp. 38–54. Абу ал-Хасан ал-Аш'ари и многие его последователи полагали, что акциденции не существуют дольше одного момента. Об этом см.: Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan ibn Furak, *Mujarrad Maqalat al-Sheikh Abi al-Hasan al-Ash'ari*, ed., Daniel Gimaret (Beirut: Dar El-Mashraq, 1987), pp. 12–13.

[12] Понятие вакуума или пустоты (*хала'*) — одно из важнейших в древней и средневековой философии и богословии. Оно связано с понятиями бытия, времени, пространства и движения. Ключевая идея теории атомизма, выдвинутой древнегреческими философами Левкиппом Милетским и его учеником Демокритом Абдеррским в V в. до н. э. в рамках их материалистической философии, заключается в том, что материя состоит из мельчайших неделимых частиц — атомов, которые движутся по кругу в пустоте или вакууме. Это пустое пространство, в котором



происходит сочетание (*иджтима'*), разделение (*ифтирак*) и движение (*харака* или *интикал*) атомов. Идею пустоты используют большинство мусульманских богословов при построении своих космологических доктрин.

[13] Qarafi, *Nafa'is al-Usul*, vol. 1, pp. 161–162, где Карафи комментирует мнение, приписываемое Абу ал-Хусайну. Однако в «Шарх ал-'Умад» мы не смогли найти место, где приводится мнение, приписываемое Абу ал-Хусайну ал-Басри. Все это упоминается в дискуссии о правильности и ложности (*ат-масвиб ва ат-тахти'а*) *иджтихада*, включая то, что «истина» в принципах религии и принципах юриспруденции одна и та же. Это значит, что столпы веры и универсальные предикаты, на которых основываются правовые нормы, а также главные этические принципы, не подчиняются влиянию времени, людей, обстоятельств. Что касается частных правовых норм, основанных на достижении различных интересов правоспособных лиц (*мукаллафин*), он считает, что есть верные и ложные.

Однако, по Карафи, ал-Басри — по крайней мере, это вытекает из контекста и прямого смысла его слов — не говорит о принципах юриспруденции в смысле методов и универсальных правил дедукции и правовой аргументации, как упоминает автор. См.: Abu al-Husayn al-Basri, *Sharh al-'Umad* (2 vols.), ed., 'Abd al-Hamid ibn 'Ali Abu Zunayd (Cairo: al-Matba'ah al-Salafiyyah, 1410 ah), vol. 2, pp. 235–318, а также (того же автора) *al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, ed., Muhammad Hamidullah et al. (Damascus: Institut Français de Damas, 1965), vol. 2, pp. 948–990.

[14] Абу Исхак Ибрахим б. Муса б. Мухаммад ал-Лакми аш-Шатиби вырос в Гранаде в ал-Андалусе (мусульманская Испания) и здесь же получил образование, так как этот город был столицей эмирата Насридов. В молодости аш-Шатиби застал правление султана Мухаммада V ал-Гани Би'ллаха, которое было богатым на события

периодом в истории Гранады. При жизни аш-Шатиби Гранада стала центром науки, привлекавшим многих ученых из Северной Африки, таких как Ибн Халдун. Это дало ему возможность учиться у самых видных ученых из числа его современников, в частности, у тех, кто явно склонялся к *иджтихаду* и отвергал *таклид*. Это отчетливо выразилось в его собственном интересе к изучению *усул ал-фикх*, вылившемся в труд его жизни «ал-Мувафакат», главной темой которого стала методология и философия исламского права, а также высшие цели шариата (*макасид аш-шари'а*). Другая важная работа ученого — «Китаб ал-И'тисам». Аш-Шатиби умер 8 ша'бана 790 г. х./1388 г.

15] Слова аш-Шатиби и его доводы в пользу неопровержимости принципов юриспруденции см.: *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, ed., 'Abd Allah Draz (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1996), vol. 1/1, pp. 29–33.

16] Автор говорит о многовековой традиции тунисцев в месяце Рамадан устраивать курсы изучения хадисов при мечетях и религиозных школах. «Благотворители и спонсоры строительства мечетей и религиозных школ, интересующиеся знаниями религии и благородных хадисов, и другие организуют в исламских учебных заведениях курс по изучению хадисов, который ведут ученые. Доходы от пожертвований спонсоров используются в качестве финансовой помощи этим ученым. В большинстве случаев хадисы изучают по «Сахих» ал-Бухари. Такие уроки могут ограничиваться простым чтением хадисов (*ривайа*), как выясняется по архивным документам этих учреждений». Подробнее см.: «al-Akhtam bi-Tunis», *al-Majallah al-Zaytuniyyah*, part 1, vol. 3, pp. 118–123. Бейрутское издательство «Дар ал-Гарб ал-Ислами» опубликовало все выпуски этого журнала в пяти томах. Также см.: Muhammad ibn al-Khujah (General), *Tarikh Ma'alim al-Tawhid fi al-Qadim wa al-Jadid* (Tunis: al-Matba'ah al-Tunisiyyah, 1358/1927), pp. 337–349.

17] Из слов автора можно заключить, что это высказывание какого-нибудь ученого, однако это знаменитое изречение Пророка, ставшее максимой. См.: Imam Malik ibn Anas, *Muwatta'*, ed., Ahmad Ratib Amrush (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1414/1994), 'Aqdiyah', hadith 1426, p. 529.

18] Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad Ibn Rushd, *al-Muqaddimat al-Mumahhidat*, ed., Muhammad Hajji (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1408/1988), vol. 2, p. 309; Abd al-Baqi ibn Yusuf al-Zurqani, *Sharh Muwatta'* (Cairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1959), vol. 4, p. 204.

19] Например, см.: Malik ibn Anas, *Muwatta'*, ed., Ahmad Ratib Amrush (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1414/1994), 'Siyam', p. 204. По сути, есть много хадисов Пророка о легкости ислама. Например, см.: Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Sahih*, 'Iman', hadith 39, pp. 9–10.

20] Malik, *Muwatta'*, 'Nikah', hadiths 1100–1101, p. 355; Bukhari, *Sahih* (Riyadh: Darussam, 1419/1999), 'Buyu', hadiths 2139–2140, p. 343; Muslim, *Sahih* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421/2001), 'Nikah', hadiths 1412–1414, pp. 526–527; 'Buyu', hadith 1514, p. 585.

21] Malik, *Muwatta'*, 'Nikah', p. 355.

22] Полное имя Абу Мухаммад ал-'Изз или 'Изз ад-Дин 'Абд ал-'Азиз б. 'Абд ас-Салам б. Аби ал-Касим ас-Сулами. Родился в Дамаске в 577 или 578 г. х., умер в 660 г. х. Его учителями были такие видные ученые, как Ибн 'Асакир и Сайф ад-Дин ал-Амиди. Известный шафиитский правовед с явно мистическим уклоном, Ибн 'Абд ас-Салам конфликтовал с мамлюкскими султанами Дамаска и Каира, подвергался гонениям и был посажен в тюрьму за то, что осуждал их несправедливость и преступления против шариата. Его сочинения касаются различных исламских наук, таких как толкование Корана, суть и методы юриспруденции и т.д. Его известная книга «ал-Кава'ид ал-Кубра» (также известная как «Кава'ид ал-Ахкам фи Салих ал-Анам»)

посвящена исследованию и освещению ряда аспектов *масах* и *мафасид*, учитываемых шариатскими законами и предписаниями.

**23]** Подразумевается книга аш-Шатиби «ал-Мувафакат фи Усул аш-Шари‘а». По утверждению аш-Шатиби во «Вступлении», первоначальным названием было «ал-Та‘риф би-Асрар ат-Таклиф», но по желанию друга он изменил его на «ал-Мувафакат».

**24]** Изучая разные аспекты шариата, мусульманские ученые обнаруживали различные цели его законов и предписаний. Например, al-Ghazali (*Shifa’ al-Ghalil and Ihya’ ‘Ulum al-Din*), al-Raghib al-Asfahani (*al-Dhari‘ah ila Makarim al-Shari‘ah*), al-Amidi (*al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*), Muhammad ibn ‘Abd al-Rahman al-Bukhari (*Mahasin al-Islam*), and Ibn Qayyim al-Jawziyyah (*Miftah Dar al-Sa‘adah and I‘lam Muwaqqi‘in*).

**25]** В исламской юриспруденции термин *дийана* используется в отношении внутренних духовных аспектов религиозности и религиозной жизни, касающихся именно личных отношений человека с Аллахом, в отличие от норм объективного права, регулирующих внешнее поведение людей. Здесь Ибн Ашур подчеркивает эту разницу, тогда как только второй аспект влечет юридическое вмешательство.

**26]** Первое издание, вышедшее в издательстве «Мактабат ал-Истикама» в 1366 г. х./1946 г. в Тунисе, упоминает название «Усул Низам ал-Иджтима‘» [Принципы человеческого сообщества в исламе]. Следующие издания в Тунисе и Алжире дают то же название. Однако когда книга была опубликована тунисским издательством «ал-Шарика ат-Тунисийа ли ат-Тавази‘», она вышла под несколько иным заголовком: «Усул ан-Низам ал-Иджтима‘и фи ал-Ислам» [Принципы устройства общества в исламе]. Неясно, были ли эти изменения внесены автором или издательством.

## ЧАСТЬ 1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ МАКАСИД АШ-ШАРИ'А

### 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

27] Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 2/2, p. 323.

### 2. НЕОБХОДИМОСТЬ ЗНАНИЯ МАКАСИД АШ-ШАРИ'А ЮРИСТАМИ

28] В теории исламского права и юриспруденции *накл шар'и* означает переход от первоначального лексического значения многозначного (*манкул*) слова или выражения к другому смыслу, в соответствии с порядком, установленным Законодателем (*аш-Шар'и*).

29] Под *илга'* мы подразумеваем отмену (*насх*) или предпочтение (*тарджих*) одного довода другому или, напротив, осознание несостоятельности (*фасад*) вывода, достигнутого путем *иджтихада*. Под *танких* мы подразумевает такие вещи, как уточнение (*тахсис*) и ограничение (*такйид*). — Автор.

30] Здесь автор говорит о рациональных приемах *иджтихада*, которые превосходят узкую методiku суждения по аналогии (*кийас*). Из числа этих приемов он оставивается на *маслаха мурсала*, который составляет то, что он называет *кийас кулли*.

31] О смысле и охвате принципа *маслаха мурсала* см.: Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Shatibi, *Kitab al-I'tisam* (hereinafter *I'tisam*), ed. Khalid 'Abd al-Fattah Shibl Abu Sulayman (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996), vol. 2, pp. 78–94. Также см.:

Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Mukhtasar al-Rawdah*, ed. Abd Allah Abd al-Muhsin al-Turki (Beirut: Mu'assassat al-Risalah, 1419/1998), vol. 3, pp. 204–217; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 112–230.

**32]** О смыслах *мунасиб* и *мунасаба* см. примечание 18 в этой главе.

**33]** Shatibi, *I'tisam*, pp. 95–113.

**34]** Абу Умайя Шурайх б. ал-Харс б. Кайс ал-Кинди, называемый Справедливым судьей (Шурайх ал-Кади). Авторитетный традиционалист, известный юрист, знаток арабской литературы и поэзии. Занимал должность судьи при 'Умаре б. ал-Хаттабе, 'Усмани б. 'Аффани, 'Али б. Аби Талибе и Му'авийи б. Аби Суфйани. Умер в 78 г. х.

**35]** Al-Qadi 'Iyad, *Tartib al-Madarik*, ed. Ahmad Bakir Mahmud (Beirut: Dar Maktabat al-Hayat & Tripoli, Libya: Dar Maktabat al-Fikr, 1387/1967), vol. 1/1, pp. 221–222.

**36]** Хадис о возможности отменить сделку в момент заключения договора: сообщается от Ибн 'Умара, что Пророк сказал: «Продавец и покупатель имеют право выбора: завершить или отменить сделку — до тех пор, пока не расстанутся, кроме продажи с условием выбора [*хуйар*]». См.: *Muwatta'*, 'Buyu', hadith 1363, p. 466, Bukhari, *Sahih*, 'Buyu', hadith 2111, p. 339; Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadith 1531, p. 590.

**37]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, p. 466. См. комментарий автора об этом хадисе и его критику ложного толкования учеными прошлого: Muhammad al-Tahir ibn Ashur, *Kashf al-Mughatta mina al-Ma'ani wa al-Alfaz al-Waqi'ah fi Muwatta'* (Tunis: al-Sharikah al-Tunisiyyah li al-Tawzi', Algiers: al-Sharikah al-Wataniyyah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1976), pp. 280–281.

**38]** Shihab al-Din Ahmad ibn Idris Qarafi, *al-Dhakhirah fi Furu' al-Malikiyyah* (hereinafter *Dhakhirah*), ed. Abu Ishaq Ahmad 'Abd al-Rahman (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422/

2001), vol. 4, pp. 251–254; *Kitab al-Furuq* (hereinafter *Furuq*), ed. Muhammad Ahmad Sarraj & 'Ali Jum'ah Muhammad (Cairo: Dar al-Salam, 1421/2001), vol. 3, pp. 1059–1063.

**39]** Различные версии этого хадиса см.: Bukhari, *Sahih*, "Ilm", hadith 126, p. 27; Hajj, hadiths 1583–1586, p. 257; *Ahadith al-Anbiya'*, hadith 3368, p. 564; *Tafsir al-Qur'an*, hadith 4484, p. 762; *Tamanni*, hadith 7243, p. 1247. Слова 'Абд Аллаха б. 'Умара приведены в «Сахих ал-Бухари», хадис 1583.

**40]** Настоящее имя этого сподвижника 'Абд Аллах б. Кайс, но его называли Абу Мусой ал-Аш'ари. Родился в Йемене, откуда переселился в Макку, как только узнал, что в ней появился некий пророк. В Макке был постоянным спутником Пророка Мухаммада, который его учил и наставлял. Вернулся на родину, чтобы нести Слово Аллаха и распространять дело Его Посланника. Следующие десять с лишним лет от него не было никаких вестей, но вскоре после похода на Хайбар он вернулся в Мадину. Его возвращение совпало с прибытием из Абиссинии Джа'фара б. Аби Талиба и других мусульман. Вместе с Абу Мусой в Мадину прибыли более пятидесяти его земляков, принявших ислам. Абу Муса ал-Аш'ари обладал выдающимися качествами, которые блестяще реализовались на службе исламу как при жизни Пророка, так и после его смерти. Абу Муса ал-Аш'ари преуспел на поприще фикха, судейства и военного дела.

**41]** Абу Са'ид Са'ид б. Малик б. Синан ал-Худри ал-Хазраджи ал-Ансари. Родился за 10 лет до хиджры, умер в 74 г. х. Передал множество хадисов Пророка, а также изречений и мнений четырех праведных халифов и других сподвижников. Один из самых знающих и умных сподвижников в том, что касается толкования и понимания источников шариата. Хадисы от него передавали многие сподвижники Пророка, в том числе 'Абд Аллах б. 'Аббас (двоюродный брат Пророка), 'Абд Аллах б. 'Умар б. ал-Хат-

таб, Джабир б. ‘Абд Аллах и Абу Умама. Из-за его молодости Пророк запретил ему участвовать в битве при Ухуде, в которой погиб его отец.

42] Подробнее об этом случае см. Bukhari, *Sahih*, ‘Isti’dhan’, hadith 6245, p. 1087; Muslim, *Sahih*, ‘Adab’, hadith 2153, pp. 852–853.

43] Malik, *Muwatta’*, ‘Zakah’, hadith 618, p. 188. Также см.: al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, trans. Wafaa H. Wahba (Reading, Berks., UK: Garnet Publishing, 2000), p. 159.

44] Здесь мы видим пример круговой связи (*давр*), тем более что в дальнейшем объяснении методов познания целей шариата автор отводит методу индукции (*исттикра’*), т.е. логического выведения фактических мотивов предписаний (*илал ал-ахкам*), первостепенное значение среди методов определения этих целей. Можно ли утверждать, что подтверждение мотивов предписаний необходимо для определения их же целей? Очевидно, в ожидании подобного возражения автор говорит не с безусловной убежденностью, а скорее, высказывает предположение, допускает вероятность.

45] Метод поиска соответствия (*мунасаба*) — это оценка смысла (*ма’на*), заключенного в человеческом деянии, по следующей шкале: обязательность (*вуджуб*), запрет (*тахрим*) или разрешение (*изн*). Этот смысл является очевидным и неизменным свойством (*васф*), на котором строится суждение (*хукм*), воспринимаемое разумом (*‘акл*) как отвечающее цели (*максад*) шариата, заключенной в этом суждении. Цель шариата состоит либо в достижении пользы (*маслаха*), либо в предотвращении вреда (*мафсада*). Пример суждения о таком свойстве — воздаяние равным (*кисас*) убийце, совершившему преднамеренное убийство, такое воздаяние отвечает цели (*максад*) шариата. Цель наказания *кисас* — отплатить преступнику его же монетой и предостеречь других против совершения подобных пре-



ступлений. Другой пример — употребление вина. Употребление опьяняющих веществ причиняет серьезный вред, поэтому все опьяняющие вещества должны быть запрещены.

*Муджтахид* делает вывод о послужившем причиной свойстве, и это называется *тахридж ал-манат*. Что касается *танких ал-манат* (выявление и уточнение причины), то этот метод состоит в исключении (*илга'*) каких-то свойств или состояний из числа тех, что могут относиться к причине (*'илла*) хукма, и вынесении предположения о том, что не подлежит исключению и является основанием (*манат*) для этого хукма. Рассмотрим, например, высказывание Пророка: «Если человек дарует свободу рабу, которым он владеет совместно с другими, ему необходимо по справедливости оценить этого раба и выплатить совладельцам их доли, и в этом случае раб получит свободу. Если же он не сможет заплатить совладельцам, то свобода раба будет частичной» (Bukhari, *Sahih*, 'Sharikah', *Bab* 47; 'Itq', hadiths 2522–2523, 2/3: p. 165; 'Ayman', *Bab* 12; 'Ahkam', *Bab* 14). Употребление в этом хадисе слова «раб» может быть истолковано как то, что освобождению подлежат только рабы мужского пола. Однако единодушное мнение ученых (*иджма'*) таково, что в силу *танких ал-манат* хадис относится и к рабыням. Что касается *илга' ал-фарик*, то это один из методов выявления и уточнения мотива (*танких ал-манат*), как в этом примере. — Автор.

**46]** Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb al-Nasa'i, *Sunan* (Istanbul: Dar al-Dawah, 1413/1992), 'Talaq', *Bab* 7 (vol. 6, p. 144); *Bab* 72 (vol. 6, p. 210); Ahmad ibn Hanbal, *Musnad* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1405/1985), vol. 6, p. 373 & 417. Считая сообщение Фатимы бт. Кайс неточным, 'Умар возражает ей на основании следующих аятов: **«Не выгоняйте [разведенных жен] из их жилищ, и пусть они остаются там, если только не совершат явную мерзость», «По-**

**селяйте их там, где вы сами поселились — по вашему достатку. Не причиняйте им вреда, дабы не поставить в трудное положение» (65:1, 6).**

[47] Bukhari, *Sahih*, 'Jana'iz', hadith 1288, p. 206.

### **3. МЕТОДЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ МАКАСИД АШ-ШАРИ'А**

48] Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Nikah', hadith 1110, p. 359.

49] Обсуждение Карафи различных взглядов на этот вопрос см.: *Dhakhirah*, vol. 4, pp.156–158.

50] Речь идет об 'Исе ал-Губрини, одном из учеников шайха Мухаммада б. 'Арафы. Он сказал это в связи со случаем, когда брат получил деньги от продажи имущества, которым владел совместно с сестрой, а затем объявил, что отдал ей ее долю. — Автор.

Ибн 'Арафа — Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. 'Арафа ал-Виргими, принадлежал к роду выходцев из города Виргимы, на юге Туниса. Родился в Тунисе в 716 г. х., умер в 803 г. х. Похоронен на кладбище ал-Джаллаз в городе Тунисе. Прославился познаниями во всех областях наук, известных в то время. Написал ряд сочинений по толкованию Корана, юриспруденции, теории права, богословию и логике. На протяжении пятидесяти лет вел молитвы и читал пятничные проповеди в великой мечети аз-Зайтуна. Есть сведения о соперничестве и даже вражде между ним и его великим современником и соотечественником Ибн Халдуном.

Полное им ал-Губрини — Абу Махди 'Иса б. Ахмад б. Мухаммад ал-Губрини ат-Туниси. Был учеником Ибн 'Арафы, главным судьей Туниса, вел проповеди в мечети Аз-Зайтуна. Умер в 813 или 815 г. х.

51] Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Buyu', hadith 1312, p. 429.

52] Там же, с. 278, а также Bukhari, *Sahih*, 'Buyu', hadith 2117, p. 340; 'Istiqrad', hadith 2407, p. 387; 'Khusumat', hadith 2414, p. 388; 'Hiyal', hadith 6964, pp. 1200–1201; Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadith 1533, p. 591.

53] Bukhari, *Sahih*, 'Buyu', hadith, 2139, p. 343 and 2165, p. 346; 'Nikah', hadith 5142, p. 920; Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Buyu', hadiths, 1378–1379, p. 476; Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadith 1515, p. 585. Хадис звучит следующим образом: «Не перебивайте торговлю друг другу».

54] Muslim, *Sahih*, 'Musaqah', hadith 1605, p. 624.

55] Автор пропустил эту фразу в цитате.

56] Ibn Rushd, *Muqaddimat*, vol. 2, pp. 417–418.

57] Bukhari, *Sahih*, 'al-'Amal fi al-Salah', hadith 1211, p. 193.

58] Строго говоря, захириты — это последователи Абу Сулаймана Давуда б. 'Али б. Халафа ал-Исфакхани, который умер в 270 г. х. в Багдаде. Считается, что Давуд пытался построить систему, дополняющую учение аш-Шафи'и. Среди ученых, пытавшихся систематизировать взгляды Давуда, — андалузский ученый Абу Мухаммад 'Али б. Хазм (ум. 456 г. х./1064 г.). По Ибн Халдуну, захириты «ограничивали источники законодательства текстами и иджмой. Они считали, что очевидная аналогия и причинная связь, подразумеваемые текстами, основываются на самих текстах, потому что текст, который указывает на мотив [*'илла*], позволяет выносить правовые решения для всех случаев, на которые распространяется такое суждение». Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, trans. Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1967), vol. 3, pp. 4–5. Всестороннее исследование доктрины и методологии захиритов см.: Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and their History*, English trans. Wolfgang Behn (Leiden: E. J. Brill, 1971).

**59]** *Батинийа* — букв. *эзотеризм*. В интеллектуальной и религиозной истории ислама этот термин в первую очередь является синонимом секты исмаилитов, одной из ветвей шиитского ислама. Под батинитами, в частности, подразумевается секта, последователи которой верят в существование длинной эзотерической цепочки безупречных людей, через которых передается «истинное внутреннее знание» ислама. *Батинийа* вообще обозначает любые эзотерические интерпретации канонических источников ислама, которые пренебрегают любыми очевидными значениями и коннотациями слов.

**60]** Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 1/2, pp. 666–673.

#### 4. ОЦЕНКА МЕТОДОВ ПРЕДШЕСТВЕННИКОВ

**61]** Термин *салаф*, используемый Ибн Ашуром в этом и других подобных контекстах, в первую очередь относится к поколению сподвижников Пророка (*сахаб*а), а также их последователей (*таби'ун*), т.е. поколению, следовавшему непосредственно за сподвижниками.

**62]** Т.е. в следующей главе и главе об определенных и вероятных целях шариата.

**[63]** Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2340, p. 376; Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadith 1536 (88–96), pp. 597–598.

**64]** *Арби'а'* (ед. ч. *раби'*) — ручьи или маленькие реки. В хадисе это указывает на то, что землю арендовали с условием использования воды из водоема хозяина. — Автор.

**65]** Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2344, pp. 376–377.

**66]** Там же, hadiths 2343&2345, pp. 376–377; Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadith 1547 (106–112), pp. 599–600.

**67]** Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2342, p. 376.

**68]** *Vask* («верблюжий вьюк») — арабская мера объема сыпучих тел, 1 *vask* равен 60 са'.

**69]** Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2339, p. 376; Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadith 1548 (113–114), p. 600 and hadith 1500 (120–123), pp. 601–602.

**70]** Мухаммад б. Муслим б. Шихаб аз-Зухри умер в 124 г. х. Первым учителем Ибн Шихаба аз-Зухри был Са'ид б. ал-Мусаййиб, он учил его восемь лет. Кроме того, его учителем был 'Убайд Аллах б. 'Абд б. 'Усба, один из семи ведущих правоведов того времени. Ибн Шихаб аз-Зухри — сын Муслима б. Шихаба, сторонника 'Абд Аллаха б. аз-Зубайра, который много лет воевал с Умайядами. Аз-Зухри, — один из самых авторитетных знатоков хадисов.

**71]** Са'ид б. ал-Мусаййиб б. Хазн б. Аби Вахб родился в 13 г. х., умер в 94 г. х. Принадлежит к роду бану Махзум. Среди поколения последователей ему не было равных по знанию хадисов, юриспруденции и Корана. Передавал хадисы от своего отца, 'Усмана б. 'Аффана, 'Али б. Аби Талиба и других сподвижников.

**72]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Buyu', hadith 1315, p. 430. Cf. Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadith 1547 (115–117), p. 601.

**73]** Абу Харис ал-Лайс б. Са'д ал-Фихри ал-Мисри (ум. 175 г. х.) — известный факих и ведущий ученый Египта. Принадлежал к поколению последователей последователей. Малик, с которым он переписывался и полемизировал, назвал его человеком больших знаний.

**74]** Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2346/2347, p. 377.

**75]** Bukhari, *Sahih*, 'Maghazi', hadith 4012/4013, p. 677; Malik, *Muwatta'*, 'Kira' al-Ard', pp. 501–502.

**76]** Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2327, pp. 373–374; Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadith 1547 (116–117), p. 601.

**[77]** Bukhari, *Sahih*, 'al-Maghazi', hadith 4391, pp. 744–745.

**[78]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Buyu', hadith 1363, p. 466; другие версии этого сообщения см.: Bukhari, 'Buyu', hadiths 2107 and 2113, pp. 338–339; Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadith 1524 (23–28), pp. 587–588.

**[79]** Абу Бакр Мухаммад б. 'Абд Аллах б. Мухаммад б. ал-'Араби родился в Севилье в 468 г. х., умер в Марракеше в 543 г. х., похоронен в Фесе. По дороге в Машрик (исламский Восток), куда отправился в поисках знаний, встретился с ал-Газали, который пребывал в мистическом уединении в Иерусалиме. Будучи видным маликитским правоведом, он занимал пост судьи (*кади*) в родном городе. Ученый-эрудит и плодотворный писатель, чьи работы охватывают множество дисциплин, таких как хадисы Пророка, толкование Корана, право, богословие, история и т.д.

**80]** Хадис о покупке животных, вымя которых было подвязано, чтобы удержать молоко, передается в несколько разных версиях. Одна из них передана от Абу Хурайры: «Не подвязывайте вымя верблюдцам и овцам, а если кто-нибудь купит их после этого, то он вправе принять любое из двух решений. Если захочет, он может оставить их себе, а если нет, то может вернуть их, отдав один са' сухих фиников в придачу». Другие сообщения о животных, которых не доили несколько дней ради продажи (*мусарра*) см.: Bukhari, *Sahih*, 'Buyu', hadiths 2148–2151, pp. 344–345; Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadiths 1525 (23–28), pp. 587–588.

[Речь идет о подвязывании вымени животным перед продажей, чтобы создать впечатление, что они дают много

молока, и оправдать высокую цену. Тот, кто купил такое животное и, подоив его один раз, обнаружил, что больше оно не дает много молока, может оставить животное себе или вернуть обратно, потребовав возврата денег и добавив са' фиников в качестве компенсации продавцу за выдоенное молоко. — *Примеч. пер.*].

**[81]** Фраза «*ал-харадж би д-даман*» дословно встречается в хадисе Пророка, переданном 'Аишей. Подобно другому знаменитому изречению Пророка «*ла дарара ва ла дирар*», стала одной из юридических максим, регулирующих сделки купли-продажи, хотя традиционалисты оспаривают достоверность хадиса, в котором она встречается. Ее смысл можно объяснить следующим образом. Доход, извлеченный из приобретенной вещи, является собственностью покупателя, потому что он взял на себя бремя ответственности. Если человек что-то приобрел и воспользовался этим, т.е. извлек доход, а затем обнаружил дефект, скрытый от него продавцом, он имеет право вернуть приобретенное и потребовать полного возмещения. Однако извлеченный доход принадлежит ему по закону, так как он принял на себя риск.

Подробнее о смысле и применении этой максимы см.: Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Naza'ir fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Shafi'iyah*, ed. Khalid 'Abd al-Fattah Shibl Mar'ashli (Beirut: Dar al-Fikr, n. d.), pp. 175–176; Zayn al-'Abibin ibn Ibrahim ibn Nujaym, *al-Ashbah wa al-Naza'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400/1980), p. 175; 'Ali Haydar, *Sharh Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah*, trans. Fahmi al-Husayni (Beirut: Dar al-'Ilm li'l-Malayin, n. d.), vol. 1, pp. 78–79; Ahmad al-Zarqa, *Sharh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, ed. 'Abd al-Sattar Abu Ghuddah (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1403/1983), p. 361; *The Mejelle*, trans. C. R. Tyser et al. (Kuala Lumpur: The Other Press, n. d.), p. 14.

**[82]** Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 2/3, pp. 21–22.

**83]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Hajj', hadith 722, p. 224.

**84]** См.: Bukhari, *Sahih*, 'Jana'iz', hadiths 1265, 1268, pp. 202–203.

## **5. НЕДОСТАТОЧНОСТЬ БУКВАЛЬНОЙ МЕТОДОЛОГИИ БЕЗ ЗНАНИЯ ВЫСШИХ ЦЕЛЕЙ**

**85]** О смысле слова *насс* см.: Mohamed M. Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication* (Richmond, Surrey, UK: Curzon Press, 2000), pp. 128–132 and *passim*; Sukrija Husejn Ramiz, *Language and the Interpretation of Islamic Law* (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 2003), pp. 73–75.

**86]** Al-Qadi 'Iyad, *Madarik*, vol. 1, p. 96; Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul* (Beirut: Dar al-Fikr, 1424/2004), p. 354.

**87]** Ср. Карафи, там же и *Dhakhirah*, vol. 1, p. 149.

**88]** Shatibi, *I'tisam*, vol. 1, p. 153.

**89]** Bukhari, *Sahih*, 'Kafalah', hadith 2294, p. 366; а также 'Adab', hadith 6083, p.1061 and 'I'tisam', hadith 7340, p. 1262.

**90]** Передали Ахмад Табарани, Ибн Хиббан и Абу Давуд. — Автор. См.: Muslim, *Sahih*, 'Fada'il al-Sahabah', hadith 2530 (by Jubayr ibn Mut'im), p.982; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 2, pp. 180, 205, 207, 213&215; vol. 3, p. 162 and vol. 5, p. 61; Sulayman ibn Ahmad al-Tabarani, *al-Mu'jam al-Kabir*, ed. Hamdi 'Abd al-Majid al-Salafi (Baghdad: Ministry of Awqaf, n.d.), vol. 2, p. 143 (no. 1580), p. 149 (no. 1597) and vol. 11, p. 281 (no. 11740); Muhammad ibn Hibban, *Sahih Ibn Hibban*, ed. Shu'ayb al-Arna'ut (Beirut: Mu'assassat al-Risalah, 1993), vol. 7, pp. 26 and 453 (Ibn 'Abbas).



## 6. ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА ПРОРОКА

91] По сути, задолго до ал-Карафи над этим вопросом размышлял Ибн Кутайба (213 г. х./828 г.–276 г. х./889 г.). Он четко указал, что слова и поступки Пророка можно классифицировать следующим образом: (1) явленные ему Ангелом Гавриилом; (2) те, которые Аллах позволил ему сказать и претворить в дела, основываясь на личном суждении, в зависимости от обстоятельств; (3) сказанные и предпринятые им для наставления последователей на путь добродетели, или нейтральные. Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Muslim ibn Qutaybah, *Ta'wil Mukhtalif al-Hadith*, ed. Muhammad Abd al-Rahim (Beirut: Dar al-Fikr, 1415/1995), pp. 180–183.

После Карафи эту тему разрабатывал знаменитый ученый ханбалитской школы Ибн Каййим ал-Джаузийа, в частности в своем сочинении *Zad al-Ma'ad fi Hadyi Khayr al-'Ibad*, ed. Shuayb al-Arna'ut et al (Beirut: Mu'assassat al-Risalah, 1405/1985), vol. 3, pp. 489–490. Индийский ученый Шах Вали Аллах ад-Дахлави также рассматривал этот вопрос и примерно в том же ключе, см.: *Hujjat Allah al-Balighah*. [Shah Wali Allah of Delhi, *The Conclusive Argument from God*, trans. Marcia K. Hermansen (Leiden: E.J. Brill, 1996), vol. 1, pp. 373–375.]

Хотя в настоящей главе Ибн Ашур подробно останавливается на нем, этот вопрос продолжает быть предметом серьезных дебатов современных мусульманских ученых. Центральное место в них занимают попытки определить, что именно в Сунне Пророка расценивать как законы, имеющие непреходящую ценность, а что определено контекстом и исключает правовой подтекст. Например, см.: Yusuf al-Qaradawi, *Kayfa Nata 'amalu ma'a al-Sunnah: Ma'alim wa Dawabit* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 1411/1990) and Muhammad Mahdi Shams al-Din, *al-Ijtihad wa al-Tajdid fi al-Fiqh al-Islami* (Beirut:

al-Mu'assassah al-Dawliyyah, 1419/1999), pp. 86–87 and *al-Ijtihad wa al-Taqlid: Bahth Fihi Istidlali Muqarin* (Beirut: al-Mu'assassah al-Dawliyyah, 1419/1998), pp. 168–175.

Итог этих исторических прений предложил Йусуф ал-Карадави в своем докладе 'al-Janib al-Hadari fi al-Sunnah al-Nabawiyu'ah' на конференции *al-Sunnah al-Nabawiyu'ah wa Manhajuha fi Bina' al-Ma'rifah wa al-Hadarah*, организованной совместно МИИМ и Королевской академией исследований исламской цивилизации (al-Majma' al-Malaki li-Buhuth al-Hadarah al-Islamiyyah) в Аммане 15–19 зу-л-ка'да 1409 г. х./19–23 июня 1989 г.

**92]** Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2335, p. 375. Бухари упоминает, что 'Урва сказал: «Будучи халифом, 'Умар вынес то же решение». Также см.: *Muwatta'*, 'Aqdiyyah', hadith, 1422, p. 528. Малик сказал: «Так и делается в нашей общине».

**[93]** Подробное обсуждение различных мнений юристов на этот счет см.: Mawardi, *The Ordinances of Government*, pp. 194–197.

**94]** Bukhari, *Sahih*, 'Nafaqat', hadith 5364, 958; Muslim, *Sahih*, 'Aqdiyyah', hadith 1714, p. 680.

**95]** Приводит Малик в «Муватта'» и ряд других ученых-традиционалистов. — Автор. Это сообщение передал преданный слуга Посланника Аллаха Абу Катада ал-Ансари ас-Салами. Пророк сказал это после битвы при Хунайне. Также см.: Bukhari, *Sahih*, 'Maghazi', hadith 4321, pp. 730–731; Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Jihad', hadith 981, pp. 301–302; Muslim, *Sahih*, 'Jihad', hadith 1751, pp. 694–695.

**96]** Qarafi, *Furuq*, vol. 1, pp. 349–350.

**97]** Bukhari, *Sahih*, 'Talaq', hadith 5283, p. 944.

**98]** Длинное сообщение о проповеди Пророка во время его последнего паломничества см.: Muslim, *Sahih*, 'Hajj', hadith 1218, pp. 454–457; 'Abd al-Malik ibn Hisham, *al-Sirah*

*al-Nabawiyyah*, ed. Mustapha al-Saqqa et al. (Damascus/Beirut: Dar al-Khayr, 1417/1996), vol. 2/4, pp. 188–192.

**99]** Muslim, *Sahih*, ‘Hajj’, hadith 1297, p. 483; Adu Dawud, *Sunan*, ‘Manasik’, hadith 310, vol. 1, pp. 495–496.

**100]** Bukhari, *Sahih*, ‘‘Ilm’, hadith 104–105, pp. 23–24; ‘Hajj’, hadith 1739, p. 280; ‘Maghazi’, hadith 4295, p. 727; Muslim, *Sahih*, ‘Hajj’, hadith 1354, p. 506.

**[101]** Malik ibn Anas, *Muwatta’*, ‘Hajj’, hadith 951, pp. 290–291. Cf. Bukhari, *Sahih*, ‘Hajj’, hadiths 1734–1737, pp. 280–281; Muslim, *Sahih*, ‘Hajj’, hadith 1306 (327–333)–1307, pp. 486–487.

**102]** Bukhari, *Sahih*, ‘Musaqah’, hadith 2361, p. 379. Бухари передал различные версии этого сообщения в разных местах. Также см.: Muslim, *Sahih*, ‘Fada’il’, hadith 2357, p. 920.

**[103]** Muslim, *Sahih*, ‘Iman’, hadiths 223–224, p. 69. Этот хадис в версии Ва’ила звучит следующим образом: «Как-то раз к посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, пришли два человека — один из Хадрамаута и один из племени кинда. Уроженец Хадрамаута сказал: “О посланник Аллаха, этот человек одолел меня в тяжбе за мою землю, которая раньше принадлежала моему отцу”. Киндит же сказал: “Эта земля принадлежит мне, и я обрабатываю ее, а у него прав на нее нет...”»

**104]** Bukhari, *Sahih*, ‘Sulh’, hadith 2695/2696, p. 440; Malik ibn Anas, *Muwatta’*, ‘Hudud’, hadith 1497, p. 591

**105]** Этот великий юрист и традиционалист родился в Кордове в 404 г. х., умер в 497 г. х. Его сочинение «Акдий-ат Расул Аллах Саллаллаху ‘Алайхи уа Саллам « (Судебные решения Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует) неоднократно издавалось в Халабе (Алеппо), Бейруте и Ал-Касиме. Другой его труд — «Навазил ал-Ахкам ал-Набавиййа». Его учениками были многие выдающиеся ученые, в т. ч. прославленный маликитский правовед, судья, дед знаменитого философа Ибн Рушда (*лат.*

Аверроэс) Абу-л-Валид б. Рушд, автор сочинения по маликитской юриспруденции «ал-Байан ват-Тахсил»

**106]** Различные версии этого сообщения см.: Bukhari, *Sahih*, 'Talaq', hadiths 5273–5277, p. 943; Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Talaq', hadith 1190, pp. 384–385

**107]** Различные сообщения на эту тему см.: Bukhari, *Sahih*, 'Iman', hadith 53, pp. 12–13 and hadith 87, pp. 20–21; 'Ashribah' hadiths 5594–5596, p. 993; Muslim, *Sahih*, 'Iman', hadith 17, pp. 31–32; 'Ashribah', hadith 2000, p. 796

**108]** Подробное обсуждение правовых взглядов ведущих классических философско-правовых школ см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer* (Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid), trans. Imran Ahsan Khan Nyazee (Reading Berks, UK: Garnet Publishing, 2003), vol. 2, pp. 307–316. Также см.: Ibn Naqib al-Misri, *Reliance of the Traveller*, trans. Nuh Ha Mim Keller, (Beltsville, MD: Amana Publications, 1994), pp. 432–434

**[109]** Сообщения о запрете ослиного мяса см.: Bukhari, *Sahih*, 'Maghazi', hadith 4216, p. 716; 'Nikah', 5115, p. 915, 'al-Dhaba'ih wa al-Sayd', hadiths 5520–5529, pp. 983–984; 'Hiyal', hadith 6961, p. 1200; Muslim, *Sahih*, 'al-Sayd wa al-Dhaba'ih', hadiths 1407–1940, pp. 771–773. Изложение различных взглядов на причины этого запрета см.: Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi-Sharh Sahih al-Bukhari* (Riyadh/Amman: International Ideas Home), vol. 3, pp. 2459–2461

**110]** Обзор интерпретаций этого хадиса разными учеными см.: Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, vol. 2, pp. 1486–1487

**111]** Другие юридические детали этого вопроса см. al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, pp. 154–157; Ibn Rushd, *The Jurist's Primer*, vol. 1, pp. 474–476

**112]** Сравнением с законодательством (*ташири'*) мы подразумеваем, что высказывание и действие Пророка внешне может походить на предписание (*вуджуб*) или запрет (*тахрим*), но на самом деле имеют другую цель. В противном случае, наставление и руководство тоже могут трактоваться как требования закона (*таширу'иййа*), о чем мы уже упоминали в конце Предисловия. — Автор

**113]** Bukhari, *Sahih*, 'Iman', hadith 30, p. 8; а также "Itq', hadith 2545, p. 411; Muslim, *Sahih*, 'Ayman', hadith 1661, p. 652

**114]** Ал-Харра — долина, окружающая Мадину. — Автор

**115]** Подробнее об этом инциденте см.: Bukhari, *Sahih*, 'Sulh', hadith 2708, p. 442; Muslim, *Sahih*, 'Fada'il', hadith 2357, p. 920

**116]** Bukhari, *Sahih*, 'Sulh', hadith 2706, p. 442; Bukhari, *Sahih*, 'Hibah', hadiths 2621–2623, p. 424; Muslim, *Sahih*, 'Musaqah', hadith 1558, p. 606

**[117]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Zakah', hadith 625, p. 190; Muslim, *Sahih*, 'Hibat', hadith 1622, p. 631

**118]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Zakah', hadith 626, pp. 190–191: «Малика спросили: «Может ли человек, который дал *садаку*, купить ее у другого человека — не того, которому он ее давал». Малик ответил: «Я считаю, что ему предпочтительно ее оставить»»

**119]** Malik ibn Anas, *al-Mudawwanah al-Kubra* (Birut: Dar al-Fikr, n.d.), vol. 4, p. 349. Малик сказал: «Не следует покупать *садаку* ни у того, кому она была дана, ни у кого-либо другого»

**[120]** Мухаммад б. Ибрахим б. Зийад б. ал-Мавваз родился в Александрии в 180 г. х., умер в 269 г. х. В 4 в. х. его знаменитое сочинение «Китаб б. ал-Мавваз» или «ал-Маввазиййа» было важнейшей книгой по правовой доктрине маликитов, содержащей самые сложные ее вопросы

и тезисы. Подробнее см.: Miklosh Muranyi, *Dirasat fi al-Fiqh al-Maliki*, trans. Said Buhayri et al. (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1409/1988), pp. 149–153

**121]** Мнение Ибн ал-Мавваза см.: Sulayman ibn Khalaf al-Baji, *al-Muntaqa: Sharh Muwatta'* (Cairo: Matba'at al-Sa'adah, 1331 ah [offset edn. Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut]), vol. 2, p. 181.

**122]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'al-'Itaqah wa al-Wala', hadith 1473, p. 555; Bukhari, *Sahih*, 'Salah', hadiths 456, p.7 9; 'Buyu', 2155 and 2168, pp. 345 and 346–347; 'Mukatib', hadith 2560, p. 413, etc.; Muslim, *Sahih*, 'Itq', hadiths 1504–1505, pp. 580–582.

**123]** Полную историю Бариры приводит Бухари (см.: *Sahih*, 'Shurut', 2729, pp. 446–447): 'А'иша сказала: «Однажды ко мне пришла Барира и сказала: “Я заключила договор о самовыкупе со своими хозяевами за девять окий серебра сроком на девять лет при условии, что я ежегодно буду выплачивать им по одной окии, помощи же мне расплатиться”. Я сказала: “Если они согласятся, чтобы я выплатила за тебя необходимую сумму, и *уала'* [право наследования имущества освобожденного] будет принадлежать мне, то я сделаю это”. Тогда Барира пошла к своим хозяевам, передала им ее слова, но они отказались. Когда она вернулась, Посланник Аллаха сидел в доме 'А'иши. Она сказала: “Я предложила им, но они настояли, что *уала'* останется за ними”. Когда Пророк услышал ее и 'А'иша рассказала ему все в подробностях, он сказал: “Купи ее и поставь им условие, что *уала'* останется за тобой, ведь покровителем может быть только тот, кто освободил раба”. 'А'иша так и сделала. Затем Посланник Аллаха встал перед людьми, прославил и восхвалил Аллаха и сказал: “Почему люди выдвигают условия, которых нет в Книге Аллаха? Условия, которых нет в Книге Аллаха, являются недействительными, даже если это будет сто условий! Решения Аллаха являются самыми истинными, а условия Аллаха самыми на-

дежными. Право наследования имущества освобожденного [уала'] принадлежит только тому, кто освободил раба»». В «Книге освобождения рабов» (хадис 2536) говорится, что 'Аиша сказала: «(Однажды) я захотела выкупить Бариру, чтобы освободить ее, однако ее владельцы сделали условием ее продажи то, что ее уала' останется за ними. Я рассказала об этом Пророку, и он сказал: “Освободи ее, ведь, поистине, уала' принадлежит тому, кто отдает стоимость”. И я освободила ее. Затем Пророк позвал ее и предоставил ей выбор остаться с мужем или нет, и она ответила: “Я не желаю быть с ним, даже если бы он дал мне за это то-то и то-то!” И она выбрала себя».

Другие версии этого сообщения с небольшими расхождениями см.: *Muwatta'*, 'al-'Itaqa wa al-wala', pp. 555–556.

**124]** Доводы и контрдоводы относительно толкования фразы «Выкупи ее, ведь, поистине, уала' принадлежит тому, кто освободил» см.: 'Abd al-Baqi ibn Yusuf al-Zarqani, *Sharh Muwatta' Malik* (Cairo: Matba 'at al-Istiqamah, 1373/1954), vol. 4, pp. 91–93; Muhammad Zakariya al-Ansari al-Kandahlawi, *Awjaz al-Masalik Ila Muwatta' al-Imam Malik* (Beirut: Dar al-Fikr, 1400/1980), vol. 10, p. 38.

**125]** Bukhari, *Sahih*, 'Buyu', hadith 2193, p. 350. Другие сообщения о той же истории см.: Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadiths 1534–1538, pp. 591–593; Abu Dawud, *Sunan*, ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 'Buyu', hadith 3372, vol. 32, p. 253. По словам Ибн Хаджара ал-'Аскалани, относительно толкования этого хадиса есть три мнения. Ибн Аби Лайла и ас-Саури считали, что он значит абсолютный запрет. Йазид б. Аби Хабиб придерживался противоположного мнения, полагая, что хадис означает абсолютное разрешение. Промежуточное положение между этими крайностями занимают мнения с различными оговорками. Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, vol. 1, p. 1172; Ibn Rushd, *The Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 169–170.

[126] Выражение «тогда не поступай так» значит «не дари подарок только одному из всех своих детей». Сообщения об этом случае см.: Bukhari, *Sahih*, ‘Shahadat’, hadith 2650, p. 429, ‘Hibah’, hadith 2586, p. 418; Malik ibn Anas, *Muwatta’*, ‘Aqdiyah’, hadith 1433, p. 533; Muslim, *Sahih*, ‘Hibat’, hadith 1623 (9–12), pp. 631–632.

[127] Malik ibn Anas, *Muwatta’*, ‘Aqdiyah’, p. 535.

[128] Bukhari, *Sahih*, ‘Shahadat’, hadith 2650, p. 429; Muslim, *Sahih*, ‘Hibat’, hadith 1623 (14–19), pp. 632–633.

[129] Yusuf ibn Abd Allah ibn Abd al-Barr, *al-Tamhid lima fi Muwatta’ mina al Ma’ani wa al-Asanid* (Rabat: Ministry of Awqaf, 1441), vol. 7, pp. 223–243; Abd al-Baqi ibn Yusuf al-Zarqani, *Sharh Muwatta’ Malik* (Cairo: Matba’at al-Istiqamah, 1373/1954), vol. 3, p. 320.

[130] Muslim, *Sahih*, ‘Talaq’, hadith 1480, p. 567.

[131] Полная версия этого сообщения: «Сподвижники мои как звезды: за кем бы из них вы ни последовали, найдете правильный путь». Хотя оно дошло до нас через разные цепочки передатчиков, его достоверность под сомнением. Ал-Байхаки пишет: «Хотя его текст широко известен (машхур), у него слабые цепочки передатчиков». См.: al-Mulla ‘Ali al-Qari, *Sharh al-Shifa’*, ed. Hasanayn Muhammad Makhluḥ, (Cairo: Maktabat Ibn Taymiya, n.d.), vol. 3, pp. 689–690. Великий традиционалист ал-Албани даже утверждал, что это хадис вымышленный: Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Silsilat al-Ahadith al-Da’ifah wa al-Mawdu’ah* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1398), vol. 1, pp. 78–85, hadiths 58–62.

Впрочем, существуют достоверные хадисы со схожим смыслом, как следующий, переданный сподвижником Абу Бурдой от его отца: (Muslim, *Sahih*, ‘Fada’il al-Sahabah’, hadith 2531 (207), p. 982): «Как-то раз мы совершили вечернюю молитву магриб вместе с Посланником Аллаха (САС), а потом сказали: “Может, лучше подождем, пока не помолимся с ним ‘*uṣṣa* (ночную молитву)!” И мы сели. Поз-



же вышел Посланник Аллаха (САС) и удивленно спросил: “Вы еще здесь?!” Мы ответили: “О Посланник Аллаха! Мы совершили вечернюю молитву *магриб*, а потом решили, что останемся сидеть, пока не помолимся с тобой *'уша*”. Он сказал: “Молодцы”, затем поднял голову к небу — он часто смотрел вверх на небо — и сказал: “Звезды — гарантия сохранности неба. Если же исчезнут звезды, с небом случится то, что ему обещано [т.е. оно тоже исчезнет, погрузится во тьму]. Я — гарантия безопасности сподвижников. Если же меня не станет, с моими сподвижниками случится то, что им обещано. Мои сподвижники — гарантия благополучия моей общины. Если же их не станет, с моей общиной случится то, что ей обещано”».

**132]** *Мудд* — древняя арабская единица объема сухих или жидких тел, равная 36,4 л.

**133]** Bukhari, *Sahih*, ‘Fada’il Ashab al-Nabiy (SAAS)’, hadith 3673, p. 617.

**134]** Это часть длинного сообщения, переданного Бухари и Муслимом, см.: Bukhari, *Sahih*, ‘Manaqib al-Ansar’, hadith 3936, pp. 664–665; Muslim, *Sahih*, ‘Fada’il al-Sahabah’, hadith 2540 (221–222), pp. 985–986.

**[135]** Bukhari, *Sahih*, ‘Jana’iz’, 1239, p. 198 and ‘Libas’, hadith 5849, p. 1031.

**136]** Abu Dawud, *Sunan*, ‘Libas’, hadiths 4044–4046, vol. 4, p. 47. Muslim, *Sahih*, ‘al-Libas wa al-Zinah’, hadith 2078, p. 828.

**137]** Bukhari, *Sahih*, ‘Shuf‘ah’, hadith 2258, p. 359.

**138]** Bukhari, *Sahih*, ‘Shuf‘ah’, hadith 2257, p. 359.

**139]** Malik ibn Anas, *Muwatta’*, ‘Aqdiyah’, hadith 1427, p. 529. Также см.: Bukhari, *Sahih*, ‘Mazalim’, 2463, p. 397; Muslim, *Sahih*, ‘Musaqah’, hadith 1609, p. 625 (иная версия сообщения).

**140]** Подробное обсуждение разногласий по этому вопросу см.: Sulayman ibn Khalaf al-Baji, *al-Muntaqa Sharh Muwatta'* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, n. d., an offset of the Cairo ed. by Matba'at al-Sa'adah, 1331ah), vol. 6, p. 43.

**141]** Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2339, p. 376; Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadith 1548 (113–114), p. 600 and hadith 1500 (120–123), pp. 601–602.

**142]** Несколько иной вариант этого сообщения см. у Муслима: Muslim, *Sahih*, 'Zakah', hadith No. 991, p. 357.

**143]** См. ч. 3, гл. 35.

**144]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Salah', hadith 287, pp. 93–94; Bukhari, *Sahih*, 'Adhan', hadith 644, p. 106; Muslim, *Sahih*, 'al-Masajid wa Mawadi' al-Salah', hadith 651, p. 236–237.

**145]** Bukhari, *Sahih*, 'Adab', hadith 6016, p. 1052. Несколько иной вариант сообщения см. у Муслима: Muslim, *Sahih*, 'Iman', hadith 46, p. 41.

**146]** Расположено между Маккой и Миной. Имеет различные названия.

**147]** Автор объединил слова 'А'иши и 'Абд Аллаха б. 'Аббаса из двух хадисов Бухари, см.: *Sahih*, 'Hajj', hadiths 1765 и 1766, p. 284. 'А'иша сказала: «Посланник Аллаха останавливался там только потому, что оттуда [из ал-Абтаха] ему было удобнее выезжать в Мадину». Ибн 'Аббас сказал: «Остановка в Мухассабе [другое название ал-Абтаха] не является Сунной, просто Посланник Аллаха там останавливался». Видимый смысл утверждения Малика в «Муватта'» (с. 279) противоположен тому, что говорит автор. Малик сказал: «На обратном пути не следует проезжать мимо ал-Му'аррасса, не помолившись здесь; если придется ехать не во время намаза, все равно надо остановиться и вознести дуа, одного будет достаточно... Я слышал, что Посланник Аллаха, САС, останавливался здесь и что 'Абд Аллах б. 'Умар останавливал здесь своего верблюда».

**148]** Подразумевается сообщение от 'А'иши, приводимое Бухари и Муслимом, см.: Bukhari, *Sahih*, 'Adhan', hadith 626, p. 103 and 'Tahajjud', hadith 1160, p. 185; Muslim, *Sahih*, 'Salat al-Musafirin', hadith 736 (121–122), p. 267.

**149]** Ibn Hisham, *al-Sirah al-Nabawiyyah* (Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1955), vol. 2, p. 303; Muhammad ibn 'Abd Allah al-Hakim al-Naysaburi, *al-Mustadrak* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1407/1987), vol. 3, pp. 426–427; Ahmad ibn 'Ali Ibn Hajar, *al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah* (Cairo: Mawlay 'Abd al-Hafidh, 1328 ah), vol. 1, p. 427.

**150]** «Ал-'Утбиййа» («ал-Мустахраджа мин ас-Сама'ат») — справочник по фикху, составленный Мухаммадом б. Ахмадом б. 'Абд ал-'Азизом ал-Умави ал-'Утби (ум. 255 г. х.). В нем он собрал все, чему Малик и Ибн ал-Касим, учили своих учеников. Подробнее об этой книге, ее источниках, передатчиках, рукописях см.: Muranyi, *Dirasat fi Masadir al-Fiqh al-Maliki*, pp. 110–139. Текст этой книги с ценным комментарием включен в «ал-Байан ват-Тахсил» Абу ал-Валида Ибн Рушда (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami), 22 vols.).

**151]** Ibn Rushd, *al-Bayan wa al-Tahsil*, vol. 7, p. 236. Муслим приводит три версии этого хадиса (см.: Muslim, *Sahih*, 'Fada'il', hadiths 2361–2363, pp. 922–923) в одной главе под заголовком «Обязательность подчинения в том, что Пророк, САС, сказал о шариате, а не в том, что он упоминал относительно мирской жизни». Передал Рафи' б. Хадидж: «Когда Пророк прибыл в Мадину, там опыляли финиковые пальмы. Он спросил: “Что вы делаете?” Люди ответили: “Мы всегда делали это”. Он сказал: “Быть может, будет хорошо, если даже и не сделаете этого”. Они прекратили (опыление). После этого урожай не удался. Они напомнили ему об этом. Тогда он сказал: “Воистину, я обычный человек. Когда я повелеваю вам что-либо из вашей религии,

принимайте это. Когда же я говорю вам что-либо по своему усмотрению... поистине, я всего лишь человек»).

152] Полная версия этого хадиса: «Поистине, Аллах обеспечил соблюдение права каждого обладающего правом, и не может быть завещания наследнику». Хадис передан многими сподвижниками. Эта версия — передача Абу Давуда (*Sunan*, 'Wasaya', hadith 2670, vol. 3, pp. 290–292). Также см.: Tirmidhi, *Sunan*, 'Wasaya', hadith 2120, vol. 4, p. 433; Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Yazid ibn Majah, *Sunan*, ed. M. M. al-Azami (Riyadh: Sharikat al-Tiba 'ah al-'Arabiyyah, 1404/1984), 'Wasaya', 2746, vol. 2, p. 117; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 4, pp. 186–187, 238–239 and vol. 5, p. 267.

Во всех версиях этот хадис абсолютно ясно говорит о недозволенности оставлять завещание наследнику. В пользу законности последнего можно было бы привести коранический аят: **«Когда к кому-либо явится смерть и он оставляет [после себя] приличное состояние, то предписано завещать [его] по обычаю родителям и близким родственникам. И это — обязанность богобоязненных»** (2:180). На это Малик возражает, что это — отмененный аят. «Он отменен тем, что ниспослано о разделе точных долей наследства в Книге Всемогущего Аллаха» (он говорит об айатах 11–13 суры «ан-Ниса'»). Далее он добавляет: «Утвержденная Сунна, о которой между нами [учеными Мадины] нет разногласий, такова, что наследодателю не разрешено оставлять завещание (помимо установленной доли) своему наследнику, если только другие наследники не разрешат ему это. Если один из них разрешит, а другие откажут, ему позволено уменьшить долю того, кто дал разрешение. А те, кто отказал, получают полную долю своего наследства». *Muwatta'*, 'Aqdiyah', p. 543.

153] Bukhari, *Sahih*, 'Jihad', hadith 3053, pp. 504–505; 'Jizyah', hadith 3168, p. 528; 'Maghazi', hadith 4431, p. 754;

Muslim, *Sahih*, 'Wasiyyah', hadith 1637, p. 640; *I'tisam*, hadith 7366, pp. 1266–1267.

**154]** Полную версию хадиса см.: *Muwatta'*, 'Aqdiyah', hadith 1452, p. 541; Bukhari, *Sahih*, 'Wasaya', hadith 2742, p. 452; Ibn Majah, *Sunan*, 'Wasaya', hadith 2740, vol. 2, p. 116.

**155]** Подробнее о разных взглядах на этот вопрос см.: 'Abd al-Razzaq al-San'ani, *al-Musannaf*, ed. Habib al-Rahman al-A'zami (Deoband: al-Majlis al-Islami bi al-Hind, 1403 ah), vol. 9, pp. 68–69; Abu Muhammad 'Ali Ibn Hazm, *al-Muhalla bi al-Athar*, ed. Abd al-Ghaffar Sulayman al-Bandarani (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408/1988), vol. 8, pp. 356–362.

## **7. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: ОПРЕДЕЛЕННЫЕ И ВЕРОЯТНЫЕ**

**156]** Различные версии этого хадиса см: Ibn Majah, *Sunan*, 'Man Ballagha 'Ilman', hadiths 234–235, vol. 1, pp. 499–500; Bukhari, *Sahih*, 'Ilm', hadith 1741, pp. 281; 'Adahi', hadith 5550, p. 987; and 'Fitan', hadiths 7078 and 7447, pp. 1219–1220 and 1283.

**157]** al-Juwayni, *Burhan*, vol. 1, p. 78.

**158]** Автор перефразирует текст ал-Джувайни. Его точные слова см.: *Burhan*, vol. 1, p. 78.

**[159]** К сожалению, значительные фрагменты единственной доступной рукописи, по которой Талби редактировал комментарий ал-Мазари «Ида-л-Махсул мин Бурхан ал-Усул», утрачены, например, «Введение», которое содержало цитату, приводимую Ибн Ашуром.

**160]** al-Juwayni, *Burhan*, vol. 1, p. 79.

**[161]** Qarafi, *Nafa'is al-Usul*, vol. 3, pp. 1247–1248.

[162] al-Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 1/1, pp. 29–30.

[163] Abu Muhammad ‘Izz al-Din Ibn ‘Abd al-Salam al-Sulami, *al-Qawa‘id al-Kubra* (а также known as *Qawa‘id al-Ahkam fi Islah al-Anam*), ed. Nazih Hammad et al. (Damascus: Dar al-Qalam, 1421/2000), vol. 2, pp. 314–315.

[164] Букв. «обманывались» или «зablуждались [на этот счет]». «Намек на идею, распространенную среди первых мусульман до ниспослания этого айата, что в период поста следует избегать любых половых сношений, даже в ночное время, когда есть и пить разрешается (Рази). Приведенный айат устранил это заблуждение». Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1984), p. 39, note 159.

[165] Букв. «и ищите то, что предписал вам Аллах»: очевидное указание на богоугодную природу половой жизни. Там же, с. 40.

[166] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 1, p. 236 and vol. 5, p. 266; Bukhari, *al-Adab al-Mufrad*, ed. Kamal Y. al-Hut (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1405/1985), hadith 287, p. 109; Tabarani, *al-Mu‘jam al-Kabir*, hadith 7868, vol. 8, p. 216.

[167] Bukhari, *Sahih*, ‘Tahajjud’, hadith 1151, p. 184; Muslim, *Sahih*, ‘Salat al-Musafirin’, hadith 782, p. 283; al-Hasan ibn Mas‘ud al-Baghawi, *Sharh al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1987), vol. 4, p. 40.

[168] Nasa’i, *Sunan*, ‘Iman’, hadith 5034, vol. 8, p. 121; Bukhari, *Sahih*, ‘Iman, 1/1’, p. 128; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 5, p. 69.

[169] Bukhari, *Sahih*, ‘Maghazi’, hadiths 4341/4342 and 4344/4345, pp. 735–756.

[170] Bukhari, *Sahih*, ‘Wudu’, hadith 220, p. 41; Abu Dawud, *Sunan*, ‘Taharah’, hadith 380, vol. 1, p. 264.

[171] al-Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 3/3, pp. 14–15.

**172]** В гносеологии (*'илм ал-хикма*) утверждается, что дисциплина, которая дальше всего от сомнений и ближе всего к уверенности, — та, законы и формулы которой не противоречат друг другу, как в арифметике (*хисаб*). За ней идет математика, так как в ее положениях очень мала вероятность непоследовательности. Затем следует физика (*'илм ат-таби'а*), потому что даже если исследователю удастся установить научное положение, составляющее определенный закон природы, нельзя исключать вероятность существования другого, противоречащего ему. Философия и психология замыкают этот список. — Автор.

## **8. РАЦИОНАЛЬНЫЕ И НЕРАЦИОНАЛЬНЫЕ ШАРИАТСКИЕ НОРМЫ**

**[173]** Ibn Majah, *Sunan*, 'Ashribah', hadiths 3434–3436, vol. 2, p. 257; Abu Dawud, *Sunan*, 'Ashribah', hadith 3681, 2/3: 327; Tirmidhi, *Sunan*, 'Ashribah', hadith 1865, vol. 2/4, p. 292; 'Ali ibn 'Umar al-Daraqutni, *Sunan*, ed. Abd Allah Hashim Yamani (Cairo: Dar al-Mahasin, 1386/1966), 'Ashribah', vol. 2/4, p. 250, 254 & 262.

**174]** *Тахкик ал-манат* — процесс подтверждения общей причины (*'илла*) шариатской нормы казуса, зафиксированного в источниках (*'асл*) и исследуемого казуса (*фар'*).

**175]** Bukhari, *Sahih*, 'Sawm', p. 314.

**176]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Fara'id', hadith 1092, p. 349.

**177]** Шесть видов товара — это золото, серебро, пшеница, овес, финики и соль. Все вместе они упоминаются в сообщении, рассказаном 'Убадой б. ас-Самитом, согласно которому Пророк сказал:

«Золото за золото, куски и монеты, серебро за серебро, куски и монеты, пшеница за пшеницу, мудй [мера сыпучих тел. — *Примеч. пер.*] за мудй, ячмень за ячмень, мудй за мудй, финики за финики, мудй за мудй, и соль за соль, мудй за мудй, и кто добавит или потребует добавки, тот занимается ростовщицеством. При этом нет ничего запретного в том, чтобы продавать золото за серебро, если серебра больше и передача происходит из рук в руки. Что же касается продажи с задержкой, то это запрещено, и нет ничего запретного в том, чтобы продавать пшеницу за ячмень, если ячменя больше и передача происходит из рук в руки. Что же касается продажи с задержкой, то это запрещено».

Abu Dawud, *Sunan*, ed. Muhammad Muhyi al-Din ‘Ad al-Hamid (Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 1416/1995), ‘Buyu‘, hadith, 3349, vol. 3, p. 248; Ibn Majah, *Sunan*, ‘Tijarat’, hadiths 2272–2275, vol. 2, p. 25. Подробнее о мнениях юристов на причины запрета «добавки» и отсрочки платежа за эти товары см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist’s Primer*, vol. 2, pp. 158–163.

[178] ‘Abd al-Razzaq ibn Hammam al-San‘ani, *Musannaf*, ed. Habib al-Rahman al-Azami (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1403/1983), hadith 17182; Abu Bakr Ibn Abi Shaybah, *al-Musannaf*, ed. Ahmad al-Nadwi (Lucknow: al-Dar al-Salafiyyah, 1403/1983), hadith 344, vol. 9, p. 140; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 4, p. 275; Daraqutni, vol. 3, p. 106; Abu Ahmad ‘Abd Allah ibn ‘Adiy in *al-Kamil fi Du‘afa’ al-Rijal* (Beirut: Dar al-Fikr, 1405/1985), vol. 2, p. 42 (считает его слабым); Ahmad ibn al-Husayn al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubra* (Hyderabad-Deccan: Da‘irat al-Ma‘arif al-‘Uthmaniyyah, 1335h), vol. 8, p. 42; and Jamal al-Din Abu Muhammad ‘Abd Allah ibn Yusuf al-Zayla‘i, *Nasb al-Rayhah* (Cairo: Dar al-Ma‘mun, 1357h), vol. 4, p. 333.

[179] Abu Muhammad ‘Ali ibn Ahmad Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405/1985),



vol. 2, pp. 195–232; 'Abd al-Majid Turki, *Munazarat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994), pp. 342–463.

**180]** Abu Bakr ibn al-'Arabi, *'Aridat al-Ahwadhi 'Ala Sharh Sahih al-Tirmidhi* (Cairo: Matba'at al-Sawi, 1353/1934), vol. 10, p. 112.

**181]** Метод 'авл при делении наследства — метод редукции, при котором назначают доли, совокупность которых меньше целого. «Применяется, когда имущества недостаточно, чтобы каждому досталась его полная доля, при этом сумма недостачи пропорционально распределяется между всеми». Al-Misri, *Reliance of the Traveller*, p. 497.

**182]** Ahmad ibn al-Husayn al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubra* (Hyderabad-Deccan: Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah, 1335 ah), vol. 6, p. 253; Qarafi, *Dhakhirah*, vol. 10, p. 206; Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar, *al-Talkhis al-Habir*, ed. Abd Allah Hashim al-Yamani (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n. d.), vol. 3, p. 90.

**183]** 'Асаба (мн. ч. асиб) — родственник по мужской линии или универсальный наследник. «Тот, кто получает оставшееся имущество, если таковое имеется, после раздела между наследниками, заслуживающими обязательных долей. Когда таких наследников нет, универсальный наследник получает все». Al-Misri, *Reliance of the Traveller*, p. 499.

**184]** Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, p. 422; Muhammad Mustafa Shalabi, *Ahkam al-Mawarith Bayna al-Fiqh wa al-Qanun* (Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1978), pp. 256–257.

**185]** Bukhari, *Sahih 'Harth wa muzara'ah*, hadiths 2330 & 2343, p. 374 & 376; а также the report of Ibn 'Abbas in Ibn Majah, *Sunan*, 'Ahkam', hadith 2489, vol. 2, p. 76.

**186]** Согласно Малику, музабана заключается в продаже свежих фиников за сухие, а мухакала — покупке несобранной пшеницы за обмолоченную и аренда земли в

обмен на пшеницу. Кроме того, он уточняет, что *музабана* может называться покупка товара, количество, масса и объем которого неизвестны, в обмен на товар известного количества, массы или объема. *Muwatta'*, 'Buyu', hadith 1315, p. 430.

[187] Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2327, pp. 373–374.

188] Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2346/2347, p. 377.

189] Shatibi, *al-Muwafaqat*, vol. 1/2: pp. 585–602.

190] Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 158–163.

## ЧАСТЬ 2. ОБ ОБЩИХ ЦЕЛЯХ ИСЛАМСКОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА

### 9. ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ МАКАСИД АШ-ШАРИ'А

[191] Говоря о «реальном», мы не имеем в виду это слово в философском смысле, т.е. то, что существует реально и независимо, само по себе, в противоположность существующему номинально. Скорее, мы имеем в виду умополагаемые реальности (*u'tибариййа*), которые состоят из идей и смыслов, существующих в уме, но существование которых возможно только при условии существования одной или пары истинных сущностей (*хакика*). Это понятие также относится к относительным вещам (*умур нисбиййа*), таким как время, пространство и атрибуты (*умур идафиййа*), например отцовство (*убувва*) и сыновство (*бунувва*). — Автор.

[192] Аш-Шамайзар ал-Хариси — отважный рыцарь-поэт из племени бану ал-Харис б. Ка'б.

[193] Ahmad ibn Muhammad al-Marzuqi, *Sharh Diwan al-Hamasah*, ed. 'Abd al-Salam Harun (Cairo: Matba'at Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1387/1967), vol. 1, p. 125.

[194] Саввар б. ал-Мударраб ас-Са'ди — один из четырех знаменитых поэтов из Омана, живший в раннеисламский период до конца первого имамата ибадитов (хариджитов) в 134 г. х. Его нападки на Умаййадов в Куфе при правлении ал-Хаджжаджа б. Йусуфа ас-Сакафи стали причиной покушений на него, однако Саввару удалось избежать смерти. Три других поэта: Мазин б. Гадуба ат-Та'и, Ка'б б. Ма'дан ал-Ашкари и Сабит б. Ка'б ал-'Атки.

[195] Marzuqi, *Sharh Diwan al-Hamasah*, vol. 1, p. 132.

**196]** Термин *ta'zir* относится к категории преступлений и наказаний, которые не оговорены в канонических источниках шариата, такие наказания устанавливаются законодательными органами в законах, актах и постановлениях. «Законы на этот счет остаются исключительно в ведении властей при условии, что они должны отвечать требованиям и интересам общества, обеспечивать его правильное функционирование и общественный порядок в рамках базовых принципов исламского права». Gaafer M. Abd-Elrahim, 'The Concept of Punishment in Islamic Law in Relation to Contemporary Legal Trends', (Ph. D. dissertation, Faculty of Union Graduate School, Cincinnati, OH, 1987), pp. 162–163.

**197]** Понятие *кафа'а* в браке означает равенство, соответствие статуса, которое делает мужа и жену подходящими друг для друга. Основными критериями оценки соответствия являются религиозность, физическая красота, родословная, свобода, материальное положение и общественное положение. Подробнее о *кафа'а* см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 17–19; Qarafi, *Dhakhirah*, vol. 4, pp. 22–26.

**198]** Напр., см.: Коран, 2:190.

**199]** Основания для этого положения заложены Кораном и Сунной. Коран гласит: **«Запретны вам в качестве жен ваши матери, дочери, сестры, тетки со стороны отца, тетки со стороны матери, дочери брата, дочери сестры, молочные матери, молочные сестры, матери ваших жен, падчерицы — ваши воспитанницы, с матерями которых вы сошлись (а если вы не сошлись с их матерями, то нет греха, если женитесь на падчерицах); запретны [вам также] жены ваших кровных сыновей, запретно жениться одновременно на двух сестрах, если это не случилось прежде, — воистину, Аллах — прощающий, милостивый»** (4:23).

Что касается Сунны, сообщается, что Пророк сказал: «Молочным родственникам запрещается (*харам*) то же самое, что и кровным». См.: Bukhari, *Sahih*, 'Nikah', hadith 5099, p. 912; Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Rada', hadith 1287; Muslim, 'Rada', hadith 1444 (1–2), p. 544. Более подробно этот вопрос обсуждается в гл. 34.

**200]** Несколько иные версии этого хадиса см.: Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 3, p. 129 and vol. 4, p. 421. Подробнее о разных версиях см.: Abd al-Rauf ibn Ali al-Manawi, *Fayd al-Qadir* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1972), vol. 4, pp. 51–512.

Подробное обсуждение этого вопроса см. al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, pp. 405. Необходимость этого условия обсуждалась разными известными классическими учеными еще до того, как Ибн Халдун реинтерпретировал его в своем учении о спаянности общества ('асабийя). Например, имам ал-Харамайн ал-Джувайни сказал: «никакая цель имамата не зависит от происхождения или родословной». Imam al-Haramayn al-Juwayni, al-Ghayyathi (*Ghayyath al-Umam fi Iltiyath al-Zulam*), ed. Khalil al-Mansur (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417/1997), p. 140. Ср.: *A Guide to Conclusive Proofs of the Principles of Belief [Kitab al-Irshad ila Qawati' al-'Adilla fi Usul al-'Itiqad]*, trans. Paul E. Walker (Reading, Berks, UK: Garnet Publishing, 2000), p. 235; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, vol. 1, pp. 396–402.

**201]** К *и'тибарат* относятся идеи и смыслы (*ма'ани*) как особая реальность, существующая только в уме здоровомыслящих людей, которую они не могут не воспринимать из-за ее связи с реальными вещами (*хака'ик*). Однако ее существование зависит от определенных реальностей, таких как время и пространство, или их пар, как отцовство и сыновство. — Автор.

**[202]** Несмотря на то что правоведы расходятся во мнениях относительно дозволенности употребления в пищу морской собаки и морской свиньи, это дозволено, и

вот почему. Коран гласит: «**Дозволено вам ловить морскую тварь и питаться ею...**» (5:96). Сообщается, что Пророк сказал: «Морская вода чистая, а ее мертвечина — дозволена». См.: Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Taharah', hadith 40, p. 26 and 'Sayd', hadith 1068, p. 332; Abu Dawud, *Sunan*, ed. Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 1416/1995), 'Taharah', hadith 83, vol. 1, p. 21; Tirmidhi, *Sunan*, ed. Ahmad Muhammad Shakir (Cairo: Dar al-Hadith, 1419/1999), 'Taharah', hadith 69, vol. 1, p. 162

**203]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Hajj', hadith 845, p. 260; Bukhari, *Sahih*, 'Hajj', hadith 1690, p. 273; 'Wasaya', hadiths 2754–2755, p. 455 and 'Adab', hadiths 6159–6160, pp. 1073–1074; Muslim, *Sahih*, 'Hajj', hadith 1322, p. 492.

**204]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, hadith 722, 'Hajj', p. 224.

**[205]** Bukhari, *Sahih*, 'Jana'iz', hadiths 1265–1267, pp. 202–203; Muslim, *Sahih*, 'Hajj', hadith 1206 (93–103), pp. 445–446. Талбиййа — пение молитвы «Лаббайк», которую паломник повторяет во время хаджа: «Вот я перед тобой, о Аллах, нет у Тебя сотоварища, вот я перед Тобой; поистине, хвала Тебе, и милость принадлежит Тебе и владычество, нет у Тебя сотоварища!»

**206]** Таково мнение маликитов и ханбалитов. Muhammad ibn Ali al-Shawkani, *Nayl al-Awtar min Asrar Muntaqa al-Akhbar* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1421/2000), p. 742. Cf. Zargani, *Sharh Muwatta'*, vol. 2, p. 233 and Baji, *al-Muntaqa*, vol. 2, p. 200.

**207]** Это часть хадиса, который, согласно передаче Малика, звучит так: «Клянусь Тем, в Чьей длани душа моя, если кто-нибудь будет ранен на пути Аллаха, — а Аллах лучше знает о тех, кто получит ранение на пути Его, — он обязательно явится в День воскресения со своей раной цвета крови, от которой будет исходить аромат мускуса», *Muwatta'*, 'Jihad', hadith 912, p. 306. Также см.: Bukhari, *Sahih*, 'al-Jihad wa al-Siyar', hadith 2803, p. 464; Muslim, *Sahih*,

‘Imarah’, hadith 1876, pp. 750–751. Что касается рекомендации Пророка не омыwać тело мученика, см., напр.: Bukhari, *Sahih*, ‘Jana’iz’, hadiths 1343 and 1346, pp. 214–215.

**208]** *Тайаммум*, или сухое омовение, — облегчение для уммы, позволяющее совершить намаз или другой акт богослужения при отсутствии воды или если ее не хватает для омовения. Заменяет собой малое или большое омовение и заключается в использовании земли вместо воды.

## 10. ОБОСНОВАНИЕ МАКАСИД АШ-ШАРИ’А ФИТРОЙ

**209]** Абу Са’ид Насир ад-ин ‘Абд Аллах б. ‘Умар б. Мухаммад ал-Байдави родился в городе Байде (*перс.*: Дар Исфид) в Иране, его отец был главным судьей при атабеке Абу Бакре б. Са’де (1226–1260 гг.) Он сам стал судьей в Ширазе. Умер в Табризе в 685 г. х./1286 г. Основной труд — комментарий к Корану «Анвар ат-Танзил в-Асар ат-Та’вил» («Свет Откровения и секреты толкования»). В нем содержится обзор великого мутазилитского комментария к Корану «ал-Кашшаф» аз-Замахшари с примечаниями. В свою очередь, сочинение ал-Байдави тоже комментировалось многими учеными. Ал-Байдави также является автором многих богословских трактатов.

**[210]** По ар-Рази, фраза «Обрати же свой лик к религии верным [*ханифан*]» значит «придерживайся богоданной природы, заключающейся в единобожии (*таухиде*), с которым Аллах сотворил людей». Что касается фразы «Нет изменений в творении Аллаха, это — вера прямая [*Ла табдила ли-халки Аллах*]», она значит, что признание Единства Аллаха (*вахданиййа*) коренится глубоко в творении, и если спросить, кто создатель небес и земли, ответом будет: «Аллах». Однако врожденной веры (*иман фитри*) недостаточ-

но. Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* or *Mafatih al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), vol. 13/25, p. 105.

Толкование этого айата ал-Байдави представлено не совсем точно. На самом деле, оно даже больше соответствует тому, что доказывает Ибн Ашур. См.: al-Qadi Nasir al-Din Abu Sa‘id ‘Abd Allah al-Baydawi, *Tafsir al-Baydawi*, entitled *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta‘wil*, ed. Abd al-Qadir Irfan al-Ashsha Hassunah (Beirut: Dar al-Fikr, 1416/1996), vol. 4, 335.

**211]** Здесь упоминается хадис, рассказанный Абу Хурайрой: «Однажды, когда Посланник Аллаха находился среди людей, к нему пришел Джибрил и спросил: “Что такое вера?” Пророк сказал: “Суть веры в том, чтобы верил ты в Аллаха, в Его ангелов, во встречу с Ним и в Его посланников, а также в том, чтобы верил ты в Воскрешение”. Джибрил спросил: “Что такое ислам?” Пророк сказал: “Суть ислама в том, чтобы ты поклонялся одному только Аллаху и не приобщал к нему сотоварищей, совершал молитву, выплачивал обязательный закат и соблюдал пост в рамадане”. Джибрил спросил: “Что такое чистосердечие (*ихсан*)?” Пророк сказал: “Это значит — поклоняться Аллаху так, будто ты видишь Его, а если ты Его не видишь, то, не забывая о том, что Он, поистине, видит тебя”. Джибрил спросил: “Когда наступит установленный Час?” Пророк сказал: “Тот, у кого спрашивают о нем, знает не больше задающего вопрос, но я поведаю тебе о его предзнаменованиях: когда невольница породит того, кто станет ее хозяином, а пастухи, некогда занимавшиеся выпасом черных верблюдов, станут соревноваться друг с другом в возведении огромных жилищ. Однако Час этот является одной из пяти вещей, о которых не знает никто, кроме Аллаха”. Затем Пророк прочитал аят: **«Поистине, лишь Аллах знает о Часе этом...»** [31:34] — после чего Джибрил удалился, Пророк же велел своим сподвижникам: “Верните его!” Однако они ничего не увидели, и тогда Посланник Аллаха



сказал: “Это был Джибрил, который пришел для того, чтобы научить людей их религии». Абу ‘Абд Аллах [имам аль-Бухари] сказал: «И он причислил все это к вере». Bukhari, *Sahih, ‘Iman*, hadith 50, p. 12; ‘Tafsir’, hadith 4777, p. 839.

**[212]** Важный момент для теоретиков права (*усулий-ун*) — это ситуация, употребления обобщающего (‘умум) термина вместе с конкретным. Они считают, что в случае связи обобщающего термина с конкретным в последовательном высказывании, это действительно означает уточнение (*тахсис*) общего термина. — Автор.

Подробнее см.: Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib al-Baqillani, *al-Taqrīb wa al-Irshād ‘al-Saghir*, ed. ‘Abd al-Hamid ibn ‘Ali Abu Zunayd (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1418/1998), vol. 3, pp. 284–300; Abu al-Husayn al-Basri, *Kitab al-Mu’tamad Fi Usul al-Fiqh*, vol. 1, pp. 311–312; Sayf al-Din al-Amidi, *al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam*, ed. Ibrahim al-‘Ajuz (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah [n.d.]), vol. 1, pp. 534–535 and *Muntaha al-Sulfi ‘ilm al-Usul*, ed. Ahmad Farid al-Mazidi (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003/1424), pp. 150–151; Shihab al-Din al-Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul* (Beirut: Dar al-Fikr, 1424/2004), pp. 169–175; Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Mukhtasar al-Rawdah*, ed. ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muhsin al-Turki (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1419/1998), vol. 2, pp. 501–508.

**213]** Ал-Кадид Абу Мухаммад ‘Абд ал-Хакк б. Галиб б. ‘Абд ар-Рахман б. ‘Атияа родился в Гранаде в 481 г. х. и умер в 542 г. х./1148 г. в Лорке. Известный комментатор Корана и правовед с глубоким знанием хадисов. — Автор.

**[214]** Абу ал-Касим Махмуд б. ‘Умар аз-Замахшари (467 г. х./1070 г. — 539 г. х./1144 г.), персидский мусульманский ученый, чей комментарий к Корану «ал-Кашшаф» («Открыватель истины») выделяется как одна из крупнейших работ по *тафсир би-р-ра’й*. В своем труде, основанном на рационалистическом подходе мутазилитской школы богословия и считающемся каноническим в этой области,

Замахшари уделяет большое внимание грамматическому и лексикографическому анализу как средствам толкования, при этом меньшее место отводит переданным сообщениям и хадисам. Многие выдающиеся ученые, преимущественно ашариты, составили комментарии и глоссарии к его труду.

**215]** Абу Мухаммад Макки б. Аби Талиб ал-Кайси родился в древнем исламском городе Кайруане в 355 г. х./966 г. в то время, когда он подвергался набегам отступивших от ислама берберских племен и усиливались позиции Фатимидов. Многократно бывал в Египте, Хиджазе (в Макке и Медине), Сирии.

В Кайруане изучал право, его учителями были Мухаммад б. Аби Зайд, крупнейший в Магрибе знаток маликитской доктрины, и Абу ал-Хасан ал-Кабуси, знаток *кира'ата* (чтение Корана) и хадисов. В 393 г. х. Макки уехал в Кордову, где жил до конца своих дней, став одним из ведущих ее ученых. Умер в 437 г. х./1045 г в возрасте 82 лет. Предметом научного интереса Макки стал Коран и дисциплины, связанные с его чтением и интерпретацией. Среди его многочисленных работ «ал-Табсира фи ал-Кира'ат», «ал-Кашф'ан Вуджу ал-Кира'ат ас-Саб' ва 'Илалуха ва Худжаджуха» (оба о чтении Корана) и «ал-Хидайа ила Булуг ан-Нихайа» (тафсир).

**216]** Ibn 'Atiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*, ed. Abd al-Slam Abd al-Shafi Muhammad (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413/1993), vol. 4, p. 336.

**217]** Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, ed. Muhammad Abd al-Salam Shahin (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415/1995), vol. 3, pp. 463–464.

**[218]** Подробнее об этом вопросе см. сочинение автора: *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 10/21, pp. 91–92.

**219]** Абу 'Али ал-Хусайн б. 'Абд Аллах б. Сина (Авиценна) родился в 980 г. в Афшане, близ Бухары (современный Узбекистан), умер в июне 1037 г. в Хамадане, Персия (современный Иран). Нередко называют латинским именем Авиценна. О его жизни известно достаточно подробно, т. к. он написал автобиографию, которая была дополнена материалами биографии, написанной его учеником Абу 'Убайдом ал-Джужйани. Большая часть жизни Ибн Сины пришлась на период политической нестабильности. С 900 г. в Мавераннахр [историко-географическая область между Амударьей и Сырдарьей. — *Примеч. пер.*] и Хорасан входили в государство Саманидов со столицей в Бухаре, которая, наряду с Самаркандом, была культурным центром империи. Однако с середины X в. власть Саманидов начала ослабевать.

Ко времени рождения Ибн Сины султан Бухары Нух б. Мансур боролся за захват власти во всей империи. Отец Ибн Сины был управляющим деревни во владениях Нуха б. Мансура. Первые знания получил в доме отца, который был местом встреч образованных людей, знакомых его отца. Ибн Сина был особенным ребенком, обладал удивительной памятью и способностями к учебе. К 10 годам наизусть знал Коран и много стихов арабских поэтов. В 13 лет начал изучать медицину и в 16 — уже лечил пациентов. Кроме того, его интересовали логика и метафизика, в которых его наставниками были лучшие учителя, другие науки осваивал самостоятельно. В своей автобиографии Ибн Сина подчеркивает, что был более или менее самоучкой, хотя в критические моменты жизни обращался за помощью.

Подобно ал-Фараби, Ибн Сина посвятил большую часть усилий изучению философии и медицины. Среди его сочинений «аш-Шифа'», «ан-Наджат», «ал-Ишарат ват-Тан\_

бихат» (по философии и логике) и «ал-Канун фи ат-Тибб» (по медицине).

**220]** Это не искажение — именно так стоит в оригинале. Очевидно, что под воображаемым он подразумевает умопостижимое (*u'tibbari*), а не то, что воспринимается функцией воображения (*ал-кувва ал-вахима*). — Автор.

**221]** Ibn Sina, *Kitab al-Najat fi al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Tabi'iyah wa al-Ilahiyyah*, ed. Majid Fakhri (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1405/1985), p. 99.

**222]** Подробнее о толковании этого айата см. сочинение автора: *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 15, pp. 422–429.

**223]** Диоген Синопский (412–323 до н. э.) возглавлял школу киников, хотя, возможно, не является ее типичным представителем. Считается, что один из принципов этой школы, аскетизм, он возвел в крайность. Говорят, что Диоген среди бела дня ходил с фонарем, ища достойного человека. Вряд ли это ему удалось, однако наряду с этим он всю жизнь занимался обличением человеческих пороков, прежде всего тщеславия и самолюбия.

Школа киников была основана учеником Сократа и учителем Диогена Антисфеном (444–370 г. до н. э.). Для учения киников характерно презрение к богатству, радостям жизни и удобству. В Афинах, куда он пришел из родного Синопа, Диоген вел бесстыдную и расточительную жизнь, но, узнав об учении Антисфена, стал строгим аскетом, ходил в самой грубой одежде, ел простую пищу, спал на земле. Со временем стал жить в глиняном пифосе.

О жизни Диогена сохранилось много легенд и анекдотов, один из них — случай, когда к нему пришел молодой Александр Македонский (356–323 г. до н. э.). Желая оказать покровительство старому философу, царь сказал, что исполнит любую его просьбу, на что Диоген ответил: «Отойди в сторону, не заслоняй мне солнца».

**224]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Jami', hadith 1636, p. 651; Bukhari, *Sahih*, 'Iman', hadith 24, p. 7 and 'Adab', hadith 6118, p. 1066.

**225]** Подробнее о значении *фитры* и ее когнитивных и психо-социологических аспектах см: Muhammad Hussayn al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasat al-A'lami, 1411/1991), vol. 16, pp. 183–197; Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1984), p. 621, note 27 and his note 139 to *surah al-A'raf*, 7:172, p. 230.

**226]** На этот счет приведем хадис от 'Абд ар-Рахмана б. Аби Бакры о том, что его отец рассказывал: «Однажды Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, спросил людей: “Не сообщить ли вам о том, какие грехи являются наиболее тяжкими?” — и повторил этот вопрос трижды. Они сказали: “Конечно, о посланник Аллаха!” Тогда он сказал: “Это — многобожие и непочтительность по отношению к родителям”. Говоря это, Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, лежал на боку, а потом он сел и сказал: “И, поистине, это — клеветнические речи!”» Muslim, *Sahih*, 'Iman', hadiths 143–145, p. 53.

**227]** *Тараххуб, рахбаниййа, табаттул* — это синонимы, означающие «вести аскетическую, монашескую жизнь». Дарими сообщает, что сурпуга Пророка 'А'иша сказала: «Посланник Аллаха запретил монашество и отшельничество». Дарими также приводит сообщение Са'да б. Аби Ваккаса: «Посланник Аллаха, САС, сказал 'Усману б. Ма'з'уну [который отказывался спать с женой]: “О 'Усман, ты не желаешь следовать моей Сунне?!” Тот ответил: “Клянусь Аллахом, нет, о Посланник Аллаха, напротив, я стремлюсь к твоей Сунне!” На это Пророк сказал: “Поистине, я сплю и молюсь, соблюдаю пост и разговляюсь, и заключаю браки с женщинами. Побойся же Аллаха, о 'Усман! Поистине, твоя жена имеет на тебя право и твое тело имеет на тебя право...”» 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahman al-Darimi,

*Musnad/Sunan*, ed. Hussayn Salim al-Darani (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1421/2000), ‘Nikah’, hadith 2210, vol. 3, pp. 1386–1387.

**228]** Самура б. Джундуб сообщает, что Пророк сказал: «Того, кто убьет своего раба, мы казним, а того, кто его покалечит, — покалечим мы». Ahmad ibn Shu‘ayb al-Nasa’i, *al-Sunan al-Kubra*, ed. Hassan Abd al-Munim Shalabi (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1421/2001), ‘Qasamah’, hadiths 6912–6914, vol. 6, pp. 331–332. Сообщается, что ‘Абд Аллах б. Мас‘уд сказал: «Когда мы участвовали в военных походах вместе с Пророком, да благословит его Аллах и приветствует, с нами не было наших жен, и однажды мы спросили его: “Не оскопить ли нам себя?” Однако он запретил нам делать это... и прочитал аят, в котором сказано: **“О те, кто уверовал! Не запрещайте того благого, что Аллах разрешил вам...”**» (5:87)». Bukhari, *Sahih*, ‘Nikah’, hadiths 5071 & 5075, pp. 907–908. По мнению Ибн Хаджара, между учеными нет разногласий в том, что кастрация человека категорически запрещена, так как сопряжена со множеством зол, таких как мазохизм, самоувечье, которое может вызвать смерть, уничтожение мужского естества, изменение творения Аллаха, неблагодарность за Его милость и щедроты, за то, что он создал человека именно в таком виде ради великой цели на этой земле. Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bari*, vol. 2, p. 2239.

**229]** Ibn Majah, *Sunan*, ‘Diyyat [Section entitled: If someone tortures his slave, the latter must be freed]’, hadiths 2679–2680, vol. 2, p. 894. Другие хадисы о хорошем обращении с рабами цитировались выше.

**230]** Другие версии хадисов на эту тему см.: Nasa’i, *Sunan*, ‘Dahaya’, Section 41, vol. 7, p. 239; Darimi, *Sunan*, ‘Adahi’, hadiths 1979–1981, vol. 2, p. 408. По одной из версий ‘Абд Аллах б. ‘Амр б. ал-‘Ас сказал: «Посланник Аллаха проклял того, кто издевается над животными».

## 11. ВЕЛИКОДУШИЕ ШАРИАТА

**231]** Разные версии этого хадиса см.: Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ayi al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), vol. 1, pp. 389–390. Этот хадис относится к кораническому рассказу об израильтянах (2:67–71). Некоторые хадисоведы, например Ибн Касир, высказывают сомнения насчет того, можно ли приписывать это сообщение самому Пророку. В лучшем случае, говорят они, это комментарий рассказчика хадиса Абу Хурайры к истории об израильтянах. Isma'il ibn 'Umar ibn Kathir, *al-Bidayah wa al-Nihayah* (Cairo: Matba'at al-Sa'adah, 1351/1355 ah), vol. 1, p. 194.

**232]** Bukhari, *Sahih*, 'Tafsir', hadith 4487, p. 763.

**233]** Подробное обсуждение автором смысла и охвата понятия васаттийа и его интеллектуального, духовно-религиозного и общественного значения см.: *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 2, pp. 15–22.

**234]** Это значение очень близко раскрывает смысл понятия васат, которое также значит «средний, умеренный, справедливый, наилучший».

**235]** Абу 'Абд Аллах Мутарриф ибн 'Абд Аллах б. аш-Шиххир ат-Таби'и — уважаемый и авторитетный ученый-традиционалист второго поколения (*табака*) последователей Пророка. Жил в Басре. Передавал хадисы от своего отца 'Абд Аллага, 'Али б. Аби Талиба, 'Аммара б. Йасира, 'Имрана б. ал-Хусайна, 'А'иши и других сподвижников Пророка. По сообщениям, он говорил о предзнаменованиях: «Не нужно отчаянно карабкаться и срываться, а потом говорить: “Аллах предопределил мне упасть”. Нужно действовать осмотрительно и прилежно. Тогда, если что-то случится, будет понятно, что так предопределено». Умер в 95 г. х./713 г.

[236] Muhammad ibn ‘Abd al-Rahman al-Sakhawi, *al-Maqasid al-Hasanah*, ed. Abd Allah ibn al-Siddiq al-Ghammari (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407/1987), no. 455, p. 205.

[237] Сообщил Ибн Аби Шайба: *Musannaf*, vol. 13, p. 479; al-‘Ajluni, *Kashf al-Khafa’* (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1351 ah), vol. 1, p. 391; Sakhawi, *Maqasid*, no. 455, p. 205.

[238] Bukhari, *Sahih*, ‘Buyu’, hadith 2076, p. 333, Ibn Majah, *Sunan*, ‘Tijarat’, hadith 2221, vol. 2, p. 12.

[239] Автор имеет в виду следующий хадис: «Аллах любит того, кто снисходителен в купле, продаже и выплате долга». Abd al-Ra‘uf ibn Ali al-Manawi, *Fayd al-Qadir bi-Sharh al-Jami’ al-Saghir* (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1972, hadith 1885), vol. 2, p. 294; and *al-Tysir bi-Sharh al-Jami’ al-Saghir* (Riyadh: Maktabat al-Imam al-Shafi‘i, 1408/1988), vol. 1, p. 271.

[240] Приводят Ибн Абу Шайба и Бухари в «Сахих» как хадис *му‘аллак* [без первого звена в цепочке передатчиков. — *Примеч. пер.*] и в «ал-Адаб ал-Муфрад» как хадис *муснад* [передан конкретными сподвижниками, которые сами его слышали. — *Примеч. пер.*]. — Автор.

См.: Bukhari, *Sahih*, ‘Iman’, p. 9; *al-Adab al-Mufrad*, hadith 288, p. 109 (on the authority of Ibn ‘Abbas); Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 1, p. 236, Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Silsilat al-Ahadith al-Sahihah* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1403/1983), hadith 881, vol. 2, pp. 569–570.

[241] Bukhari, *Sahih*, ‘Iman’, hadith 39, pp. 9–10.

[242] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 1, p. 236 and vol. 5, p. 266; Bukhari, *al-Adab al-Mufrad*, hadith 287, p. 109; Tabarani, *al-Mu‘jam al-Kabir*, hadith 7868, vol. 8, p. 216.

[243] Bukhari, *Sahih*, ‘Maghazi’, hadith 4342 and 4344/4345, pp. 735–736; Muslim, *Sahih*, ‘al-Jihad wa al-Siyar’, hadiths 1733, p. 689. Во всех версиях этого хадиса имена тех, кого Пророк посылает в Йемен, это ‘Али б. Аби Талиб и Абу Муса ал-Аш‘ари, а не Му‘аз.



**244]** Фрагмент длинного хадиса, приводимого Бухари: *Wudu'*, hadith 220, p. 4, 'Adab', hadith 6128, p. 1068.

**[245]** Bukhari, *Sahih*, 'Hudud', hadith 6786, p. 1170. Полный текст этого хадиса: «Когда бы ни предлагали Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, на выбор одно из двух дел, он неизменно выбирал более легкое из них, если только не являлось оно греховным, если же было в этом что-то греховное, то он держался от [такого дела] дальше любого из людей. Кроме того, Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, никогда не мстил за себя лично, и только если совершалось что-нибудь запрещенное Аллахом, он мстил за Аллаха».

**246]** Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 1/1, p. 302.

**247]** Абу Хурайра сообщает, что Пророк сказал: «Пять (вещей) являются естественными (*фитра*): обрезание, сбривание волос с лобка, выщипывание волос под мышками, подстригание ногтей и укорачивание усов» Bukhari, *Sahih*, 'Libas', hadiths 5889 & 5891, p. 1036; Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Jami', hadith 1666, p. 660.

## 12. ОБЩИЕ ЦЕЛИ ИСЛАМСКОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА

**248]** «Шу'айб отождествляется с библейским Иофором, тестем Моисея. В Библии он также назван «Рагуил» (Исход, гл. 18), что значит «преданный Богу». Библейская «Земля Маданская», или Мадан, расположена на территории, протянувшегося от современного залива Акаба на запад вглубь Синайского полуострова и на восток до гор Моав и Мертвого моря. Ее населяли арабы, принадлежавшие к аморейским племенам». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 216, note 67.

**249]** «Набатейское племя Самуд произошло из племени адитов. В доисламской поэзии их часто называют “вторыми адитами”. Кроме арабских источников, историческое существование самудян подтверждают другие источники. Так, надпись на глиняной табличке (одна из т. н. “надписей Саргона”), датированная 715 г. до н. э., упоминает самудян в числе народов восточной и Центральной Азии, покоренных ассирийцами. Также упоминания о самудянах обнаруживаются у Аристотеля, Птолемея и Плиния. К тому времени, о котором повествует Коран, самудяне жили на севере Хиджаза, у границ Сирии. В Хиджре до сих пор можно найти приписываемые им наскальные надписи. Как в случае пророка Худа, посланного адитам, — и пророка Шуайба, о котором говорится в айатах 85–93 суры “ар-А’раф”, — Салих назван “братом” этого народа, потому что он к нему принадлежал». Там же, с. 214, прим. 56.

**250]** *Има’* — один из методов подтверждения мотивов (*‘илла*) шариатских предписаний. Обычно обсуждается в связи с суждением по аналогии (*кыйас*). Подробнее см.: Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986), pp. 235–249 и в др. местах.

**251]** Подробнее об этом вопросе см. часть 3, гл. 33.

**252]** Это часть длинного хадиса, упомянутого в «Книге веры» «Сахих» Бухари, хадис 25, где Посланник Аллаха сказал: «Дозволенное очевидно, и запретное очевидно, а между тем и другим находится сомнительное, о котором многие люди не знают. Остерегающийся сомнительного очищает свою религию и свою честь, а тот, кто занимается сомнительным, подобен пастуху, который пасет (свое стадо) около заповедного места (*хима*) и вот-вот окажется там. Поистине, у каждого владыки есть свое заповедное место (*хима*), и, поистине, заповедным местом

(хима) Аллаха на земле Его является то, что запрещено Им (махаримух). Поистине, есть в теле...».

**253]** В своей книге *Alaysa al-Subh bi-Qarib: al-Ta'lim al-'Arabi al-Islami Dirasah Tarikhiyyah wa Ara' Islahiyyah* (Tunis: al-Sharikah al-Tunisiyyah li-Funun al-Rasm, 1988, pp. 129–130) автор анализирует причины, которые привели к упадку мусульманского образования, и указывает, что это высказывание принадлежит французскому философу, писателю и государственному деятелю Луи-Габриэлю-Амбруазу Бональду. Последний родился в городе Ла Монна, близ Мийо, департамент Авейрон, 2 октября 1754 г. Умер в Париже 23 ноября 1840 г. Окончил колледж Жюйи, поступил в королевские мушкетеры, в 1776 г. вернулся на родину, 1785 г. был избран мэром Мийо, 1790 г. — членом Ассамблеи Авейрона. Его первая работа «Теория политической и религиозной власти в гражданском обществе» написана в вынужденной эмиграции в 1797 г. Среди других его сочинений «Опыт анализа естественных законов социального устройства» (1800 г.), «О разводе» (1801 г.), «Законы первобытного общества» (1802 г.) и пр.

**[254]** Muslim, *Sahih*, 'Iman', hadith 38, pp. 39–40.

**255]** Подробнее обсуждение автором этих аспектов см. в его книге *Usul al-Nizam al-Ijtima'a fi al-Islam*, ed. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Amman: Dar al-Nafa'is, 1421/2001), pp. 45–97.

### **13. СМЫСЛ КОНЦЕПЦИИ МАСЛАХА И МАФСАДА**

**256]** Абу 'Амр Джамал ад-Дин 'Усман б. ал-Хаджиб родился в 570 г. х./1174 г., умер в 646 г. х./1249 г. Жил в Каире и Дамаске. Влиятельный правовед маликитской школы,

советник по юридическим вопросам (муфтий), авторитет в области арабской лексикографии и грамматики.

**257]** ‘Адуд ад-Дин ‘Абд ар-Рахман ил-Иджи родился в 700 г. х./1301 г. в городке Идж близ Шираза. Умер, находясь в заключении в местной военной крепости, в 756 г. х./1355 г. Выдающийся теоретик права, лингвист и богослов ашаритского вероучения. После Фахр ад-Дина ар-Рази развитие ашаритской мысли вылилось главным образом в написание компилятивных трудов, опиравшихся на великие произведения прошлого. Известнейший из них — «ал-Мавакиф фи Усул ад-Дин», принадлежащий перу ал-Иджи и по сей день служащий учебником по ашаритскому богословию. Среди разнообразных комментариев к нему самым важным и известным является комментарий аш-Шариф ‘Али б. Мухаммада ал-Джурджани (ум. 816 г. х./1413 г.). С начала XIX в. «Мавакиф» множество раз переиздавался. Другие работы ал-Иджи — «ал-‘Ака’ид ал-‘Адудиййа», «Шарх ал-Мухтасар» (по усул *ал-фихк*), а также тафсир.

**258]** ‘Adud al-Din ‘Abd al-Rahman al-Iji, *Sharh al-‘Adud* (комментарий к «Мухтасар ал-Мунтаха ал-Усули» Ибн ал-Хаджиба), ed. Fadi Nasif et al. (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421/2000), p. 320.

**259]** ‘Adud al-Din ‘Abd al-Rahman ibn Ahmad al-Iji, *al-Mawaqif fi ‘Ilm al-Kalam* (Beirut: ‘Alam al-Kutub, n.d.), p. 324; а также *Sharh al-Mawaqif* (комментарий к «Мавакиф» ал-Иджи аш-Шариф Али б. Мухаммада ал-Джурджани), ed. Mahmud Umar al-Dimyati (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419/1998), vol. 4/8, p. 203.

**260]** Дискуссию Шатиби о смысле и категориях *мас-лаха* см. в *Muwafaqat*, vol. 1/2, pp. 339–365. Cf. Abu Hamid al-Ghazali, *Mustasfa min Ilm al-‘Usul*, ed. Muhammad Sulayman al-Ashqar (Beirut: Mu‘assassat al-Risalah, 1417 /1997), vol. 1, pp. 414–422.

**261]** Подробное обсуждение места и смысла понятия *маслаха* в теории исламского права и правовой мысли см.: Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Mu'assassat al-Risalah, 1422/2001) and Ihsan Abdul-Wajid Bagby, 'Utility in Classical Islamic Law: The Concept of *Maslahah* in Classical *Usul al-Fiqh*' (Ph. D dissertation University of Michigan, 1986).

**262]** См.: Iji, *Sharh al-'Adud*, p. 324.

**263]** Подробнее о *хаджр*, к кому эта ограничительная мера применяется и на каких условиях, см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 334–340.

**264]** То, что называется *'акила* — плата за кровь наследникам убитого члена другого племени. Первоначально обязанность выплаты возлагалась на родственников убийцы по отцовской линии, со временем стала выплачиваться всем племенем из специального фонда.

**265]** Неслучайно арабский поэт Зухайр [б. Аби Сулма] сказал:

Раньше раны заживляли сотни верблюдиц [от убийцы],  
Теперь деньги за кровь платят те, кто не убивал.

Это стихотворение см.: Yahya ibn 'Ali al-Tabrizi, *Sharh al-Qasa'id al-'Ashr*, ed. Abd al-Salam al-Hufi (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405/1985), p. 138.

**266]** Так, ислам запрещает эвтаназию, или т. н. «убийство из милосердия». Этот запрет преследует высшую универсальную цель, состоящую в защите человеческой жизни и утверждении ее священности в человеческой культуре и менталитете.

**267]** 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id*, vol. 1, pp. 9–10.

**268]** Там же, с. 9.

[269] Shatibi, *Muwafaqat*, 1/1, p. 340.

270] Нерон — римский император с 54 по 68 г. Запомнился извращенным умом и гонениями на христиан. Родился в Анции в 37 г. у Гнея Домиция Агенобарба и правнучки Октавиана Августа Агриппины младшей. Воспитывался матерью, жил в бедности, пока она не вышла за своего дядю, императора Клавдия. Агриппина убедила Клавдия усыновить Нерона, и в 50 г. он стал претендентом на престол, опередив родного сына Клавдия. В 54 г. Агриппина убила Клавдия, и в возрасте 17 лет Нерон стал правителем. Вначале его мать участвовала в правлении наряду с сыном, но со временем он начал проявлять недовольство ее властью, и в 55 г. Агриппину выдворили из дворца. После этого власть в свои руки взяли бывший воспитатель Нерона префект преторианской гвардии Бурр и учитель Нерона Сенека. Биографы утверждают, что до 59 г. Нерон славился щедростью и мягким характером. В этот период не применялась смертная казнь, были забыты кровопролитные состязания в цирке. Он даже снизил налоги. Но все это исчезло как не бывало, после того как он приказал убить свою мать, которую обвинил в измене.

Одним из самых известных событий его правления стал пожар в Риме в 64 г. Нерон находился в Анции, когда загорелся Большой цирк, воспламенившийся от соседних лавок. Пожар бушевал в Риме 9 дней. Вернувшись в Рим, Нерон взялся за восстановление города. Некоторые даже подозревали, что он сам устроил пожар, чтобы освободить место для нового города, построенного в его честь. К тому времени у сенаторов накопилось недовольство властью Нерона, отнявшего у Сената реальную власть. В 65 г. противостояние с Сенатом вылилось в заговор во главе с Гаем Кальпурнием Пизоном. В конце концов заговор был раскрыт, а заговорщики жестоко казнены, в т. ч. Сенека.

Нерон был одержим греческой культурой, часто бывал в Греции, сам сочинял стихи, любил петь, участвовал в поэтических и спортивных состязаниях. Конец его правления был отмечен невиданными пирами и оргиями. В 68 г. начались восстания в римских провинциях, недовольных непомерными налогами и экономической политикой Нерона. Рим в целом устал от Нерона, который больше интересовался собственной жизнью, чем управлением самой могущественной империей мира. Его правление подошло к концу в 68 г., когда он совершил самоубийство. Летописцы утверждают, что последними его словами перед смертью были: «Какой великий артист погибает!»

271] Моя фраза «их нельзя было бы заменить никакими другими, независимо от того, идет ли речь о принесении пользы или причинении вреда» имеет обобщающий смысл, который требует пояснения. Слово «нельзя» значит, что когда *муджтахид* исследует разные степени *маслаха* или *мафсада* с целью увидеть, чисты ли они, или смешаны со своей противоположностью, или конфликтуют с ней, его поиск заканчивается выводом, что никакая из этих возможностей не подходит. [Т. е. аспект *маслаха* или *мафсада* абсолютен, и ему ничего не противоречит.] Слово «заменить» подразумевает уверенность *муджтахид* в существовании признака действия, в отличие от первоначальной видимости его существования. Это значит, что есть неотменимая связь между действием и его признаком, который нельзя игнорировать и который указывает на пользу или вред. Слова «никакими другими» означают, что ни один признак пользы или вреда не может заменить установленный признак.

Более того, мое утверждение «вред от этого действия необратим» подразумевает, что нет ситуаций, в которых отрицательные признаки действия были бы связаны с другими признаками, которые смягчили бы зло и вред

или совсем отменили их. Таким образом, мы утверждаем, что отрицательные признаки такого действия постоянны и перманентны и только в очень редких случаях не оказывают влияния. Законодатель не принимает во внимание такие случаи, как и все непостоянные признаки, такие как быстрое или медленное опьянение от вина, его употребление в чистом виде или разбавленном и пр. Точно так же то, что эти редкие случаи все же встречаются, — не оправдание для того, чтобы игнорировать установленный признак действия и его влияние по той лишь причине, что в очень редких случаях наносимые им вред и зло могут быть смягчены или компенсированы. Для утверждения норм шарията действительно важно, что преобладает то, что имеет перевес. Итак, мы без колебаний должны пренебречь тем, что сказал ‘Умара б. ал-Валид б. ал-Мугира своей жене, извиняясь за нарушение обещания не пить вино [Abu al-Faraj ‘Ali ibn al-Hasan al-Asfahani, *al-Aghani* (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, n. d.), vol. 17, p. 72]:

*Не радуйся, что, пока они пьянствовали,*

*Я протрезвел и не понес потерь,*

*В моей голове ясность, будто я никогда не пил;*

*Воистину, разногласия недопустимы по поводу благородных дел.*

Это редкий случай, если, конечно, он говорил искренне. Редкие случаи вроде этого не могут обесценивать универсальное предназначение шариатской нормы. — Автор.

В оригинале это отступление было включено в основной текст. Однако, поскольку оно было оформлено в виде длинного вводного предложения, мы сочли, что будет лучше сделать его примечанием, чтобы не загромождать текст.



**272]** См. ниже на этой странице два сообщения и комментарий Малика.

**273]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Nikah', hadiths 1100–1101, p. 355.

**[274]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Buyu', hadiths 1378–1379, p. 476.

**275]** 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id*, vol. 1, pp. 13–14.

**[276]** Там же, сс. 7–8.

**277]** 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id*, vol. 2, pp. 314–315.

**[278]** Там же, pp. 79–80.

**279]** Muslim, *Sahih*, 'Imarah', hadith 1847, pp. 740–741.

**280]** Bukhari, *Sahih*, 'Fada'il al-Qur'an', hadith 4986, p. 894.

**281]** Передают со слов Абу Хурайры, да будет доволен им Аллах, что (однажды) Пророк сказал: «Избегайте семи губительных грехов». Люди спросили: «О Посланник Аллаха, а что это за грехи?» Он сказал: «Поклонение другим наряду с Аллахом, колдовство, убийство человека, которого Аллах запретил убивать, иначе как по праву, ростовщичество, проедание имущества сироты, отступление в день наступления и обвинение в прелюбодеянии целомудренных верующих женщин, даже не помышляющих о подобном» (Bukhari, *Sahih*, 'Wasaya', hadith 2766, p. 458; 'Tibb', hadith 6857, p. 1182).

Сообщается, что Абу Бакра, да будет доволен им Аллах, сказал: «Однажды Посланник Аллаха, САС, спросил людей: “Не сообщить ли вам о том, какие грехи являются наиболее тяжкими?” Они сказали: “Конечно, о Посланник Аллаха!” Тогда он сказал: “Это поклонение другим наряду с Аллахом и непочтительность по отношению к родителям”. (Говоря это, Пророк, САС, полулежал на боку,) опи-

раясь на руку, а потом он сел и сказал: “И поистине, это лживые речи!” — и Пророк продолжал повторять (эти слова), пока мы не стали говорить: “О если бы он замолчал!”» (Muslim, *Sahih*, ‘Iman’, hadiths 143–146, pp. 53–54).

**282]** По мнению большинства суннитских и шиитских правоведов, наказание за прелюбодеяние женатого мужчины и замужней женщины — это побивание камнями (*раджм*). Однако, исходя из священных текстов и здравого смысла, это мнение спорно. Об этом см.: Abd-Elrahim, *The Concept of Punishment in Islamic Law*, pp. 171–175.

**283]** См.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist’s Primer*, vol. 2, pp. 547–552.

**284]** Передал ‘Абд Аллах б. ‘Аббас: «Если вы увидите того, кто совершает грех народа Лута [т. е. вступает в половую связь с другим мужчиной], накажите того, кто это делает, и того, с кем он это делает». Abu ‘Abd Allah al-Hakim al-Naysaburi, *al-Mustadrak*, ed. Mustafa Abd al-Qadir Ata (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), hadith 847, vol. 4, p. 394; al-Tirmidhi, *Sunan*, ed. Ahmad Muhammad Shakir (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, n.d.), ‘Hudud’, hadith 1456, vol. 4, p. 57; Abu Dawud, *Sunan*, ed. Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid (Beirut: Dar al-Fikr, n. d.), ‘Hudud’, hadith 4462, vol. 4, p. 158.

После указания на текстовые доказательства незаконности гомосексуализма великий йеменский ученый зайдитского мазхаба аш-Шаукани говорит: «Воистину, как же заслуживает совершивший такое преступление, повинный в столь ужасном грехе такого наказания, которое сделало бы его предостерегающим уроком тем, кто мыслит. Воистину, как же заслуживает он такого наказания, которое бы отбило пагубные желания у людей, восстающих против природы». Muhammad ‘Ali al-Shawkani, *Nayl al-Awtar*, p. 1480.

#### 14. ДОСТИЖЕНИЕ МАСАЛИХ В ШАРИАТЕ

**285]** Абу ал-'Ала' Ахмад б. 'Абд Аллах б. Сулайман ат-Таннухи ал-Ма'арри (367 г. х./973 г. — 449 г. х./1057 г.) родился в городе Ма'аррат ан-Ну'ман в Сирии. Великий поэт и эрудит. Среди его поэтических произведений «ал-Лузумиййат» и «Сакт аз-Занд». Главное прозаическое сочинение — «Рисалат ал-Гуфран», о воображаемом путешествии в загробный мир. Называл себя «узником двух тюрем» (*рахин ал-махбусайн*): естественной (потерял зрение) и социальной (жил в затворничестве в своем доме).

**286]** Это стихотворение не вошло ни в один поэтический сборник (*диван*) ал-Ма'арри, т. к. поэт написал его уже на пороге смерти в полном соответствии с другими стихами, в которых он отрицал идеи брака и продолжения рода. Об этом см.: Mahmud Shukri al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani* (Beirut: Dar al-Fikr, 1398/1978), vol. 15, p. 61.

**287]** Bukhari, *Sahih*, 'Tahajjud', hadith 1153, p. 184.

**288]** Субайг б. 'Асал. Из Ирака. 'Умар пошел на его изгнание, потому что он смущал народ и провоцировал разногласия.

**289]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Buyu', hadiths 1344–1345, pp. 451–452.

**290]** Абу Мухаммад Талха б. 'Убайд Аллах принадлежал к племени Курайш. Один из первых пяти людей, принявших ислам, родственник Абу Бакра ас-Сиддика. Один из десяти сподвижников, которым был обещан Рай, и один из шести сподвижников, назначенных 'Умаром б. ал-Хаттабом определить его преемника в качестве халифа. Участвовал в битве при Ухуде, где мужественно защищал Пророка. Убит в Верблюжьей битве в 36 г. х. Марваном б. ал-Хакамом. См. Ibn Hajar al-'Asqalani, *Isabah*, vol. 2, p. 22; *Fath al-Bari*, vol. 2, p. 1684.

**291]** Бухари приписывает это высказывание Абу Талхе Зайду б. Сахл ал-Ансари, а не Талхе б. ‘Убайд Аллаха. *Sahih*, ‘Maghazi’, hadith 4064, p. 687; Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, vol. 2, p. 1800. Сообщения о Талхе б. ‘Убайд Аллахе см.: Bukhari, *Sahih*, ‘Maghazi’, hadiths 4060–4063, p. 687; *Fath al-Bari*, vol. 2, p. 1799.

**292]** Ibn ‘Abd al-Salam, *Qawa‘id*, vol. 1, pp. 8, 129–130, 136–163.

**[293]** Подробнее о двух подобных гипотетических случаях см.: Ghazali, *Mustasfa*, vol. 1, pp. 420–422.

**294]** Вывод основан на рассуждениях аш-Шатиби по этому вопросу в «Китаб ал-Макасид». — Автор. См.: *al-Muwafaqat*, vol. 1/2, pp. 628–642.

## **15. КАТЕГОРИИ МАСЛАХА, ПРЕДУСМОТРЕННЫЕ ИСЛАМСКИМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВОМ**

**[295]** Самая ранняя классификация целей шариата по их необходимости для человеческого существования принадлежит имаму ал-Харамайну ал-Джувайни. Сделана в связи с обсуждением типов мотивов (‘илал) шариатских предписаний и видов *кийаса* (Burhan, vol. 2, pp. 602–604). Стала базовой для ученых *усул ал-фикх*, которые лишь уточняли и дорабатывали ее, не меняя структуры.

**296]** Описание межклановой вражды и войн было основной темой доисламской поэзии. Так поэт Зухайр в своей касыде из сборника «Му‘аллака» пишет:

.....  
Вы оба пришли слишком поздно, чтобы спасти племена ‘Абс  
и Зубйан,

⋮ Когда война между ними стала столь яростной и они уничтожили друг друга. — Автор.

См.: Yahya ibn 'Ali al-Tabrizi, *Sharh al-Qasa'id al-'Ashr*, p. 136; Ahmad ibn Muhammad ibn al-Nahhas, *Sharh al-Qasa'id al-Mshhurat al-Mawsumat bi al-Mu'allaqat* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405/1985), vol. 1, p. 105. Хотя в оригинале автор цитирует эти строки в основном тексте, мы сочли более уместным перенести их в примечания.

**297]** Ghazali, *Mustasfa*, vol. 1, p. 417; Abu Zakariya Yahya ibn Musa al-Rahuni, *Tuhfat al-Mas'ul fi Sharh Mukhtasar Muntaha al-Sul*, ed. Yusuf al-Akhdhar al-Qayyim (Dubai: Dar al-Buhuth li al-Dirasat al-Islamiyyah wa Ihya' al-Turath, 1422/2002), vol. 4, p. 102; Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul*, p. 304 and *Dhakhirah*, vol. 1, p. 126; Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 1/2, p. 326.

**298]** Надж ад-Дин Абу ар-Раби' Сулайман б. 'Абд ал-Кавийй ат-Туфи родился в пригороде Багдада Туфе в 675 г. х. Видный правовед ханбалитского мазхаба, теоретик права, чьи взгляды и принадлежность к богословской школе вызывают споры. Чаще всего о нем упоминают в связи с его утверждением, что *маслаха* как довод перевешивает текстовые источники шариата. Некоторые биографы называют его шиитом. Ат-Туфи умер в 716 г. х. в Иерусалиме. Большая часть его объемных трудов по многим классическим исламским дисциплинам еще ждет своей публикации. Его «Шарх Мухтасар ар-Равда» — одно из самых авторитетных сочинений по *усул ал-фикху*. Подробнее о взглядах Туфи на составные *даруриййа* см.: *Sharh Mukhtasar al-Rawdah*, ed. Abd Allah Abd al-Muhsin al-Turki (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1419/1998), vol. 3, p. 209.

**299]** Ghazali, *Mustasfa*, vol. 1, pp. 417–421.

**300]** Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 1/1, pp. 34–39; а также vol. 2/3, pp. 5–14.

**301]** Наряду с этим аятом можно упомянуть следующие: «Скажи: “Придите, и я возведу [вам] то, что заповедал вам ваш Господь, [который велел] не поклоняться наряду с Ним другим божествам, относиться к родителям с добром, не убивать своих детей, [опасаясь] бедности, — ибо Мы даруем удел и вам и им, — не совершать мерзостных поступков, ни явных, ни тайных; не убивайте человека, ибо Аллах запретил это, за исключением тех случаев, когда у вас [на это] есть право. Все это заповедал вам Аллах, — быть может, вы образумитесь. Не распоряжайтесь имуществом сироты, кроме как на благо [ему], пока он не достигнет совершеннолетия; наполняйте меру [полностью] и взвешивайте [товар] по справедливости: Мы возлагаем на человека [обязанности] только по мере его возможности. Когда вы выносите суждение, будьте справедливы, если даже [дело] касается [вашего] родственника. Выполняйте [ваш] завет Аллаху. Все это заповедал Вам Аллах, — быть может, вы опомнитесь”» (6:151–152). Также см. аяты 17:23–33.

**302]** Bukhari, *Sahih*, ‘Iman’, hadith 18, p. 6; ‘Manaqib al-Ansar’, hadiths 3892–3893, p. 654; ‘Tafsir’, hadith 4894, p. 868, etc.

**303]** Shatibi, *al-Muwafaqat*, vol. 1/1, pp. 324–325.

**[304]** В этой и других своих работах в данном и подобных контекстах Ибн Ашур пользуется словом «мир» (‘*алам*’) в значении «общество». Мы сохранили его словопотребление, т. к. оно отражает важную характеристику его мышления.

**305]** Чума, случившаяся в 17 г. х., унесла столько жизней, что остановила продвижение мусульманской армии в Шам. Muhammad ibn Jarir Abu Ja‘far al-Tabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Beirut: Dar al-Fikr, 1399 ah), vol. 5, pp. 3530–3531; ‘Ali ibn Muhammad ‘Izz

al-Din ibn al-Athir, *al-Kamil fi al-Tarikh* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, n. d.), vol. 2, p. 236.

**306]** Коран гласит, что аморальное поведение хананцев (народа Лута) заключалось в грабежах на дорогах и гомосексуализме, практиковавшемся ими открыто. Таким образом, толкование, на которое намекает автор, состоит в том, что выражение «отрезаете пути (*ва такта'уна ас-сабил*)» значит «отрезаете пути для размножения, вождедея мужчин и отказываясь от женщин». Ibn 'Atiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, vol. 4, pp. 314–315. Это толкование также поддерживают Замахшари, Рази и Багави (Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 610, note 24).

**[307]** Гистерэктомия — хирургическое удаление матки, как и перевязка маточных труб, может проводиться исключительно по медицинским показаниям ради защиты женского здоровья. К ним также прибегают женщины, которых не интересует материнство, чтобы избежать проблем, связанных с воспитанием ребенка. Если в первом случае эти операции могут быть разрешены, то во втором они категорически запрещены, т.к. противоречат фундаментальной цели шариата, заключающейся в сохранении человеческого рода.

**308]** *Hashiyat al-Banani 'ala Jam' al-Jawami'*, vol. 2, pp. 432–433.

**309]** Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 1/1, pp. 326.

**[310]** Подробнее о юридических мнениях об издольщине см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 293–300.

**311]** Наказание за клевету в виде восьмидесяти ударов плетью предписано следующим аятом: **«Тех, которые возведут навет на целомудренных женщин, но при этом не приведут четырех свидетелей, секите восьмьюдесятью [ударами] плети и никогда не берите**

**их в качестве свидетелей, ибо они — преступающие закон» (24:4).**

«Как очевидное следствие, эта мера применяется также и к случаям, когда женщина обвиняет в преступной половой связи мужчину и не может доказать свое обвинение законными средствами. Суровость наказания, которое в таких случаях может быть смягчено, равно как и требование привести четырех свидетелей, — тогда как в других случаях уголовного и гражданского производства шариат допускает свидетельство двух человек, — определяется императивной потребностью предотвратить клевету и поспешные обвинения. Как изложено в ряде достоверных хадисов Пророка, показания четырех свидетелей должны быть прямыми, а не косвенными: другими словами, недостаточно наблюдать ситуацию, в которой соитие неизбежно, необходимо наблюдать само соитие. Более того, при необходимости, свидетели должны подтвердить свои показания так, чтобы они удовлетворяли суд (Рази, резюмируя взгляды великих толкователей шариата). Поскольку добыть такое свидетельство очень сложно, если вообще возможно, очевидно, что цель данного коранического предписания — практически устранить любые обвинения в недозволенной половой связи со стороны третьих лиц, ибо **«человек создан слабым»** (4:28), и сделать доказательством прелюбодеяния добровольное, внутреннее религиозными чувствами признание самих виновников». Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, pp. 533–534, note 7.

**312]** Обсуждение вопроса временного брака см. в гл. 34, ч. 3.

**[313]** Обычаями (*хисал*) фитры является то, что перечислено в следующем хадисе: «Абу Хурайра сообщает, что Пророк сказал: «Пять (вещей) являются естественными (*фитра*): обрезание, сбривание волос с лобка, выщипыва-



ние волос подмышками, подстригание ногтей и укорачивание усов». Bukhari, *Sahih*, 'Libas', hadiths 5889 & 5891, p. 1036; Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Jami', hadith 1666, p. 660.

**314]** Ghazali, *Mustasfa*, vol. 1, p. 417.

**[315]** Важному принципу пресечения возможностей для порока (*sadd az-zapa'u'*) автор посвятил гл. 24.

**[316]** См. Juwayni, *Burhan*, vol. 2, pp. 602–610 and Ghazali, *Mustasfa*, vol. 1, pp. 420–432.

**317]** Зайд б. Сабит б. аз-Заххак (Абу Хариджа) родился в Мадине за 11 лет до хиджры (в 611 г.), рос в Мекке. Его отец был убит, когда ему было 6 лет. В 11 лет переселился в Мадину, т.е. примерно в то же время, что и Пророк. Зайд и его семья присягнули Пророку в 1 г. х., т.е. были среди первых *ансаров* (помощников переселенцев-мусульман), принявших ислам. Зайду не было и 13 лет, когда он попросил Пророка принять его в войско мусульман, которое готовилось к сражению при Бадре (2 г. х.) против мекканских язычников. По причине молодости Зайда ему было отказано, но через два года вместе с группой подростков он сделал новую попытку вступить в войско мусульман, которому предстояло победить в сражении при Ухуде в 3 г. х. Посланник Аллаха снова отправил Зайда домой из-за его молодости и неопытности. Быть может, он предвидел, какое тяжелое бремя скоро ляжет на плечи юноши!

Между тем Зайд продолжал трудиться на пути ислама. Он был способным к языкам, мог читать и писать (редкие навыки в то время), преуспел в арабском, отличился в чтении Корана. Поэтому Пророк, несмотря на молодость, выбрал его главным писцом Корана (*катиб ан-набий*). Сообщается, что по его требованию Зайд выучил иврит и сирийский язык, чтобы помогать ему вести дипломатическую переписку, позднее ездил с миссией распространения ислама в соседние страны. Зайду недавно исполнилось двадцать лет, а он был знатоком Корана и одним из

тех, кто помнил Откровение таким, каким его произносил Пророк. Кроме того, хадисы свидетельствуют, что Зайд имел уникальную возможность быть свидетелем того, как в свой последний Рамадан Пророк читал Коран ангелу Джibriлу.

Зайд б. Сабит сыграл ключевую роль в собирании записей текста Корана. Он занимался этим по поручению первого халифа Абу Бакра, которому предложил это сделать ‘Умар б. ал-Хаттаб вскоре после битвы при Йамаме, в которой погибли до 70 *хафизов* (тех, кто знает Коран наизусть). По заданию третьего халифа ‘Усмана б. ‘Аффана, Зайд возглавил группу, которая составила первый официальный текст Корана, т. н. «мусхаф ‘Усмана».

Кроме того, Зайд б. Сабит разбирался в праве, за свою ученость пользовался большим авторитетом среди сподвижников, передал 92 хадиса. После его смерти в 45 г. х./665 г. Абу Хурайра сказал: «Сегодня умер ученый этого народа; да сделает Аллах Ибн ‘Аббаса его преемником».

**318]** Битва при Йамаме была первым внешним вызовом для первого халифа Абу Бакра. Как только известие о смерти Пророка Мухаммада распространилось за окрестности Мадины, во всех уголках государства стали появляться лжепророки. Самыми известными из них были Мусайлама в Йамаме, Тулайха-л-Асади в Наджде, Лукайт б. Малик в Омани и ал-Асвад ‘Анси в Йемене. Некоторые хотели разделить власть с центральным правительством, другие требовали «автономии» своих территорий. Абу Бакр отправил для их подавления войско мусульман и пресек возможность гражданской войны.

**319]** Историю собирания Корана см. у Бухари: Bukhari, *Sahih*, ‘Tafsir al-Qur’an’, hadith 4679, p. 804; ‘Fada’il al-Qur’an’, hadiths 4986–4987, pp. 894–895; ‘Ahkam’, hadith 7191, pp. 1238–1239; ‘Tawhid’, hadith 7425, p. 1277. А также

Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, vol. 1, p. 13; Tirmidhi, *Sunan*, 'Tafsir Surat al-Tawbah', *Bab* 18. На англ. см.: Muhammad A. Draz, *Introduction to the Qur'an*, trans. Ayeshah Abdel-Haleem (London & New York: I. B. Tauris, 2000), pp. 15–24. Современное критическое рассмотрение вопросов, связанных с собиранием Корана в сравнении с Ветхим и Новым Заветом, см.: M. M. Al-Azami, *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation* (Leicester: UK Islamic Academy, 2003).

**320]** *Диван* — букв. архив, реестр. Первый реестр учредил 'Умар б. ал-Хаттаб. В этом списке были воины и знатные люди, получавшие пенсию от государства. При Умаййадах диваны (реестры) содержали расчет и сборы земельной подати, расчет бюджета, переписку. Первоначально их записывали на местных языках, но при 'Абд ал-Малике б. Марване записи стали вести на арабском. Позднее название распространилось на различные ведомства, подчинявшиеся централизованной власти визира.

**321]** Словом *савад* называли территории вокруг иракских городов, завоеванных мусульманами при 'Умаре б. ал-Хаттабе. Название «черная земля» (*ард ас-савад*) объясняется тем, что мусульманским солдатам издалека эти земли показались черными от обилия зелени и пальм. По религиозным и практическим причинам 'Умар не стал делить их между солдатами, участвовавшими в завоевании. Подробнее о топографии места, а также дебаты об этом решении 'Умара см.: al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, pp. 189–193.

**322]** Абу Мухаммад 'Абд Аллах б. Аби Зайд ал-Кайравани родился в 310 г. х., умер в 386 г. х. Жил в древнем мусульманском городе Кайраван (Кайруан), столице Аглабидов (184 г. х./800 г. — 296 г. х./908 г.), который столетиями был центром исламской науки в Северной Африке. Пользовался авторитетом как знаток многих исламских дисциплин.

плин, таких как толкование Корана, *фикх* и *уsul ал-фикх*, *'илм ал-калам*. Его знания юриспруденции маликитского толка были настолько велики, что его называли Маликом младшим (*Малик ас-Сагир*). По утверждениям биографов, написал более 25 книг по разным наукам.

**323]** По мнению раннеисламских ученых, содержание собак в городских условиях является запрещенным на основании следующего хадиса. 'Абд Аллах б. 'Умар передал, что Пророк сказал: «Награда того, кто держит собаку, ежедневно уменьшается на два карата, если только человек не держит ее для охоты или охраны скота». Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Jami', hadiths 1764–1765, p. 688; Bukhari, *Sahih*, 'Dhaba'ih & Sayd', hadiths 5480–5482, p. 976; Muslim, *Sahih*, hadiths 1574–1576, pp. 611–612.

Позднее юристы признали законность содержания собак в городских условиях в опасное время, основываясь на мнении Ибн Аби Зайда, упомянутом автором. Об этом см.: Ali ibn Abd al-Salam al-Tasuli, *al-Bahjah fi Sharh al-Tuhfah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1397/1977), vol. 2, p. 46.

**324]** Ahmad ibn Muhammad Zarruq, *Sharh Risalat ibn Abi Zayd al-Qayrawani* (Beirut: Dar al-Fikr, 1402/1982), vol. 2, pp. 413–414; Tasuli, *al-Bahjah fi Sharh al-Tuhfah*, vol. 2, p. 46; Ali ibn Khalaf al-Manufi, *Kifayat al-Alib al-Rabbani 'Ala Risalat ibn Abi Zayd al-Qayrawani*, ed. Ahmad Hamdi Imam (Cairo: Maktabat al-Madani, 1407/1987), vol. 4, pp. 441–442.

**325]** Bukhari, *Sahih*, 'Ahkam', hadith 7158, pp. 1231–1232; Muslim, *Sahih*, 'Aqdiyyah', hadith 1717, p. 681; Abu Dawud, *Sunan*, ed. Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid (Sayda/Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, n.d.), 'Aqdiyyah', hadith 3588, vol. 3, p. 382.

**326]** Второе полустишие строфы.

## 16. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ ИСЛАМСКОГО ШАРИАТА

**327]** Полный текст хадиса см.: Bukhari, *Sahih*, 'Tayammum', hadith 335, p. 58; Darimi, *Sunan*, ed. Fawwaz Ahmad Zamarli et al. (Beirut: Dar al-Rayyan & Dar al-Kitab al-'Arabi, 1407/1987), 'Siyar', hadith 2467, vol. 2, p. 244.

**[328]** Именно по этой причине арабы-христиане упорнее всех отказывались принимать ислам: они считали себя последователями истинной религии. По той же причине евреи в Мадине твердо держались своих религиозных убеждений, лишь некоторые из них приняли ислам. — Автор.

**329]** Битва при Зу-Каре, — также известная под другими названиями: «Йаум [день. — Примеч. пер.] Куракир», «Йаум ал-Джибайат», «Йаум Зат ал-'Аджрам» и «Йаум Баса 'Зу Кар» — одно из жесточайших арабо-персидских сражений доисламского периода. Оно состоялось у колодца Зу-Кар, принадлежавшего племени Бакр б. Ва'ил (ныне — окрестности города Куфы). Это сражение между арабами и персами произошло, когда в Хире царствовал Иййас б. Кубайса б. Аби 'Афра' б. ан-Ну'ман б. Хаййа ат-Та'и (605–614 гг.) из династии Лахмидов, вассалов персидских правителей. Непосредственной причиной сражения считаются притязания Хосрова на имущество убитого им ан-Ну'ман а б. ал-Мунзира. Так как племя Бакр б. Ва'ил, к которому перешло наследство Ну'мана, отказалось его отдавать, Хосров отправил огромную армию разгромить непокорных бедуинов и отнять наследство Ну'мана. Это спровоцировало другие арабские племена. Битва завершилась серьезным поражением армии шахиншаха и громкой победой арабов.

«Йаум Халима» — сражение, произошедшее в 554 г. между царем династии Лахмидов ал-Мунзиром (греч.: Алмундарус) б. Ма'ас-Сама' и царем правящей Левантом династии Гассанидов, вассалом Византийской империи ал-Харисом (греч.: Аретас) б. Джабала (он же ал-Харис б. Аби

Шаммар). Как утверждает ал-Калби, сражение получило название «День Халимы» потому, что когда ал-Харис б. Аби Шаммар готовил войско для отправки на войну с ал-Мунзиром, дочь ал-Хариса, Халима, умастила всех воинов благовониями и раздала им саваны. Однако более убедительно мнение (которое высказывали, например, Абу ‘Убайда Ма‘мар б. ал-Мусанна (ум. 209 г. х.) и историк Ибн ал-Асир), что название «Халима» относится к месту, также известному как Зат ал-Хийар.

Так как Лахмиды были союзниками персов, а Гассаниды — византийцев, то «День Халимы» можно рассматривать как опосредованное сражение двух великих империй, на что указывает автор.

**330]** Bukhari, *Sahih*, ‘Ilm’, hadith 105, pp. 23–24; ‘Hajj’, hadiths 1739–1742, pp. 280–281; ‘Maghazi’, hadith 4406, p. 747; ‘Hudud’, hadith 6785, p. 1170; ‘Fitan’, hadith 7078, pp. 1219–1220; ‘Tawhid’, hadith 7447, p. 1283; Muslim, *Sahih*, ‘Qasamah’, hadith 1679, pp. 663–664; Darimi, *Sunan*, ‘Manasik’, hadith 1916, vol. 2, p. 92. А также Tirmidhi (*Tafsir al-Qur’an*) and Ibn Majah (*Manasik and Fitan*).

**331]** Abu Dawud, *Sunan*, ‘Ashribah’, hadith 3681, vol. 2/3, p. 327; Nasa’i, *Sunan*, ‘Ashribah’, hadith 5607, vol. iv/8, p. 300; Tirmidhi, *Sunan*, ‘Ashribah’, hadith 1865, vol. 2/4, p. 292.

**332]** Подробнее о проблемах толкования ограниченных и неограниченных смыслов слов и выражений и способах их решения см.: Muhammad Fathi al-Durayni, *al-Manahij al-Usuliyyah fi al-Ijtihad bi al-Ra’y fi al-Tashri’ al-Islami* (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1418/1997), pp. 519–543.

**333]** Muslim, *Sahih*, ‘Zuhd’, hadith 3004, p. 1145.

**[334]** Bukhari, *Sahih*, ‘Ilm’, hadith 112, 24; ‘Luqatah’, hadith 2434, pp. 391–392; ‘Diyat’, hadith 6880, p. 1185; Muslim, *Sahih*, ‘Hajj’, hadith 1355, p. 506.

**335]** Подробную дискуссию и изложение вопросов, связанных с отдельными сообщениями (ахбар ахад), в письме ал-Лайса б. Са'да к Малику б. Анасу, цитируемом дословно, см.: Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, ed. Muhammad Abd al-Salam Ibrahim (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411/1991), vol. 2/3, pp. 69–73. А также см.: al-Imam Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalah fi Usul al-Fiqh*, trans. Majid Khadduri (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1997), pp. 246–284; Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Saif al-Din al-Amidi* (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1992), pp. 291–328.

**[336]** Подробнее о взглядах на этот вопрос Малика см.: Abu Bakr Muhammad ibn 'Abd Allah ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, ed. Ali Muhammad Bijawi (Beirut: Dar al-Jil, 1407/1987), vol. 1, p. 206.

**337]** Bukhari, *Sahih*, 'Libas', hadiths 5931–5948, pp. 1040–1042; Muslim, *Sahih*, 'Libas', hadith 2125, p. 845; Tirmidhi, *Sunan*, 'Libas', hadith 1759, vol. 4, p. 236; Ibn Majah, *Sunan*, 'Nikah', hadith 1996, vol. 3, p. 367.

**338]** Однако автор не разделяет этот взгляд, если судить по его толкованию данного аята. См.: Ибн Ашур, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 11/22, pp. 106–107.

**[339]** Daraqutni, *Sunan*, 'Ashribah', hadith 104, vol. 2/4, p. 298. Полную версию этого хадиса автор приводит в главе «Изменение и подтверждение целей шариата».

**340]** Абу Бакр б. Мухаммад б. 'Амр б. Хазм — ученый-эрудит, великий историк. Служил одновременно судьей и губернатором Мадины. Умер в 120 г. х. На тот момент ему было более 80 лет.

**341]** Бухари (*Sahih*, 'Ilm', Bab 34, p. 22) приводит сообщение о том, что 'Умар б. 'Абд ал-'Азиз написал Абу Бакру б. Хазму: «Посмотри, что есть из хадисов Посланника Аллаха и запиши это. Поистине, я боюсь, что исчезнут заня-

тия по религиозному знанию и уйдут (из жизни) ученые. Не принимай ничего, кроме хадисов Пророка, распространяйте знания и собирайтесь для того, чтобы обучать того, кто не знает, ибо, поистине, знание не умрет, пока не станет тайным».

**342]** Мавакит (ед. ч. микат) — места вхождения в ихрам (т.е. те, где паломник формулирует намерение совершить хадж и надевает соответствующую одежду). Подробнее см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 1, pp. 381–384.

**343]** Подробнее о разных мнениях об аренде земли см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 264–267.

**344]** Сделка типа *бай' ал-вафа'* введена и сформулирована ханафитскими юристами в Мавараннахре в 5 в. х. В разных мазхабах она имеет разные названия: *бай' ал-ухда* (маликиты), *бай' ам-та'ах* (ханбалиты), *бай' ар-раджа'* (зейдиты), *бай' ал-хийар* (имамиты).

Она определена как «договор с целью обеспечить погашение долга и...» [именно так в оригинале. — Примеч. пер.]. Shaikh al-Islam Abu 'Abd Allah Muhammad Bayram II (d. 1247 h), «al-Wafa' bi ma Yata'allaqu bi-Bay' al-Wafa'», ed. and ann. Muhammad al-Habib ibn al-Khujah, *Majallat Majma' al-Fiqh al-Islami*, no.7, vol. 3, 1412/1992, pp. 187–306. Также см.: *The Mejelle*, English translation of *Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah* (a compendium of Islamic civil law according to the Hanafi school), (Kuala Lumpur: The Other Press, n. d.), pp. 58–59; Mustafa Ahmad al-Zarqa, *'Aqd al-Bay'* (Damascus: Dar al-Qalam, 1420/1999), pp. 155–165.

**[345]** «Отсутствие «затруднений» в религии ислам объясняется многими факторами: (1) он свободен от догматов и мистических положений, которые могли бы сделать кораническое учение сложным для понимания или даже противоречащим здравому смыслу; (2) в нем нет



сложных ритуалов, систем запретов, которые вносили бы слишком много ограничений в повседневную жизнь людей; (3) он отвергает умерщвление плоти и преувеличенный аскетизм, противоречащие врожденной природе человека; (4) он полностью построен на том, что «человек создан слабым». Asad, *The Message of the Qur'an*, pp. 517–518.

**[346]** См. примеч. 13 к этой главе.

**347]** Bukhari, *Sahih*, 'I'tisam', hadith 7289, p. 1254; Muslim, *Sahih*, 'Fada'il', hadith 2358, pp. 920–921. О «молчании Законодателя» (сукут аш-Шари'), его толковании исламскими учеными и выводах из этого см.: Nu'man Jughaym, *Turuq al-Kashf 'an Maqasid al-Shari'* (Amman: Dar al-Nafa'is, 1422/2002), pp. 187–213.

**348]** Abu Bakr Abd Allah ibn Muhammad ibn Abi Shaybah, *al-Musannaf*, ed. Kamal Yusuf al-Hut (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1409), hadith 22716, vol. 4, p. 518; Ahmad ibn Muhammad ibn Salamah ibn 'Abd al-Malik Abu Ja'far al-Tahawi, *Sharh Ma'ani al-Athar*, ed. Muhammad Zuhri al-Najjar (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1399), vol. 4, p. 123.

Схожие сообщения см.: *Sahih*, 'Shuf'ah', hadith 2258, p. 359; 'Hiyal', hadiths 6977–6981, pp. 1203–1204; Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath, *Sunan*, ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamiid (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, n. d.), 'Ijarah', hadith 3517, vol. 3, p. 186; Ahmad ibn al-Husyan ibn 'Ali Abu Bakr al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubra*, ed. Muhammad 'Abd al-Qadir 'Ata (Makkah al-Mukarramah: Maktabat Dar al-Baz, 1414/1994), hadith 11361, vol. 6, p. 106; Sulayman ibn Ahmad ibn Ayyub Abu al-Qasim al-Tabarani, *al-Mu'jam al-Kabir*, ed. Hamdi ibn 'Abd al-Majid al-Salafi (Mosul: Maktabat al-'Ulum wa al-Hikam, 1408/1988), hadith 6803, vol. 7, p. 196.

**349]** На этот счет переданы два сообщения — одно от Джабира б. 'Абд Аллаха, другое от 'Али б. Аби Талиба и 'Абд Аллаха б. 'Аббаса — согласно которым Пророк рассудил это дело, исходя из преимущественного права соседа.

Nasa'i, *Sunan*, ed. Abd al-Fattah Abu Ghuddah (Aleppo: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah, 1406/1986), hadith 4705 (Jabir), vol. 7, p. 321; Ibn Abi Shaybah, *Musannaf*, ed. Kamal Yusuf al-Hut (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1409 ah), hadith 22716 ('Ali & 'Abd Allah), vol. 4, p. 518.

Подробнее о разных взглядах с соответствующими доказательствами см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 307–316; Badr al-Din Abu Muhammad Mahmud ibn Ahmad al-'Ayni, *Umdat al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, n. d.), vol. 12, p. 21.

**350]** Muhammad ibn Muhammad al-Ra'i, *Intisar al-Faqir al-Salik* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1981), p. 186.

## 17. РАБЕНСТВО В ШАРИАТЕ

**351]** Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, vol. 4, p. 158 and vol. 5, p. 411; Abd al-Rauf ibn 'Ali al-Manawi, *Fayd al-Qadir bi-Sharh al-Jami' al-Saghir* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1972), hadith 6368, vol. 5, p. 37.

**[352]** Подробнее мнение автора по этому вопросу см. его *Usul al-Nizam al-Ijtima'i fi al-Islam*, pp. 156–162.

Теоретики исламского права (*усулиййун*) затрагивают этот вопрос в дискуссии об общих понятиях (*'умум*). Напр. см.: Abu Muhammad 'Ali ibn Ahmad ibn Sa'id Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, ed. Muhammad Muhammad Tamir (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424/2004), vol. 1, pp. 408–414; al-Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul*, pp. 156–157; Najm al-Din al-Tufi, *Sharh Mukhtasar al-Rawdah*, vol. 2, pp. 514–5523; Badr al-Din Muhammad ibn Bahadar ibn 'Abd Allah al-Zarkashi, *al-Bahr al-Muhit Fi Usul al-Fiqh*, ed. Muhammad Muhammad

Tamir (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421/2000), vol. 2, pp. 331–336; Muhammad ibn 'Ali al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haqq Min 'Ilm al-Usul*, ed. Muhammad Subhi ibn Hasan Hallaq (Damascus/Beirut: Dar Ibn Kathir, 1421/2000), pp. 435–439; Bernard G. Weiss, *The Search For God's Law*, pp. 437–438.

**353]** Аят 12 суры 60 гласит: «**О Пророк! Если к тебе придут верующие женщины и захотят присягнуть в том, что не станут ничему поклоняться наряду с Аллахом, что не будут красть, совершать прелюбодеяние, убивать своих детей, не будут умышленно приписывать своим мужьям детей от постороннего мужчины, приживать детей [от других] и настаивать [на лжи] всеми силами, не будут выказывать ослушания тебе в установленном для всех, то прими их присягу и проси Аллаха простить их, ведь Аллах — прощающий, милосердный**».

**[354]** Мнение ученых на этот счет основано на словах Пророка, переданных Бухари (*Sahih*, 'Fara'id', hadith 6764, p. 1167) от Усамы б. Зайда: «Мусульманин не наследует от неверующего, а неверующий не наследует от мусульманина». Однако согласие ученых по данному вопросу не достигает степени *'иджма*, как может показаться из текста. В лучшем случае, это мнение большинства. Среди ученых, оспаривающих эту позицию, были Ибн Таймийа и его ученик Шамс ад-Дин Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Аби Бакр б. Каййим ал-Джаузийа. Последний посвятил этому вопросу длинную и подробную дискуссию в *Ahkam Ahl al-Dhimmah*, ed. Subhi al-Salih (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1994), vol. 2, pp. 462–474. Недавно известный ученый Йусуф ал-Карадави поддержал позицию этих двух ханбалитских ученых в своей фатве, которую издал в ответ на вопрос британского мусульманина о законности получения наследства от его родителей-христиан. См. его *Fi Fiqh al-*

*Aqalliyat al-Muslimah* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1422/2001), pp. 126–131.

[355] Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath, *Sunan* (Istanbul: Dar al-Da'wah, 1413/1992), 'Jihad', hadith 2751, vol. 3, p. 183.

**356]** Эта правовая норма основана на хадисе, переданном 'Абд Аллахом б. 'Амр б. ал-'Асом (Abu Dawud, *Sunan*, 'Jihad', hadith 2751, vol. 3, p. 183) о том, что Посланник Аллаха сказал: «Верующие равны между собой в том, что касается (воздаяния за пролитую) кровь, и они помогают друг другу против тех, кто не относится к ним, и защита их единая, даже если предоставляет ее нижайший из них. Поистине, мусульманин не подлежит казни за убийство неверующего, и заключивший договор с мусульманами (*му'ахад*) не подлежит убийству, пока он верен договору. Кто совершил преступление, тот совершил его против себя же».

Однако, как указывает автор, правоведы имеют разные точки зрения на это, а также на принятие свидетельства подданных-немусульман (*зимми*) и нечестивцев (*фасук*). Подробнее см.: al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, pp. 251–252; Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 483–484 and 556–557; al-Shawkani, *Nayl al-Awtar*, pp. 1406–1411; Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 2, p. 140 and vol. 4/7, pp. 95–97.

**357]** Фрагмент пространного наставления, которое Пророк обычно давал тем, кто возглавлял походы против арабов-язычников. Более точная формулировка: «Если они (арабы-язычники) заключат договор (*'акд аз-зимма*), то скажите им, что у них будут те же права и обязанности, что и у мусульман». 'Ala' al-Din Abu Bakr al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i'* (Cairo: Sharikat al-Matbu'at al-'Ilmiyyah, 1327 ah), vol. 7, p. 100. Также см.: Abd al-Karim Zaydan, *Ahkam al-Dhimmiyyin wa al-Musta'manin* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1988), vol. 2, p. 70.

**358]** Мнение ученых о непригодности женщины для должности верховного лидера (*имама*) основано на отдельном сообщении, переданном Абу Бакром. Он сказал: «Аллах сделал так, что слова, которые я слышал от Посланника Аллаха, пошли мне на пользу в дни Верблюжьей битвы [между армиями 'Али и 'А'иши, которая сидела на верблюде. — *Примеч. пер.*] после того, как я чуть было не присоединился к объединившимся вокруг верблюда и не стал сражаться вместе с ними. Дело в том, что, когда Посланнику Аллаха стало известно, что персы отдали власть над собой дочери хосрова, он сказал: «Никогда не преуспеют люди, вручившие власть над собой женщине». Bukhari, *Sahih*, 'Maghazi', hadith 4425, p. 753 and 'Fitan', hadith 7099, p. 1224.

В последние десятилетия этот случай, и вообще вопрос участия женщин в политике, является предметом горячих споров, особенно, в свете критики ислама в связи с этой темой. Обсуждение противоположных точек зрения и их доводы см.: Rached al-Ghannushi, *al-Hurriyyat al-'Ammah fi al-Dawlah al-Islamiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1993), pp. 128–133.

**359]** Резюмируя классическую позицию мусульманских ученых о непригодности женщин для судейства, ал-Маварди говорит: «Хотя суд может учесть свидетельские показания женщины, она не подходит для того, чтобы занимать серьезные государственные должности. Абу Ханифа считает, что женщина может быть судьей в сферах, где принимается свидетельство женщин. Ибн Джарир ат-Табари не согласен с мнением большинства, считая, что женщина подходит для того, чтобы быть судьей в любых обстоятельствах, но это слабое мнение, встреченное единодушным несогласием, помимо слов Самого Аллаха: **«Мужья — попечители [своих] жен, поскольку Аллах дал одним людям преимущество перед другими»** (4:34). Al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, p. 72.

**360]** По мнению большинства мусульманских юристов, в случае развода опека (*хадана*) отдается матери малолетнего ребенка. Это мнение основано на хадисе, согласно которому Пророк сказал: «Того, кто разделит мать и дитя, Аллах отделит от его любимых в День воскресения». Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, p. 66.

**361]** Это следует из следующего предписания Корана: **«В качестве свидетелей призовите двух известных вам мужчин. Если не найдется двух мужчин, то одного мужчину и двух женщин, угодных вам как свидетели, и если одна из женщин забудет [что-нибудь], другая [сможет] напомнить ей»** (2:282).

«Утверждение, что две женщины могут заменить одного свидетеля-мужчину, не подразумевает никаких нравственных или умственных качеств женщины. Очевидно, оно объясняется тем, что женщины, как правило, меньше мужчин знакомы с предпринимательством, а потому могут ошибиться на этот счет». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 63, note 273. Подробнее о различных мнениях юристов относительно условий приемлемости свидетельства женщин см. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 558–560; Abd al-Ghani al-Maydani, *al-Lubab fi Sharh al-Kitab* (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1400/1980), vol. 4, p. 54.

**362]** Здесь автор просто повторяет классическое мнение мусульманских юристов, что происхождение из племени Курайш является одним из условий для того, чтобы стать халифом. Однако действительность этого условия оспаривают многие видные ученые, например имам ал-Харамайн Абу ал-Ма‘али ал-Джувайни и Ибн Халдун. По ал-Джувайни (*al-Ghayathi*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417/1997, p. 140), происхождение из курайшитов (ан-насаб ал-Курайши) необязательно на том основании, что «никакие цели (*макасид*) (института) имамата не зависят от племени или родословной», так как известно, что цель

обличения человека властью имама — это «обеспечить порядок (*интизам*) в делах мусульман и ислама».

В том же ключе говорит об этом и Ибн Халдун. Кроме того, в своей теории о спаянности общества он переформулирует это мнение. Он пишет: «Теперь поговорим о мудрости того, чтобы ставить происхождение условием для главенства в мусульманской общине — так, чтобы отдать должное правильным фактам, подкрепляющим все эти мнения. Мы говорим: все религиозные законы должны иметь (особые) цели и собственное значение, исходя из того, ради чего они были созданы. Теперь, если мы исследуем мудрость курайшитского происхождения как условия (для главенства в мусульманской общине) и цель, которую подразумевал законодатель (Мухаммад), мы обнаружим, что он думал не только о благословении, заключенном в прямом родстве с Пророком, как обычно полагают. Такое прямое родство существует (в случае происхождения из курайшитов), и это благословение. Однако известно, что религиозный закон не предназначен для того, чтобы нести благословения. Таким образом, если (конкретное) происхождение сделано условием (главенства в мусульманской общине), должен быть общественный интерес, который есть цель, стоящая за этим законом. Если мы углубимся в этот вопрос и проанализируем его, то обнаружим, что этот общественный интерес — не что иное, как удовлетворение чувства принадлежности к группе. Группа дает защиту и помогает добиваться своего. Существование этого чувства избавляет облеченного властью (имама) от противостояния и раскола. Мусульманская община принимает его и его семью, и он может установить с ними дружественные условия».

Далее он пишет: «Курайшиты смогли взять на себя ответственность, предотвратить раскол и отпадение людей. Таким образом, происхождение из курайшитов ста-

ло условием института (имамата). Курайшиты предлагали сильнейшее (из возможных) чувство принадлежности к группе. И все другие арабы им подчинились». Ibn Khadun, *The Muqaddimah*, vol. 1, pp. 399–400.

**363]** Muslim, *Sahih*, 'Jihad', hadith 1780, vol. 3, pp. 1406 and 1408.

## 18. СВОБОДА В ШАРИАТЕ

**364]** 'Ali ibn Husam al-Din ibn 'Abd al-Malik al-Muttaqi al-Hindi, *Muntakhab Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1410/1990), vol. 4, p. 577.

**365]** Эта юридическая норма, гласящая «аш-Шари' муташаввиф ли-л-хурриййа», была сформулирована юристами в связи с дискуссией о положениях шариата, регулирующих брак свободного мужчины с невольницей. Напр., см.: Shams al-Din Muhammad ibn al-Khatib al-Shirbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Alfaz al-Minhaj*, ed. Jawbali al-Shafi'i (Beirut: Dar al-Fikr, 1419/1998), 'Nikah', vol. 3, p. 239.

Она может быть выведена из множества шариатских норм (*акхам*), связанных с разными ситуациями, которые имеют единую цель — содействие освобождению рабов. В этой главе автор приводит несколько таких норм.

**366]** Говоря о том же, выдающийся поэт-философ Мухаммад Икбал писал в 1909 г.: «Пророк ислама, будучи звеном между древним и современным мирами, провозгласил принцип равенства и тем не менее, как любой мудрый реформатор, идя на некоторые уступки существующим социальным условиям, он сохранил название рабства, но тихо отобрал у него сам дух... Демократический



идеал совершенного равенства, нашедший самое бескомпромиссное выражение в жизни Пророка, может быть доведен до сознания только самых аристократических людей и с большой осторожностью». *Thoughts and Reflections of Iqbal*, ed. and annot. by Syed Abdul Wahid (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1992), p. 39. Интересное обсуждение вопроса рабства в исламе см.: Marcel A. Boisard, *Humanism in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003), pp. 77–82.

**367]** Это оправдание несостоятельно. Потому что причина, по которой народы принимали верования ислама, подчинялись законам шариата и входили в состав его общины во время ранних исламских завоеваний, — ни в коем случае не страх порабощения арабами-мусульманами. В противном случае, после военно-политического упадка мусульманских государств, многие народы отреклись бы от ислама.

**368]** Сафван б. Умаййа б. Халаф был смертельным врагом ислама. Его отец Умаййа был убит в битве при Бадре, а мать Наджийа бт. ал-Валид б. ал-Мугира приняла ислам. Когда Макка была освобождена от армии язычников-курайшитов, Сафван бежал в Джидду, намереваясь отправиться в Йемен. Его друг 'Умайр б. Вахб, сначала питавший глубокую ненависть к Посланнику, но затем принявший ислам, пришел к Пророку и рассказал о Сафване. Пророк дал ему тюрбан со словами: «Это знак прощения». 'Умар отнес Сафвану тюрбан и сказал, что у него нет причины убегать, так как Пророк гарантировал его безопасность. Сафван пошел к Пророку, чтобы лично в этом убедиться, и получил подтверждение. Позднее он тоже стал мусульманином и отличился в служении исламу. (Ibn Hisham, *al-Sirah al-Nabawiyyah*, vol. 2/4, p. 47.) Сафван умер в один год с 'Усманом б. 'Аффаном (35 г. х./656 г.).

**369]** Ibn Hisham, *al-Sirah al-Nabawiyyah*, vol. 2/4, p. 67.

**370]** Ан-Набига аз-Зубйани — арабский поэт доисламского периода, жил в V в. Благодействовал при дворе правителя Хиры ан-Ну'мана б. ал-Мунзира III.

**371]** Al-Nabighah al-Dhubyani, *Diwan*, ed. Muhammad al-Tahir ibn Ashur (Tunis: al-Sharikah al-Tunisiyyah li al-Tawzi', 1976), p. 115.

**372]** Как пишет Марсель Буасар, благодаря исламскому представлению о человеке как о существе, отмеченном Богом и Создателем, положение раба в исламском обществе нельзя отождествлять с положением «вещи», какое ему отводилось Римским правом. «На нем не было печати позора. В отличие от средневекового христианства, мусульманское учение, глубоко пронизанное кораническими заповедями, не подверглось влиянию античных теорий, в частности теории Аристотеля с его взглядами на рабство». Boisard, *Humanism in Islam*, p. 79.

**373]** Солон — афинский политик и законодатель. Умер в 559 г. до н. э. Один из «семи мудрецов» Древней Греции. Так называли самых уважаемых древнегреческих политиков и мудрецов VII–VI вв. до н. э. Самый ранний из известных списков приводит Платон в «Протагоре». Существует несколько его вариантов, но в нем неизменно присутствуют Фалес Милетский и Солон. Прочие сегодня малоизвестны: Питтак Митиленский, Биант Приентский, Мисон из Хены, Клеобул из Линда и Хилон из Спарты.

**374]** Подробнее см.: Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1960).

**375]** Вот что рассказывает Коран о судьбе Иосифа после того, как он был оставлен братьями: **«Меж тем [к коллодцу] прибыл караван, и [караванщики] послали водноноса [по воду]. Он опустил свое ведро и [, увидев Йусуфа,] воскликнул: «Радостная весть! Это же мальчик!» [Караванщики] спрятали Йусуфа, чтобы продать. Но**

**ведь Аллах ведал о том, что они делают. И они продали его за ничтожную цену — за немногие дирхемы, желая избавиться от него»** (12:19–20). Ср. «Книга бытия», 37:12–36 и 39:1–6.

**376]** Исламский подход к проблеме рабства состоит в «системе с двумя характеристиками: уменьшение возможностей для рабства и расширение путей для свободы». Boisard, *Humanism in Islam*, p. 79. Подробнее об этом аспекте см.: Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 3/5, pp. 158–159.

**377]** «Верующему не следует убивать верующего — такое допустимо лишь по ошибке. А если кто-либо убьет верующего по ошибке, то ему надлежит отпустить на волю верующего раба и вручить наследникам убитого выкуп за кровь, если только они не велят раздать его в виде милостыни. Если убитый верующий и принадлежит к враждебному вам племени, то убийце следует отпустить на волю верующего раба. Если убитый принадлежит к племени, с которым у вас есть договор, то следует уплатить его наследнику выкуп за кровь и освободить верующего раба. Если у убийцы нет верующего раба, ему надлежит без перерыва поститься в течение двух месяцев в качестве покаяния перед Аллахом. Ведь Аллах — знающий, мудрый» (4:92).

**378]** Bukhari, 'Sawm', hadith 1936, p. 311; 'Hibah', hadith 2600, pp. 420–421; 'Nafaqat', hadith 5368, p. 959.

**379]** *Zihar* — клятва мужа не приближаться к жене, состоящая в том, что он объявляет ее запретной для себя, такой же, как его собственная мать. Распространенная практика у арабов-язычников, отмененная Кораном. См.: 33:4 и 58:2–4.

**380]** В силу слов Аллаха: «Аллах взыскивает с вас не за [нечаянное] нарушение клятвы, а за принесение клятвы [намеренно] двусмысленной. Искупление за

**принесение двусмысленной клятвы — накормить десятирх бедняков так, как вы обычно кормите свои семьи, или одеть их, или освободить раба. А если кто не в состоянии [выполнить одно из этих трех условий], то ему следует поститься три дня. Все это — искупление за ваше клятвопреступление. Соблюдайте же свои клятвы! Так Аллах разъясняет вам Свои знамения. Может быть, вы будете благодарны» (5:89).**

**381]** Bukhari, *Sahih*, ‘Itq’, hadith 2521, p. 407.

**382]** Подробнее о рабстве с точки зрения классической исламской юриспруденции см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist’s Primer*, vol. 2, pp. 443–474.

**383]** Bukhari, *Sahih*, ‘Itq’, hadith 2518, p. 407; Muslim, *Sahih*, ‘Iman’, hadith 136, p. 52.

**384]** Bukhari, *Sahih*, ‘Ilm’, hadith 97, p. 22.

**385]** Bukhari, *Sahih*, ‘Iman’, hadith 30, p.8; Muslim, *Sahih*, ‘Ayman’, hadith 1661, p. 652.

**386]** Ibn Majah, *Sunan*, ‘Diyyat’, hadiths 2679–2680, vol. 2, p. 894.

**[387]** Bukhari, *Sahih*, ‘Itq’, hadith 2552, p. 412.

**388]** Ibn Ashur, *Usul al-Nizam al-Ijtima’i fi al-Islam*, pp. 159–178.

**389]** Muslim, *Sahih*, ‘Iman’, hadith 78, p. 42; Tirmidhi, *Sunan* (Istanbul: Dar al-Da’wah, 1413/1993), ‘Fitan’, hadith 2172, vol. 4, pp. 469–470; Abu Dawud, *Sunan*, ‘Malahim’, hadith 4340, vol. 4, p. 511.

**390]** Abu Dawud, *Sunan*, ‘Ilm’, hadith 3660, vol. 2/3, p. 322.

**391]** Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Dhuyul Tarikh al-Tabari* (volume 11 of his *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Cairo: Dar al-Ma’arif, n. d.), pp. 659–660. Также см.: al-Qadi ‘Iyad ibn Musa al-Yahsubi,

*Madarik*, ed. Ahmad Bakir Mahmud (Beirut: Dar Maktabat al-Hayat; Tripoli (Libya): Dar Maktabat al-Fikr, 1387/1967), vol. 1, pp. 191–193.

**392]** По мнению Абу Ханифы, аш-Шафи'и и Ахмада б. Ханбала, жена абсолютно свободно может распоряжаться своим имуществом. 'Abd Allah ibn Ahmad ibn Qudamah, *al-Mughni*, ed. Abd Allah al-Turki et al. (Cairo: Dar Najjar, 1406/1986), vol. 4, pp. 513–514. Это мнение основано на хадисах, переданных от Джабира б. 'Абд Аллаха и его жены Зайнаб, о том, что однажды во время проповеди «Посланник Аллаха подошел к женщинам, стал увещевать их и напоминать им и сказал: «Подавайте милостыню...» И они начали отдавать в качестве милостыни свои драгоценности, бросая сережки и кольца в одежду [т.е. в полы одежды] Биляла». Muhammad ibn 'Ali Ibn Daqiq al-'Id, *Ihkam al-Ahkam Sharh 'Umdat al-Ahkam* (Cairo: Idarat al-Matba'ah al-Muniriyyah, 1340), vol. 2, pp. 129–130. По версии Зайнаб, Посланник Аллаха сказал: «О, женщины! Подавайте милостыню, даже если это ваши драгоценности», Muslim, *Sahih*, 'Zakah', hadith 1000, p. 360.

В отличие от них, маликиты утверждают, что замужняя женщина без согласия мужа может распоряжаться только третьей своего имущества. Подробнее см.: Ahmad ibn Muhammad al-Dirdir, *al-Sharh al-Saghir* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1398/1987), vol. 3, p. 402.

**[393]** Полностью эту историю см.: Ali ibn Husam al-Din al-Muttaqi al-Hindi, *Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1410/1990), vol. 4, p. 420; Muhammad Yusuf al-Kandahlawi, *Hayat al-Sahabah*, ed. Nayif al-Abbas et. al (Damascus: Dar al-Qalam, 1388/1968), vol. 2, p. 97.

**394]** Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 286–287.

[395] *Кирад* или *мудароба* — договор партнерства на условиях раздела прибыли. Он состоит в «передачи средств (*мал*) одним человеком другому, чтобы тот мог на них торговать в обмен на определенную долю прибыли, вырученной работником (*‘амил*), то есть часть прибыли, о которой оба договорились». Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, p. 284.

## 19. МЕТОД ИЗМЕНЕНИЯ И ПОДТВЕРЖДЕНИЯ В ШАРИАТЕ

396] На основании аята: «Если кто-либо из вас упокоится и оставит после себя жен, то они должны выжидать, не выходя замуж четыре месяца и десять дней. Когда же они дождутся истечения этого срока, то вы не будете в ответе за то, как они распорядятся собой, согласно обычаю. Аллаху ведомо о том, что вы делаете» (2:234).

[397] Зайнаб бт. Абу Салама — дочь ‘Абд Аллаха б. ‘Абд ал-Асада б. Хилала, называемого Абу Саламой, и Хинд бт. Абу Умаййа б. ал-Мугира или Умм Салама. Ее отец Абу Салама участвовал в битве при Бадре вместе с Пророком. Он умер от ран, полученных в битве при Ухуде. Кроме Зайнаб у Хинд были другие дети: ‘Абд Аллах б. ‘Умар, Салама и Дурра. После смерти мужа Умм Салама вышла замуж за Пророка в 3 г. х./624 г. Ее сын Салама женился на дочери Хамзы б. ‘Абд ал-Мутталиба.

398] «Тафтадду — значит натирать этим [кровью животного] кожу, как целебной мазью», — объясняет Малик. *Muwatta’*, ‘Talaq’, hadith 1265, pp. 409–410.

399] Смысл коранического термина *ма’руф* включает все, что приятно первозданной природе человека и приемлемо разумом, таким образом, это все, что хорошо и пра-

вильно. Термин мункар относится к тому, что неприятно человеческой природе и неприемлемо для здравого рассудка, то есть это все ложное и порочное. Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 2/4, pp. 36–52 and vol. 5/9, p. 135.

**400]** Согласно пояснению Малика, гила — это совокупление с кормящей женщиной. *Muwatta'*, 'Rada', hadith 1288, p. 418; Muslim, *Sahih*, 'Nikah', hadith 1442, p. 542

**[401]** Весь аят целиком говорит о «многих строгих ритуалах и обязанностях, предписанных Законом Моисея, и склонности к аскетизму, отчетливо прослеживающейся в Евангелиях. Коран подразумевает, что эти «бремя (*иср*) и оковы (*аглал*)» были предназначены для духовной закалки определенных общин на определенных этапах человеческого развития, но они стали ненужными, как только Аллахом передано человеку Свое последнее послание, универсальный характер которого выразился в учении Последнего Пророка — Мухаммада». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 226, note 125.

**402]** Слова *бахира* и *са'иба* встречаются в 103-м аяте суры «ал-Ма'ида», наряду с двумя другими словами — *васила* и *хам* — и означают «определенные виды домашних животных, которых арабы-язычники обычно посвящали своим многочисленным богам, разрешая свободно пастись и запрещая как-то использовать или есть их мясо. Таких животных отбирали, в зависимости от численности, пола и пола их детенышей. Однако, что касается точного их определения, лексикографы и комментаторы далеки от единодушия. Поэтому — а также из-за их сложности — эти четыре термина не переводятся ни на какие другие языки. Следовательно, я [Мухаммад Асад] передаю эти слова в тексте как «определенные виды скота, связанные с суевериями и потому не используемые человеком: по мнению большинства ученых, это то, что есть общего у всех четырех. Очевидно, что упоминание о них в этом месте [5:103]

(и, косвенно, в айатах 6: 138–139 и 143–144) служит иллюстрацией безосновательного вымысла “религиозных” предписаний и запретов». Asad, *The Message of the Qur’an*, p. 166, note 124.

**403]** Bukhari, *Sahih*, ‘Adab’, hadith 5992, p. 1049; Muslim, *Sahih*, ‘Iman’, hadith 123, p. 64.

**[404]** По словам жены Пророка, ‘А’иши (Бухари), одним из видов сексуальных отношений, практиковавшихся до ислама, был *никах ал-истибда’* (брак пользования): «Мужчина говорил своей жене, очистившейся после менструации: «Пошли кого-нибудь к такому-то и проведи с ним ночь!» После этого он не прикасался к ней до тех пор, пока не становилось ясно, что она беременна от человека, с которым была. Когда же становилось ясно, что она беременна, муж прикасался к ней, если желал. Он поступал так, стремясь иметь ребенка от человека благородного происхождения». Полный текст сообщения ‘А’иши см. гл. 34 о целях шариата касательно семьи.

**405]** Daraqutni, *Sunan*, ‘Ashribah’, hadith 104, vol. 2/4, p. 298.

**406]** Malik ibn Anas, *Muwatta’*, ‘Aqdiyah’, hadith 1430, p. 530.

**407]** Эти слова Пророка были ответом Усаме б. Зайду, который в день завоевания Макки спросил: «О Посланник Аллаха, где ты остановишься завтра?» Bukhari, *Sahih*, ‘Maghazi’, hadith 4282, p. 725.

## **20. ШАРИАТ ИМЕЕТ ДЕЛО С СУТЬЮ И РЕАЛЬНЫМИ СВОЙСТВАМИ, А НЕ ИМЕНАМИ И ФОРМАМИ**

**408]** Под словом «критерии» мы объединяем обязательность (*вуджуб*), запретность (*хурма*), истинность (*сихха*), ложность (*фасад*) и недействительность (*бутлан*), а так-



же *гурм*, дозволенность, вознаграждение и тому подобные вещи, характеризующие действия с точки зрения их последствий. — Автор.

**409]** Abu Bakr Muhammad ibn Abd Allah Ibn al-'Arabi, *al-Qabas 'ala Muwatta'*, ed. Muhammad 'Abd Allah Walad Karim (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1992), vol. 3, pp. 1171–1172.

**410]** Как пояснил великий сподвижник и двоюродный брат Пророка 'Абд Аллах б. 'Аббас, *шигар* — «это когда два человека выдают своих дочерей друга за друга без брачного дара, или когда два человека выдают своих сестер друга за друга без брачного дара». Bukhari, *Sahih*, 'Hiyal', hadith 6960, p. 1200; Muslim, *Sahih*, 'Nikah', hadiths 1415–1417, p. 527. Из объяснения Ибн 'Аббаса следует, что причина запрета брака *шигар* — отсутствие брачного дара, что делает его похожим на обмен.

**[411]** Истинная причина того, почему колдовство считается вторым тяжким грехом после придания Аллаху сотоварищей, объяснена следующим хадисом, рассказанным Абу Хурайрой: «Посланник Аллаха сказал: “Избегайте семи губительных грехов”. Люди спросили: “О Посланник Аллаха, а что это за грехи?” Он сказал: “Поклонение другим наряду с Аллахом, колдовство, убийство человека, которого Аллах запретил убивать иначе как по праву, ростовщичество, проедание имущества сироты, отступление в день наступления и обвинение в прелюбодеянии целомудренных верующих женщин, даже не помышляющих о подобном”». Bukhari, *Sahih* 'Wasaya', hadith 2766, p. 458; 'Hudud', hadith 6857, p. 1182; Muslim, *Sahih* 'Iman', hadith 145, p. 53.

В то время одним из отличительных признаков колдовства считалось поклонение джиннам, т. е. отход от Единобожия (*тавхид*), веры в посланников Аллаха и ниспосланной истинной религии. Это довольно далеко от современного понимания колдовства, которое состоит в раз-

нообразных фокусах, хиромантии и ношении талисманов или странных шарлатанских ритуалах, предназначенных скорее для забавы и развлечения. — Автор.

По мнению Ибн Ашура, колдовство сводится к трем составляющим. (1) Подчинение людей путем обмана и запугивания, связанного с психологическим воздействием колдуна, который использует психическую слабость человека, имеющего опыт подобного воздействия и верящего в него, а потому являющегося легкой мишенью для колдовских чар. Об этом говорится в аяте в отношении колдунов Фараона: **«Бросайте! — ответил он. И когда они бросили [посохи], то заколдовали глаза людей, застращали их и сотворили великое чародейство»** (7:116). (2) Применение спецэффектов, связанных со свойствами животных и минералов. Это объясняется естественными качествами вещей и их влиянием. Например, ртуть и различные наркотические вещества влияют на состояние рассудка, нервной системы, расслабляют тело. На это указывает аят о колдунах Фараона: **«Брось то, что держишь в правой руке: оно проглотит порождение их колдовских чар. А колдун не будет иметь успеха, где бы он ни был»** (20:69). (3) Шарлатанство и незаметные, быстрые и плавные движения, благодаря которым неподвижный предмет кажется движущимся. Это показано в аяте: **«[Они бросили,] и ему представилось, что их веревки и посохи благодаря колдовству пришли в движение»** (20:66).

Далее он объясняет, что все эти ухищрения сочетаются с действиями, направленными на человека, и влияют на него в зависимости от его психической уязвимости таким образом, что он этого не осознает. Все вместе и составляет колдовство, описанное в Коране.

Таким образом, колдовство всегда связано со злонамеренностью, извращенными верованиями и устрашением. По этим причинам все истинные религии осуждают лю-

бые проявления чародейства и колдовства, приравнивают их к отступничеству, считают неповиновением Создателю, так как они основаны на поклонении ложным богам и духам, свойственным языческим верованиям. В частности, мусульманские ученые, например Малик б. Анас, всегда напоминали о суровом наказании за колдовство и считали его проявлением неверия. Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 1, pp. 633–638.

**412]** ‘Умра му’аккаба — пожизненный дар человеку и его детям.

**413]** Джабир ‘Абд Аллах передал, что Посланник Аллаха сказал: «Подарок на срок жизни, сделанный любому человеку, принадлежит тому, кому он был подарен, а также его потомкам, и не возвращается к дарителю, потому что он подарил подарок и подарок этот стал частью наследства (того, кому он был подарен)». Muslim, *Sahih*, ‘Hibat’, hadith 1625–1626, pp. 633–635; Bukhari, *Sahih*, ‘Hibah’, hadiths 2625–2626, p. 424.

**[414]** Передали Ахмад и Ибн Аби Шайба. — Автор. Также см.: Bukhari, *Sahih*, ‘Ashribah’, hadith 5590, p. 992; Abu Dawud, *Sunan*, ‘Ashribah’, hadiths 3688–3689, vol. 3, p. 329: «Люди из моей общины будут пить вино, называя его другими именами»; Ibn Majah, *Sunan*, ‘Ashribah’, hadith 3427–3428, vol. 2, p. 256; Abu Bakr ibn Abi Shaybah, *al-Musannaf*, ed. Ahmad al-Nadwi (Bombay: al-Dar al-Salafiyyah, 1403/1983), hadith 381, vol. 1, p. 107; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 5, p. 318.

Бухари приводит хадис, согласно которому Пророк сказал: «Обязательно появятся люди из моей общины, которые станут считать дозволенным прелюбодеяния, ношение шелка, употребление вина... И некоторые из них поселятся у края высокой горы, а вечером к ним пригонят их скот, и придет к ним бедняк, чтобы они помогли ему в ну-

жде. Они скажут: “Возвращайся к нам завтра”, но (ночью) Аллах уничтожит их, обрушив на них эту гору».

415] Bukhari, *Sahih*, ‘Ashribah’, hadiths 5593–5596, p. 993; Malik, *Muwatta’*, ‘Ashribah’, hadiths 1534–1535, p. 608; Muslim, *Sahih*, ‘Iman’, hadith 23, p. 31.

## 21. СУЖДЕНИЕ ПО АНАЛОГИИ НА ОСНОВАНИИ ПРИЧИН

416] Это сказал великий толкователь Корана аз-Замахшари в своей интерпретации айата: «**Воистину, Аллаху не зазорно приводить в качестве примера и притчи о комаре и даже о том, что меньше его. И те, которые уверовали, понимают, что эта притча — истина, ниспосланная их Господом. Те же, которые не уверовали, скажут: “Чего хотел Аллах, приводя эту притчу?”**» (2:26). — Автор.

См. Mahmud ibn ‘Umar al-Zamakhshari, *al-Kashshaf ‘an Haqa’iq Ghawamid al-Tanzil*, ed. Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415/1995), vol. 1, p. 116.

417] Эти три уровня: *‘илал*, *макасид кариба* и *макасид ‘алийа*, названные автором абзацем выше.

418] Причина (*сабаб*), условие (*шарт*) и препятствие (*мани’*) — три составляющих декларативной нормы (*хукм вад’и*). Декларативная норма не возлагает ответственность, а способствует реализации нормы, возлагающей ответственность (*хукм таклифи*). Технически *сабаб* — это то, что Законодатель сделал признаком правовой нормы, то есть его наличие означает наличие правовой нормы (*хукм*), а отсутствие — отсутствие нормы. *Шарт* означает факты, являющиеся необходимым условием для правовой нормы.

И наконец, *мани'* — это условие или набор фактов, которые мешают применению правовой нормы, даже при наличии причины и соблюдении условия. Иными словами, это фактор, присутствие которого отрицает *хукм* или его *сабаб*. Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought & Islamic Research Institute, 2000), pp. 74–76.

**419]** Об этом см.: Abu al-Hussayn al-Basri, *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, vol. 2, pp. 794–796; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, pp. 66–67.

**420]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Fara'id', hadith 1088, p. 346.

**[421]** Там же, хадис 1087.

## **22. МАНИПУЛЯЦИЯ КАК СРЕДСТВО ПРЕДСТАВИТЬ НЕЗАКОННОЕ ЗАКОННЫМ**

**422]** Bukhari, *Sahih*, 'Adhan', hadith 783, p. 127.

**423]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Wuqut al-Salah', hadiths 24–25, pp. 19–21.

**[424]** Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 1/2, pp. 655–656.

**[425]** Bukhari, *Sahih*, 'Hiyal', hadiths 6953–6981, pp. 1199–1204.

**[426]** Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 1/2, p. 660.

**427]** Там же, с. 613.

**[428]** Там же, с. 615.

**429]** Это фрагмент длинного хадиса, рассказанного Абу Хурайрой (Muslim, *Sahih*, 'Imarah', hadith 1905, pp. 759–760): «Я слышал, как Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал:

«Поистине, первым из людей, кого будут судить в День воскресения, окажется человек, павший в сражении за веру. Его приведут, и Аллах напомним ему о Своих милостях, и он признает их, а потом Аллах спросит: “И что же ты сделал в благодарность за них?” Он ответит: “Я сражался ради Тебя, пока не погиб!” Аллах скажет: “Ты лжешь, ибо сражался ты только ради того, чтобы люди говорили: “Смелычак!” — и они говорили!” — после чего относительно этого человека будет отдано повеление, и его повлекут лицом вниз, чтобы ввергнуть в ад. Затем приведут человека, который приобретал знание, обучал ему и читал Коран, и Аллах напомним ему о Своих благодеяниях, и он признает их, а потом Аллах спросит: “И что же ты сделал в благодарность за них?” Он ответит: “Я приобретал знание, обучал ему других и читал Коран ради Тебя!” Аллах скажет: “Ты лжешь, ибо учился ты только ради того, чтобы люди говорили: “Знающий!” — и читал Коран только ради того, чтобы люди говорили: “Он чтец!” — и они говорили!” — после чего относительно этого человека будет отдано повеление, и его повлекут лицом вниз, чтобы ввергнуть в ад. А потом приведут человека, которому Аллах даровал обширный удел и которого наделил разными видами богатств, и Аллах напомним ему о Своих благодеяниях, и он признает их, а потом Аллах спросит: “И что же ты сделал в благодарность за них?” Он ответит: “Ради Тебя не упустил я ни одной возможности потратить деньги так, как это угодно Тебе”. Аллах скажет: “Ты лжешь, ибо ты делал это только для того, чтобы люди говорили: “Щедрый!” — и они говорили!” — после чего относительно этого человека будет отдано повеление, и его повлекут лицом вниз, чтобы ввергнуть в ад».

**430]** Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 1/2, pp. 656–660.

**431]** Хул', или выкуп, — это сделка, по условиям которой жена платит мужу, чтобы он дал ей развод. Ины-

ми словами, это разновидность развода по инициативе жены, состоящая в освобождении за плату. Подробнее см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 79–84; Ahmad ibn Naquib al-Misri, *Reliance of the Traveller*, trans. Nuh Ha Mim Keller (Besville, MD: Amana Publications, 1997), pp. 562–563.

**432]** Золото и серебро — официальные платежные средства, использовавшиеся в хозяйственных сделках. Сегодня их заменяют банкноты и другие виды денег.

**433]** Протирание кожаных носков (*ал-масх 'ала ал-хуффайн*) влажными руками — это послабление, заменяющее мытье ног во время омовения перед молитвой. Для этого мусульмане носят кожаные носки высотой до щиколоток на застежке, на которые надевают обувь. Подробнее см.: Ibn Naquib al-Misri, *Reliance of the Traveller*, pp. 67–70.

**[434]** Мухаммад б. Ахмад 'Умар аш-Шаши, ум. 507 г. х./1115 г.

**435]** Abu Bakr ibn al-'Arabi, *al-'Awasim mina al-Qawasim*, ed. Ammar Talbi (Doha: Dar al-Thaqafah, 1413/1992), p. 373.

**436]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Talaq', hadiths 1242–1243, p. 403.

**437]** Хадис передали 'Али б. Аби Талиб, Абу Хурайра и 'Укба б. 'Амир: «Аллах проклял того, кто делает разведенную женщину дозволенной для ее бывшего мужа, и того, для кого он делает ее дозволенной (его бывшую жену)!» Tirmidhi, *Sunan*, 'Nikah', hadith 1943, vol. 5, p. 44, Muslim, *Sahih*, 'Nikah', hadith 1433, pp. 537–538, and Darimi (*Sunan*, ed. Fawwaz Ahmad Zamarli et al. (Cairo: Dar al-Rayyan & Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1407/1987), 'Nikah', hadith 2258, vol. 2, p. 211.

**[438]** *Мухаллил* — мужчина, который берет в жены женщину, получившую окончательный развод, при усло-

вии, что он сделает брак с ней дозволенным для ее первого мужа (*мухаллал*). Подробнее см. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 104–105.

**439]** Bukhari, *Sahih*, ‘Musaqah’, hadith 2353, p. 378 and ‘Hiyal’, hadith 6962, p. 1200; Malik ibn Anas, *Muwatta’*, ‘Aqdiyah’, hadith 1424, p. 528.

**[440]** Говоря «на наш взгляд», автор подразумевает позицию маликитских ученых, считающих, что милостыня не является обязанностью. См.: Qarafi, *Dhakhirah*, vol. 5, p. 355.

**[441]** Bukhari, *Sahih*, ‘Nikah’, hadith 5121, p. 915; Muslim, *Sahih*, ‘Rada’’, hadith 1425, p. 530.

**442]** Мухаммад Асад считает, что в притче об Йусуфе есть еще один важный аспект:

Это «дополнительная иллюстрация базовой концепции, что **“решение** [о том, что произойдет,] **только от Аллаха”** (айат 67 той же суры).

Йусуфе хотел оставить Беньямина у себя, но по египетским законам — не мог без согласия сводных братьев, которые были законными опекунами младшего брата; и они, связанные торжественным обещанием отцу, конечно, не согласились бы вернуться без Беньямина.

Единственным способом для Йусуфа было признаться им, кто он на самом деле, но он был к этому не готов, поэтому ему пришлось отпустить Беньямина с братьями. Все изменила случайная находка своего подарка, совершенно неожиданная для Йусуфа: теперь выглядело так, что Беньямин виновен в краже, а по закону земли Йусуфа, последний имел право сделать его своим рабом, а значит, оставить при себе.

Слова “Так мы внушили Йусуфу уловку”, относящиеся к происшествию с чашей, указывают на то, что Йусуф не



планировал и не предвидел исход этого дела». (Asad, *The Message of the Qur'an*, op. cit., p. 349, note 77.)

### 23. ПРИНЦИП ПРЕСЕЧЕНИЯ ВОЗМОЖНОСТЕЙ

[443] Ал-Кади Абу Мухаммад 'Абд ал-Ваххаб б. 'Али б. Наср ал-Багдади (363 г. х. — 421 г. х.) — выдающийся традиционалист и правовед, его учителями были знаменитые багдадские ученые Абу Бакр ал-Абхари, Ибн ал-Кассар и Абу Бакр ал-Бакиллани. Среди его учеников — великий ученый ал-Мазари. Автор весомых трудов по маликитскому правоведению, в т. ч. «ал-Мухтасар», «ал-Ма'уна», «Шарх ар-Рисала», «ал-Мумаххад», «ал-Инсаф», «Шарх ал-Мудаввана», «ат-Таклин».

[444] Автор цитирует по рукописи комментария ал-Мазари к «ат-Таклин» ал-Кади 'Абд ал-Ваххаба. Он приводит начало главы о сделках с отсрочкой платежа (*буйу' ал-аджал*). К сожалению, до сих пор были изданы только первые три тома, посвященные ритуальному омовению (*тахара*) и молитве (*салах*). Их выпустило издание «Дар ал-Гарб ал-Ислами» (Бейрут, 1997) под редакцией шайха Мухтара ас-Саллами.

[445] Qarafi, *Furuq*, vol. 2, pp. 450–451; *Sharh Tanqih al-Fusul*, p. 353; *al-Dhakhirah*, vol. 1, pp. 147–148.

[446] На этот счет 'Абд Аллах б. 'Умар передал, что Пророк сказал: «Кто купил еду, пусть не продает, пока не получит ее в свои руки (собственность)». Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Buyu', hadiths 1329–1330, p. 442; Bukhari, *Sahih*, 'Buyu', hadith 2133, p. 342; Muslim, *Sahih*, 'Buyu', hadith 1525, p. 588.

**447]** *Кийас джали* можно перевести как «ясная или очевидная аналогия». В этом случае суждение по аналогии опирается на заведомо весомые аргументы, благодаря которым исследуемый случай, не зафиксированный в шариатских текстах, подпадает под смысл этих текстов. Иными словами, это аналогия, в которой действующая причина (*'илла*) в исследуемом случае более очевидна, чем в зафиксированном прецеденте (*асл*). Что касается *кийас хафи*, это можно перевести как «скрытая или латентная аналогия». Она означает, что, не находя причину хукма, *муджтахид* делает о ней заключение по текстам, прибегая к различным методам. Можно сказать, что это суждение по аналогии, когда в исследуемом случае причина менее очевидна, чем в зафиксированном.

Подробнее о разных точках зрения об этом и др. видах кийаса см.: Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, pp. 79–91; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, pp. 96–104.

**448]** На этот счет см. комментарии Малика в «Мувата'а»: 'Buyu', pp. 460–461, 468–469. А также: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 171–179; Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul*, p. 353.

**449]** Qarafi, *Furuq*, vol. 3, p. 1056; *Sharh Tanqih al-Fusul*, p. 356.

**450]** Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul*, p. 353; also *Furuq*, vol. 2, p. 451.

**[451]** Muslim, *Sahih*, 'Siyam', hadith 1104, p. 399; Bukhari, *Sahih*, 'Tamanni', hadith 7241, p. 1247.

**452]** Muslim, *Sahih*, 'Ilm', hadith 2670, p. 1029.

**453]** *Вара'* переходит в желание достичь уверенности в вещах, в которых достаточно высокой вероятности. Например, желание определить направление киблы, прибегая к астрономическим методам, чего от нас не требуется;

продолжение поста в Рамадан после захода солнца, чтобы убедиться в наступлении времени разговения, или начало поста задолго до рассвета. Более серьезные случаи — это отказ чистить зубы во время поста, поститься в день прекращения поста ('Ид ал-Фитр), если молодой месяц [означающий наступление месяца шаввала] виден только поздно вечером. Определенные аспекты *вара'* связаны с предосудительной мнительностью, например: использование большого количества воды для омовения и купания (*гусл*); связывание дозволенного с обязательным или запрещенным; совершение предписанного действия с большим рвением, чем требует Законодатель, например соблюдение поста во время болезни. Подобное поведение иногда присуще даже *муджтахидам*, например, когда они утверждают, что молитва становится недействительной, если перед молящимся прошел осел. — Автор.

## 24. ТОЧНОСТЬ И ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ В ИСЛАМСКОМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ

454] *Хийар ал-маджлис*, или «возможность отмены во время заключения договора», означает право покупателя и продавца аннулировать договор в любой момент, пока они не расстались.

455] «Здесь под языческим невежеством (*джахилийя*) подразумевается не столько время до прихода Пророка Мухаммада, сколько в целом состояние дел, для которого было характерно отсутствие моральной оценки, подчинение всех личных и общественных интересов единственно «целесообразности», т.е. исключительно соображениям того, полезно или вредно (в чисто практическом смысле, в краткосрочной перспективе) определенное дело или цель

для конкретного человека или общины, к которой он принадлежит. Поскольку этот «закон целесообразности» фундаментально противоречит понятию морали, проповедуемому всеми высшими религиями, Коран называет его «законом (хукм) джахилийи». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 154, note 71.

**456]** *Радж'а* или *талак* — развод, при котором «мужу принадлежит право вернуть жену, не оставляя ей выбора». Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, p. 71.

**457]** Абу Исхак Исма'ил б. Исма'ил б. Мухаммад б. Зайд ал-Азади родился в Басре в 200 г. х., умер в Багдаде в 282 г. х. Великий правовед маликитского мазхаба, один из ведущих ученых науки о чтении Корана (*кура'ат*) и знаток арабского языка. Потомок нескольких поколений ученых, Ибн Исхак сыграл важную роль в распространении и укреплении маликитского права в Ираке благодаря своим научным трудам и множеству учеников. Его сочинения: «Муватта'», «Ахкам ал-Кур'ан», «ал-Мабсут», «ал-Усул», «Китаб ал-Фара'ид», «ал-Ихтиджадж би-л-Кур'ан».

**458]** *Такайул* называется практика возмещения за убийство человека, принятая у арабов во времена языческого невежества (*джахилийа*). Она состояла в следующем: если человек, принадлежащий к одному племени, убивал члена другого племени, который был выше его по социальному положению, сторона убитого могла требовать возмещения не от убийцы, а от того в его клане, кто по положению равен убитому. Считалось, что цена жизни человека зависит от его социального положения, которое определяется происхождением, богатством, знатностью и т.п. Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 2, p. 136.

**459]** Bukhari, *Sahih*, 'Nikah', hadith 5081, p. 909.

**[460]** Т.е. когда они созрели.

**461]** См. комментарий Малика к хадисам 1111–1113, *Muwatta'*, p. 359. А также Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's*

*Primer*, vol. 2, pp. 25–26; Qarafi, *al-Dhakhirah*, vol. 4, pp. 160–162.

**462]** Подробнее см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 538–540.

**463]** Там же, сс. 22–23.

**464]** *Ила'* — клятва о воздержании или отречении от жены, когда муж клянется, что не будет иметь половую близость с женой либо неограниченно долго, либо дольше четырех месяцев. В этом смысле практика *ила'*, или отречения от жены, незаконна. Клятвой *ила'* не считается клятва отречения на четыре и менее месяца или если муж импотент.

**[465]** Эта тема обычно обсуждается в связи с недостатками брака, позволяющими признать его недействительным. Срок в один год, о котором говорит автор, относится к половому бессилию мужа. См. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 58–60.

**[466]** Таково мнение Малика б. Анаса. Подробнее об этом см.: Shams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zad al-Ma'ad Fi Hady Khayr al-'Ibad* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420/1999), pp. 1044–1049.

**467]** Подробнее об этом см. часть 3 этой книги.

**468]** Подробнее см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 540–542.

## **25. СУРОВОСТЬ И МИЛОСЕРДИЕ В ПРИМЕНЕНИИ И СОБЛЮДЕНИИ ИСЛАМСКОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА**

**469]** Bukhari, *Sahih*, 'Sulh', hadith 2697, p. 440; Muslim, *Sahih*, 'Aqdiyah', hadith 1718, p. 682.

**470]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'al-'Ataqah wa al-Wala', hadith 1473, p. 555; Bukhari, *Sahih*, 'Salah', hadith 456, p. 79; 'Shurut', hadith 2729, pp. 446–447; Muslim, *Sahih*, 'Itq', hadith 1504 (6, 8), p. 580.

**471]** Перевод выражения *ал-ма'дум шар'ан к-ал-ма'дум хиссан*. Подробнее об этом правиле см.: Ahmad ibn Yahya al-Wansharisi, *Idah al-Masalik ila Qawa'id al-Imam Malik*, ed. Ahmad al-Khattabi (Rabat: Ministry of Awqaf, 1400/1980), pp. 138–140.

**[472]** О разных взглядах на это правило см.: Abu al-Husayn al-Basri, *Mu'tamad*, vol. 1, pp. 183–200; al-Amidi, *al-Ihkam*, vol. 1, pp. 407–411; Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul*, pp. 138–140; al-Hafid al-'Ala'i, *Tahqiq al-Murad fi ann al-Nahy Yaqtadi al-Fasad*, ed. Ibrahim al-Salqini (Damascus: Matba'at Zayd ibn Thabit, 1395/1975).

**473]** В комментарии к этому айату автор указывает, что слово «весы» (*мизан*) употреблено как метафора, символизирующая осуществление справедливости между людьми, поскольку человеческие дела могут осуществляться должным образом только через обеспечение справедливости. Это значение подкреплено и углублено указанием цели ниспослания пророков и откровений, а именно: «чтобы люди придерживались справедливости (*кист*)». Для него употребление слова *кист* означает справедливость в более понятном и универсальном смысле, чем подразумевает слово «весы», потому что последнее может относиться конкретно к правосудию. Таким образом, конечная цель откровения — установление справедливости во всех человеческих делах сообразно требованиям истины (*хакк*). Ниспослание железа — это напоминание о замысле Аллаха, состоящем в том, чтобы люди использовали этот металл для разных целей. Указание на то, что железо содержит и сильное зло, и пользу для людей, призвано «сообщить людям и заставить задуматься о глубокой мудрости

Аллаха, заложенной в том, что Он создал железо и научил людей пользоваться им, и показать, что заключенное в нем благо и его гигантская сила должны применяться правильно» во имя справедливости. Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 13/27, pp. 416–417.

Комментируя тот же аят, Мухаммад Асад говорит: «Наряду со способностью различать добро и зло (что является глубинной целью всего божественного откровения), Аллах наделил человека умением обращать себе на пользу природные ресурсы... Выдающийся символ этой способности — это умение человека, уникальное среди всех живых существ, изготавливать орудия труда; и главный материал для всех орудий — и даже для всего технического прогресса — это железо: металл, которым изобилует земля и который может быть использован как для благих, так и для разрушительных целей. «Сильное зло» (*ба'с шадид*), заложенное в железе, проявляется не только в изготовлении оружия, но и на более тонком уровне, во все возрастающей склонности человека разрабатывать все более сложные технологии, которые помещают в центр всего человеческого существования машину и своим неизбежным — и почти непреодолимым — динамизмом постепенно отчуждают человека от любой внутренней связи с природой. Этот процесс нарастающей механизации, столь очевидный в нашей современной жизни, ставит под угрозу саму структуру человеческого общества и тем самым способствует постепенному растворению всех нравственных и духовных представлений, воплощенных в идее «божественного руководства». Именно чтобы предостеречь человека от этой опасности, Коран подчеркивает — символически и метафорически — потенциальное зло (*ба'с*) «железа», если оно будет неправильно использовано, иначе говоря, об опасности того, что человек позволит своему технологическому гению обезуметь, подавить его духовное сознание и в итоге уничтожить все возможности для

личного и общественного счастья». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 841, note 42.

474] Это высказывание, приписываемое третьему халифу 'Усману б. 'Аффану, передано в многочисленных и почти одинаковых сообщениях. См. Yusuf ibn 'Abd Allah ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhid lima fi Muwatta' mina al-Asanid* (Rabat: Ministry of Awqaf, 1411 ah), vol. 1, p. 118; Ibn Rushd, *al-Bayan wa al-Tahsil*, vol. 17, p. 59.

475] Qarafi, *Furuq*, vol. 4, pp. 1165–1179.

476] Эта правовая норма (*ка'ида фикхиййа*) звучит: *ал-машакка таджлиб ал-тайсир*. Это значит, что, когда люди (*мукаллафун*) сталкиваются с трудностями при выполнении предписаний и запретов шариата, последний прибегает к особым мерам для облегчения им этого. Подробнее см.: Zarqa, *Sharh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, pp. 105–110.

## 26. ШАРИАТСКОЕ ПОСЛАБЛЕНИЕ НА ИНДИВИДУАЛЬНОМ И ОБЩЕСТВЕННОМ УРОВНЕ

477] Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 1/1, pp. 273–286, 301–303.

478] Но следует указать, что имам ал-Харамайн ал-Джувайни обращался к вопросу коллективной необходимости и критиковал юристов за то, что они ограничиваются послаблением на индивидуальном уровне. Он даже называл такую позицию несогласованной и путаной. См. *Ghiyathi*, pp. 218–225.

479] *Салам* — договор, разрешающий предварительную оплату поставляемых или производимых товаров. О его действительности и разных точках зрения правоведов см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 240–249.



**480]** *Muqarasa* — вид аренды земли или договор, по которому арендодатель отдает свою землю под высадку фруктовых деревьев. О мнениях юристов по поводу действительности такой сделки и ее сравнения с другими видами земельных сделок см.: Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984), pp. 311–346.

**481]** Ибн Рушд пишет: «Большинство законоведов — Малик, аш-Шафи'и, ас-Саури, Абу Йусуф и Мухаммад б. ал-Хасан, ученики Абу Ханифы, Ахмада и Дауда — говорят в пользу ее (*мусаки*) разрешенности. По их мнению, это основанное на сунне послабление запрета на продажу и аренду неопределенных вещей». *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, p. 291.

**[482]** Shatibi, *Muwafaqat*, vol. 1/1, pp. 268–270.

**483]** Абу-л-Касим Мухаммад б. Сирадж умер в Гранаде в 848 г. х. Был великим муфтием и главным судьей, а также ведущим маликитским законоведом Гранады. Бывал в Тунисе и Тлемсене, где встречался с известными учеными. Среди его учителей — прославленный Абу Са'ид б. Лубб (ум. 782 г. х.), который также был учителем Шатиби. Среди его учеников Абу 'Амр б. Манзур (см. след. примеч.) и Абу 'Абд Аллах ал-Маввак (ум. 897 г. х. (1491 г.)). Одна из известнейших работ — «Шарх ал-Мухтасар». Сборник фатв ученого см.: Muhammad Abu al-Ajfan under the title *Fatawa Qadi al-Jama'ah Abi al-Qasim ibn Siraj* (Abu Dhabi: al-Majma' al-Thaqafi, 1420/2000).

**484]** Абу 'Амр, или 'Умар Мухаммад б. Мухаммад б. Мухаммад б. Манзур, умер в Гранаде в 887 г. х., дожив до глубокой старости. Много лет занимал пост судьи. Ряд его фатв сохранились в «Ми'йар» ал-Ваншариси.

**485]** См. их фатвы в «Ми'йар» ал-Ваншариси. — Автор. Al-Wansharisi, *Mi'yar*, vol. 5, pp. 37–38 (Ibn Manzur) and vol. 7, pp. 140 & 153 (Ibn Siraj; also his *Fatawa*, p. 165).

**486]** Абу ‘Абд Аллах б. Хасан Насир ад-Дин ал-Лаккани родился в 873 г. х., умер в 958 г. х. Известный правовед, ученик видных ученых, таких как Ахмад Заррук, ан-Нур ас-Санхури и ал-Бурхан ал-Лаккани. У него было много учеников, один из них — его прославленный биограф Ахмад Баб из Тимбукту (Мали).

**487]** Скупка вакуфного имущества (*ихкар ал-авкаф*) — это владение на правах аренды, при котором вакуфная земля остается в собственности арендатора, называемого накопителем (*мухтакир*) до тех пор, пока он платит арендную плату. См. подробнее: Zuhdi Yakan, *al-Awqaf fi al-Shari‘ah wa al-Qanun* (Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1388 ah), pp. 102–104 & 121–124).

**488]** ‘Izz al-Din ibn ‘Abd al-Salam, *Qawa‘id*, vol. 2, pp. 313–314.

## 27. ВАЗИ’: ЗНАЧЕНИЕ И ВИДЫ

**489]** Это хорошо выразил доисламский арабский поэт ‘Амру б. Кулсум в следующем стихотворении:

.....  
Они [жены] кормят наших лошадей и говорят:

.....  
Вы нам не мужья, если не защищаете нас. — Автор.

Это 92-й стих его касиды из из сборника «Му‘аллака». Tabrizi, *Sharh al-Qasa‘id al-‘Ashr*, p. 27. В оригинале цитата была включена в основной текст. Однако мы сочли, что будет лучше оформить ее в виде примечания. ‘Амру б. Кулсум жил в VI в., его *касиды* — одна из семи, вошедших в прославленную антологию доисламской поэзии «Му‘аллака». О его жизни известно довольно мало. В молодости стал вождем племени Таглиб в Месопотамии; по преданию, убил

арабского царя Хиры 'Амра б. Хинда в 568 г. 'Амру б. Кул-сум пользовался большим авторитетом и дожил до преклонного возраста.

**490]** См. также: Коран 6:151, 81:8–9.

**491]** Он подразумевает стихотворение доисламского арабского поэта Тарафы б. ал-'Абда (*Диван*):

..... Несправедливость родных ранит больше

..... Острой сабли. — Автор.

Tabrizi, *Sharh al-Qasa'id al-'Ashr*, p. 115. Тарафа б. ал-'Абд (543–569 гг.) был родом из Бахрейна.

**492]** Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, vol. 5/10, p. 19.

**493]** Абу 'Али Мухаммад б. 'Абд ал-Ваххаб ал-Джубба'и (235–303 г. х.). Один из самых уважаемых мутазилитских богословов. Родился в Джуббе (Хузестан). Учился в Басре у главы мутазилитской школы Абу Йа'куба Йусуфа аш-Шаххама. Можно сказать, что ему удалось довести до совершенства традиции учителей и при этом открыть пути для новых решений.

Занимал видное место в басрийской школе мутазилитов, которая отличалась взглядами от багдадской, в частности на человеческие деяния. Имел двух учеников, впоследствии получивших известность, ими были его сын Абу Хашим и Абу ал-Хасан ал-Аш'ари, ставший основателем собственной богословской школы.

**494]** Bukhari, *Sahih*, 'Hibah', hadith no. 2622, p. 424.

**495]** См. Yusuf ibn 'Abd Allah ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhid lima fi Muwatta' mina al-Asanid* (Rabat: Ministry of Awqaf, 1411), vol. 1, p. 118; Ibn Rushd, *al-Bayan wa al-Tahsil*, vol. 17, p. 59.

**496]** Ибн 'Атийа (481–546 г. х.) родился и жил в Гранаде. Богослов, комментатор Корана и судья. — Автор.

**[497]** Ibn 'Atiyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, vol. 2, p. 11.

[498] Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, ed. Muhammad Ali al-Bijawi (Beirut: Dar al-Jil, 1407/1987), vol. 1, p. 187.

499] *Хисба* — религиозное учреждение под началом государства, которое назначает ответственных за побуждение к благу, когда люди начинают им пренебрегать, и запрещение вреда, когда люди начинают к нему тяготеть. Цель этого института — сохранить общество от отпадения от религии, обеспечить благополучие людей в религиозных и мирских делах согласно Закону Аллаха. Аллах вменил в обязанность каждому мусульманину в меру своих знаний и способностей побуждать к благу и запрещать дурное. В Коране Он говорит: **«Тогда образуется из вас община, которая будет призывать к добру, побуждать к благу и отвращать от дурного. И будут такие люди благоденствовать»** (3:104).

*Хисба* предназначена для охраны границ, проведенных Аллахом, защиты достоинства людей и общественного порядка. Кроме того, этот орган осуществляет надзор за торговлей, ремесленничеством и производством на предмет соблюдения в них законов ислама, а также стандартов качества. *Хисба* исполняет свои обязанности в сотрудничестве с соответствующими правительственными агентствами и прочими учреждениями.

## 28. МИЛОСЕРДНАЯ ПРИРОДА ШАРИАТА

500] Покойный Мухаммад Асад имел более широкий взгляд в сравнении с «законническим» толкованием этого и других подобных аятов большинства комментаторов Корана, в том числе Ибн Ашура: он пытался охватить весь исторический опыт евреев, сопровождавшийся «унижениями и страданиями». Его комментарий рассматривает

мого айата: «Большинство толкователей полагает, что речь идет о строгих пищевых ограничениях, установленных для евреев, о чем гласят айаты 3:93 и 6:146. Однако первый из них ясно указывает, что эти ограничения и запреты были наказанием за злодеяния, совершенные «до ниспослания Торы», тогда как айат, о котором мы сейчас говорим, относится к их более поздним проступкам. Таким образом, мы должны заключить, что наказание, о котором здесь говорится, имеет другой смысл, и это вековое лишение еврейского народа многих благ, которыми пользовались прочие народы, другими словами, унижения и страдания, которые он переживал большую часть своей истории, особенно после Иисуса. Исходя из такой трактовки, я передал выражение *харрама 'алайхим* (букв. «Мы запрещаем им») как «Мы отказываем им». *The Message of the Qur'an*, p. 135, note 174.

**501]** Поэтапный подход шариата к запрету опьяняющих веществ наглядно передают следующие айаты, поставленные в порядке ниспослания:

(1) **«Они спрашивают тебя о вине и майсире. Отвечай: “И в том, и в другом есть великий грех, есть и некая польза для людей, но греха в них больше, чем пользы”. Они спрашивают тебя, что же им расходовать. Отвечай: “Излишек [ , который остается у вас]”. Так разъясняет вам Аллах знамения, — может быть, вы поразмыслите об этой и будущей жизни...»** (2:219–220)

(2) **«О вы, которые уверовали! Не творите молитвы, будучи пьяными [ , и ждите], пока не станете понимать то, что говорите. [Не творите молитвы] в состоянии осквернения, пока не совершите [предписанного] омовения, если только вы не находитесь в пути. Если же вы больны или же в пути, если кто-либо из вас вернулся из нужника или же имел сношение с женщиной и если вы не найдете воды, то совершайте омовение**

**чистым мелким песком и посыпьте им ваши лица и руки [до локтей]. Воистину, Аллах — извиняющий, прощающий» (4:43).**

**(3) «О вы, которые уверовали! Опьяняющий напиток, майсир, [жертвоприношения] на каменных жертвенниках [и гадание] по стрелам — скверные деяния [внушаемые] шайтаном. Сторонитесь этого, быть может, вы преуспеете» (5:90).**

**502]** Это положение подпадает под общее юридическое правило: «Ущерб или вред должны быть устранены (*ад-дарар йузал*)». Подробнее о его значении и применении см.: ‘Abd al-Wahhab ibn ‘Ali Taj al-Din al-Subki, *al-Ashbah wa al-Naza’ir*, ed. Adil Abd al-Mawjud & Ali Mu’awwad (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411/1991), vol. 1, p. 41; Ahmad al-Zarqa, *Sharh al-Qawa’id al-Fiqhiyyah*, ed. Mustapha al-Zarqa & ‘Abd al-Fattah Abu Ghuddah (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1403/1983), p. 120.

**503]** Йахйа б. Йахйа ал-Лайси умер в 234 г. х./848 г. в Кордове. Его отец принадлежал к племени Масмуда из Танжера. В поисках знаний отправился на Восток, изучал «Муватта’» под руководством имама Малика в последний год его жизни. Является одним из главных передатчиков от Малика. Способствовал распространению маликитского мазхаба в Андалусии. От Малика получил прозвище «андалузский мудрец».

**504]** Ibn Rushd, *al-Bayan wa al-Tahsil*, vol. 9, p. 417; Muhammad ibn Abi Bakr ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zad al-Ma’ad fi Hady Khayr al-‘Ibad*, ed. Shu’ayb al-Arna’ut et al. (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1405/1985), vol. 3, p. 572.

**505]** Ibn Rushd, *al-Bayan wa al-Tahsil*, vol. 9, pp. 416–417.

**506]** Абу ‘Абд Аллах ‘Абд ар-Рахман б. ал-Касим ал-‘Утаки (ум. 191 г. х./806 г.) — главный ученик Малика. Один из сподвижников Малика, при его участии происходило формирование письменных источников мали-

китской доктрины. В маликитской богословско-правовой школе ал-Касим занимает такое же место, как и Мухаммад б. ал-Хасан аш-Шайбани в школе Абу Ханифы. Между двумя учеными есть тесная связь. Оба относились к ключевым передатчикам учения своей школы и свободно применяли иджтихад. Нередко мнение Ибн ал-Касима не совпадает с мнением Малика. Крупнейший знаток хадисов в маликитском мазхабе Ибн 'Абд ал-Барр называл Ибн ал-Касима «праведным, бедным и упорным человеком». Умер в Египте в возрасте 63 лет.

[507] Ibn Rushd, *al-Bayan wa al-Tahsil*, vol. 9, pp. 416–417.

508] Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, vol. 1, p. 215 (verse 235).

[509] Из числа сподвижников Пророка этого мнения придерживаются 'Али б. Аби Талиб и 'Абд Аллах б. Мас'уд. Их точку зрения разделяют также Абу Ханифа, Суфйан ас-Саури и аш-Шафи'и. Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, ed. Ahmad 'Abd al-'Alim al-Barduni (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, n. d.), vol. 3, pp. 193–195; Ibn 'Atiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, vol. 1, pp. 317–318; Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 2, p. 455.

510] Это положение основано на хадисе Пророка, который передают Абу Давуд и ан-Наса'и: «Не из нас тот, кто настраивает жену против мужа и раба против хозяина!» См. подробнее *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah* (Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 1412/1992, vol. 5, p. 291).

511] Bukhari, *Sahih*, 'Sawm', hadith 1965, p. 316; also Muslim, *Sahih*, 'Siyam', hadith 1103, p. 398; Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Siyam', hadiths 672–673, pp. 203–204.

## 29. ЦЕЛЬ ШАРИАТА В ИЗБЕГАНИИ УТОЧНЕНИЙ В ПЕРИОД ОТКРОВЕНИЯ

**512]** *Li'an* или *мула'ана* обычно переводят как «поклятие». После того как муж обвиняет жену в измене, но не может представить четырех свидетелей, Коран требует, чтобы муж с женой поклялись и призвали на себя проклятие, согласно аяту: **«Что же касается тех, которые обвиняют в неверности своих жен, не имея свидетелей, кроме самих себя, то заменой свидетелей для кого-либо из них служат четыре клятвы Аллахом в том, что он, воистину, говорит правду, а также пятая клятва в том, что да проклянет его Аллах, если он лжет. И снято будет наказание с нее (т.е. невинно обвиненной жены), если она четырежды поклянется Аллахом в том, что он (т.е. муж), воистину, лжет, а пятый раз [поклянется] в том, что пусть покарает ее гнев Аллаха, если муж говорит правду»** (24:6–9).

**513]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Talaq', hadith 1194, p. 386; Bukhari, *Sahih*, 'Talaq', hadith 5308, pp. 948–949; Muslim, *Sahih* 'Li'an', hadith 1492, p. 594.

**514]** Bukhari, *Sahih*, 'I'tisam', hadith 7289, p. 1254.

**[515]** Bukhari, *Sahih*, 'Salat al-Tarawih', hadith 2012, p. 322.

**[516]** Daraqutni, *Sunan*, 'Ashribah', hadith 104, vol. 2/4, p. 298.

**[517]** Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, ed. Ahmad Abd al-Alim al-Barduni (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, n. d.), vol. 3, p. 40. The questions referred to by Ibn 'Abbas are in the surahs of *al-Baqarah*, 2:189, 215, 217, 219, 220 and 222; *al-Ma'idah*, 5:4; *al-A'raf*, 7:187; *al-Anfal*, 8:1; *al-Isra'*, 17:85; *al-Kahf*, 18:83; *Ta Ha*, 20:105 and *al-Nazi'at*, 79:44.

**518]** Ibn al-'Arabi, *al-'Awasim mina al-Qawasim*, p. 255.



[519] Принципы наследования изложены в следующих айатах: «(7) Мужчинам принадлежит доля из того, что оставили [в наследство] родители и родственники. И женщинам принадлежит доля из того, что оставили родители и родственники: и из малого, и из многого [оставленного в наследство,] — установленный [законом] удел. (8) Если при разделе наследства присутствуют родственники, сироты и бедняки, то одарите их [какой-то] долей из него и добрым словом. (9) Пусть те [душеприказчики], которым также придется оставить после себя немощных потомков, страшатся [Аллаха] и опасаются за них (т.е. за своих детей, так как и с ними могут поступить несправедливо), пусть говорят им (т.е. оставленным на их попечение сиротам) благоразумные слова. (10) Воистину, те, которые по несправедливости проедают имущество сирот, наполняют брюхо свое огнем и будут гореть в адском пламени. (11) Аллах предписывает вам завещать [наследство] вашим детям так: сыну принадлежит доля, равная доле двух дочерей. А если оставшиеся дети — женщины числом более двух, то им принадлежит две трети того, что он оставил. Если же осталась всего одна дочь, то ей принадлежит половина наследства. А родителям умершего, если у него к тому же остался ребенок, принадлежит каждому по одной шестой того, что он оставил. А если же у умершего нет ребенка и ему наследуют родители, то матери достается одна треть наследства. Если же у умершего есть братья, то матери принадлежит одна шестая после вычета по завещанию и выплаты долга. Вы не знаете, кто вам больше приносит пользы — родители ваши или сыновья, и установил Аллах закон [наследования]. Ведь Аллах — знающий, мудрый. (12) Вам принадлежит половина того, что оставили ваши жены, если у них нет ребенка. Если же у них есть ребенок, то вам принадлежит четверть наследства после вычета по их завещанию и выплаты долга. Вашим вдовам принадлежит четверть того, что вы оставили, если у вас нет ребенка.

Если же у вас есть ребенок, то вдовам принадлежит одна восьмая того, что вы оставили, после вычета по вашему завещанию и выплаты долга. Если мужчина или женщина не имеет прямых наследников, а у него или у нее есть брат или сестра, то каждому из них принадлежит одна шестая. Если же братьев и сестер больше двух, то все они делят поровну одну треть после вычета по завещанию и выплаты долга, если это не приносит вреда [наследникам], согласно завету Аллаха. Воистину, Аллах — всезнающий, благоволящий. (13) Таковы предписания Аллаха. Тех, кто повинуется Аллаху и Его посланнику, Он введет в райские сады, где текут ручьи. Вечно они там пребудут. И это — великое спасение. (14) А того, кто ослушается Аллаха и Его посланника и преступит Его законы, Он ввергнет в адский огонь. Вечно тот в нем пребудет, и уготовано ему унижительное наказание» (4:7–14).

[520] Daraqutni, *Sunan*, hadith 13, vol. 2/4, pp. 152–153. Точная версия этого хадиса такова: «Поистине, Аллах закрепил за каждым его часть [наследства]».

521] Подробное обсуждение этого принципа см.: in Badr al-Din al-Zarkashi, *al-Bahr al-Muhittfi Usul al-Fiqh*, ed. Muhammad Muhammad Tamir (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1421/2000), vol. 4, pp. 322–325.

522] Подробное обсуждение этого и других вопросов, связанных с целями и средствами шариатских предписаний, см.: Ibn ‘Abd al-Salam, *Qawa’id*, vol. 2, pp. 7–9; Qarafi, *al-Furuq*, vol. 2, pp. 450–453.

### **30. ЦЕЛЬ ШАРИАТА В СОЗДАНИИ ПРОЧНОГО И УСТОЙЧИВОГО ОБЩЕСТВЕННОГО ПОРЯДКА**

523] Заметим, что автор подробно затрагивает тему общественно-политического порядка и общественных ин-

тересов во второй части своей книги «Усул ан-Низам ал-Иджтима' фи ал-Ислам».

### 31. НЕОБХОДИМОСТЬ ИДЖТИХАДА

[524] По мнению Мухаммада Асада, аят говорит «о положении дел в Мадине на момент хиджры Пророка. В доисламский период два местных арабских племени — ал-Аус и Хазрадж — постоянно воевали друг с другом; из трех живущих здесь иудейских кланов — бану Кайнука', бану Надир и бану Курайза — первые два были союзниками бану ал-Хазрадж, а третий объединился с ал-Аус. В этой войне евреи, примкнув к язычникам, могли убивать евреев («объединясь с одними против других в грехе и ненависти»), — с точки зрения Закона Моисея, это двойное преступление. Тем не менее, подчиняясь тому же Закону, потом они выкупали пленных друг у друга, и это было вопиющей непоследовательностью, на которую Коран указывает далее: **«Не станете же вы признавать одну часть Писания, а другую отвергать? Воздаянием тому, кто творит подобное, будет позор в этом мире, а в Судный день — самое жестокое наказание. Аллах ведаёт о том, что вы творите»** (2:185). *The Message of the Qur'an*, p. 18, note 69.

[525] Здесь автор подразумевает историю о корове, приводимую в аятах 2:67–71. Его комментарий и толкование их смысла, состоящего в указании на упрямство и строптивость детей Израиля в отношении заповедей Аллаха, переданных им пророком Моисеем, см.: Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 1, pp. 546–562.

Также уместно привести комментарий Асада о значении этой истории: евреи «настойчиво хотели получить все

больше и больше подробностей простого указания, переданного им через Моисея, так что оно стало почти невыполнимым». В своем комментарии к этому фрагменту Табари приводит следующее замечание Ибн 'Аббаса: «Если бы они сразу принесли в жертву любую корову по своему выбору, то исполнили бы долг; но они сами себе это усложнили, и потому Аллах им это усложнил». Схожую точку зрения в том же контексте высказывал Замахшари. По-видимому, мораль этой истории указывает на важную общую (а значит, и исламскую) богословско-правоведческую проблему, а именно: нецелесообразность попыток добраться до дополнительных подробностей религиозного закона, изначально данного в общем виде, потому что чем более эти подробности многочисленны и многообразны, тем более сложным и суровым становится закон. Эту мысль удачно выразил Рашид Рида' в своем комментарии к упомянутому аяту (см.: *Manar* i, 345 f): «Его урок в том, чтобы не доискиваться подробностей, чтобы не усложнять закон... Именно так смотрели на это первые поколения мусульман. Они ничего себе не усложняли, для них религиозный закон (*дин*) был естественным, простым и свободным в своей прямоте. Но те, кто пришли позже, добавили к нему некоторые обязанности, которые они вывели путем размышления (*иджтихада*); и эти [дополнительные] обязанности они умножили настолько, что религиозный закон стал для общины тяжким бременем». За социологическим обоснованием того, почему исконные законы ислама — те, что были первоначально даны в Коране и учении Пророка, — почти всегда лишены подробностей, я отсылаю читателя к моей книге «Государство и правительство в исламе» (стр. 11 и далее). Важность этой проблемы, проиллюстрированной историей о корове, — и правильно понятой сподвижниками Пророка — объясняет, почему эта сура называется «Корова». *The Message of the Qur'an*, pp. 15–16, note 55.

**526]** Больше всего грешат ученые, сведущие в шариате, которые живут для себя, изолированно от людей. Следующие по греховности — обычные люди, не ищущие знаний у ученых и даже поворачивающиеся спиной к ученым, когда те их учат. И третий вид грешников — правители, которые не поощряют ученых к *иджтихаду*. — Автор.

**527]** Напр., см.: Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl al-Sarakhsi, *Usul al-Sarakhsi*, ed. Rafiq al-'Ajm (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1418/1997), vol. 2, p. 125; al-Tufi, *Sharh Mukhtasar al-Rawdah*, vol. 3, pp. 259–260.

**528]** Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul*, p. 268.

**529]** Учреждение ряда международных институтов и органов, таких как Совет исламского фикха (ал-Маджма' ал-Фикхи ал-Ислами, 1378 г. х./1978 г.) при Всемирной мусульманской лиге и Академия исламского фикха при Организации исламского сотрудничества (1408 г. х./1897 г.), можно расценить как попытку реализовать то, что автор предложил в середине 1940-х гг.

## **ЧАСТЬ 3. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ (МУ'АМАЛАТ)**

### **32. ЦЕЛИ И СРЕДСТВА В СДЕЛКАХ**

**[530]** Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul*, p. 353; *Furuq*, vol. 2, pp. 450–451.

**531]** Ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id*, vol. 1, pp. 74–75.

**532]** Подразумевается следующий хадис, рассказанный Бухари и Муслимом, от Абу Хурайры: «Посланника Аллаха спросили: “Какое дело является наилучшим?” Он ответил: “Вера в Аллаха и Его посланника”. Его спросили: “А после этого?” Он ответил: “Борьба на пути Аллаха”. Его снова спросили: “А после этого?” Он ответил: “Безупречный хадж”». Bukhari, *Sahih*, ‘Iman’, hadith 26, p. 5; Muslim, *Sahih*, ‘Iman’, hadith 136, p. 52.

**533]** Ibn ‘Abd al-Salam, *al-Qawa’id*, vol. 1, p. 75.

**534]** Подразумевается классификация действий по степени допустимости, а именно: *ваджиб* (обязательное), *мандуб* (рекомендованное), *мухаррам* (запрещенное), *макрух* (порицаемое), *мубах* (разрешенное).

**535]** Следует отметить, что вторая часть сочинения Шатиби «ал-Мувафакат» под названием «Китаб ал-Макасид» в основном посвящена вопросу макасид в разрезе этой же классификации и делится на главы «Касд аш-Шари’» и «Касд ал-Мукаллаф». См.: *al-Muwafaqat*, vol. 1/2, pp. 321–685.

**536]** *‘Арайа* (ед. ч: *‘ариййа*) — плоды, оставляемые на деревьях владельцем сада для бедных. Продажа *‘ариййа* — это обмен сушеных фиников на не собранные с деревьев. Такая сделка разрешена как исключение из правил относительно *риба* и *салам*. Подробнее см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist’s Primer*, vol. 2, pp. 260–264.

**537]** *Вақф хасс* — разновидность вакфа, когда вакф учреждается в пользу определенного лица или лиц, чаще — детей учредителя. — Автор.

**538]** Ibn ‘Abd al-Salam, *Qawa’id*, vol. 1, pp. 219–221 and *passim*; Qarafi, *Furuq*, vol. 1, pp. 269–270. Также см.: Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, pp. 92–97.

**539]** Bukhari, *Sahih*, ‘Jihad’, hadith 2856, p. 472; ‘Libas’, hadith 5967, pp. 1044–1045; ‘Isti’dhan’, hadith 6267, p. 1091;

'Riqaq', hadith 6500, pp. 1126–1127; 'Tawhid', hadith 7373, pp. 1268–1269; Muslim, *Sahih*, 'Iman', hadith 48–51, pp. 36–37.

**540]** Таково мнение Малика б. Анаса и ал-Лайса б. Са'да, в их понимании прощение не означает отсутствие любого наказания. Считается, что той же точки зрения придерживался 'Умар б. ал-Хаттаб.

**541]** Подробнее о правилах и условиях договора залога (*рахн*) см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 325–333.

**542]** Qarafi, *Furuq*, vol. 1, p.452; Ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id*, vol. 1, pp. 168, 175.

**543]** См.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 53–54.

**544]** Там же, сс. 66–67.

### **33. ПРИНЦИПЫ ПРЕДОСТАВЛЕНИЯ ПРАВ И КАТЕГОРИИ ПРАВ В ШАРИАТЕ**

**[545]** Глубокое и подробное обсуждение теологического смысла этого айата в свете целей шариата см. в сочинении автора: *Maslahah Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 1/1, pp. 380–381.

**546]** Фрагмент айата: «[И избегут его] **разве что беспомощные из мужчин и женщин и детей, которые не могут хитрить и не находят пути**» (4:98).

**547]** *Хима* — огороженный участок земли, отведенный под пастбище для лошадей, принадлежащих государству.

**[548]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Jami', hadith 1842, pp. 707–708; Bukhari, *Sahih*, 'Jihad', hadith 3059, p. 506.

**549]** Al-Qadi Abu Muhammad 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali, *al-Ishraf*, ed. al-Habib ibn Tahir (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420/1999), vol. 2, pp. 761–762; а также *al-Ma'unah 'Ala Madhhab 'Alim al-Madinah*, ed. Khamish Abd al-Haqq (Makkah al-Mukarramah: Maktabat Nizar al-Baz), 1415, vol. 2, p. 885 and vol. 4, pp. 141–142.

**550]** Т.е. право наследования в исламе основано на реальных и естественных факторах родительства (*убувва*) и сыновства (*бунувва*), которые не допускают вариантов. Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 34, p. 262.

**551]** О значении, сути, видах и основании для *кисма* (метода раздела имущества и товаров), см. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 317–324; al-Shaybani, *Tabyin al-Masalik*, vol. 4, pp. 152–153; Ahmad ibn Muhammad al-Dirdir, *al-Sharh al-Saghir on the margin of al-Sawi's Bulghat al-Salik* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1398/1978), vol. 3, pp. 759–771.

**552]** Bukhari, *Sahih*, 'Adhan', hadith 615, p. 102. Текст хадиса: «Если бы люди знали о награде, которая ждет тех, кто произносит слова *азана* и находится в первом ряду [во время общей молитвы], и, кроме жребия по стрелам, не нашли иного пути, чтобы решить, кто станет произносить эти слова и кто займет места в первом ряду, они обязательно прибегали бы к этому! Если бы знали они о награде, которая ждет начинающего совершать полуденную молитву сразу же [после наступления установленного для нее времени], то спешили бы к ней наперегонки! И если бы знали они о награде, которая ожидает принимающих участие в общих вечерних и утренних молитвах, то обязательно являлись бы [на эти молитвы в мечеть], даже если бы им приходилось добираться туда ползком!»

**553]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Qasamah', hadith 1591, pp. 633–634; Bukhari, *Sahih*, 'Adab', hadith 6142/6143, pp. 1070–1071; 'Ahkam', hadith 7192, p. 1239; Muslim, *Sahih*, 'Qasamah', hadith 1669, p. 657. Хуваййиса и Мухаййиса — сыновья



Ма'уда б. Ка'б б. 'Амира из числа ансаров. Младший, Мухаййиса принял ислам первым и участвовал в битвах при Ухуде, битве ал-Хандак (Битве у рва) и в других важных событиях.

**554]** Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 1, pp. 220 & 225

**[555]** Подразумевается хадис, переданный Муджахидом, о том, что Умм Салама как-то спросила: «О посланник Аллаха, мужчины воюют, а мы не воюем, поэтому нам положена половина наследства?» Тогда Аллах ниспослал аят «...». Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ayi al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1412/1992), vol. 4, p. 49; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam Muwaqqi'in*, vol. 2/4, p. 298.

**556]** Что касается условий назначения судей, ал-Маварди подробно анализирует взгляды различных ученых на право женщин занимать судебскую должность. Он пишет: «Хотя суд может принимать во внимание их показания как свидетелей, женщины не пригодны для того, чтобы занимать крупные государственные посты. По мнению Абу Ханифы, женщины могут выносить судебные решения в тех областях, где их показания действительны, но не в тех, где показания женщин не принимаются. Ибн Джарир ат-Табари нарушает консенсус ученых, утверждая, что женщины могут быть судьями при любых обстоятельствах, но им не хватает настойчивости отстаивать свое мнение, сталкиваясь с единогласными возражениями; кроме того, Аллах сказал: **«Мужья — попечители [своих] жен, поскольку Аллах дал одним людям преимущество перед другими»** (4:34), то есть преимущество по уму и способности к суждению, а потому негоже, чтобы они превосходили мужчин» Al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, p. 72. Однако все больше ученых и мыслителей оспаривают эту точку зрения на основании доводов ислама.

### 34. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: СЕМЬЯ

557] Bukhari, *Sahih*, 'Nikah', hadith 5127, p. 917.

[558] *Сифах* (распутство) — временная незаконная половая связь (*зина*) без обязательства. Сожительство (*мухадана*) — постоянная незаконная половая связь с обязательствами. — Автор.

559] Имру' ал-Кайс б. Худжр б. ал-Харис (500–540 гг.) — знаменитый поэт доисламского периода по прозвищу ал-Малик ад-Диллил. Принадлежал к племени кахтанитов в составе племенного союза Кинда, автор первой поэмы в «Му'аллака» [сборник доисламской арабской поэзии, в который вошли семь поэм — *Примеч. пер.*]. Принадлежал к царской династии и царствовал сам.

560] Tabrizi, *Sharh al-Qasa'id al-'Ashr*, p. 37.

561] Абу 'Абд Аллах Сахим б. Васил. Прославленный поэт родом из Абиссинии. Был куплен семьей бану ал-Хашас, принадлежащей клану бану ан-Наджжар племени Хазрадж. Убит в 40 г. х. (660 г.) из-за того, что в своих стихах воспевал красоту сестры и дочери своего хозяина.

562] Второй стих поэмы, в которой поэт описывает, как соблазнял девушек из племени и убеждал отдаться ему. Muhammad ibn Shakir al-Kutubi, *Fawat al-Wafayat*, ed. Ihsan Abbas (Beirut: Dar Sadir, n. d.), vol. 1, p. 239; 'Abd al-Qadir ibn 'Umar al-Baghdadi, *Khizanat al-Adab wa Lubb Lubab Lisan al-'Arab*, ed. Abd al-Salam Harun (Cairo: al-Khanji, 1409/1989), vol. 2, pp. 102–106 and *Sharh Abyat al-Mughni*, ed. Abd al-Aziz Rabah et al. (Damascus: Dar al-Ma'mun, 1980), vol. 2, pp. 340–342.

563] Подробнее рассуждение автора об этом аяте см.: Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 10/21, pp. 71–72.

[564] См: Hammudah Abd al-Ati, *The Family Structure in Islam* (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1977), pp. 70–76.

[565] Подчеркивая важность и серьезность брачного договора, указывая на разницу между ним и другими формами сделок, Карафи (*Furuq*, vol. 3, p. 931) говорит: «Таким образом, брак (*никах*) имеет серьезное значение и выполняет благородную задачу, потому что это средство сохранения достойного человеческого вида, который был возвышен над всеми созданиями. А также потому что брак — это единственный добродетельный путь, ибо он препятствует пороку, нечестию и обеспечивает чистоту рода. В-третьих, потому что брак — это дорога к истинной любви, нежности и дружбе [между мужчиной и женщиной]».

566] Изложение разных точек зрения на этот вопрос см.: Abd al-Ghaniy al-Maydani, *al-Lubab fi Sharh al-Kitab* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400/1980), vol. 3, p. 8.

567] Чтобы прояснить мысль автора, мы дали буквальный перевод слова 'уджур, которое другие ученые — Йусуф Али, Пиксалл и Асад — перевели как «брачный дар».

568] Напр., см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, p. 8; Yahya ibn Sharaf al-Nawawi, *Sharh Sahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, n.d.), vol. 9, p. 202; Qarafi, *Furuq*, vol. 3, p. 927; Abu 'Abd Allah Muhammad al-Ansari al-Rassa', *Sharh Hudud ibn 'Arafah*, ed. Muhammad Abu al-Ajfan & al-Tahir al-Mamuri (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1993), vol. 1, p. 326.

Подробную социологическую и антропологическую дискуссию о *махре* и его значении в исламе см.: Abd al-Ati, *The Family Structure in Islam*, pp. 62–70.

569] Фраза «то, что возвещается вам в Коране, дают вам предписания: ...о сиротах-девушках» относится к аяту, процитированному автором выше: «**Если вы опасаетесь, что не сможете быть справедливыми с сиротами**

[, находящимися на вашем попечении], **то женитесь на [других] женщинах, которые нравятся вам, — на двух, трех, четырех**» (4:3).

**570]** Bukhari, *Sahih*, 'Tafsir', hadith 4574, pp. 780–781.

**571]** Так, [арабский поэт доисламской эпохи. — *Примеч. пер.*] Антара пишет: «Похищена тем, кому стала дозволенной, запретна теперь она для меня...». Речь идет о женщине, которая вышла замуж, и теперь благородство не позволяет ему к ней приблизиться. — Автор. Tabrizi, *Sharh al-Qasa'id al-'Ashr*, Verse 59, «Mu'allaqah», p. 243.

**572]** В качестве довода, указывающего на то, что брак предполагает моральную защиту, автор, очевидно, прибегает к семантическому анализу первичного значения глагольного корня *х-с-н*, который имеет следующие значения: сила, укрепление, неприкосновенность, защита, недоступность и пр. См.: E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1984), vol. 1, pp. 586–587.

**573]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Nikah', hadith 1140, p. 369; Bukhari, *Sahih*, 'Nikah', hadiths 5115–5119, p. 915.

**574]** Более того, такова позиция *имамитов* (они же шииты-двунадесятники), последователей имама Джа'фара ас-Садика б. Мухаммада ал-Бакира (702–765). Это самое многочисленное направление шиизма, несмотря на то что его имамы никогда не достигали политической власти, как имамы исмаилитов и зайдитов. Признают своими духовными лидерами 12 имамов, один из которых, по преданию, исчез в 874 г., и они продолжают ожидать его появления. С начала XVI в. — официальный и самый многочисленный мазхаб в Иране, также имеет множество последователей на Ближнем Востоке и в Азии, в частности в Ираке, Ливане, Индии и Пакистане.

**575]** Подробнее об этом вопросе см: Abd al-Ati, *The Family Structure in Islam*, pp. 103–109; Arthur Gribetz, *Strange*

*Bedfellows: Mut'at al-Nisa' and Mut'at al-Hajj* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1994), pp. 9–21. А также Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 67–68, and Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Shawkani, *Nayl al-Awtar*, pp. 1264–1267.

**576]** Об этом см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 475–477. Следует отметить, что, когда рабыня рожала ребенка от хозяина, она автоматически становилась свободной, а ребенок считался свободным от рождения. Как многие другие положения шариата, это одно из проявлений его гуманизма и доказательство того, что одна из целей шариата — устранение любой формы рабства, которое на момент прихода ислама было нормой.

**[577]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Rada', hadith 1287, p. 417; Bukhari, *Sahih*, 'Shahadat', hadith 2645, p. 428.

**578]** Рази говорит об этом в своем комментарии к аяту 23 суры «ан-Ниса'»: **«Запретны вам в качестве жен ваши матери, дочери, сестры, тетки со стороны отца, тетки со стороны матери, дочери брата, дочери сестры, молочные матери, молочные сестры, матери ваших жен, падчерицы — ваши воспитанницы, с матерями которых вы сошлись (а если вы не сошлись с их матерями, то нет греха, если женитесь на падчерицах); запретны [вам также] жены ваших кровных сыновей, запретно жениться одновременно на двух сестрах, если это не случилось прежде, — воистину, Аллах — прощающий, милостивый».** *Al-Tafsir al-Kabir*, vol. 5/10, p. 22.

**579]** Ibn Ashur, *Tafsir, al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 3/4, pp. 295–296.

**580]** Об этом ясно говорит Коран в широком контексте исламского законодательства о социальном взаимодействии мусульман с людьми Писания. Так, Коран гласит:

«Сегодня дозволены вам прекрасные яства. Пища людей Писания дозволена вам, а ваша пища дозволена им. Целомудренные женщины из уверовавших и целомудренные женщины из числа тех, кому было даровано Писание до вас, [дозволены вам для женитьбы], если вы уплатите выкуп за них, если вы целомудренны и не распутничаете и если не хотите их взять наложницами» (5:5).

Комментируя это положение, позволяющее мусульманским мужчинам брать в жены женщин, исповедующих другие авраамические религии, Мухаммад Асад говорит: «В то время как мусульманским мужчинам разрешено жениться на женщинах из последователей других ниспосланных религий, мусульманским женщинам нельзя выходить замуж за немусульман: причина в том, что ислам почитает всех пророков, а последователи других религий некоторых из них отвергают — например, Пророка Мухаммада, или, в случае иудеев, Мухаммада и Иисуса. Таким образом, если женщина-немусульманка, выходя замуж за мусульманина, может быть уверена, что, несмотря на все различия в учениях, о пророках ее религии в мусульманском окружении будут говорить с предельным уважением, то мусульманка, выходя замуж за немусульманина, может в любой момент услышать оскорбления в адрес Посланника Аллаха». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 142, note 14.

**581]** Мусульмане обязаны содержать родителей, детей и ближайших родственников даже если те немусульмане. Напр., см.: Bukhari, *Sahih*, 'Zakah', hadiths 1461 and 1466–1467, pp. 236–238; 'Hibah', hadith 2592, p. 419 and 2620, p. 424, 'al-Jizyah wa al-Muwada'ah', hadith 3183, p. 530; 'Adab', hadith 5978, p. 1047; Muslim, *Sahih*, 'Zakah', hadiths 998–1003, pp. 360–361.

В этом отношении правовед-шафиит Ибн Накиб ал-Миски говорит: «Обязанность обеспечивать вышеназван-

ных людей лежит как на мужчинах, так и на женщинах, на тех, у кого денег больше, чем требуется для себя и (если это мужчина) жены». Ниже он перечисляет следующих людей: (1) отец, отец отца, его отец и т. д.; (2) мать, бабушка (со стороны любого родителя), ее мать (независимо от религии их всех); (3) дети мужского и женского пола, их дети и т. д. *Reliance of the Traveller*, pp. 547–548.

**582]** О взглядах юристов на обязанность обеспечивать дедушку, бабушку и внуков, см.: Muhammad ibn Ahmad al-Shaybani al-Shinqiti, *Tabyin al-Masalik* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami), vol. 3, p. 244; Muhammad ibn Ahmad al-Shirbini, *al-Iqna' fi Hall Alfaz Abi Shuja'* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d), vol. 2, p. 140; Muhammad ibn Ahmad al-Ayni, *al-Binayah fi Sharh al-Hidayah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1400/1980), vol. 4, p. 906.

**[583]** Подробнее об этом см. соч. автора *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 3/4, pp. 247–250 and 255–267.

**[584]** Это означают следующие строки Корана: «**Запретно жениться одновременно на двух сестрах**» (4:23).

**585]** Bukhari, *Sahih*, 'Shurut', hadith 2721, p. 445; Muslim, *Sahih*, 'Nikah', hadith 1418, p. 527; Abu Dawud, *Sunan*, 'Nikah', hadith 2639, vol. 2, p. 604; Tirmidhi, *Sunan*, 'Nikah', hadith 1127, vol. 3, p. 434; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 4, p. 144.

**[586]** Подробнее мнение Са'ида ибн ал-Мусаййаба и тех, кто с ним согласен, это 'Ата' б. Аби Раба, аш-Ша'би, аз-Зухри, Катада, ал-Хасан ал-Басри и Мухаммад б. Сирин, см.: Hamad ibn Muhammad al-Hattabi, *Alam al-Hadith fi Sharh Sahih al-Bukhari*, ed. Muhammad ibn S'ad al-Su'ud (Makkah: Jami'at Umm al-Qura, 1409/1988), vol. 3, p. 1980; Muhammad Rawas Qal'aji, *Mawsu'at Fiqh Ibrahim al-Nakh'i* (Makkah: Jami'at Umm al-Qura, 1399/1980), vol. 2, p. 677.

**587]** Малик говорит: «Наш [т.е. правоведов Мадины] обычай таков, что, когда мужчина женится на женщине и делает условием брачного договора то, что не возьмет вторую жену или любовницу (*масаррур*), это ничего не зна-

чит без приложения в виде клятвы о разводе или освобождении. Такая клятва обязательна и требуется от него». *Muwatta'*, 'Nikah', p. 360. Подробнее см.: Ibn al-'Arabi, *al-Qabas 'Ala Muwatta'*, ed. Muhammad Abd al-Karim Weld Karim (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1992), vol. 2, pp. 698–701.

**588]** Подтверждается сообщением о Дамдаме ал-Фазари, согласно которому Пророк прямо запретил ему отказываться от ребенка под предлогом их внешнего несходства. Сообщение приводят Бухари и Муслим. — Автор.

Передается от Абу Хурайры, что однажды к Пророку пришел какой-то человек из бану Фазара и сказал: «Моя жена родила темнокожего ребенка!» Он спросил: «Есть ли у тебя верблюды?» Тот сказал: «Да». Он спросил: «Какого они цвета?» Тот сказал: «Рыжего». Он спросил: «А есть ли среди них серые?» Бедуин сказал: «Есть и серые». Посланник Аллаха спросил: «Откуда же они взялись?» Этот человек сказал: «Наверное, это передалось им по наследству». Тогда он сказал: «Так, может быть, и у твоего сына это передалось по наследству!» Bukhari, *Sahih*, 'Talaq', hadith 5305, p. 948; 'Hudud', hadith 6847, p. 1180 and 'I'tisam', hadith 7314, p. 1259; Muslim, *Sahih*, 'Li'an', hadith 1500 (18–20), p. 578.

**[589]** Зайд попал в плен в возрасте 8 лет, был выкуплен Хакимом б. Хизамом и подарен его тетке Хадидже бинт Хувайлид. Выйдя замуж за Мухаммада, она подарила Зайда ему. К тому времени родные Зайда нашли его и пришли к Мухаммаду требовать его возвращения. Зайду предоставили выбирать, и он решил остаться с Мухаммадом. После этого тот усыновил его, и Зайда стали звать Зайд б. Мухаммад (т.е. сын Мухаммада). Это было до начала Откровения.

Что касается Салима, он был рабом-персом у некой Фатимы бинт Йа'ар, знатной женщины из Мадины. Когда он принял ислам, его освободила женщина из ансаров по



имени Са'иба. Позднее его усыновил знатный курайшит, принявший ислам, Абу Хузайфа б. 'Утба.

После ниспослания айата, отменяющего усыновление, Зайд, Салим и им подобные должны были изменить имена. Зайд б. Мухаммад стал называться по имени родного отца Зайд б. Хариса. А Салим не знал имени отца, но поскольку он оставался под покровительством Абу Хузайфы, то его звали Салим Мавла Абу Хузайфа. Считается, что Зайд был первым мужчиной, принявшим ислам и уверовавшим в посланническую миссию Мухаммада. В 8 г. х. Пророк назначил его командовать мусульманской армией в битве при Муте, во время которой он погиб.

### **35. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: ФИНАНСОВЫЕ ОПЕРАЦИИ (I)**

**590]** Подобных айатов много, например: «Они отвечают: “Мы не творили обрядовую молитву, не кормили бедных”» (74:43–44). — Автор.

**[591]** Сравнение богатства со спелым и сладким плодом основано на поведенной Пророком притче, по сообщению Абу Са'ида ал-Худри: «Однажды, после того как Посланник Аллаха сел на минбаре, а мы уселись вокруг него, он сказал: “Поистине, чего я боюсь для вас после моей смерти, так это блеска и украшений мира дольного, которые будут вам дарованы!” Один человек спросил: “О Посланник Аллаха, а разве благо приносит с собой и зло?” Пророк хранил молчание, и этого человека стали спрашивать: “Что случилось и почему ты обращаешься к Пророку, да благословит его Allah и приветствует, а он не разговаривает с тобой?” — но потом мы заметили, что ему ниспосылается Откровение. А через некоторое время Пророк

отер с лица обильный пот и спросил: “Где тот, кто задал вопрос?” — и нам показалось, что он говорит эти слова с одобрением. Потом он сказал: “Поистине, благо не приносит с собой зла, и поистине, из растений, появляющихся на свет рядом с потоками, есть такие, что убивают любых животных или вызывают у них болезни, которые могут погубить их, если только животное не наестся до отвала овоща под названием *хадра*; когда же бока его раздуваются, оно поворачивается к солнцу, испражняется, мочится и снова начинает жадно есть. Поистине, богатство привлекательно и приятно на вкус...”» Bukhari, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 1465, p. 237; Muslim, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 1035, p. 371.

**592]** Bukhari, *Sahih*, ‘Riqaq’, hadith 6441, p. 1117; Muslim, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 995, p. 359.

**593]** Bukhari, *Sahih*, ‘Riqaq’, hadith 6444, p. 1118; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 2, p. 358, 391, 525 and vol. 5, p. 181.

**594]** Bukhari, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 1468, p. 238; Muslim, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 983, p. 352.

**595]** Muslim, *Sahih*, ‘Masajid’, hadith 595, pp. 218–219; Bukhari, *Sahih*, ‘Adhan’, hadith 843, pp. 136–137; ‘Da‘awat’, hadith 6329, p. 1101; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 5, pp. 167–168.

**596]** Bukhari, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 1442, p. 233; Muslim, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 1010, p. 363.

**[597]** Это событие, в котором, кроме Ка‘ба б. Малика, участвовали Марара б. ар-Раби‘ и Хилал б. Умаййа, запечатлено в Коране:

«Аллах простил Пророка, переселившегося [из Макки в Мадину], и ансаров, которые последовали за ним в трудный час, после того как сердца некоторых его спутников чуть было не отклонились [от следования за ним]. Потом Он все же простил их, ибо Он — сострадательный, милосердный. [Он простил] также тех трех [му-

жей], которые отстали [в пути во время похода на Табук], так что земля при всей ее протяженности стала тесной для них, а сердца их сжались [от страха], и они подумали, что нет им убежища от [наказания] Аллаха, кроме как у Него. Потом Он простил их, дабы они раскаялись, ибо Аллах — прощающий, милосердный» (9:117–118).

**598]** Bukhari, *Sahih*, 'Zakah', *Bab* 18, p. 230; 'Wasaya', hadith 2757, p. 456 and 'Tafsir', hadith 4676, p. 803.

**599]** Bukhari, *Sahih*, 'Wasaya', hadith 2742, p. 452; Muslim, *Sahih*, 'Wasiyyah', hadith 1628, pp. 636–637.

**600]** Чтобы пояснить идею автора, кажется уместным процитировать комментарий Асада, который также позволит прояснить смысл других аятов. Он пишет: «Так как любовь к мирским благам и желание защитить семью могут привести человека к преступлению (и предательству моральных ценностей, провозглашенных посланием Аллаха), они названы *фитна*, — что в данном контексте лучше всего передать словами «испытание и искушение». Это напоминание связано с аятом 25: «Страшитесь искушения [зла], которое поразит не только тех из вас, кто грешил», поскольку погоня за приобретениями, желание приобрести блага для своей семьи часто являются искушением, заставляющим обычно добропорядочного человека переступить через своих братьев. Следует помнить, что в отличие от Нового завета Коран не объявляет презрение к мирским привязанностям условием добродетели: он только требует от человека не позволять этим привязанностям отвлекать его от стремления к духовным истинам». *The Message of the Qur'an*, p. 242, Note 28.

**[601]** Bukhari, *Sahih*, 'Riqaq', hadith 6425, p. 1115; Tirmidhi, *Sunan*, 'Sifat al-Qiyamah', hadith 2426, vol. 4, p. 640; Ibn Majah, *Sunan*, 'Fitana', hadith 3997, vol. 2, pp. 1324–1325; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 4, p. 137 & 327.

**602]** Bukhari, *Sahih*, ‘Zakah’, *Bab4*, pp. 226–227; Ibn Majah, *Sunan*, ‘Zakah’, vol. 1, pp. 569–570; Abu Dawud, *Sunan*, ‘Zakah’, hadith 1564, vol. 2, p. 95.; Al-Bayhaqi, *Sunan*, vol. 4, pp. 82–83.

**603]** Bukhari, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 1407, pp. 227.

**604]** Историю ухода Абу Зарра в Рабазу передает Бухари (*Sahih*, ‘Zakah’, hadith 1406, pp. 226–227). Сообщается, что Зайд ибн Уахб рассказывал: «Проезжая мимо Рабазы, я встретил Абу Зарра и спросил его: “Почему ты поселился здесь?” Он ответил: “Когда я находился в Шаме, между мной и Му’авией возникло разногласие по поводу аятов: **“А те, которые накапливают золото и серебро и не расходуют его на пути Аллаха...”** (9:34). Му’авийа сказал: “Они были ниспосланы в отношении людей Писания”. Я сказал: “Они были ниспосланы в отношении нас и них”. Итак, между мной и ним возник конфликт, и он написал ‘Усману, да будет доволен им Аллах, письмо, в котором пожаловался на меня. Затем ‘Усман отправил мне письмо, в котором велел мне приехать в Мадину. Когда я приехал туда, люди стали навещать меня так часто, словно они никогда прежде не видели меня. Затем я рассказал обо всем ‘Усману, и он сказал мне: “Если хочешь, то уединись где-нибудь вблизи Мадины”. Вот почему я поселился здесь. И даже если мной будет править эфиоп, я все равно буду слушать его и повиноваться ему”». Также см.: Muslim, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 992, p. 358.

**[605]** Для передачи мысли автора мы прибегли к адаптации перевода ‘Абдуллаха Йусуфа Али’. Мухаммад Асад дает другой вариант перевода этого аята [с ним совпадает версия М.-Н. Османова, которую мы здесь и приводим. — *Примеч. пер.*]: «Не отдавайте несмышленным [сиротам] имущества, которое Аллах вручил на ваше попечение для их поддержки. Кормите их за счет их имущества, одевайте и ведите с ними добрые речи».

Что касается начала суры, где вступительной фразой является: «О люди!», по мнению автора, это прямо указывает на то, что богатства, обращающиеся среди людей, только на первый взгляд являются собственностью их владельцев. На самом деле, Коран дает понять, что на них претендует все общество, поскольку то, что принадлежит отдельным лицам, на самом деле приносит пользу всему обществу. По мнению Ибн Ашура, это очень важная мысль для пояснения коранической концепции частной и общественной собственности. Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 3/4, p. 234–235.

**606]** Bukhari, *Sahih*, 'Zakah', hadith 1468, p. 238; Muslim, 'Zakah', hadith 983, p. 352; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 2, p. 322.

**607]** Рума — известный колодец в Мадине.

**[608]** Bukhari, *Sahih*, 'Musaqah/I', p. 378; al-Tirmidhi, *Sunan*, 'Manaqib', hadith 3703; al-Nasa'i, *Sunan*, 'Waqf al-Masajid', hadith 3608, vol. 6, p. 235.

**609]** Отсюда понятны многочисленные коннотации арабского слова *мал* (имущество). Так, владельцы верблюдов называют их *мал*. А 'Умар так назвал лошадей: «Если бы не животные (*мал*), которых я отдал, чтобы их использовали в борьбе на пути Аллаха...». Аналогично: хозяева пальмовых плантаций называют их имуществом. Так, сообщается, что среди ансаров самые большие пальмовые плантации (*мал*) были у Абу Талхи, а больше всего он любил *Байруху'*, что была напротив мечети. Когда был ниспослан аят **«Вы ни за что не станете благочестивыми, пока не будете делать пожертвования на то, что [больше всего] вам дорого»** (3:92), Абу Талха пошел к Посланнику Аллаха и сказал: «О посланник Аллаха, поистине Всеблагой и Всевышний Аллах говорит: «Вам никогда не обрести благочестия, если не будете вы расходовать из того, что любите...», — а самым любимым из принадлежащего

мне является для меня Байруха, так пусть же она станет садакой ради Аллаха, я же надеюсь, что благодаря ей обрету благочестие и сделаю себе запас у Аллаха. Используй ее, о посланник Аллаха, по своему усмотрению». (На это) посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Прекрасно! Это имущество (*мал*) принесет доход, обязательно принесет!..» [Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Jami', hadith 1828, pp. 703–704]. Кроме того, те, у кого есть золото и серебро, тоже называют его *мал*. — Автор.

Подробнее об этом см.: Nazih Kamal Hammad, *Mu'jam al-Mustalahat al-Iqtisadiyyah fi Lughat al-Fuqaha'* (Herndon VA: International Institute of Islamic Thought, 1995), p. 238.

**[610]** Французское *banque* заимствовано из итальянского *banco*, что значит «скамья, прилавок менялы». Позднее значение слова расширилось, так стали называть здание, где занимались обменом денег, денежными переводами, учетом векселей. — Автор.

**611]** «Шу'айб отождествляется с библейским Иофором, тестем Моисея. В Библии он также назван «Рагуил» (Исход, гл. 18), что значит «преданный Богу». Библейская «Земля Маданская», или Мадан, расположена на территории, протянувшегося от современного залива Акаба на запад вглубь Синайского полуострова и на восток до гор Моав и Мертвого моря. Ее населяли арабы, принадлежавшие к аморейским племенам». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 216, note 67.

**612]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Aqdiyah', hadith 1421, p. 528. В комментарии к хадису Малик говорит: «Несправедливо посаженный корень — это все, что берется, вскапывается и засеивается без прав».

**[613]** *Мугараса* — форма землевладения, возникающая на основании одноименного договора о засаживании неводеланной земли фруктовыми деревьями. Подробнее о различных взглядах правоведов на допустимость такой

сделки и сравнение с другими типами сделок с землей, см.: Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984), pp. 311–346.

**[614]** Это определение взято из комментария Ибн аш-Шата к «Фурук» ал-Карафи. — Автор.

Точная формулировка Абу ал-Касима б. аш-Шата: «Правильное определение собственности — это способность человека самостоятельно или путем передачи другому лицу пользоваться вещью (*'айн*) или извлекать из нее пользу (*манфа'а*) и брать эквивалент вещи (*'айн*) или пользы (*манфа'а*)». См.: *Furuq*, vol. 3, p. 1009, note No. 6.

**[615]** «Слово «пастбище» (*мар 'а*) здесь метафорически означает все травы, пригодные для употребления человеком или животным (Рази)». Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 928, note 14.

**[616]** «Букв. “Он — тот, кто сделал землю покорной (*залулан*) вам”: т.е. поддающейся постижению разумом, которым Он наделил человека». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 881, note 14.

**[617]** «Смысл в том, что человек должен быть благодарным за все божественные щедроты, но, как правило, этого не бывает: далее следует напоминание о Дне воскресения, на который уже есть намек в предыдущих айатах, где упоминается феномен рождения и смерти». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 931, note 9.

### **36. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: ФИНАНСОВЫЕ ОПЕРАЦИИ (II)**

**[618]** Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2320, p. 372; Muslim, *Sahih*, 'Musaqah', hadith 1553, p. 604; al-

Hasan ibn Mas'ud al-Baghawi, *Mafatih al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1987), 'Zakah', hadith 1344, vol. 1, p. 47; Darimi, *Sunan*, 'Buyu', hadith 2613, vol. 2, p. 580; Tirmidhi, *Sunan*, 'Ahkam', hadith 1388, vol. 3, p. 666; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 3, p. 147, 192, 229 and 243.

[619] Есть множество сообщений, в т.ч. хадисы Пророка, с аналогичным смыслом. См.: Ibn 'Atiyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, vol. 5, p. 391; Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, ed. Ahmad 'Abd al-'Alim al-Barduni (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, n. d.), vol. 19, pp. 55–56.

[620] Согласно знатокам Сунны, это высказывание принадлежит 'Умару. Но некоторые приписывают его Пророку, наряду со следующим: «Если человек станет опекуном сироты, у которого есть имущество, пусть ведет торговлю для этого сироты, а не оставляет это имущество уменьшаться из-за заката». Впрочем, все эти сообщения имеют слабые цепочки передачи. — Автор.

См. высказывание 'Умара в «Муватта'» Малика б. Анаса («Закат», хадис 588, с. 167). Также Малик сообщает, что супруга Пророка, 'Аиша, передавала имущество сирот, находящихся в ее доме, для торговли в их пользу. В своем комментарии Малик говорит: «Нет вреда в том, чтобы вкладывать имущество сирот в торговлю от их имени, если опекун имеет на это разрешение. При этом мы считаем, что на нем не лежит никакого обязательства». Там же, сс. 167–168.

[621] Подробнее о значении термина *даджж* см.: Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram ibn Manzur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar Sadir, 1410/1990), vol. 2, pp. 263–264.

[622] На этот счет есть сообщение Ибн 'Аббаса: «'Указ, Маджанна и Зу ал-Маджаз были рынками людей во времена доисламского невежества. Когда же пришел ислам, мусульмане считали греховой торговлю на этих рынках во время хаджа. Тогда Аллах ниспослал: **“Вы не совершите греха, если [во время хаджа] будете искать милости от**



**своего Господа»**» (2: 198). Bukhari, *Sahih*, 'Hajj', hadith 1770, p. 285; 'Buyu', hadith 2050 and 298 (pp. 329 & 337) and 'Tafsir', hadith 4519, p. 768. Об обстоятельствах ниспослания данного айата см. подробнее: Ibn 'Atiyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, vol. 1, pp. 274–275; Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 2, pp. 237–238.

Комментируя этот аят, Мухаммад Асад цитирует Мухаммада Абду («Ал-Манар»), который указывает, «что усилия в поисках «милости от своего Господа» подразумевают богобоязненность и, таким образом, представляют собой разновидность поклонения, конечно, при условии, что эти усилия не вступают в противоречие с другими, более очевидными, требованиями религии». *The Message of the Qur'an*, p. 43, note 181.

**623]** «Эта фраза охватывает любые сделки в кредит, будь то прямой заем или коммерческая операция. Как показывает грамматическая форма *тадайтунм*, это касается как того, кто дает, так и того, кто берет в долг». Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 62, note 269.

**624]** Называемый *айат ад-дайн* или *ал-мудайана*, это самый длинный аят в самой длинной суре Корана. Он излагает подробные правила идентификации и документирования финансовых сделок. По мнению автора, этот аят посвящен очень важной деятельности человека, а именно, взаимному одалживанию (*тадайтун*) как ключевому средству, способствующему финансовым операциям и экономическому росту в разных областях хозяйственной деятельности, в первую очередь сельском хозяйстве, промышленности и торговле. Подразумевая, что община в целом состоит из заимодателей и заемщиков, он дает необходимые предписания, обеспечивающие уверенность и стабильность в сделках, исключаящие любые причины для споров и беспорядка, путем идентификации и доку-

ментирования прав сторон. Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 3/3, pp. 98–100.

**625]** Принцип устранения неопределенности (*gharar*) — это запрет сделок, в которых присутствует неизвестность и риск хотя бы для одной стороны. Причиной неуверенности могут быть разные вещи: недостаточное понимание предмета сделки, неустановленная цена, неизвестные качества и свойства товара, сомнения в его существовании, невозможность доставки и т. д. Подробнее см.: Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 179–192.

**626]** Qarafi, *Furuq*, vol. 3, pp. 1059–1063.

**627]** *Джу'ал* — договор найма, «когда получение выгоды является предполагаемым, например, утверждение о выздоровлении (пациента) при найме врача или о высокой успеваемости при найме учителя». Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, p. 282.

**628]** Qarafi, *Furuq*, vol. 4, p. 1128.

**[629]** Ср. Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 13/28, p. 85.

**630]** «Встречающееся в этом предложении слово *хайр* означает «большое состояние», а не просто «имущество». И это объясняет предписание о том, что оставляющий после себя большое состояние должен сделать завещание в пользу членов семьи, которые того заслуживают, помимо и до распределения предусмотренных законом долей, упомянутых в 4:11–13. Такое толкование *хайр* опирается на высказывания 'А'иши и 'Али б. Аби Талиба в отношении этого айата». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 38, note 152.

**[631]** Основные айаты, определяющие законные доли наследства, положенные ближайшим родственникам:

«Аллах предписывает вам завещать [наследство] вашим детям так: сыну принадлежит доля, равная доле двух дочерей. А если оставшиеся дети — женщины числом бо-

лее двух, то им принадлежит две трети того, что он оставил. Если же осталась всего одна дочь, то ей принадлежит половина наследства. А родителям умершего, если у него к тому же остался ребенок, принадлежит каждому по одной шестой того, что он оставил. А если же у умершего нет ребенка и ему наследуют родители, то матери достается одна треть наследства. Если же у умершего есть братья, то матери принадлежит одна шестая после вычета по завещанию и выплаты долга. Вы не знаете, кто вам больше приносит пользы — родители ваши или сыновья, и установил Аллах закон [наследования]. Ведь Аллах — знающий, мудрый. Вам принадлежит половина того, что оставили ваши жены, если у них нет ребенка. Если же у них есть ребенок, то вам принадлежит четверть наследства после вычета по их завещанию и выплаты долга. Вашим вдовам принадлежит четверть того, что вы оставили, если у вас нет ребенка. Если же у вас есть ребенок, то вдовам принадлежит одна восьмая того, что вы оставили, после вычета по вашему завещанию и выплаты долга. Если мужчина или женщина не имеет прямых наследников, а у него или у нее есть брат или сестра, то каждому из них принадлежит одна шестая. Если же братьев и сестер больше двух, то все они делят поровну одну треть после вычета по завещанию и выплаты долга, если это не приносит вреда [наследникам], согласно завету Аллаха. Воистину, Аллах — всезнающий, благоволящий. Таковы предписания Аллаха. Тех, кто повинуется Аллаху и Его посланнику, Он введет в райские сады, где текут ручьи. Вечно они там пребудут. И это — великое спасение» (4:11–13).

**632]** «Удел» (*ар-ризк*) относится ко всему, что может быть полезно человеку: как нечто конкретное (пища, имущество, потомство...), так и абстрактное (знания, благочестие...). Раздача милостыни перечисляется в одном ряду с богобоязненностью и молитвой, потому что именно в этих самоотверженных деяниях истинное благочестие до-

стигает полного раскрытия. Следует помнить, что глагол *анфака* (букв. «он тратит») в Коране всегда употребляется для обозначения щедрых расходов на кого-то, подарков, независимо от мотива». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 4, note 4.

Фраза «раздают милостыню из того, что мы определили им в удел», встречается в Коране несколько раз, а именно: 22:35; 28:54; 32:16 и 42:38.

**[633]** «Объявляя, что все хорошие и прекрасные вещи в этой жизни — т.е. те, на которые нет прямого запрета, — дозволены верующим, Коран косвенно осуждает все формы жизнеотречения и аскетизма, ухода из мира и умерщвления плоти. В то время как в этой жизни благими вещами пользуются и верующие, и неверующие, последним будет отказано в них в будущей жизни». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 207, note 24.

**634]** Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah', hadith 2327, pp. 373–374.

**635]** Там же, p. 377.

**636]** Там же, 'Buyu', hadith 2060/2061, p. 331.

**637]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Buyu', hadith 1312, p. 429.

**638]** Abu Dawud, *Sunan*, ed. Izzat Ubayd al-Da'as (Damascus: Dar al-Hadith, 1971), 'Buyu', hadith 3449, vol. 3, p. 730; Ibn Majah, *Sunan*, 'Abwab al-Tijarat', hadith 2283, vol. 2, p. 29; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 3, p. 419.

**639]** Bukhari, *Sahih*, 'Hajj', hadith 1741, pp. 280–281. В несколько иной версии хадис звучит: «Поистине, во взаимоотношениях между вами ваша кровь, ваше имущество и ваша честь должны быть столь же священными для вас, сколь священным является этот ваш день в этом вашем месяце в этом вашем городе!» Также см. Muslim, *Sahih*, 'Hajj', hadith 1218, pp. 454–456.

[640] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 5, p. 72; Daraqutni, *Sunan*, vol. 3, p. 26; Abu Ahmad ibn al-Husayn ibn 'Ali al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubra* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, n. d.), vol. 6, p. 100 and vol. 8, p. 182; Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Irwa' al-Ghalil fi Takhrij Ahadith al-Sabil* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1403/1983), vol. 5, pp. 179–282.

[641] Bukhari, *Sahih*, 'Mazalim', hadith 2480, p. 401; Muslim, *Sahih*, 'Iman', hadith 226, p. 70.

[642] Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Jami'', hadith 1842, pp. 707–708; Bukhari, *Sahih*, 'Jihad', hadith 3059, p. 506.

[643] Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Buyu'', hadith 1320, pp. 428–429; Abu Dawud, *Sunan*, 'Buyu'', hadith 3359; Tirmidhi, *Sunan*, 'Buyu'', hadith 1225, vol. 3, p. 528; Nasa'i, *Sunan*, 'Buyu'', hadith 4545, vol. 7, pp. 268–269.

[644] Ibn Hibban, *al-Ihsan bi-Taqrif Sahih Ibn Hibban*, ed. Shu'ayb al-Arna'ut (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1991), hadith 4990, vol. 11, p. 365; al-Hakim, *al-Mustadrak*, vol. 2, p. 38. It is also in Bukhari, *Sahih*, 'Buyu'', hadiths 2197–2198, p. 350; Muslim, *Sahih*, 'Musaqah', hadiths 1554–1555, p. 605.

[645] Фрагменты этого хадиса можно найти у Bukhari, *Sahih*, 'Ijarah/14', p. 363; Tirmidhi, *Sunan*, 'Ahkam', hadith 1352, vol. 3, p. 634; al-Hakim, *al-Mustadrak*, vol. 4, p. 101; Abu Dawud, *Sunan*, 'Aqdiyah', hadith 3592, vol. 4, p. 19. Полную версию хадиса и его степень см.: al-Albani, *Irwa' al-Ghalil*, vol. 5, pp. 132–146.

[646] Часть высказывания Пророка по поводу обработки невозделанной земли: «Если кто-то возделает невозделанную землю, она принадлежит ему, однако нет на это права у несправедливо посаженного корня». По словам Малика, «посаженное несправедливо» — это все, что берется, вскапывается и засеивается без права». *Muwatta'*, 'Aqdiyah', hadith 1421, p. 528; Bukhari, *Sahih*, 'al-Harth wa al-Muzara'ah/15', p. 370.

[647] *Muwatta'*, 'Aqdiyah', hadith 1430, p. 530.

[648] Bukhari, *Sahih*, 'Buyu', hadiths 2166–2167, p. 346.

[649] Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Buyu', hadith 1344, p. 451.

### 37. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: ДОГОВОРЫ С ПРИВЛЕЧЕНИЕМ РАБОЧЕЙ СИЛЫ

[650] Подробнее о взглядах юристов на эту и другие смежные темы см.: Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam*.

[651] Малик говорит: «Сунна в отношении того, что разрешено владельцу сада в издольщине, это то, что он может оговорить с работником укрепление ограждения, расчистку ручья, углубление ирригационных каналов, опыление пальм, подрезку ветвей, сбор урожая и т. д. при условии, что часть урожая, причитающаяся работнику, взаимно согласована. Однако владелец не может оговаривать с работником работы, начинающиеся с нуля, такие как рытье колода, подъем из него воды, посев новых растений или сооружение дорогостоящего водоема. Т.е., если владелец сада говорит: «построй мне дом», или «вырой мне колодец», или «вырой мне ручей», или «сделай то-то и то-то за половину фруктов из моего сада», до того как фрукты поспели, то это продажа фруктов до того, как выяснится, готовы ли они к употреблению. Посланник Аллаха запретил продавать фрукты до того, как выяснится, готовы ли они к употреблению. Malik ibn Anas, *Muwatta'*, p. 496.

[652] Ibn Rushd, *Muqaddimat*, vol. 2, p. 552; Rassa', *Sharh Hudud Ibn 'Arafah*, vol. 2, p. 508.

[653] Малик говорит: «Если работник поливает пальмы и среди них есть невозделанная земля, то, что он вырастит на этой невозделанной земле, принадлежит ему... Если владелец земли ставит условие, что сам возделает невозделанную землю, это нехорошо, потому что работник действительно занимается для него поливом и таким образом улучшает собственность [без всякой выгоды для себя]». *Muwatta'*, p. 495.

[654] Bukhari, *Sahih*, 'Buyu', hadith 2227, p. 355; 'Ijarah', hadith 2270, pp. 361–362.

[655] Передал Ибн Маджа от Ибн 'Умара, Табарани в «Авсат» от Джабира и ал-Хаким ат-Тирмизи в «Навадир ал-Усул» от Анаса. У всех версий слабые цепочки передатчиков, но вместе они усиливают друг друга. — Автор.

Muhammad ibn 'Ali ibn al-Hasan Abu 'Abd Allah al-Tirmidhi, *Nawadir al-Usul Fi Ahadith al-Rasul*, ed. 'Abd al-Rahman 'Umayrah (Beirut: Dar al-Jil, 1412/1992), vol. 1, p. 116; Ibn Majah, *Sunan*, ed. Mahmud Muhammad Nassar (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419/1998), hadith 2443, vol. 3, p. 172.

[656] *Хаммас* — работник по договору *музара'а*, работающий за пятую часть продукта. — Автор.

### 38. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: ПОДАРКИ И ПОЖЕРТВОВАНИЯ

[657] Muslim, *Sahih*, 'Wasiyyah', hadith 1631, p. 638; Darimi, *Sunan*, ed. Fawwaz Ahmad Zamerli et al. (Cairo/Beirut: Dar al-Rayyan & Dar al-Kitab al-'Arabi, 1407/1987), 'Muqaddimah', *Bab*46, vol. 1, p. 148.

[658] 'Абд Аллах б. 'Умар сообщает, «Получив землю после завоевания и раздела Хайбара, 'Умар пришел к По-

сланнику Аллаха и сказал: «Я получил землю в Хайбаре, и у меня никогда не было имущества более ценного, чем эта земля. Что ты велишь мне делать с ней?» Посланник Аллаха сказал: «Если хочешь, завещай ее в качестве вакфа и давай милостыню из того, что она будет тебе приносить». И ‘Умар превратил эту землю в милостыню, поставив условие о том, что ее нельзя будет ни продавать, ни покупать, ни завещать, ни дарить, а доходы, которые она приносит, могут направляться на оказание помощи бедным, близким родственникам и путникам, на освобождение рабов, расходование на пути Аллаха, а также на прием гостей. Если же управляющий таким имуществом будет питаться тем, что оно приносит, в пределах разумного, или накормит своего друга, не получая никакой иной прибыли, в этом не будет ничего дурного». Bukhari, *Sahih*, ‘Wasaya’, hadith 2772, p. 459.

659] Сообщается, что Анас бин Малик, да будет доволен им Аллах, сказал: «Из всех ансаров Абу Талха владел в Мадине наибольшим количеством финиковых пальм, а больше всего из того, что ему принадлежало, он любил находившуюся напротив мечети рощу Байруха, куда часто приходил Посланник Аллаха и где он пил хорошую воду». Далее Анас сказал: «А после того как был ниспослан аят: **“Вам никогда не обрести благочестия, если не будете вы расходовать из того, что любите...”**», Абу Талха подошел к Посланнику Аллаха и сказал: “О Посланник Аллаха, поистине, Всеблагой и Всевышний Аллах говорит: **“Вам никогда не обрести благочестия, если не будете вы расходовать из того, что любите...”**», а больше всего из принадлежащего мне я люблю Байруху, так пусть же она станет *садакой* ради Аллаха, а я надеюсь, что благодаря ей обрету благочестие и сделаю себе запас у Аллаха. Используй ее, о Посланник Аллаха, как укажет тебе Аллах”. Посланник Аллаха воскликнул: “Прекрасно! Это имущество принесет доход, обязательно принесет! Я слышал твои слова и, поис-



тине, я считаю, что тебе следует отдать ее своим родным и близким». Абу Талха сказал: “Я сделаю это, о Посланник Аллаха, а потом он разделил ее между своими родственниками и сыновьями своего дяди”». Bukhari, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 1461, pp. 236–237; Muslim, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 998, p. 360.

**[660]** Рума — известный колодец в Мадине.

**661]** Bukhari, *Sahih*, ‘Muasaqah/I’, p. 378; Tirmidhi, *Sunan*, ‘Manaqib’, hadith 3703; al-Nasa’i, *Sunan*, ‘Waqf al-Masajid’, hadith 3608, vol. 6, p. 235.

**[662]** Сообщается от Ибн ‘Аббаса, что когда мать Са’да б. ‘Убады умерла в его отсутствие, он сказал: «О Посланник Аллаха, поистине, в мое отсутствие умерла моя мать. Принесет ли ей пользу милостыня, которую я подам от ее имени?» Посланник Аллаха сказал: «Да». Тогда Са’д сказал: «Я беру тебя в свидетели того, что отдаю свой сад под названием ал-Михраф в качестве милостыни от имени моей матери». Bukhari, *Sahih*, ‘Wasaya’, hadith 2756, pp. 455–456.

**663]** Ibn Rushd, *Muqaddimat*, vol. 2, p. 418; al-Qadi ‘Iyad, *Tartib al-Madarik*, vol. 2, p. 120. Подобное утверждение Малика о вакфе см.: Fakhr al-Din al-Razi, *Manaqib al-Imam al-Shafi’i*, ed. Ahmad Hijazi al-Saqqa (Beirut: Dar al-Jil, 1413/1993), pp. 48–49.

**664]** Комментарий автора к этому аяту см.: Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 2, pp. 431–434.

**[665]** Хадис начинается со слов: «Сообщается, что Абу Хурайра сказал: “О посланник Аллаха, какая милостыня наилучшая?” Он ответил: “Наилучшая милостыня та...”» Bukhari, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 1419, p. 229; ‘Wasaya’, hadith 2748, p. 453; Muslim, *Sahih*, ‘Zakah’, hadith 1032, p. 370.

**[666]** Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Aqdiyah', hadith 1434, p. 533. Хариджа была женой «брата» Абу Бакра из числа ансаров.

**[667]** Bukhari, *Sahih*, 'Hibah', hadiths 2586–2587, p. 418; Muslim, *Sahih*, 'Hibat', hadiths 1623–1624, p. 631–633; Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Aqdiyah', hadith 1433, p. 533.

**[668]** Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 399–400; Rassa', *Sharh Hudud ibn 'Arafah*, vol. 2, pp. 544–546.

**[669]** По мнению ханафитских правоведов, возвращение подарка допускается в семи случаях:

(1) в случае какого-либо прибавления к подаренному предмету, которое ведет к увеличению его стоимости; (2) смерти одной из сторон договора; (3) получение дарителем компенсации за подарок, даже от третьей стороны; (4) если полученный предмет больше не принадлежит одариваемому; (5) в случае вступления в брачные отношения до того, как сделан подарок (но не после); (6) в случае родства, запрещающего брак; (7) повреждение большей части (*'айн*) подаренного предмета. См. подробнее *Bada'i' al-Sana'i'*, vol. 6, pp. 128–129; Fakhr al-Din 'Uthman ibn 'Ali Zayla'i, *Tabyin al-Haqa'iq Sharh Kanz al-Daqa'iq* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n. d.), vol. 5, pp. 98–101.

**[670]** Bukhari, *Sahih*, 'Buyu', *Bab* 84, p. 349.

**[671]** Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. 'Абд Аллах б. Рашид ал-Бакри ал-Кафси — известный правовед и теоретик права из Туниса. Его учителями были выдающиеся ученые Шамс ад-Дин ал-Асфакани, Ибн ал-Мунаййир (ум. 683 г. х./1284 г.) и 'Афиф ад-Дин ал-Йафи'и ал-Мисри (ум. 768 г. х./1366 г.). Среди работ ученого «Аш-Шихаб ас-Сакиб Шарх б. ал-Хаджиб» (фикх), «ал-Музаххаб фи Даbt Кава'id ал-Мазхаб», «ал-Фа'ик фи-л-Ахкам ва-л-Васа'ик», «Нухбат ал-Васил фи Шарх ал-Хасил».

**672]** Ibn Rushd, *al-Bayan wa al-Tahsil*, vol. 17, pp. 540–542; Muhammad ibn 'Abd al-Rahman al-Hattab, *Mawahib al-Jalil li-Sharh Mukhtasar Khalil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1398/1978), vol. 6, p. 50.

**673]** Bukhari, *Sahih*, 'Wasaya', hadith 2742, p. 452; Muslim, *Sahih*, 'Wasiyyah', hadith 1628, pp. 636–637.

**674]** Для лучшего понимания смысла айата целесообразно ознакомиться с комментарием Мухаммада Асада.

«Хотя это предписание относится конкретно к знанию религии, оно может с успехом применяться к любым видам знаний — и это учитывая то, что Коран не разграничивает духовные и мирские заботы, а смотрит на них как на разные аспекты одной реальности. Во многих других айатах Коран призывает верующего наблюдать природу и увидеть в ее разнообразных явлениях и «законах» творчество Аллаха, а также осмысливать уроки истории, чтобы получить более глубокое представление о мотивах человеческого поведения и глубинных истоках его поступков. Неслучайно в одном из айатов Коран обращается к «людям размышляющим».

Коротко говоря, умственная деятельность как таковая объявляется верным путем к лучшему пониманию воли Аллаха и — в сочетании с нравственным самосознанием — верным способом поклонения Аллаху. Этот коранический принцип многократно подчеркнут достоверными хадисами Пророка, например: «Стремление к знаниям — священный долг (*фарида*) мужчин и женщин, покорившихся Аллаху (муслим ва муслима)» (Ибн Маджа); «Превосходство (*фадл*) ученого над простым верующим [т.е. тем, кто только молится, постится и т.д.] подобно превосходству полной луны над всеми звездами» (Тирмизи, Абу Да'уд, Ибн Маджа, Ибн Ханбал, Дарими). Следовательно, обязанность верующих «глубже познать религию» (*ли-йатафагхаку*

фи-д-дин) и делиться результатами с братьями по вере...». *The Message of the Qur'an*, p. 285, note 162.

### 39. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: СУДЕЙСТВО И СВИДЕТЕЛЬСТВО

[675] Передал Малик б. ал-Хувайрис, который принадлежал к бану Лайс б. 'Абд Манаф б. Кинана. — Автор. Bukhari, *Sahih*, 'Ilm', Bab 25, p. 20.

[676] О различных коннотациях слова «железо» в Откровении см.: Taqiy al-Din Ahmad Ibn Taymiah, *al-Siyasah al-Shar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*, ed. Muhammad Ayman ibn Hasan al-Shabrawi (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421/2000), pp. 32–33.

[677] В связи с этим можно напомнить следующие айаты: «Если вы опасаетесь развода между супругами, то назначьте по справедливому представителю со стороны его семьи и ее семьи. Если они оба пожелают помириться, то Аллах помирит их. Воистину, Аллах — знающий, ведающий» (4:35); «Если две группы верующих вступают в сражение [между собой], то примирите их. Если же одна из них вершит насилие по отношению к другой, то сражайтесь против той, которая несправедлива, пока она не признает веления Аллаха. Когда же она признает, то примирите их по справедливости и действуйте беспристрастно. Воистину, Аллаху угодны справедливые» (49:9). Также см. мою книгу *Naqd 'Ilmi li-Kitab al-Islam wa Usul al-Hukm* [Cairo: al-Matba'ah al-Salafiyyah, 1344 ah]. — Автор.

Эта книга была написана в качестве опровержения тезиса Али 'Абд ар-Разика, состоящего в отрицании заботы

ислама о политике и государственном управлении. Этот тезис изложен в книге «ал-Ислам ва Усул ал-Хукм» [«Ислам и принципы правления»], впервые опубликованной в Каире в 1925 г., вскоре после отмены халифата Камалем Ата-тюнком в 1924 г.

**678]** См.: Bukhari, *Sahih*, ‘‘Ilm’’, hadiths 104–114, pp. 23–24; ‘Ahadith al-Anbiya’’, hadith 3461, p. 582.

**679]** «Этот аят однозначно говорит об обязанности каждого мусульманина подчиняться предписаниям, которые исполненный божественного вдохновения Пророк провозгласил, чтобы показать пример послания Корана и дать верующим возможность применять его в реальных ситуациях. Эти предписания составляют то, что называют Сунной (букв. «путь») Пророка Мухаммада и имеют (когда в их достоверности нет никаких сомнений) полную законодательную силу наряду с Кораном». Asad, *The Message of the Qur’an*, p. 117, note 84.

**[680]** Qarafi, *Furuq*, vol. 4, 1165.

**681]** Это часть хадиса, рассказанного Джариром б. ‘Абд Аллахом: «(В свое время) я пришел к Пророку и сказал ему: «Присягаю тебе в том, что буду оставаться приверженным исламу!» — он же поставил мне условие: «Проявлять искренность по отношению к каждому мусульманину», и я поклялся ему в этом» (Bukhari, *Sahih*, ‘Iman’’, hadith 58, p. 13). Также Тамим ад-Дари сообщил, что Пророк сказал: «Религия есть проявление искренности». Мы спросили: «По отношению к кому?» Он сказал: «По отношению к Аллаху и к Его Книге, и к Его посланнику, и к руководителям мусульман и ко всем мусульманам вообще». Muslim, *Sahih*, ‘Iman’’, hadith 95, p. 4.

**682]** Qarafi, *Furuq*, vol. 2, p. 601.

**683]** Malik ibn Anas, *Muwatta’*, ‘Aqdiyah’’, hadith 1397, p. 509.

**[684]** Там же, ‘Hudud’, hadith 1497, p. 591.

**685]** Abu Dawud, *Sunan* (Istanbul: Dar al-Da‘wah, 1413/1992), ‘Qada’, hadith 3582, vol. 4, p. 11; Tirmidhi, *Sunan* (Istanbul: Dar al-Da‘wah, 1413/1992), ‘Ahkam’, hadith 1331, vol. 3, p. 618.

**686]** Полная версия хадиса такова: «Были две женщины, с каждой из которых находился ее сын. Вдруг прибежал волк, который унес сына одной из них, и тогда ее подруга сказала: “Он унес твоего сына!” — другая же сказала: “Это твоего сына он унес!” — и они обратились на суд к Давуду, который решил, что ребенка следует отдать старшей. После этого они пошли к Сулайману, сыну Давуда, рассказали ему обо всем, и он сказал: “Принесите мне нож, и я разделю его между ними!” Услышав его слова, младшая воскликнула: “Не делай этого, да помилует тебя Аллах, это ее сын!” — и он решил отдать ребенка младшей». Bukhari, *Sahih*, ‘Ahadith al-Anbiya’, hadith 3427, pp. 576–577; ‘Fara’id’, hadith 6769, p. 1167; Muslim, *Sahih*, ‘Aqdiyah’, hadith 1720, p. 682.

**[687]** См. примеч. 31, гл. 15. Суть хадиса в том, что когда судья действует под влиянием гнева, скорее всего, он не вынесет здравого и справедливого решения.

**[688]** Tirmidhi, *Sunan* (Istanbul edition), ‘Ahkam’, hadith 1327, vol. 4, p. 616; Abu Dawud, *Sunan*, ed. Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid, ‘Aqdiyah’, hadith 3592, vol. 3, p. 303.

**689]** Ibn Rushd, *Muqaddimat*, vol. 2, pp. 259–260; Qarafi, *Dhakhirah*, vol. 8, p. 16.

**690]** Cf. Qarafi, *Dhakhirah*, vol. 8, p. 13.

**[691]** Ibn Rushd, *Muqaddimat*, vol. 2, p. 260; Qarafi, *Dhakhirah*, vol. 8, p. 16; Burhan al-Din Abu al-Wafa’ Ibrahim ibn al-Imam Shams al-Din Ibn Farhun al-Maliki, *Tabsirat al-Hukkam Fi Usul al-Aqdiyah wa Manahij al-Ahkam* [hereinafter *Tabsirah*], ed.

Jamal Mar'ishli (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416/1995), vol. 1, p. 24.

**692]** Нафис ад-Дин Хибат Аллах б. Шукр (605–680 г. х.) — главный маликитский судья Египта.

**[693]** Автор цитирует Ибн Рашида по рукописи к его книге «ал-Фа'ик», еще ожидающей своей публикации.

**694]** Ibn 'Abd al-Barr, *al-Kafi fi Fiqh Ahl al-Madinah*, vol. 2, p. 275.

**[695]** Bukhari, *Sahih*, 'Jihad', hadith 2886–2887, p. 477; 'Riqaq', hadith 6435, p. 1117.

**696]** Подробнее рассуждения автора об экономических и правовых коннотациях этого айата см. Ibn Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 2, pp. 186–193.

**697]** «В правовом смысле, а также в смысле суждения о мотивах, поступках и поведении. — Термин *амана* (мн. ч. *аманат*) означает то, что вверено, в физическом или нравственном смысле». Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 115, note 75.

**[698]** Ibn Rushd, *Muqaddimat*, vol. 2, pp. 258–259; Ibn Farhun, *Tabsirah*, vol. 1, p. 21.

**699]** Cf. Qarafi, *Dhakhirah*, vol. 8, p. 119.

**700]** Ibn Rushd, *Muqaddimat*, vol. 2, p. 259.

**701]** Династию Хафсидов основал алмохадский правитель Габеса, а затем Туниса Абу Закарийа Йахйа в 1229 г. В 1230 г. он захватил Константину и Беджайю, в 1234 г. присоединил Триполитанию (совр. Ливия), в 1235 г. — Алжир. Правление Хафсидов длилось до 1574 г., когда их свергли Османы, захватившие Тунис и присоединившие его к Высокой Порте.

**702]** Qarafi, *Furuq*, vol. 4, *Farq* 223, p. 1165.

**[703]** «Смысл в том, что тот, у кого живет сирота на его попечении, может воспользоваться преимуществом

этого содружества — например, заключив деловое партнерство, — при условии, что это не навредит интересам сироты», Asad, *The Message of the Qur'an*, p. 48, note 206.

**704]** Qarafi, *Furuq*, vol. 4, p. 1165. Также см.: *Dhakhirah*, vol. 8, p. 37.

**705]** Ibn 'Atiyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, vol. 2, p. 11. Подробнее об этом см.: Shihab al-Din al-Qarafi, *al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Anwar, 1983), vol. 2, pp. 151–161.

**706]** Конец XIX — начало XX в.

**[707]** См. примеч. 24 гл. 6.

**708]** Bukhari, *Sahih*, 'Ahkam', hadith 7157, p. 1231.

**709]** Фрагмент письма 'Умара, дошедший до нас в несколько разных версиях из разных источников. Напр., см.: Daraqutni, *Sunan*, ed. 'Abd Allah Hashim al-Yamani (Cairo: Dar al-Mahasin, 1386/1966), 'al-Aqdiyah wa al-Ahkam', vol. 4, p. 206; Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubra* (Hyderabad, Deccan: Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah, 1335 ah), pp. 135 & 150; *Ma'rifat al-Sunan wa al-Athar*, ed. 'Abd al-Mu'ti Qal'aji (Aleppo: Dar al-Wa'ay, 1411/1991), vol. 14, p. 240; Ibn Rushd, *Muqaddimat*, vol. 2, p. 268; Qarafi, *Dhakhirah*, vol. 8, p. 61; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, ed. Muhammad 'Abd al-Salam Ibrahim (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411/1991), vol. 1/1, pp. 67–68; Ibn Farhun, *Tabsirah*, vol. 1, p. 25. Полный перевод письма см.: Mawardi, *The Ordinances of Government*, pp. 80–81.

**710]** Сообщения об этом случае с небольшими расхождениями см.: Muslim, *Sahih*, 'Iman', hadith 139, p. 69; Abu Dawud, *Sunan*, ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid (Beirut: Dar al-Fikr, n. d.), 'Aqdiyah', hadiths 3622–3623, vol. 3, p. 312; Tirmidhi, *Sunan*, ed. Mustapha Muahmmad Husayn al-Dhahabi (Cairo: Dar al-Hadith, 1419/1999), 'Ahkam', hadith 1340, vol. 3, p. 403; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, vol. 1, pp. 460–



461 & vol. 4, p. 192; Nur al-Din 'Ali ibn Abi Bakr ibn Sulayman al-Haythami, *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id*, ed. Muhammad 'Abd al-Qadir Ahmad 'Ata (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422/2001), 'al-Ayman wa al-Nudhur', hadiths 6902–6904, vol. 4, pp. 227–228.

[711] См.: Malik ibn Anas, *Muwatta'*, 'Adiyah', pp. 514–515; Abu al-Shita' al-Sunhaji, *Mawahib al-Khallaq 'Ala Sharh al-Tawdi li-Lamiyat al-Zaqqaq* (Rabat: Maktabat al-Umniyah, 1375/1955), vol. 1, p. 168; Ahmad ibn Muhammad ibn al-Siddiq, *Masalik al-Dilalah fi Sharh Matn al-Risalah* (Cairo: Dar al-'Ahd al-Jadid, 1374/1954), p. 203; Ibn Farhun, *Tabsirah*, vol. 1, 258.

712] См. примеч. 18, Предисловие автора.

713] Утверждение Малика, на которое ссылается автор, сделано в связи с его комментарием к случаям, когда принцип преимущественного права (*шуфа'а*) не применяется. Так, Йахйя б. Йахйя ал-Лайси передает: «Малик говорит о человеке, который купил участок земли, и на протяжении какого-то времени он оставался в его собственности. Затем пришел человек, который узнал, что унаследовал долю этого участка. Малик говорит: «Если право этого человека на наследство установлено, он также имеет преимущественное право. Если земля приносит урожай, то урожай принадлежит покупателю вплоть до того дня, когда будет установлено право другого, потому что он будет заботиться о посадках, чтобы они не погибли или их не смыло наводнением». «Муватта'», с. 507.

714] Под этим мы подразумеваем два вида свидетельства, а именно — *истир'а* и *тахаммул*. — Автор.

Свидетельство *истир'а* — это предоставление свидетельства на основании того, что лично известно о тех или иных обстоятельствах, например, бедности или богатстве, свободе или рабстве и т.д. *Тахаммул* — предоставление свидетельства на основании того, что продиктовано теми, в отношении которых даются свидетельские пока-

зания, например, договора продажи, заключения брака и т.д. Muhammad al-‘Aziz Ju‘ayyit, *al-Tariqah al-Mardiyyah fi al-Ijra’at al-Shar‘iyyah ‘ala Madhhab al-Malikiyyah* (Tunis: Maktabat al-Istiqamah, n. d.), p. 149.

#### 40. МАКАСИД АШ-ШАРИ‘А: НАКАЗАНИЯ

715] «Это касается законной кары за убийство, которая называется *кисас* (воздаяние равным), как объясняется в 2:178 и соответствующих примечаниях. В данном контексте слово «стена» («защитник», «защитник прав») обычно означает наследника или близкого родственника жертвы; однако Замахшари отмечает, что оно также может относиться к властям (*ас-султан*): толкование, очевидно основанное на концепции власти как «защитника», «защитника прав» всех граждан. Таким образом, защитник прав жертвы (в данном случае суд) не только не имеет права назначить высшую меру наказания кому-либо, кроме истинного убийцы или убийц, но может, если того требует дело, признать смягчающие обстоятельства и вообще воздержаться от смертной казни». Asad, *The Message of the Qur’an*, p. 423, notes 39 and 40.

716] Ahmad ibn Muhammad al-Marzuqi, *Sharh Diwan al-Hamasah*, ed, ‘Abd al-Salam Harun (Cairo: Matba‘at Lajnat al-Ta‘lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1387/1967), vol. 1, p. 125.

717] *Уруш* (ед. ч. *арш*) — финансовое взыскание за нанесение травмы.

718] «Исключительную суровость этого коранического наказания можно понять только с учетом фундаментального принципа исламского права, что человеку нельзя

вменить никакую обязанность (*таклиф*), не предоставив ему соответствующего права (*хакк*)»; в данном контексте под «обязанностью» подразумевается обязанность нести наказание. Среди неотъемлемых прав каждого члена исламского общества — как мусульманина, так и немусульманина — право на защиту (во всех смыслах этого слова) со стороны общины в целом. Как свидетельствуют многочисленные заповеди Корана, а также предписания Пророка, взятые из достоверных хадисов, каждый гражданин имеет право на долю экономических ресурсов общины, а значит, на социальную безопасность. Иными словами, ему должен быть обеспечен справедливый уровень жизни, соразмерный ресурсам, которыми располагает община. Ибо, хотя Коран ясно дает понять, что человеческая жизнь не выражается в одном только физическом существовании — высшие ценности жизни духовные по природе, — верующие не имеют права смотреть на духовные истины и ценности как на нечто оторванное от физических и социальных факторов человеческого существования.

Коротко говоря, ислам предусматривает и требует от общества, чтобы оно обеспечивало не только духовные потребности человека, но и телесные и интеллектуальные. Отсюда следует, что истинно исламское общество (или государство) должно быть устроено так, чтобы каждая личность, мужчина и женщина, могла иметь минимальное материальное благополучие и безопасность, без которых невозможно человеческое достоинство, реальная свобода и, наконец, духовное развитие: ибо не может быть по-настоящему счастливым и сильным общество, которое допускает, чтобы кто-то из его членов страдал, будучи лишенным того, что у других в избытке. Если целое общество страдает от лишений в силу неподвластных ему обстоятельств (как, например, было с мусульманской общиной на заре ислама), эти общие лишения могут стать источником духовной силы и будущего величия. Но если ресур-

сы общины распределяются столь неравномерно, что одни живут в изобилии, а большинство вынуждено тратить все силы на поиски пропитания, бедность становится самым опасным врагом духовного развития и иногда уводит целые общины от богобоязненности в руки испепеляющего душу материализма. Несомненно, именно это имел в виду Пророк, когда изрек предостережение (цит. по «ал-Джами́ ас-Сагир» Ас-Суйути): «Нищета может стать отрицанием истины (*куфр*)».

Следовательно, социальное законодательство ислама направлено на обеспечение такого положения, когда каждый мужчина, женщина и ребенок имели бы (а) достаточно еды и воды, (б) нормальное жилье, (в) равные возможности для получения образования и (г) бесплатное медицинское обслуживание как в здравии, так и в болезни. Следствием всех этих прав является право трудоспособных здоровых членов общества иметь продуктивную и адекватно оплачиваемую работу, а нетрудоспособных по причине болезни, вдов, безработных, стариков и малолетних детей — получать от общины или государства нормальное питание, кров и пр. Как уже упоминалось, долг общины — создать такую всестороннюю модель социальной безопасности, которую излагает Коран и разъясняют наставления Пророка. Второй халиф ‘Умар б. ал-Хаттаб начал претворять эти заповеди в конкретную административную систему (см. Ibn Sa‘d, *Tabaqat* iii/3, 213–217), но после его преждевременной смерти преемникам не хватило ни проницательности, ни государственной мудрости, чтобы продолжить начатое им дело.

Именно на фоне такой модели общественной безопасности, предусмотренной исламом, Коран выносит суровый приговор как устрашающее наказание: отсечение рук за воровство. Поскольку в вышеописанных условиях «соблазн» нельзя считать оправданием и поскольку вся ис-

ламская общественно-экономическая система основана на вере членов общества, его крайне хрупкое равновесие нуждается в постоянной сильной защите. В общине, где каждый уверен в полной безопасности и социальной справедливости, любая попытка получить легкую неоправданную прибыль за счет других членов общества должна считаться покушением на всю систему и должна быть покарена таким образом; отсюда приказание, гласящее, что вору следует отрубить руку.

Но всегда необходимо помнить принцип, упомянутый в начале этого примечания, а именно: абсолютную взаимозависимость между правами человека и соответствующими обязанностями (в том числе обязанностью нести наказание). В обществе или государстве, которое неспособно обеспечить всем своим членам общественную безопасность или пренебрегает этой обязанностью, подчас бывает невозможно устоять перед соблазном обогатиться незаконными средствами, следовательно, вора нельзя и не следует наказывать так же строго, как в государстве с реальной социальной безопасностью в полном смысле этого слова. Если общество неспособно выполнить свои обязанности по отношению к каждому из своих членов, оно не имеет права обрушивать всю суровость уголовного законодательства (*хадд*) на отдельного преступника, но должно ограничиваться более мягкими формами административных наказаний. (Именно так применил этот принцип великий халиф 'Умар, когда отменил отрубание рук во время голода, постигшего Аравию в его правление.) Итак, можно с уверенностью заключить, что отрубание рук в качестве наказания за воровство применимо только в контексте реальной, полностью функционирующей модели общественной безопасности, и не при каких других обстоятельствах. Asad, *The Message of the Qur'an*, pp. 149–150, note 48.

**719]** Фрагмент проповеди Пророка на горе Арафат, которую он произнес во время своего последнего паломничества. Muslim, *Sahih*, 'Hajj', hadith 1218, p. 456.

**[720]** Подробнее об этом см.: Ibn Rushd (Grandfather), *al-Bayan wa al-Tahsil*, vol. 15, p. 446 and *Muqaddimat*, vol. 3, pp. 288–289; Ibn Rushd (Grandson), *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 486–488.

**721]** Abu Bakr Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, ed. Ali Muhammad al-Bijawi (Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1377/1958), vol. 3, p. 1315.

**722]** Подробнее об этом см.: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2, pp. 549–551. О философии, целях и категориях наказаний в шариате см.: Gaafer M. Abd-Elrahim, *The Concept of Punishment in Islamic Law*.







**Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур**

**ИБН АШУР: ТРАКТАТ О МАКАСИД  
АШ-ШАРИ‘А**

**Muhammad Al-Tahir Ibn Ashour**

**IBN ASHUR: TREATISE ON MAQASID  
AL-SHARIAH**

Ebook ISBN: 978-1-56564-559-2

Paperback ISBN: 978-1-56564-422-9

Hardback ISBN: 978-1-56564-423-6

Перевод — *Анна Кривенко*

Редактор — *Татьяна Ястремская*

Литературный редактор — *Галина Зайнуллина*



Труд Ибн Ашура на тему макасид аш-шари‘а — это новаторское исследование высших целей шариата; во всяком случае, неизвестно, чтобы кто-нибудь из современных правоведов предпринял попытку всестороннего и систематического изучения разных аспектов этого вопроса до Ибн Ашура. Сочинение служит доказательством его заветной цели: утвердить макасид аш-шари‘а в качестве самостоятельной дисциплины под названием ‘илм макасид аш-шари‘а. Эта книга также имеет двоякую цель: помочь мусульманам оздоровить правовую базу в своих интересах на случай возникновения новых правовых ситуаций (навазил) и предоставить им решающую точку зрения на случай противоречий в доводах различных правовых школ (мазахиб) или несогласия в рядах их собственных ученых.

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

[WWW.IITUK.COM](http://WWW.IITUK.COM) — [WWW.IIT.ORG](http://WWW.IIT.ORG)

ISBN 978-5-6046250-2-6

ДИЗАЙН ОБЛОЖКИ  
SHIRAZ KHAN

Фото на обложке: AL-WAHL.  
LINES FROM *Nahj Al-Burdah*

© ALI OMAR ERMES

