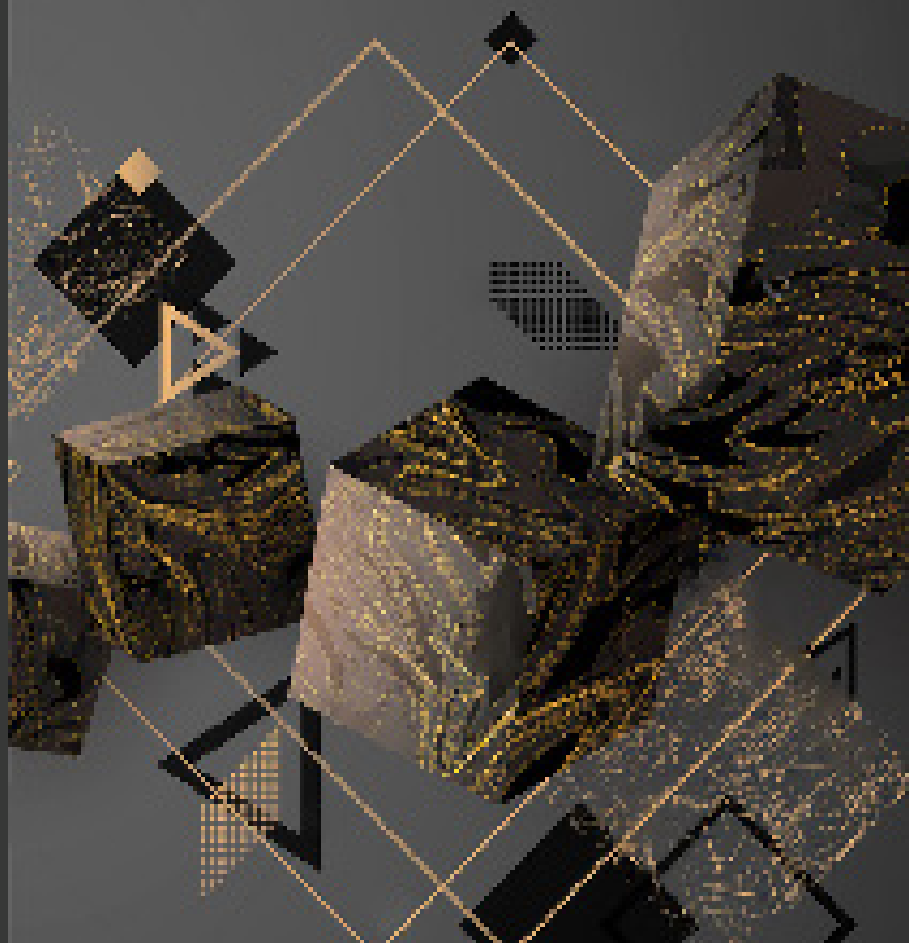


ИСЛАМ МЫЙЗАМЫ ЖАНА АДЕП-АХЛАК

ДАВИД Р. ВИШАНОФФ



ИСЛАМ МЫЙЗАМЫ ЖАНА АДЕП-АХЛАК

ДАВИД Р. ВИШАНОФФ



Ислам ойлору Эл аралык институту (ИИТ)

Бишкек 2022

УДК 297
ББК 86.38
Д 13

Автору: Давид Р. Вишанофф
Которгон: Бектур кызы Гульзат – Б.: 2022.
Китептин редактору: Эргешов Аким ажы
Мурадбекова Бермет

Бул китеп жалпы окурмандарга, ислам динине кызыккандарга, ислам динин изилдегендерге өтө пайдалуу. Бул китепте исламга болгон жаңы көз караштар сунушталат. Муслумандарды калыптанып калган эски көрүнүштөрдөн арылтып, чыныгы ийгиликке жеткире турчу жолдор чагылдырылат.

Китеп «Ихсан Хайрия» коомдук фонду тарабынан бастырылган

Бул китеп Кыргызстан мусулмандарынын дин башкармалыгы
тарабынан тастыкталган. № 09 «25» __1__2022-жыл

Ислам мыйзамы жана адеп-ахлак (Kyrgyz)

Давид Р. Вишанофф

© Ислам ойлору Эл аралык институту (ИИТ)
1443 АН / 2022 CE

Islamic Law and Ethics (Kyrgyz)

David R. Vishanoff

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
1441 АН / 2020 CE
ISBN 978-1-56564-950-7 limp
ISBN 978-1-56564-951-4 cased
E-BOOK ISBN 978-1-64205-346-3

IIIT
P.O.Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

Бардык укуктар корголгон

ISBN 978-9967-9380-4-5

УДК 297
ББК 86.38

МАЗМУНУ

<i>Сөз башы</i>	4
<i>Редактордун кириш сөзү</i>	6
1 Имам аль-Харамайн аль-Жувейнинин укук теориясынын этикалык түзүмү	11
2 Ислам мыйзамдарындагы этикалык иерархия: «Баш ийбестикти көрсөтпөгүлө жана зарыл болгон чектен чыкпагыла»	47
3 Структуралык <i>ижтихад</i> : «Он эки имамдын» укуктук теориясындагы радикалдык парадигманын өзгөрүшү	66
4 Макасид аш-Шари'анын ислам диниятчылыгында колдонулушу	91
5 Ислам кайрымдуулугундагы өнүгүү этикасы: Индиядагы Фикх аль-Зака жана мусулман кайрымдуулук уюмдарынын колдонгон этикасы	126
6 Курандагы Рида түшүнүгү: популярдуу түшүнбөстүк, еврейлер менен христиандардын батышташуусу	154
7 Коомдук адилеттүүлүк жана Исламдык укуктук-адеп-ахлактык тартип: Медина конституциясынын Пайгамбардын мезгилинен баштап тематикалык жактан изилдениши	181



СӨЗ БАШЫ

Этика илиминин теология жана философия илимдери менен канчалык деңгээлде байланышы бар?

Интерпретациянын динамикасы модернизмди экстраполяциялоого жана анын кыйынчылыктарын табууга аракет кылат. Мындай аракет эсселер топтомунда пайда болгон сүйлөшүүнүн мүнөзүн аныктайт жана андан биз окумуштуулардын ислам салттары менен алектенип жана өздөрүнүн көз караштарына негиздүү түшүндүрмөлөрдү берип жатканын көрөбүз.

Адамзат коому багыттоочу этиканы сыйлаган учурда жана аны мыйзам катары иш жүзүндө колдонууну түшүнгөндөн баштап өнүгө баштайт. Ислам мыйзамынын астында бул этика жөн гана иш-аракеттин тууралыгын же туура эместигин аныктаган ички туюм жана адеп-ахлактык ырааттуулук (секулярдык ой жүгүртүү) эмес, ал Куранда жана Мухаммед пайгамбардын сүннөтүндө айтылган Кудайдын адеп-ахлактык коду менен аныкталган күчтүүрөөк кыймылдаткыч күч болуп эсептелинет.

Ошондуктан, ислам мыйзамынын аныктамасынын башкы булагы – ыйык китептик жана хадис авторитети катары жеке жүрүм-турум жана коом менен жашоонун коомдук/саясий/экономикалык жана башка кызматтарына байланышкан иш-аракеттердин жана чечимдердин негизи болуп улана берет. Кудайлык максатын түшүнүү жана аны кабыл алуу маселеси кылымдар бою кызуу талкуулардын чордонунда болуп келген. Шарият мыйзамы – Батыштын көз карашында туура эмес деп эсептелинип, жада калса козутуучу фактор катары саналып жаткан кезде дагы, ал ислам динин түшүнгөндөр арасында (эгерде ал чын ниеттен колдонулса жана чын ниеттүүлүктүн башкаруусунда болсо) адеп-ахлактык коомдун бөлүнгүс бөлүгү катары каралган. Талаш-тартыштын чаңы басаңдагандан соң, Батыш жана исламдын салттарында изилдене турган маанилүү параллелдер пайда болгон.

Ислам мыйзамынын этика илимине байланышкан антологиялык бөлүмдөрү адеп-ахлактык көйгөйлөрдү жалпы негизде жана кээ бир учурларда, анын айрым бөлүктөрүн гана изилдейт. Бул көйгөйлөр алгач «ИПТ-2014 Окумуштуулардын жайкы институтунда» каралган жана



алар – ислам ойлорундагы заманбап мамилелерди изилдөөгө арналган. Ошондой эле ал – биздин ар түрдүү субтармактар, методологиялар жана темаларга болгон түшүнүгүбүздү жаңылоого салым кошкон жыл сайын өткөрүлүүчү окумуштуулардын мааракеси.

Ислам календарында (хиджа) даталар АН деп жазылса, ал эми григориан календарында СЕ деп белгиленген. Жалпы колдонууга киргендерден баштап араб сөздөрүнүн баары курсив шрифти аркылуу жазылган. Ал эми диакритикалык белгилер заманбап деп эсептелинбеген араб ысымдарына гана кошулган. Араб шилтемелеринен алынган англис котормолору авторго таандык.

1981-жылы түзүлгөн Ислам ойлору Эл аралык институту – олуттуу илимий иштерди бекемдөөгө чоң салым кошуп келе жаткан ири борбор болуп саналат. Азыркы күнгө чейин алар бир нече илимий изилдөө программаларын, семинарларды жана конференцияларды өткөрүштү. Ошондой эле коомдук жана теология илимдерине байланышкан жети жүздөн ашык эмгектери англис жана араб тилдеринде басылып чыгып, дүйнөнүн көптөгөн башка тилдерине которулду.

Редактор катары кызмат көрсөткөн профессор Давид Вишаноффко ыраазычылык билдиребиз. Ошондой эле, бул китептин жазылып бүтүшүнө түз же кыйыр түрдө салым кошкон ар бир адамга ыраазычылыгыбызды билдиргибиз келет.

ИОЭИ

Май, 2020



Редактордун кириш сөзү

Ислам мыйзамы жана этикасы:

Интеграциядан плюрализмге карай

Давид Р. Вишанофф

Ислам мыйзамы ислам адеп-ахлагын аныктай алабы? Же аталган мыйзам адеп-ахлактык тутумдун бир бутагыбы? Же ал мусулмандардын берилгендиги үчүн атаандаштык кылган исламдык же башка көз карандысыз адеп-ахлактык дискурстардын бириби? Булар жөнөкөй академиялык суроолор эмес. Алар гносеологияда, укук коргоочулар менен жөнөкөй мусулмандардын иш-аракетинде, күнүмдүк жашоодогу адеп-ахлактык кыйынчылыктарда жана мусулман эместер менен болгон мамилелерде көптөгөн маселелерди жаратат. Бул суроолор Ислам ойлору Эл аралык институту тарабынан 2014-жылдын июнь айында Виржиния штатынын Херндон шаарында уюштурулган бир жумалык «Ислам мыйзамы жана адеп-ахлагы» тууралуу жайкы иш-чаранын жүрүшүндө ар түрдүү жана кызыктуу жоопторду пайда кылган.

Бир катар сунуштар конференциянын ачылышында сөз сүйлөгөн белгилүү коноктор тарабынан айтылган. Джассер Ауда *эгерде ислам мыйзамында реформа жүргүзүлсө, анда ал өзүнүн адеп-ахлактык максаттары менен абийир сыяктуу башка өлчөмдөрдү ичине камтып, анын баарын систематикалык түрдөгү ачылышка негиздейт* деп белгиледи. Абдулазиз Сачедина ислам этикасындагы салттуу укуктук теориянын чечмелөөчү каражаттарын универсалдуу этикалык туюмдарга кошуу менен, аны систематикалык жана интеграцияланган методологияга багыттады. Ал эми Ибрагим Муса болсо, ислам мыйзамы – мусулмандын өздүгүн жана анын жашоосунун бардык жактарын башкарып турган жалгыз аныктоочу катары эмес, тескерисинче, ислам адеп-ахлагындагы нормативдик дискурстардын көптүгүнөн түзүлүшү керек деп эсептерин айтты. Карл Эрнст Муса менен макул болуп, этика фикх сыяктуу адеп-ахлактык эсеп менен гана чектелбестен, жада калса чет элден кабыл алынган маданий нормалар жана этикалык философиялар дагы ислам этикасынын ажырагыс бөлүктөрү болуп эсептелиши керек экенин айтты.



Аталган иш чаранын жүрүшүндө кызуу талкуу жүргүзүшкөн жаш окумуштуулардын тобу бул суроолордун бардыгын камтыган тарыхый мисалдарды келтиришип, конструктивдүү сунуштарды беришкен. Алардын бири дагы ислам адеп-ахлагы боюнча адис эмес жана азыраагы гана ислам мыйзамы боюнча билимге ээ болгондугуна карабастан, алардын баары тең изилдөө учурунда өздөрүнүн эң мыкты өзгөчөлүктөрүн көрсөтүштү. Алардын бул изилдөөгө кошкон салымдары аныктоочу эмес, изилдөөчү мүнөзгө ээ болду, бирок жалпылап алганда алар фикх менен адеп-ахлакты байланыштырган терең маселени талкуулашты. Алардын эмгектеринин көбү бул томдо жыйналып, төмөнкү иретте берилди:

– *Ислам мыйзамын адеп-ахлакты аныктоочу жана негиздөөчү илим катары эсептегендер;*

– *Ислам мыйзамын чектелген адеп-ахлактык негизге киргизгендер;*

– андан соң бул мыйзамды исламдык адеп-ахлактык дискурстагы бир нече параллелдин бир бөлүгү деп эсептегендер; жана акырында,

– *Ислам адеп-ахлагынын мусулман эмес нормативдик тутумдарга кандайча тиешеси бар экендигин сунуштагандар.*

Менин эмгегим биринчи катарда турат, анткени ал эң жөнөкөй: ал адеп-ахлактык тутум – укуктук теория менен аныкталат деп эсептейт, ошондой эле он биринчи кылымда жарык көргөн ислам укуктук теориясына кандай адеп-ахлактык теория киргизилген деген суроого жооп издейт. Ал эми Имам аль-Харамайн аль-Жувайнинин адеп-ахлагы – Кудайдын буйругун адеп-ахлактык реалдуулук, деонтикалык, деонтологиялык, индивидуалисттик жана партикуляристтик мүнөзгө ээ деп чагылдырат. Аталган эмгек укуктук теорияны изилдебейт, бирок эгерде бул дисциплина кайсы бир адам тарабынан жасалган иштердин акыреттеги жоопкерчилигинин айланасында болсо, анда изгиликти өрчүтүү, адамдар аралык мамилелерди орнотуу жана жалпы адеп-ахлактык принциптерди кошуу сыяктуу ар түрдүү этикалык категориялардын тегерегинде иш жүргүзмөк.

Сами Аюбдун эмгеги болсо адеп-ахлактык эсептөөлөр укуктук теорияга кандайча бириге аларын кеңири чагылдырат: ал Ханафиттердин укуктук теориясы Кудайдын буйругуна негизделген болсо дагы, ар бир иш-аракетке белгилүү укуктук жана деонтологиялык баа берилгени менен, анын колдонулушун башкарган эрежелер ырааттуу болуп саналарын айтат. Анткени, алар дайыма белгилүү бир шарттардагы



иш-аракеттердин натыйжаларын эске алат. Бул көрүнүш укук коргоочулардын адеп-ахлактык артыкчылыктарын бириктирет, бирок ошол эле учурда, этикалык баалуулуктарды укуктук теориянын дисциплинардык негизине да байланыштырат.

Кийинки эки эмгек ислам мыйзамы толук түрдө этиканын негизи боло албайт деп сунуштайт. Хамид Маванинин эмгеги, салттуу ислам дининин укуктук теориясы мыйзамды өзгөрүп туруучу контексттерге байланыштыра албаганын айтып, ал теологиялык, илимий жана коомдук негиздерге кененирээк байланышы керек деп эсептейт. Ал Куран өз мыйзамдарын коом тарабынан аныкталган этиканын (*аль-маъруф*) негизинде түзгөндөй эле, ислам мыйзамын рационалдык жактан тандалган жана жалпы кабыл алынган этикалык нормаларга (*сияр аль-укала*) баш ийдирет. Андан кийинки Камал Абу-Шамсиенин эмгеги эмне үчүн бул мыйзамды иш жүзүндө этикалык маселелерге киргизүү керек экендигин көрсөтөт: мусулман ооруканасынын дин кызматчысы үчүн оору менен өлүм алдында жаткан бейтаптын эмоционалдык жана маданий күчтөрү укуктук эрежелерди контексттик жактан дайыма колдонууга мажбурлайт, ошол себептен колдонмо этика адеп-ахлактык жана руханий сапаттарды мүнөз, адат, пайда жана зыянды эске алуу менен толук карашы керек. Хамид Мавани да, Камал Абу-Шамсие да исламдык укук теориясынын дискурсуна карманышат, бирок алар аны жогорку жана универсалдуу этикалык баалуулуктардын көзөмөлүнө коюшат. Кийинки эмгек ислам мыйзамын башкалардай эле этикалык дискурс катары көрсөтөт. Кристофер Тейлор ислам этикасы карапайым адамдардын жасаган иштери менен бирге, аалымдардын айткандарынан да түзүлөрүн ырастайт жана Лакхнаудагы зекеттин укуктук доктринасы менен социалдык практикасы кандайча экиге бөлүнүп калганын көрсөтөт: анын айтымында, классикалык фикхтин негизги этикасында донордун милдети жана анын ниети иш жүзүндөгү адамдардын эмгек этикасы жана экономикалык абалын өнүктүрүүгө багытталган этика менен алмаштырылып жатат. Кристофер Тейлор белгилегендей, мындай өзгөрүүлөр көптөгөн юрист-окумуштуулар тарабынан кабыл алынган. Окумуштуулар алардын ортосундагы айырмачылыкты моюнга алышып, бирок бул өзгөрүүлөрдүн максаттары өздөрүнүн максаттары менен шайкеш келет деп билдиришкен.

Адилеттүү коомдо, Кристофер Тейлордун эмгегинен кийин дагы бир жаңы көз караштагы эссе жаралып, бирок ал милдет жана тыюу салуу



боюнча ислам мыйзамынын салттуу негизине каршы чыкмак. Тилекке каршы, ислам мыйзамдарынын көп түрдүүлүгү жана өркүндөтүлүшү ошол эсседе абдан жакшы сүрөттөлгөндүгүнө карабастан, кандайдыр бир саясий жүйө менен ал бөлүк ачыктан-ачык четке кагылган. Ошентип, бул томдун жарашыктуу жана симметриялуу төртүнчү бөлүгүн түзгөн оригиналдуу жана көзгө баса турчу жагы аргасыздан жоготууга учурады десек болот.

Аталган эмгек азыркы учурдагы ислам мыйзамына болгон этикалык-диний плюрализмдеги кыйынчылыктарды чагылдырмак. Бүгүнкү күндө дүйнөгө өзгөчө адеп-ахлактык көз караш менен караган мусулмандар аз. Адам укуктары сыяктуу этикалык категориялар ар кандай исламий дискурстун алкагында өнүксө дагы, кээ бир учурларда ислам дини адеп-ахлактык ой жүгүртүүнүн кайсы бир багыттары менен терең биригип, коомдо резонанс жаратууда.

Мусулмандардын диний-этикасы жана башка диндегилер менен болгон мамилеси Асад аль-Салехтин эмгегинде чагылдырылып, анда идеологиялык тазалыкка жана карама-каршылыкка болгон чукул маалыматтар камтылган. Бирок бул карама-каршылыктын риторикасы Курандагы «сен алардын динин тутмайынча иудейлер менен христиандар эч качан сени жактырышпайт» (2:120) деген билдирүүсүн туура эмес түшүнүүдө жатат жана аятын туура контексттелген чечмелөөсү кастыкты эмес, тескерисинче, ар кандай диний-этикалык тутумдар менен чогуу жашоо керек экендигин билдирет. Катрин Жомаанын эмгеги диний-этикалык плюрализм кандайча ислам саясий теориясына киргизиле тургандыгын көрсөтөт. Ал Медина Конституциясын кылдаттык менен кайрадан окуп чыгып, бул мыйзамдар бир нече уруулар жана диний жамааттар үчүн гана эмес, ошондой эле бир нече адеп-ахлактык жана укуктук системалар – светтик дагы, плюралисттик дагы системалар үчүн маанилүү экендигин ырастайт.

Албетте, бул жети макала ислам мыйзамы менен адеп-ахлактын ортосундагы өз ара байланыштын мүмкүн болгон төрт көз карашынан дагы алда канча көптү билдирет.

Алардын ар бири белгилүү бир тарыхый жана заманбап контекстен алынган кызыктуу материалдардын топтомун сунуштайт, жана алардын ар бири ислам укугу менен этиканын ортосунда өз алдынча күрөшүп, бул кириш сөздөгү менин жөнөкөйлөштүрүлгөн классификацияма каршы турушат. Бирок бул макалалар, болжолдуу жана изилдөөчү болгон-



дугуна карабастан, Ислам ойлору Эл аралык институтунун 2014-жылы окумуштуулар үчүн жайкы институту тарабынан берилген суроонун маанисин ачык көрсөтө алды: мусулмандар этикалык суроолорду талкуулоодо жалпы жана универсалдуу методологияга умтулушу керекпи же алар риторикалык жана саясий атаандаштыктан чыгуу үчүн сөзсүз түрдө бири-бирине шайкеш келбеген моралдык дискурстардан ырахат алышабы?

Мындан сырткары бул эмгектер Ислам ойлору Эл аралык институтунун жаңы чыгып келе жаткан жаш окумуштуулар тобунун ар түрдүү көз караштарын, перспективаларын жана жоопторун айкөлдүк жана меймандостук менен кабыл алганын көрсөтүп турат.

Имам аль-Харамайн аль-Жувейнинин укук теориясынын этикалык түзүмү

Давид Р. Вишанофф

КЫСКАЧА: Имам аль-Харамайн аль-Жувейнинин укукту (фикх) юридикалык баалуулуктарды билүү катары аныктоосу (*ахкам*) жана анын ушул укуктук баалуулуктарга берген бир нече аныктамалары өзүнүн чечмелөө принциптерине жана укуктук теориясынын башка өзгөчөлүктөрүнө (*усул аль-фикх*) этикалык тутумдун түзүмүн берет. Чектелген жагдайларда ал моралдык реализмдин формасы катары, Кудайдын буйрук теориясы менен деонтикалык, деонтологиялык, агенттерге багытталган, индивидуалдык жана конкреттүү болуп мүнөздөлөт. Анын мыйзамга болгон көз карашын этикалык тутумдардын башка түрлөрү менен салыштыруу – исламдык укукту элестетүүнүн жана аныктоонун альтернативдүү жолдорун сунуш кылат жана техникалык терминдердин аныктамалары сыяктуу укук теориясынын таасирлерин терең ачып берет. Бул эмгекте аль-Жувейни тарабынан кеңири окутулган укуктук теориянын этикалык түзүмү – изгилик этикасы, конструктивизм, натыйжалуулук, утилитаризм, экзистенциализм, табигый укук жана социалдык келишим теориялары, ошондой эле чыдамдуулук менен укукка багытталган жана реляциялык этикалык тутумдар камтылган. Укук теориясын структуралаштыруунун жана анын негизги шарттарын аныктоонун бир нече альтернативдүү мүмкүнчүлүктөрү ушул салыштырмалуулуктар аркылуу сунушталган. Анын негизги максаты – эгерде укуктук теория белгилүү бир иш-аракеттердин түбөлүктүү консенцияларынын айланасында эмес, изги сапаттарды өрчүтүүнүн, адамдар аралык мамилелердин айрым түрлөрүн орнотуунун же жалпы адеп-ахлактык принциптердин айланасында түзүлсө, бул көрүнүш аны аткарган адамдар тарабынан кандайча кабыл алынышы мүмкүн экендигин элестетүү болуп саналат. Бул мүмкүнчүлүктөр негизги терминдердин ар түрдүү аныктамаларын гана эмес, ошондой эле тексттерди чечмелөөдө жана этикалык нормаларды курууда да ар кандай мамилелерди талап кылат. Мындай аль-

тернативдик этикалык структуралардын айланасындагы укуктук теория усуль аль-фикх дисциплинасында жана башка исламдык дисциплиналарда кеңири чагылдырылат. Укук теориясын реформациялоо сунушталбайт, бирок альтернативаларды табуу бизге аль-Жувейнинин укуктук теориясын түшүнүүгө жардам берет деп ырасташат. Ислам мыйзамдарына талдоо жүргүзгөндөн кийин гана, биз усул ал-фикх окумуштуулары тарабынан жасалган теориялык тандоолордун маанилүүлүгүн толук түшүнө албайбыз.

Киришүү: салыштырмалуу элестетүү

1999-жылы күзүндө, Марокконун Фес шаарында исламдык укук теориясын окуп үйрөнгөндөн бир семестр өткөндөн кийин, мен ушул дисциплинаны өзүмдүн илимий ишимдин негизги өзөгүнө айлантууну чечтим жана Эмори университетинин эки окумуштуусу: Имам аль-Харамайн аль-Жувейнинин «*Китаб ал-Уаракат фи усул аль-Фикх*» жана Батыштын герменевтикалык ой жүгүртүүсү боюнча заманбап окуу китеби болгон Энтони Тизелтондун «*Герменевтикадагы жаңы горизонттор*» китептеринин ортосунда салыштырмалуу окуу жасадым.¹ Бул мен ойлоп тапкан эң оор интеллектуалдык салыштырмалуулук болуп чыкты, бирок ал абдан пайдалуу болуп, менин диссертациямдын жана «Ислам Герменевтикасынын калыптанышы» аттуу китебимдин концептуалдык негизин түздү.²

Бул эссе Батыштын этикалык дискурсуна айрым негизги категорияларын эске алуу менен, аль-Жувейнинин «*Китаб аль-Уаракат*» аттуу китебин салыштырууга аракет кылды. Мындай салыштырмалуу окуу тексттердин жашыруун жана байкалбаган сырларын ачыкка чыгарууга мүмкүнчүлүк берет. Аль-Жувейнинин техникалык аныктамалары жана теориялык тандоолору этикалык түзүлүштөрдү ачыкка чыгарат жана этикалык структуралар аркылуу биз анын укуктук теориясы кайсы этикалык тутумду болжолдоп жаткандыгын билүүгө аракет кылабыз. Бирок, бул ислам этикасынын түзүмүн жалпылоого мүмкүнчүлүк бербейт. *Китаб аль-Уаракат* – бир мектептин бир аалымынын этикага негизделген исламдык сабактарынын негизи. Ушул томдо камтылган докладдардан көрүнүп тургандай, илим жаатындагы окумуштуулар этика жөнүндө ар түрдүү ойдо болушкан. Бирок исламдын укуктук



теориясы исламдык укуктун этикалык түзүлүшүн аныктабайт: Ханафий укуктук илимпоздору аль-Жувейни сыяктуу, негизги сунниттик укук теориясын карманышкан, бирок Сами Айюбдун эмгеги көрсөткөндөй, алардын айрым көз караштары жана укуктук теориясы адамдардын иш-аракеттеринин кесепеттери менен жеке адамдардын укуктарын көбүрөөк камтыйт. Андан тышкары, ислам мыйзамдары ислам этикасынын түзүмүн аныктай албайт. *Адеп* (жүрүм-турум), *ахлак* (мүнөз) жана *тасавуф* (руханият) сыяктуу адеп-ахлактык дискурстар иш-аракеттерди туура же туура эмес деп баалаганга караганда, ислам укугу сыяктуу адеп-ахлакты өрчүтүүгө көбүрөөк көңүл бурат. Демек, *Уаракатта* камтылган этикалык түзүлүштү карасак, анда ислам этикасынын формасы аль-Жувейнинин этикалык ой жүгүртүүсү сыяктуу эле, мыйзамга караганда тереңирээк чагылдырылбагандыгын байкайбыз. Ошого карабастан, бул талдоо исламдык этиканы калыптандыруу көйгөйүнө бир аз маанилүү кадам таштайт. Эгерде ушул томдун авторлорунун айрымдары айткандай, бардык исламдык адеп-ахлактык агымдар ырааттуу этикалык көз карашты толуктап турган бөлүк катары каралышы керек болсо, анда бизге ошол дискурстардын этикалык түзүмдөрүн түшүнүп, айкалыштырууга туура келет.

Мыйзам – ислам илимдеринин ханышасы болбошу мүмкүн, анткени ал көп учурда оңой эле кабыл алынат, бирок кээде бир нече мусулман адамдар биригип, мыйзамдарды этикалык дискурстан таптакыр чыгарып сала алышат же тескерисинче ага негизги орунду беришет. Укук теориясы мыйзамды толук аныктай албашы мүмкүн, бирок укук коргоочулар жок дегенде алардын укуктук теориясына шайкеш келген чечим чыгарууга умтулушат. Бардык эле укуктук теоретик-окумуштуулар *Китаб ал-Уаракатты* ээрчибегени менен, бирок ал ушул кезге чейин эн таасирдүү юридикалык теория тексттеринин бири бойдон калууда. Демек, ал кандайдыр бир жол менен болжолдонгон жана өзүнө камтыган этикалык түзүлүштү исламдын бардык этикаларына киргизиши керек болот.



Китаб ал-Уаракат

Китаб ал-Уаракат фи Усуль аль-Фикх XI кылымдагы Шафите Ашъарит аалымы Имам аль-Харамайн аль-Жувейниге (1028-1085) таандык. Бул анын *магнум опусу* (эң сонун чыгармасы) эмес, тескерисинче, ал окуучуларга жазылган сыяктуу жаттап алганга оңой, бирок мугалимдин көрсөтмөсүз же комментарийсиз пайдасыз баракча болуп калмак. Өзүнүн монументалдуу, чечен жана мыкты чыгармасы болгон *Китаб аль-Уаракатта* аль-Жувейни юридикалык теориянын ар бир кичинекей чекиттинен өтүп, айрым жаңычыл ойлорду айткан. Бирок, бул кичинекей «*Укуктун негиздери жөнүндөгү баракчада*» ал ар бир студент үйрөнүшү керек болгон: XI кылымдын аягындагы аздыр-көптүр кабыл алынган чечмелөө жана ой жүгүртүүнүн негизги аныктамаларын жана талашсыз принциптерин берет. Ал Мадина элинин тажрыйбасы же коомдук кызыкчылык (*маслах*) сыяктуу талаштуу мыйзам булактарын четке каккан жана бир нече талаштуу суроолор боюнча сот чечимин жашырган. Бул кичинекей баракча салыштырмалуу талдоонун идеалдуу объектиси болуп саналат, анткени ал аль-Жувейнинин этикасынын идиосинкратакалык концепциясын эмес, ар бир студент билиши керек болгон түшүнүктөрдү ушунчалык кеңири камтыйт. Ал бул китепте ушул дисциплинанын түпкү концептуалдык структурасын ачып берет, көпчүлүк укуктук теоретиктер этиканы кандай элестетишкен жана аны азыркы учурда классикалык дисциплинанын ичинен кандайча элестетүүгө болот деген суроолордун үстүндө эмгектенген.

Бул кичинекей баракча көптөгөн комментарийлердин негизинде бир нече жолу көчүрүлүп жана кайра басылып чыккан. Мен алтымыштай ушундай комментарийлерди таптым жана ушул макалага тиешелүү көптөгөн маалыматтарды <http://waraqat.vishanoff.com> сайтынан акысыз окусаңыз болот, ал жерде менин котормом боюнча окурмандар өздөрүнүн комментарийлерин жарыялай алышат. Бирок мен санап көрбөгөн дагы көптөгөн маалыматтар бар, ошондой эле www.YouTube.com сайтынан дагы бир нече тилдеги оозеки комментарийлерди кездештирсек болот. Бул жерде колдонулган котормо аталган чыгарманын эң алгачкы баяндамачыларынын бири Таж-ад-Дин Абу Мухаммед Абд-аль-Рахим ибн Ибрахим аль-Фазариге таандык, ал көбүнчө Ибн аль-Фирках деген ысым менен белгилүү, ал аль-Жувейниден эки кылым өткөндөн кийин, 1291-жылы көз жумган. (Ошол басылманын критикалык анно-



тацияланган котормосу <http://waraqat.vishanoff.com> сайтында жеткиликтүү) Ибн аль-Фирказ *Уаракаттын* кеминде үч нускасы менен иштеди жана ал тексттик айырмачылыктарды кылдаттык менен таап ага макул болбосо дагы анын түпнуска текст экендигин аныктады. Менин реконструкцияланган текстим мага чейинки реконструкцияланган тексттин негизинде үч алгачкы кол жазмага таандык, алар *Ландберг 256*, *Берлиндин Стаатсбиблиотегиндеги Спренгер 601* жана *Британ китепканасындагы Британ Чыгыш музейи 3093*, ошондой эле Ибн аль-Фирках тарабынан чыгарылган комментарийлердин мактоого татырлык басылышы Сара Шафи аль-Хажари тарабынан кийинки төрт кол жазманы колдонуу аркылуу жарыкка чыккан.³

Ибн аль-Фирках буга чейин тексттин автору аль-Жувейни болгон же болбогондугуна бир аз күмөн санап келген. Анын күмөн санашына орчундуу себептер бар, анткени *Уаракатта* айтылган ойлор аль-Жувейнинин *Бурханда* колдонгон көз караштары менен дал келе бербейт. Менин оюмча, бул эки чыгарманын айырмачылыктары аларга коюлган ар түрдүү максаттар менен оңой эле түшүндүрүлөт. *Китаб аль-Уаракат* аль-Жувейнинин өзүнүн идиосинкратикалык көз караштарын илгерилетүү үчүн эмес, студенттерди мыйзамды кеңири кабыл алган ой жүгүртүү менен тааныштыруу максатында жасалган. Демек, бул эмгектин максаты – аль-Жувейни ушул кичинекей китепти өзү жазганбы же ага суктанган студент же «өзүн-өзү карманган» мугалим ыйгарганбы, бул анча деле мааниге ээ эмес. Кандай болгон күндө дагы, ал аль-Жувейниге таандык болгон Шафиий мазхабынан тышкары, бүгүнкү күнгө чейинки сансыз мугалимдер жана окуучулар тарабынан бөлүшүлгөн, изилденген жана комментарийленген мыйзамдар жана этика боюнча божомолдордун жыйындысын камтыйт. Мен котормону камтыган тексттин бир нече бөлүмдөрүнө кыскача комментарий берүүнү улантам, ал эми талдоо жүргүзүү ар бир бөлүмдөн кийин гана берилет.



1-бөлүм: Юридикалык илим жана анын тамырлары

«Юридикалык илимдин тамырлары» ар кандай бөлүктөрдөн турган маалыматтарды камтыйт. Алар «тамырлар» жана «юридикалык илим» деген эки башка бөлүктөн турган сөз айкашы. Тамыр – бул бир нерсе анын үстүнө курулат, ал эми бутак болсо бир нерсенин үстүнө курулат. Ал эми юридикалык илим – тыкыр сурамжылоо жолу менен келип чыккан укуктук баалуулуктарды билүү болуп эсептелинет.

Аль-Жувейни Ибн аль-Фирканын тексттине ылайык, «*Мыйзам булактары жөнүндө баракчаны*» мындай деп баштайт: *усул аль-фикх* – эки башка бөлүктөн турган сөз айкашы: «тамырлар» (*усуль*) жана «юридикалык илим» (*фикх*). Бул баарыбызга ачык көрүнөт, бирок текшерүүгө татыктуу. Жалал-Дин аль-Махаллинин (1460-ж) белгилүү комментарийинде камтылган негизги тексттик салттар бул жерде бир кыйла түшүнүксүз, ошондуктан менин оюмча бул жерде жөн гана «ал эки бөлүктөн турат» деп окулуп, демонстративдик ат атоочтун шилтемесин «атайылап белгисиз» деп калтырып, эки бөлүккө бөлүнгөн *усуль ал-фикх* сөз айкашы *усуль ал-фикхтин* өзүбү же *Китаб аль-Уаракат фи Усуль ал-Фикх* экендиги белгисиз бойдон калууда. Бул түшүнүксүздүк атайылап жасалышы мүмкүн, анткени алардын үчөө тең кандайдыр бир мааниде эки бөлүктөн турат, сөз айкашындагы биринчи сөз, дисциплинанын биринчи бөлүгү жана китептин биринчи жарымы мунун түп тамырына же булактарына байланыштуу болсо, ал эми алардын экинчи бөлүгү ошол булактарга таянуу менен мыйзамдын курулушу жөнүндө сөз кылат. Бул айырмачылык аль-Жувейнинин этикасы эки башка типтеги этикалык теориянын өзгөчөлүктөрүн айкалыштыра алат деп божомолдойт, алар Кудайдын буйрук теориясы жана конструктивизми болуп саналат. Биринчиден, ачыкка чыккан булактарга таянуу – аны көпчүлүк табигый укук теорияларындагыдай эле табигый жана жалпыга милдеттүү эмес катары карайт жана ал Кудайдын сөзү аркылуу орнотулат да, Кудайдын буйрук теориясынын бир түрү болуп калат. Экинчиден, *Уаракаттын* экинчи жарымында талкууланган ислам мыйзамдары адамдын макулдугун (консенсус) жана ой жүгүртүүсүн (аналогия жана тырышчаактык менен иликтөө) талап кылат, мындай көрүнүш конструктивдүү



чен өлчөм катары аль-Жувейнинин этикасында да болушу мүмкүн. Аталган этикалык нормалар белгилүү бир кырдаалдарда колдонулмайынча, түбөлүккө бекемделбейт, бирок белгилүү бир шарттарды эске алуу менен, адамдар тарабынан макулдашылат. Мыйзамдын курулушу, албетте, Жувейни үчүн толугу менен Кудайдын сөзүн туура чечмелөө жөнүндө сүйлөшүүдөн жана макулдашуудан турат, ошондуктан ал жаңы мыйзамдарды куруунун ордуна, этикалык нормалардагы түбөлүктүү туруктуулукту табууну көздөп жатат. Бул аны конструктивистке караганда, Кудайдын буйрук теоретигине айландырат. Бирок, ал этикалык нормалар адамдардын кенешүүсү менен курулат (жана ачылыш эмес) деп эсептейби же жокпу бизге белгисиз, ошондуктан биз аны андан ары изилдеп көрүшүбүз керек.

Аль-Жувейни баса белгилегиси келген кийинки сөз айкашы ислам этикасынын аспектиси болгон вахийде буйрук кылуу же кеңешүү жолу менен курулабы же жокпу ошону аныктоо керектелет. Ал биринчи сөздүн жекелик белгиси *аслдан* баштап *усуль* жана *фикх* сөздөрүн аныктоого киришет: «Тамыр – бул бир нерсе анын үстүнө курулат, ал эми бутак болсо бир нерсенин үстүнө курулат». *Асль* сөзүн булак, тамыр же пайдубал деп которсо болот, бирок мен тамыр деген сөздү тандадым, анткени ал бутак (алыс) сөзүнө карама-каршы келет, бирок аль-Жувейни дарак жөнүндө жазбастан, анын аныктамасы боюнча курулуш жөнүндө сөз болуп жаткандыгын көрсөтөт. Исламдык укуктук ой жүгүртүүдө кенири жайылган дарак сөзүнүн метафорасы органикалык өсүштү болжолдойт, анткени ар бир мыйзам ченемдүүлүк аяндын генетикалык материалы менен алдын-ала аныкталган. Ал эми курулуштун метафорасы адамдын конструктивдүү эмгегин көрсөтөт. Ислам мыйзамы аян ачылгандан кийин курулган жана ошол пайдубалдын изи менен чектелген, ошондой эле ал адамдын чыгармачылыгы менен калыптанган үйгө окшош. Бул нерсе аль-Жувейнинин мыйзамдын булагын (анын *усулун*) адамдардын кенешүүсү, бир пикирге келүүсү же ой жүгүртүүсү эмес, б.а., *вахий* деп эсептесе, анда ал (*фикх*) укуктун мазмунун же «бутактарын» (*фар'*) түзмө-түз адамдык курулуш деп эсептерин көрсөтөт.

Бул исламдык укук этикасынын бардык эле түшүнүктөрүнө дал келбеген жагдай. Айрым укуктук теоретиктер анын ордуна дарактын метафорасын баса белгилешип, аянды *иститмар* деп чечмелөө процессин сүрөттөшкөн, бул нерсе жемиш берүү идеясын сунуш кылат. Айрымдар *аслды* «кандайдыр бир нерсе [башка бир нерсе] анын затын кандайча



алат» (же «келип чыгат» же «бир бөлүгү» – *ма минху ал – шай'* ⁴ же «башка бир нерсе бутак чыгарат» деп түшүндүрүшөт.⁵ Аль-Жувейни ушул аныктамалардын бирин тандап алып, ал дарак метафорасы аркылуу берилген мыйзамдын мазмуну толугу менен аяндан келип чыгат деген ойду бекемдеген. Мындай багбанчылык тилинде ар бир жалбырактын формасы андагы тамырларга коддолгон сыяктуу, мыйзамдын ар бир майда бөлүгү аян аркылуу өнүгөт деп айтууга болот. Бул көрүнүш тырышчаак өсүмдүктүн ДНКсынын ачылышына керектүү чөйрөнү камсыз кылган багбандын эмгегине окшош. Адамдын ой жүгүртүүсү жана маданияты мыйзамдын ылайыкташкан чөйрөсүн камсыз кылат, бирок алар багбандын апельсинди курма дарагына өстүрүүнү каалагандай, анын мазмунун аныктай албайт. Бирок Аль-Жувейни курулуш аркылуу (*фикх*, юридикалык илим) тургузулган пайдубалдын (аяндын) образын берүүнү чечет. Мындан сырткары, *фар'* сөзү курулуш эмес, бутак дегенди туюндурса дагы, ал «бир нерсенин үстүнө курулган нерсени» (*буния аля*) аныктоого аракет кылган. Бул аныктама, жүргүзүлгөн сурамжылоолордун негизинде аяндын жашыруун маанисин мазактоодон башка көп нерсени камтыйт деп божомолдоого болот. Аян курулуштун изин көрсөтсө дагы, адамдын ой жүгүртүүсү жана маданияты консенсус жана аналогия сыяктуу кылдат иликтөө (*ижтихад*) ыкмалары аркылуу юридикалык илимдин имаратына материалдык салым кошо алат деген ойду билдирет. Албетте, аль-Жувейни курууну конкреттүү мааниде эмес, абстракттуу түрдө чагылдырган, ошондуктан ал сунуш кылган куруучунун образы бардык нерселерди түшүндүрөт дегенди билдирбейт. Бирок, эгер биздин сөз байлыгыбыз биздин кандайча ойлонуп же кандайча ой жүгүртө турганыбызды билдирсе, анда аль-Жувейни дарактын метафорасын кайталап, мыйзамдын толугу менен аяндан келип чыккандыгын билдирсе дагы, ал мыйзамды адамдын конструкциясы катары ачык-айкын жана түзмө-түз чагылдырмак. Муну анын *фикх* сөзүнө берген экинчи аныктамасы дагы бир жолу тастыктайт: «*Юридикалык илим – бул изденүү менен (ижтихад) аныкталган укуктук баалуулуктарды (ахкамды) билүү*». Тескерисинче, Абу Хасан аль-Ашъари (935-ж.) *фикхти* – сүйлөөнүн маанисин түшүнүү же болбосо техникалык жактан алганда, аяндын маанисин мыйзамга байланыштуу түшүнүү деп аныктаган.⁶ Мында айырмачылык абдан кичине болгону менен аябай маанилүү, юридикалык илим иш-аракеттердин укуктук баалуулуктарына маани бербейт, ал Кудайдын сөзүн түшүнүү болуп саналат. Эгер аль-Жувейни аль-Ашъаринин аныктамасын кабыл алган болсо, анда ал мыйзамдын



Кудай аркылуу келгенин билип, адамдар Кудайдын сөзүнүн максатын түшүнгөндө гана, мыйзамды кабыл алышат деген Кудайдын буйрук теориясына басым жасамак. Аль-Жувейнинин аныктамасы адамдын ой жүгүртүүсүнүн конструктивдүү ролун баса белгилөө үчүн юридикалык илим аркылуу *ижтихадка* тескери натыйжа берет.

2-бөлүм: Юридикалык баалуулуктар

Укуктук баалуулуктун жети түрү бар: милдеттүү, сунуш кылынган, уруксат берилген, тыюу салынган, жактырылбаган, жарактуу жана жараксыз. Милдеттүү дегенибиз, жасаган иши үчүн сыйланат жана аны жасабаганы үчүн жазаланат. Сунуш кылынган нерсе – жасаган иши үчүн сыйлык алына тургандыгын, бирок өткөрүп жибергендиги үчүн жазаланбагандыгын билдирет. Уруксат берилди деген – кылгандыгы үчүн сыйлык берилбейт, же калтырып койгону үчүн жазаланбайт. Тыюу салынган нерсе үчүн сыйлык берилгени менен, кылган иши үчүн жазаланат дегенди билдирет. Жактырылбаган деген – ишти калтырганы үчүн сыйлык алат, бирок жасагандыгы үчүн каанаттанбагандыкты билдирет. Жарактуу болсо натыйжалуу же ишенимдүү дегенди сүрөттөйт. Ал эми жараксыз – натыйжалуу дагы, ишенимдүү дагы эмес экенин аныктайт.

Аль-Жувейнинин аныктамасы боюнча, юридикалык илимдин объектиси – *укуктук баалуулуктар (акхам)* болуп саналат. Мыйзамды билүү – бул иш-аракеттердин укуктук баалуулуктарын билүү. Экинчи бөлүмдө аль-Жувейни адамдын иш-аракетинде бар болушу керек болгон жети укуктук баалуулуктарды санап берет: милдеттүү, сунуш кылынган, уруксат берилген, тыюу салынган, жактырылбаган, жарактуу жана жараксыз. Ал мындан башка дагы түрлөрүн тизмелеп берсе болмок, анткени, иш-аракет – юридикалык маанини пайда кылган себеп болушу мүмкүн. Мисалы, адам өлтүрүү иш-аракетинин «*тыюу салынган*» деген юридикалык мааниси бар, бирок ошол эле учурда, өч алуу аракетине жол берген укуктук мааниси дагы бар. Ошондой эле, иш-аракет башка юридикалык баалуулуктун пайда болушу үчүн зарыл болгон *шарт* же ага тоскоолдук (*мани'*) болушу мүмкүн. Булар дагы иш-аракеттердин юридикалык жактан маанилүү белгилери болуп



саналат жана алар белгилүү бир түрдөгү укуктук баалуулуктар деп эсептелинет. Аль-Жувейни жана көпчүлүк укуктук теоретиктер макул болгондой, биринчи беш укуктук баалуулуктар негизги мааниге ээ. Алар: милдеттүү, сунуш кылынган, уруксат берилген, тыюу салынган жана жактырылбаган баалуулуктар. Ал эми жарактуу, жараксыз, себеп, шарт жана тоскоолдук – бул эркинчи маанидеги укуктук баалуулуктар, алар иш-аракеттердин негизги укуктук баалуулуктарына таасир тийгизүүчү өзгөчөлүктөр болуп эсептелинет. Маселен, соода жүргүзүүнү жарактуу деп айтууга болот, анткени ал менчикти натыйжалуу өткөрүп берет деген маанини билдирет. Ошондой эле, бул иш-аракет мурунку жана жаңы ээлерге уруксат берилген же тыюу салынган нерсени өзгөртөт. Ушул сыяктуу эле, бир нерсени себеп, шарт же тоскоолдук деп атоо – бул кандайдыр бир деңгээлде иш-аракеттерди милдеттүү, сунушталган, уруксат берилген, тыюу салынган же жактырылбагандыгын көрсөтүү гана болуп саналат. Акыр аягында бардык укуктук билимдер белгилүү бир кырдаалда негизги укуктук баалуулуктардын кайсынысы колдонулушу керек экендигин көрсөтөт. Көпчүлүк учурда, ушул беш негизги укуктук баалуулуктардын арасына сунуш кылынган жана жактырылбаган (же каалоосун, *макрух*) деген эки орто баалуулуктар киргизилет, анткени бул учурда ченемдик тутум укуктук эмес, көбүрөөк этикалык болуп калат. Ислам укугу бир гана адам талап кылган нерсе жөнүндө эмес, эң башкысы, эмне кылуу керек дегендин эле эмес, эмнени кылбоо керек экендигин да билдирет.

Ошондой эле, аль-Жувейнинин укуктук баалуулуктарды сыйлоосу жана жазалоосу дагы аябай маанилүү. Бул дагы ислам мыйзамдарын мыйзамдуулукка эмес, көбүрөөк этикалык мүнөзгө ээ кылат, анткени ал аныктаган сыйлоо жана жазалоо адамдын иш-аракети тарабынан эмес, тескерисинче, Кудай тарабынан адамзаттын келечектеги жашоосунда колдонулат. Бирок, булар жөнүндө аль-Жувейнинин беш негизги укуктук баалуулуктарга берген аныктамаларында ачык айтылбайт, ал жөн гана *«милдеттүү түрдө аткаргандыгы үчүн сыйлык ала тургандыгын жана калтырганы үчүн жазалана тургандыгын»* ж.б.у.с. билдирет, бирок ошол сыйлык же жаза биздин азыркы жашообузда же акыретте болоорун так көрсөтпөйт. Ошондой эле ал адамдардын соту аркылуу берилген сыйлыктарды же жазаларды эске албоого үндөйт. Ошондуктан, ал сот өкүмдөрү (*акдия*) маанисиндеги *ахкам* жөнүндө сөз кылган жок. Тескерисинче, Аллахтын акыретин (*саван*) жана азапты (*икаб*) сүрөттөө үчүн Курандын сөздүктөрүн колдонот.



Бул жашоодо кээ бир иш-аракеттер адамдардын өздөрү тарабынан жазаланышы керектигин танбайт, бирок бул жерде *худуд* жөнүндө сөз болгон жок. Камчы менен уруу жазасы Аллахтын жазасы эмес («*икаб*», ойноштук кылган деп негизсиз айыптоолор үчүн), бул жөн гана тыюу салынган нерсе, бирок ойноштук кылуу туура эмес болгондуктан, ушундай кылып жазалоого уруксат берилген. Техникалык жактан алганда, аль-Жувейнинин аныктамаларына ылайык, *негизсиз ойноштук кылган адамды камчы менен сабоо керек* деген маалымат жок, бирок Аллах мындай айыптоолорду акыретте өзү жазалайт. Ошондой эле, мындай учурларда камчы салуу жазасын колдонгон адамдарга сооп берилет. Техникалык жактан алганда ар кандай иш-аракеттердин укуктук мааниси – бул дүйнөдөгү кесепеттери менен эмес, акыреттеги кесепеттери менен аныкталат. Аль-Жувейнинин ою боюнча аталган мыйзамдардын бул жашоодогу эмес, тескерисинче түбөлүктүү кесепеттерин түшүнүшүбүз керек. Теориялык жактан алганда бул нерсе ислам мыйзамдарын этикалык мүнөзгө ээ кылып, аны адам менен Аллахтын ортосундагы жеке мамилеге айландырат. Албетте, адамдын иш-аракеттери башкаларга таасирин тийгизет, бирок адамдын негизги жоопкерчилиги жана отчеттуулугу, аль-Жувейни айткандай, башка адамдар же коом үчүн эмес, Кудай үчүн маңыздуу болуп саналат. Этикалык нормалар социалдык келишимге негизделбейт жана андан көз каранды эмес. Муну менен ислам коомунун келишим теориясын элестетүүгө болот: Ибн Сина сыяктуу философтор пайгамбарлык аянды жана мыйзамды коомдук биримдикти жайылтуучу зарыл каражат деп эсептешкен,⁷ ошондуктан мыйзамдын негизи акыреттеги жеке сыйлык эмес, жер жүзүндөгү социалдык жыргалчылык болуп саналат. Бирок, аль-Жувейни үчүн ачылган мыйзамдын түпкү негизи жана максаты коомдо эмес, Аллахтын инсанга берген буйруктарында жана Кудайдын келечекте адамга карата чыгарган өкүмүндө. Коом, эң биринчи кезекте, адамга түбөлүктүү бактылуу болууга жардам берет. Аль-Жувейнинин жөнөкөй укуктук баалуулуктарды санап өтүшү аркылуу, анын ичинде этикалык ой жүгүртүүнүн структурасы жөнүндө көптөгөн маалыматтар камтылгандыгын көрө алабыз. Анын аныктамалары бейкүнөө жана эч кандай мааниге ээ эмес, ошондой эле аларды ушунчалык ачык көрүнүп тургандай кылып айтууга болбойт, бирок ал юридикалык илимди белгилүү бир иш-аракеттердин укуктук баалуулуктарын билүү деп аныктагандыктан, мындай укуктук баалуулуктар анын юридикалык этикасынын мүнөзүн аныктайт.



Аль-Жувейнинин юридикалык илим жана укуктук баалуулуктарга берген аныктамаларынан анын этикасы деонтикалык, деонтологиялык жана тавсирчилерге багытталган экендигин билебиз. Биринчиден, адам өзү эмне кылышы керек экендигин билиши керек, анткени бул деонтика болуп саналат. (*деон* – бул грек сөзү) Адамдын ар бир болжолдуу иш-аракетинин укуктук мааниси бар жана аль-Жувейни белгилегендей, юридикалык илимдин милдети – математиктердин функцияны табуусу сыяктуу: эгерде аны $f(a) = v$ деп белгилей турган болсок, мында f -мамиле, a – иш-аракет, ал эми v -укуктук баалуулук болуп саналат. Бул функция аль-Жувейни белгилеген беш укуктук баалуулукту камтыйт, мында V топтомуна адамдардын акылга сыярлык иш-аракеттеринин топтому болгон A топтому кошулат. Башкача айтканда, берилген шарттарга ылайык белгилүү бир убакытта, белгилүү бир жерде жана белгилүү бир адам тарабынан жасалган ар бир аракет үчүн $f(a)$ ушул беш укуктук баалуулуктардын бири болуп саналат. Аль-Жувейни укуктук илимдин аныктамасында, эгерде, этика картага же графикке түшүрүлгөн болсо, анда ошол эле укуктук функциянын негизинде Аллахтын сообуна ээ болуу же Анын жазасынан алыс болуу үчүн, жок дегенде, чындыкка муктаж болгон нерсени талап кылуу керек деп белгилейт.

Ушундай көрүнүштөн кийин, кайсы бир адам кандайдыр бир кырдаалда эмне кылыш керек экендигин билүүсү шарт. Жогорудагы мисалдардан бизге жетишерлик көрүнүп тургандай: этика – бул эмне кылуу керек экендигин так билүү болуп саналат. Бирок бардык эле этикалык тутумдар деонтикалык мүнөзгө ээ эмес. Маселен, *изгилик этикасы* адамдын түздөн-түз эмне кылышы керектигине эмес, ал кандай адамдык сапатка ээ экендигине байланыштуу аныкталат. Биз исламдык адеп-ахлактын кандай экендиги жөнүндө ой жүгүртсөк болот. Эгерде аль-Жувейни мыйзамдуу изги ахлакты түзгүсү келсе, анда *фикхти* белгилүү бир укуктук баалуулуктарды билүү деп аныктоонун ордуна, ошол баалуулуктардын сапатын аныктоого өтүп, ал *фикхти* белгилүү бир артыкчылыктарга жетүү деп аныктоо менен бирге, акылдуулук, кыраакылык, чыдамдуулук жана сабырдуулук сыяктуу сапаттардын тизмесин аныктоого киришмек. Сыйлоо же жазанын беш даражасын аныктагандын ордуна, ал изгиликке жетүү жолундагы өнүгүү даражаларын санап бермек. Ошондой эле, этиканы Кудайдын аянынан улам өсүп жаткан же ага негизделген деп сүрөттөөнүн ордуна, ал Кудайдын ырайымы жана жардамы, же балким, мүнөздөрдү жаратуу иш-аракеттеринин топтому, изгиликтин пайдубалы, тамыры же булагы деп атамак.



Мусулмандар укук теориясынан башка сабактарда адеп системаларындагы изгиликти иштеп чыгышкан. Суфийлер сүрөттөгөндөй, *ахлак* (мүнөз же адеп-ахлак) жөнүндөгү адабияттарда пайгамбарыбыздын жана башка такыба инсандардын айткандары, изгиликтин философиялык классификациясы жана жеке руханий өнүгүү этаптары менен ыкмалары сыяктуу ар кандай материалдар камтылган. Ислам ой жүгүртүүсүнүн тарыхы изгиликти өрчүтүүгө багытталган деонтикалык эмес, этикалык тутумдарды куруу үчүн зор ресурстарды сунуш кылат. Бирок, бул аль-Жувейнинин *Китаб ал-Уаракаты* үчүн эмес. Бул жерде исламдык укук теориясынын ар бир студенти эмнелерди билиши керектиги жөнүндө кыскача баяндалат, ал эми этика деонтикалык тагыраак айтканда, деонтологиялык этиканы чагылдырат.

Анын этикалык тутуму деонтологиялык мүнөзгө ээ, анткени ал адамдын кайсы бир иш-аракеттерди жасоого милдеттүү, уруксат берилгенине же тыюу салынгандыгына байланыштуу. Бирок бардык деонтикалык этикалык тутумдар деонтологиялык эмес экендиги ачык көрүнөт. Мисалы, экстенциалисттик этика – деонтика болуп саналат, анткени ал эмне кылуу керек экендигин баалоого аракет жасайт, бирок иш-аракеттерди аткарган адеп-ахлактуулукту жөнгө салуучу милдеттенмелер менен тыюу салуунун ордуна (аль-Жувейни мыйзамды аныктоодо айтылгандай), ал адамдын иш-аракеттеринин натыйжаларына көңүл буруп, эмне кылыш керек экендигин аныктайт, ошол эле учурда ал кандайдыр бир жолдор менен милдеттендирилген эмес, бирок ошого карабастан, алар эң жакшы натыйжаларды алып келүүлөрү шарт. Мисалы, классикалык утилитардык этика – адамдарга эң жагымдуу жана эң аз оорутуучу нерсени жасаш керек дейт.

Албетте, аль-Жувейни адамдын иш-аракеттеринин натыйжалары жөнүндө сөз кылат: мисалы, түбөлүктүү сыйлыкка же жазага ээ болуу – бул ырахат менен азаптын түрлөрү болуп саналат. Демек, конгрессионисттик этика иш-аракеттердин башкалар жана өзү үчүн болгон кесепеттерин эске алат. (Адамдын жеке кызыкчылыгына гана багытталган этикалык эгоизм, бул жагынан адаттан тыш көрүнүш). Башкаларга болгон мындай кам көрүү, аль-Жувейнинин мыйзамында көрсөтүлбөйт. Бирок муну менен ал башкаларга кам көрбөйт деп айтууга болбойт. Ислам укугунун мазмуну көпчүлүк учурда жеке адамга караганда коомдун пайдасына багытталган. Мисалы, жакшылыкка буйрук кылуу жана жамандыктан тыюу милдети башкалардын жыргалчылыгына багыт-



талган. Ошого карабастан, аль-Жувейнинин юридикалык илиминин техникалык иш-аракеттери кандай иш-аракеттердин натыйжасында сыйлык же жаза берилерин билүү шарт деп эсептеп, адамдардын этикасын жеке жоопкерчилик жана жеке натыйжаларга айландырат, анткени Куранда ар бир адам жашоосунун аягында өзүнүн жасаган иштеринин негизинде жалгыз жооп берет деп жарыяланган. Ислам мыйзамдарынын эрежелери көбүнчө альтруисттик мүнөзгө ээ, бирок аль-Жувейнинин айтымында, алардын максаты индивидуалисттик мүнөзгө негизделет. Адам бир нерсени башкалардын жыргалчылыгы үчүн эмес, Кудайдын ыраазычылыгы үчүн жасайт. Алардын башкаларга пайда алып келүүсү, Аллахтын сыйлык берүүнү убада кылганы себеп болушу мүмкүн. Бирок аль-Жувейни Кудайдын мыйзамдарынын себептерин түшүнүү менен алектенбестен, ал сыйлык алуу жана жазадан качуу жөнүндө ойлонгон.

Аль-Жувейнинин этикалык көз карашынын деонтологиялык жана индивидуалисттик табияты бүгүнкү күндө ислам мыйзамдарында болуп жаткан талаш-тартыштар үчүн чоң мааниге ээ. Бул трактаттын эч бир жеринде аль-Жувейни *маслаха* (коомдук жыргалчылык же жалпы жыргалчылык) же *садд аль-зарабий* (зыяндуу кесепеттерге алып келүүчүлөргө бөгөт коюу) жөнүндө эскерткен эмес. Ал Шафийит болгон жана Шафиий мазхабы төрт булактын салттуу тизмеси: Куран, сүннөт, консенсус жана аналогиядан тышкары укуктук булактарга жакшы көз чаптырган эмес. Башкалары, айрыкча, Ханбалиттер менен Маликиттер натыйжалуу ой жүгүртүүгө көбүрөөк көңүл бурушкан.

Ханбалит Нажм ад-Дин ат-Туфи (1316) сыяктуу ойчулдар азыркы мезгилдеги эффективдүү эксплуатацияланып келген, исламдык этикага негизделген концептуалдык ресурстарды камсыздашкан, буга далил катары мусулмандардын интеллектуалдык пейзажи болгон *маслаха* жөнүндө айтсак болот. Мындай натыйжалуу ой жүгүртүү классикалык укук теориясында четке кагылган, ал тургай, азыркы мезгилде дагы, кээ бир чөйрөлөрдө ага шектенүү менен карашат. Аль-Жувейнинин мыйзамды беш *ахкам* боюнча аныкташы бул шектенүүнүн бир себебин ачып берет: анткени аль-Жувейнинин укуктук теориясында натыйжалуулук түп-тамырынан бери деонтологиялык жана индивидуалисттик этикалык түзүм менен карама-каршы келет жана анын теориясы мыйзамдын классикалык түшүнүктөрүндө ушунчалык бекем орун алган. Фикх – бул иш-аракеттердин укуктук баалуулуктарын билүү дегенди билдирет же анын иш-аракетинин кесепеттери ошол укуктук баалуулуктарды



аныктайт деген сөздөрүнө каршы чыгууну бир нече мусулмандар ойлоп табышкан.

Ушул аныктамалар исламдык укук этикасына деонтологиялык түзүм берет жана алар аль-Жувейнинин укуктук билимдердин табияты жөнүндөгү фундаменталдык божомолдорун карап чыкпастан, аны натыйжалуу системага айландырат. Акыры, аль-Жувейнинин этикалык көз карашы бир гана деонтикалык жана деонтологиялык эмес, адамдарга да багытталат. Башкача айтканда, анын этикасы белгилүү бир адамдар үчүн өзгөчө кырдаалды эске алуу менен, милдеттүү, уруксат берилген же тыюу салынган нерсени сүрөттөйт. Адамдын милдеттенмелерин башкалардын укуктары боюнча аныктаган чыдамдуулукка багытталган деонтологиялык этикалык теориялар дагы бар: мисалы, мени өлтүрүүгө тыюу салынат, анткени менин жашоого укугум бар (же жок дегенде өлтүрүлбөшүм керек); Мага алардын макулдугусуз башкаларды өз максаттарым үчүн колдонууга тыюу салынат, анткени башкалар курал катары эмес, адамдар сыяктуу мамиле кылууга укуктуу; ж.б.у.с. чыдамдуулукка же өзүнүн иш-аракетинен жапа чеккен адамдын укуктары кызматкер үчүн милдеттерди билдирет, бирок чыдамдуулукка багытталган теорияларда бейтаптын укуктары кызматкердин милдеттерине караганда, көбүрөөк маанилүү болуп саналат. Эгерде Аль-Жувейни ислам укугун – укук же чыдамдуулук деп эсептесе, анда укук илиминде (*фикх*) мыйзамды бузгандар акыретте акы төлөө же жазаланбай тургандыгы жөнүндө эмес, акыретте акы төлөнөт жана жазаланат деп аныктамак.

Эгерде кээ бир мусулмандар адам укуктарынын заманбап дискурсуна шек саноо менен карашкан болсо, анда бул ислам укугунда укукка же сабырдуулукка негизделген адеп-ахлактын концептуалдык ресурстарынын жетишсиздигинен эмес, тескерисинче, кылымдар бою эл аралык уюмдардан баштап исламдык укук теориясынын студенттерине чейин аль-Жувейнинин юридикалык илиминин негизги маселелерин укук жана милдет катары карап келишкендигинде байкалат.



3-бөлүм: Билим жана анын карама-каршылыктары

Укуктук илим – бул билимдин субкатегориясы.

Билим – бул нерсени, чындыгында кандай болсо ошондой кабыл алуу.

Сабатсыздык – бир нерсени чындыгында болгон нерседен башкача элестетүү.

Ыкчам билим – бул беш сезимдин биринен (угуу, көрүү, жыт, даам жана тийүү) же жамааттык берүүдөн келип чыккан билим сыяктуу, акылдуулук же далилдүү сурамжылоо жолу менен пайда болбогон билим.

Алынган билим акылга сыярлык нерсе жана далилдүү суроодон көз каранды.

Рационалдуу сурамжылоо – бул сурамжылоо объектисинин чын-төгүнүн чагылдыруу.

Далилдөөчү суроо – бул далилдерди издөө.

Далил – изделип жаткан нерсеге алып келе турган нерсе.

Ишеним эки мүмкүнчүлүктү моюнга алат, алардын бири экинчисине караганда көбүрөөк ыктымал.

Шектенүү эки мүмкүнчүлүктү моюнга алууда, алардын биринин мүмкүнчүлүгү экинчисинен жогору эмес.

Үчүнчү бөлүм техникалык мүнөзгө ээ, бирок аль-Жувейнинин этикалык оюнун негизги түзүлүшүн чечмелөө үчүн көптөгөн маанилүү аныктамаларды сунуш кылат. Бул жерде аль-Жувейни укуктук илим (*фикх*) билимдин субкатегориясы же белгилүү бир түрү экендигин түшүндүрөт. Бул биз жогоруда белгилеген нерсени: Ислам этикасы изги сапаттарга ээ болуу же коомдук келишимди сактоо эмес, адеп-ахлактык чындыктар жөнүндөгү билим алуу экендигин дагы бир жолу тастыктайт. Андан кийин ал билимди – «нерсе чындыгында кандай болсо, ошондой кабыл алуу» деп аныктайт. Демек, укуктук илимде белгилүү болгон укуктук баалуулуктардагы иш-аракеттер адамдын билимине же ой жү-



гүртүүсүнө карабастан, иш жүзүндө жүзөгө ашырылат. Биз буга чейин аль-Жувейнинин мыйзамдын тамырларын аныктоодогу бир чыңалуусун белгилегенбиз: мыйзам Кудайдын буйрук этикасынын теориялары сыяктуу эле, аят аркылуу берилген, бирок ошол эле учурда адамдардын аны талкуулоо процесси аркылуу түзүлгөн. Аль-Жувейнинин билимди аныктоосу экинчи аныктамада эмес, биринчисинде жакшы берилген: укуктук баалуулуктар мурунтан эле бар; адамдын этикалык кеңешмеси аларды жаратпайт, тескерисинче, аларды «чындыгында кандай болсо, ошондой эле кабыл алат».

Бул аныктоолор аль-Жувейнини адеп-ахлактык реалистке айландырат: ал мыйзамдарды адамдардын иш-аракетинин чыныгы касиеттеринин сүрөттөлүшү деп эсептейт. Ал эске алган адеп-ахлактык касиеттер – Аллах тарабынан сыйлык алуу же жазалануу болуп саналып, булар ички касиеттерге эмес, тышкы касиеттерге кирип, адамдардын иш-аракетинин табиятынан эмес, Аллахтын келечектеги аракетинен келип чыгат. Муну менен аль-Жувейни *мутазилииттерден* айырмаланып, аракеттер табиятынан жакшы же жаман деп бөлүнөт дейт: кээ бир иш-аракеттерди Аллах каалайт, буйрук кылат жана сыйлайт (жана, чындыгында, ошондой болушу керек), анткени алар жакшы иш-аракеттердин катарын толуктайт, ал эми кээ бир иш-аракеттерди жаман деп, аларга тыюу салат. Аль-Жувейни *Ашъариттин* теологиялык алкагында адамдардын иш-аракеттериндеги Кудайдын сыйлыгын талап кылган ички касиеттери жок деп эсептейт. Ошондуктан, ал табигый укуктун тибиндеги эмес, кудайдын буйрук тибиндеги адеп-ахлактык реалист болуп саналат. Ал милдеттенмелерди Кудайдын аяты эмес, иш-аракеттердин табигый касиеттери деп эсептейт. Адам баласы «чындыгында» деп билүүгө умтулган укуктук баалуулуктар – бул ички дүйнөнүн жакшы же жаман болуу касиеттери эмес, Кудай тарабынан сыйланган же жазаланган нерселер.

4-бөлүм: Укуктук теориясындагы дисциплиналар

Укуктук илимдин тамырлары – бул далилдөөчү сурамжылоо ыкмасын колдонуу аркылуу келип чыккан жолдор. «Далилдөөчү сурамжылоодо колдонулуучу ыкмалар» дегенде, биз айрым далилдерди башкаларга караганда артыкчылыктуу деп кароону эсептейбиз. «Андан эмне пайда болот» дегенде, биз тыкыр иликтөө жүргүзгөндөрдүн статусун түшүнөбүз. Укуктук илимдин тамыры төмөнкүдөй рубрикалардан башталат:

- [5] – Кептин түрлөрү;
- [6] – Буйруктар жана тыюулар;
- [7] – Жалпы жана өзгөчө сөз айкаштары;
- [8] Жыйынтыкталган, такталган, ачык-айкын жана кайра чечмеленген сөздөр;
- [9] – Иш-аракеттер;
- [10] – Жокко чыгаруу же жокко чыгарылган сөздөр;
- [12] – Консенсус;
- [13] – Отчёттор;
- [14] – Аналогия;
- [15] – Тыюу салуу жана уруксат берүү;
- [16] – Далилдерди биринчи орунга коюу;
- [17] – Юридикалык корутунду чыгаруучунун мүнөздөмөлөрү жана укуктук пикирлерди издөө;
- [18] – Тырышчаактык менен сурамжылоого катышкандардын статусу.

4-бөлүм – бул мазмундуу таблица түрүндө берилет. Аль-Жувейни өзүнүн аныктамаларын алдын-ала берип бүтүрүп, укуктук теориянын стандарттуу темаларына өтөт. Ал дисциплинаны кайрадан мыйзамдын тамырлары же булактары жана далилдери деп эки бөлүккө бөлөт, бул



жерде ал юридикалык илимге алып баруучу жолдорду жана «маалымат булактарын далилдөөчү сурамжылоодо колдонуучу ыкмаларды» атайт. Аль-Жувейни адамдык укукту куруу жөнүндө биринчи бөлүмдө сөз кылып, адамдын ой жүгүртүүсү юридикалык баалуулуктарды жоктон бар кылат деп айткан жок, тескерисинче, адамдар укуктук баалуулуктар жөнүндөгү билимдерин чечмелөөчү ой жүгүртүү процесси аркылуу курушат деген. Юридикалык илим же мыйзамдарды билүү – бул адамдын иш-аракети; ал эми мыйзам өзү – ар бир иш-аракетке укуктук маани берген «математикалык функция», ошондуктан, ал адамдын конструкциясы эмес.

Аль-Жувейни адеп-ахлак нормаларын өз алдынча эмес, адамдардын кеңешүүсү менен курулган конструктивисттик этика катары сунуш кылат. Ошентип, аль-Жувейнинин этикасы адамдын акыл-эси – өз алдынча укуктук нормаларды табууга жетиштүү болгон классикалык табигый укуктук теория экендигин көрсөтөт.⁹ Мусулмандар мындай теорияларды жакташкан, алардын ичинде адеп-ахлак принциптери иш-аракеттердин ички касиеттери менен бардык акыл-эстүү макулуктар үчүн белгилүү жана милдеттүү деп эсептеген кээ бир *Мутазилит* ойчулдары дагы болушкан. *Мутазилиттер* биздин табигый адеп-ахлактык билимибиздеги кемчиликтерди толтуруучу илимдин булагын дагы бир жолу аныкташкан, ошондуктан алар аль-Жувейни сыяктуу кеңири колдонулган, чечмелөөчү ой жүгүртүүнүн принцибин камтыган укуктук теорияларды иштеп чыгышкан. Бирок аль-Жувейнинин баштапкы аныктамасы башкача мааниге ээ. Анын айтуусунда, аяндын негизинде адамдардын ой жүгүртүүсү менен курулган юридикалык илим бул жөн гана чечмелөөчү конструкция болуп саналат, ал маанилүү, бирок бул бөлүм адеп-ахлактык маалыматтын сарамжалдуу эмес табигый булактарын колдонот.



5-6-бөлүмдөр: Кептин түрлөрү, буйруктар, тыюу салуулар

(5) Кеп жок дегенде эки бөлүмдөн: зат атооч жана этиш, этиш жана бөлүкчө, же зат атооч менен бөлүкчөдөн турушу керек. Ал буйрук, тыюу салуу, билдирүү жана суроолуу болуп бөлүнөт. Мындан сырткары, ал түзмө-түз жана каймана мааниде сүйлөө деп экиге бөлүнөт. Сөзмө-сөз колдонуу – бул сөздөрдүн баштапкы маанисин сактап калуу менен, кеп шартка ылайык колдонулат. Каймана мааниде колдонуу – бул сөздөрдүн баштапкы маанисинен дагы жогорку маанини берүүсүн колдонуу. Сөзмө-сөз колдонуу лингвистикалык, ачыкка чыккан же салттуу болушу мүмкүн. Каймана мааниде колдонуу – ашыкча, жетишсиз же окшош маанини колдонууга негизделиши ыктымал. Сөздүн маанисин ашыкча кылып, каймана мааниде колдонуу Кудайдын «Ага окшош эч нерсе жок» деген сөзүнөн тапсак болот. Сөздүн мааниси ачылбастан, аны каймана мааниде колдонуу – Кудайдын «Шаардан сура» деген сөзүндө кездешет. Маанини которуу аркылуу кепти каймана мааниде колдонууну – адамдарга карата колдонулган «көндөй» деген сөздөн байкаса болот. Сөздүн маанисин алуу менен, аны каймана мааниде колдонуу – Кудайдын «кулоочу дубал» деген кебинде кездешет.

(6) Буйрук – бул адамды иш-аракет кылууга милдеттендирген оозеки өтүнүч. Квалификациясыз жана контексттик көрсөткүчтөрү бар болгон учурда анын оозеки формасы буйрук катары чечмеленет, ал эми эгерде кээ бир далилдер сунуш кылынгандай же уруксат берилгендей колдонулса, анда мындай учурлар адамдарга тиешелүү мааниде каралат. Эгерде кандайдыр бир далилдер болбосо, буйрук иш-аракетти кайталоону талап кылбайт, бирок аны кайталоону көздөгөнүн көрсөтөт; ошондой эле ал токтоосуз чараларды көрүүнү талап кылбайт, анткени анын максаты иш-аракетти белгилүү бир убакытта эмес, убакытты көрсөтпөстөн пайда кылуу болуп саналат. Иш-аракетти жасоо буйругу – бул намазды окуу жана аларга жол ачкан тазалыкка багытталган буйрук берүү сыяктуу эле, амалдын аткарылышы жана амалдын аягына чыгышы үчүн болгон талаптар болуп саналат. Эгерде бул иш-аракет аткарылса, анда буйрук берилген адам ага жүктөлгөн айыптоодон бошотулат. Буйрукка жана тыюу салууга кимдер кирет жана кимдер кирбейт: Момундар – Аллахтын буйругун аткаруучулардан, бирок көңүл бурбагандар бул топко киришпейт. Каапырлар Аллахтын мыйзамдарына баш ийишпейт, тактап айтканда, Аллах: «Силерди тозокко эмне

түшүрдү?» – деп сураганда, алар: «Биз дуба кылбадык» – деп жооп беришкен.

Тыюу салуу – бул адамды актоого жол бербеген, милдеттендирген оозеки өтүнүч жана ал тыюу салынган жосундун жараксыз экендигин көрсөтөт. Ошондой эле буйруктун оозеки формасы уруксат берүү, коркутуу, альтернатива берүү же түзүү маанисинде болот.

5- жана 6-бөлүмдөрдө аль-Жувейни классикалык исламдык укук теориясынын дагы бир өзгөчөлүгүн белгилеген: анын максаты – Кудайдын бардык сөздөрүн, анын ар түрдүүлүгүн кептин бир формасына жана режимине келтирүү; ошондуктан укуктук-ченемдик көрсөтмөлөр адамдын иш-аракеттеринин баалуулуктары катары каралат. Аль-Жувейни кепти аныктоодон жана бөлүүдөн баштаган. Анын төрт түрдөгү сүйлөө иш-аракеттеринин тизмеси – буйрук берүү, тыюу салуу, билдирүү жана сурамжылоо иш-аракеттери дээрлик толук эмес берилген, ал ошондой эле булардан сырткары каалоо сөзүн, сунушун, ант, убада берүү же коркутуу сыяктуу бир нече аткаруучу эффекттерди камтышы мүмкүн. Бирок бул жерде анын максаты – бардык айтылган сөздөр бирдей нерселерди аткара албай тургандыгын көрсөтүү болуп саналат.

Аль-Жувейни буга чейин эле укуктук илим айрым иш-аракеттердин белгилүү бир укуктук баалуулуктарына ээ экендигин билдирген. Мындай билим адам «А» тарабынан белгилүү бир кырдаалда «К» жасалган иш-аракет укуктук баалуулукка «Б» ээ дегенди аныктайт. Бирок, буйруктар жана тыюулар билдирүүлөр эмес, ошондуктан алтынчы бөлүмдө аль-Жувейни буйруктарды кантип которууну так сүрөттөп, тийиштүү түрдөгү индикативдик билдирүүлөргө тыюу салат. Императивдик форманын араб тилиндеги формасы *if 'al* – эгерде буйрукту түзгөн этиш милдеттенмелердин билдирүүсү катары которулушу керек болсо, анда анын арналгандыгын көрсөтүү үчүн кандайдыр бир контексттик көрсөтмөлөр берилет жана ал бул учурда жөн гана сунуш кылынган же уруксат берилген билдирүү катары колдонулушу мүмкүн.

Ошондой эле, императивдик этиш башка милдеттенмелер, мисалы, аткаруу милдеттенмеси жөнүндө бир нече корреляциялык билдирүүлөрдө колдонулушу зарыл. Буйрук кылынган иш-аракетти аяктоо үчүн зарыл болгон башка иш-аракеттер керектелет, бирок ошол эле учурда, токтоосуз буйруктун аткарылышын укуктук баалуулук жөнүн-



дөгү билдирүүгө которбош керек. Тескерисинче, тыюу салуу – бул далилдер жок учурда, иш-аракетке тыюу салынган деген билдирүүгө, ошондой эле ал иш-аракет юридикалык жактан жараксыз деген билдирүүгө которулушу шарт (бул аль-Жувейнинин жети укуктук баалуулугунун бири).

Аль-Жувейнинин котормо көнүгүүсү сөзсүз түрдө мааниге ээ болушу мүмкүн, анткени анын юридикалык илимди аныктагандай менталдык мааниси бар. Кудайдын тилинде мыйзамды юридикалык баалуулуктардын билдирүүсү деп аныктоо – аны трагедиялуу окуялардан жана коркунучтуу эскертүүлөрдөн тартып, ачык табигый сүрөттөргө жана сооротуучу сөздөргө чейин ар кандай формада болот дегенди билдирет. Укук коргоочунун милдети – ар бир сүйлөмгө карата адамдын иш-аракеттеринин кесепеттерине байланыштуу мазмундуу мыйзам чыгаруу болуп саналат. Мыйзам мусулмандардын интеллектуалдык жашоосунун кеңири жайылган тарабы болгондуктан, Куран көп учурда укуктук маалымат китеби катары каралып келген. Чындыгында, бир мыйзам теоретиги Муътазили Кади Абд аль-Джаббар (1025) Куран – мыйзам жөнүндө, ал окуялар жана эскертүү насааттарын айтып жаткандай көрүнүшү мүмкүн деген жыйынтыкка келген, бирок биз үчүн пайдалуу маалымат – бул Аллахтын окуялар жана насааттар аркылуу бизге кайсы иш-аракеттерди сыйлай тургандыгын жана кайсынысын жазалай тургандыгын жеткирүүнү көздөшү мүмкүн. Куран мыйзамдын билдирүүсүнө чейин кыскартылышы керек.¹⁰

Курандын түшүрүлүшүн мыйзамда элестетүүнүн жалгыз жолу эмес. Мисалы, Кудайдын сөзү маалыматты гана бербестен, көп учурда нерселерди жаратууга кызмат кылат деп көп айтылат. «Ал бир нерсени буйрук кылганда, ал «аткарылсын!» – дейт жана ал аткарылат». (Куран 2:117, 19:35, 40:68) Эгерде мыйзам же этика адамдардын кыймыл-аракетинин касиеттеринин жыйындысынын ордуна, адамдардын ортосундагы өз ара мамилелердин жыйындысы катары элестетилген болсо, анда Куранда Аллах белгилүү бир мамилелерди пайда кылат. Мисалы, никени бекемдөө үчүн колдонулган сөздөр күйөө менен аялдын ортосунда жаңы ыйгарым укукту жана өз ара милдеттенмени алып келген сыяктуу эле, өз ара жоопкерчилик жана баш ийүү келишимдерин дагы жаратат. Көпчүлүк ислам коомдору адамдардын ортосундагы кылдаттык менен аныкталган жоопкерчилик, берилгендик жана сыйга ээ болуу мамилелерине таянып келишкен жана мындай мамилелерди түзүү иш-аракети



катары, Кудайдын мыйзам чыгаруусун элестетүү акылга сыйбас нерсе сыяктуу каралган. Эгерде аян ушул жол менен түшүндүрүлсө, анда мыйзам *«белгилүү бир учурда белгилүү бир адам тарабынан жасалган иш-аракет белгилүү бир юридикалык баалуулукка ээ»* деген формадагы билдирүүлөрдөн турмак эмес, тескерисинче *«бир адам эми башка адам менен белгилүү бир мамиледе болот»* дегенди түшүндүрмөк. Бул мамилелер буйруктарды милдеттенмелердин билдирүүлөрүнө которуу жолу менен эмес, адамдар менен кудайдын өз ара аракеттенүү тарыхын (оозеки жана оозеки эмес) натыйжалуу изилдөө аркылуу пайда болот.

Же болбосо, Кудайдын сөзүнүн негизги милдети маалыматты жеткирүү эмес, адамдардын мүнөзүн өзгөртүү деп элестетсек болот. Бул аркылуу, албетте, Куранга ылайыкташтырылган жана анын натыйжасында мусулмандардын иш-аракеттеринин түбөлүктүү натыйжалары эмес, жеке касиеттеринин өрчүшүнө баа берген этикалык же укуктук системанын такыр башка түрү пайда болот. Андан кийин укуктук илим *«белгилүү бир адам ушул деңгээлдеги чыдамдуулукка же айкөлдүккө жетишти»* деген формада каралмак. Жогоруда белгилеп өткөндөй, изгиликке багытталган мындай этиканын ресурстары *ахлак* жана *тасаввуф* тармактарында кездешет.

Же болбосо, биз заманбап экзистенциалисттер сыяктуу ой жүгүртүп, Кудайдын сөзү адамдарга кандайча каршы чыгып, кандайча тандоону жана жоопкерчиликти талап кылып жаткандыгына көңүл бурсак болот. Анын Куранга тиешеси бар. Мунун натыйжасы этиканын кесепеттерине эмес, ар бир адамдын берген жообунун аныктыгына алып келиши мүмкүн. Ушундай этикага ылайык, бул иш-аракетти жасалган себебине ылайык таптакыр башкача баалоого болот: мисалы, *«бул адамдын кечээ кечинде пиво ичкени курбу-курдаштарынын кысымына туруштук берүү болду, ал эми ал адамдын ичүүнү тандап алганын кыйналган абал менен тайманбас тилектештик аракети»* катары кароого болот. Кудайдын сөзүнө келечектеги түбөлүктүү сыйлык же жаза сыяктуу эмес, түздөн-түз жеке чакырык катары мамиле кылуу – исламдык этиканы түп-тамыры менен айырмалайт. Аль-Жувейни экзистенциалдык чакырыкка эмес, юридикалык маалыматка кызыкдар окшойт, бирок ал китептин аягында, Кудай алдындагы баалуулукту аныктай турган чечимдердин тууралыгына эмес, алардын тандоосунун бүтүндүгүнө ишара кылган.



Ислам этикасын элестетүүнүн альтернативдүү ыкмасынын үчөө тең Кудайдын сөзүн жөн гана *маалыматтык эмес, аткаруучу* деп эсептешет. Алар бизден аяңды текст катары гана эмес, адамдар аралык мамиле катары карашыбызды талап кылышат – бул пайгамбарыбыздын тогузунчу бөлүктө оозеки эмес түрдө ачып берген иш-аракеттери сыяктуу сүрөттөлөт. Ал жетинчи бөлүмдө мындай оозеки эмес аракеттер жалпы юридикалык эрежелерди аныктаган билдирүү эмес деп айтат; алар жөн гана кандайдыр бир жалпы мыйзам ошол окуянын башка кырдаалдарга шайкештиги жөнүндө аргумент аркылуу чыгарылышы керек экендигин айгинелейт. Эгерде оозеки ачылыш да ушундай тарыхый окуя катары каралса, анда ал жалпы сунуштардын жыйындысы катары эмес, Кудайдын белгилүү бир мезгилдерде жана айрым жерлерде адамдар менен болгон өз ара мамилелеринин жазуусу катары каралмак. Тыкыр иликтөөнүн (*ижтихаддын*) милдети – мурунку мезгилдеги Куранда жазылган сөздөрдү учурдагы кырдаалдарда түздөн-түз колдонбостон, Кудайдын өткөн адамдар менен болгон мамилесинен бүгүнкү күн үчүн эмнени биле аларыбызды иликтөө болуп саналат.

Чындыгында, азыркы кээ бир мусулмандар ислам мыйзамдарын башкача реформалоого аракет кылып атышат. Мисалы, Фазлур Рахман (1988-ж. к.ж.) өзүнүн чечмелөөчү «*кош кыймыл*» деген теориясы менен белгилүү: биринчиден, ал Аллах аяттары түшкөндө, адамдар менен болгон мамиле аркылуу эмнени ишке ашырууга аракет кылып жаткандыгын, андан кийин анын кандайча ишке ашкандыгын иликтейт. Ушул эле адеп-ахлактык максатты азыркы учурда белгилүү бир жерде эң жакшы деңгээлде ишке ашырса болот, мунун жообу жетинчи кылымдагы Кудай көрсөткөн конкреттүү буйруктардан таптакыр айырмаланып турат. Фазлур Рахман Кудайдын сөзүнүн «*аткарылуучу натыйжасын*» издеп жаткандыгын айткан жок, бирок ал Кудайдын сөзүн тарыхый окуя катары карап, ал өзү индикативдик Кудайдын буйруктарын чечмелөөдөн бир кадам алыстыкта экендигин белгиледи.

Аяндын тилин түшүнүү жана ислам укугу менен этикасын элестетүүнүн бул альтернативдүү жолдору аль-Жувейни үчүн күлкүлүү сезилмек, бирок аны менен кошо бардык классикалык укуктук салттар буга чейин маанилүү чечим кабыл алган. Кудайдын сөзү – бул кайсы иш-аракеттерди Кудай сыйлай же жазалай тургандыгы жөнүндөгү индикативдүү сөздөрдүн жыйындысы. Бул акылга сыйган чечим болгон, бирок аль-Жувейнинин убагында алар кадыресе көрүнүштөй кабыл



алынышып, жогоруда сунуш кылынган мүмкүнчүлүктөр укуктук теоретиктер тарабынан бааланбай калган. Биз мындан башка дагы мүмкүнчүлүктөрдү колдонуп көргөнүбүз оң, анткени биз аль-Жувейнинин сүйлөө, билим жана юридикалык илимдин аныктамаларынын маанисин толугу менен түшүнө элекпиз.

7-бөлүм: Жалпы жана өзгөчө сөз айкаштары

Жалпы сөз айкашы эки же андан көп сөздөрдү камтыйт. ([Амма] «Мен Зайдды да, Амрды да белегиме коштум» же «мен баарын белегиме коштум» десе болот). Ал (колдонулушу мүмкүн) төрт оозеки формадан турат: *лам* тарабынан аныкталган бирдиктүү зат атооч, *лам* тарабынан аныкталган көптүк зат атооч; «ким» – жандуулар үчүн, «эмне» – жансыздар үчүн, «каалагандай» – экөөнө тең, «кайда» – бир нерсенин ордун билдирүү үчүн, «качан» – убакыт үчүн, «эмне» – сурап-билүү жана бөлүү үчүн, «жок» – белгисиз зат атооч, «үйдө киши жок» деген мааниде колдонулат. Жалпы сөз айкаштарында жалпылыкты, мисалы, иш-аракеттерди же ушуга окшогон нерселерди талап кылууга жол берилет. Өзгөчө туюнтмалар – бул жалпы мүнөзгө ээ болбогон нерселердин туюндусу. Өзгөчөлөштүрүү – бул бүтүндүктүн бир бөлүгүн айырмалоо. Ал байланышкан жана ажыратылган спецификацияга бөлүнөт.

Байланышкан спецификация өзгөчөлүк, шарт жана атрибут боюнча квалификацияланат. Өзгөчөлүк – бул кандайдыр бир билдирүү камтый турган нерсени четке кагуу болуп саналат. Өзгөчө кырдаал – эгерде өзгөчө бир нерсе алынып салынса гана күчүндө болот. Өзгөчө кырдаал [өзгөчө кырдаал түзүлүп жаткан] туюнтмага байланыштуу болушу шарт. Ал эми четтетилген нерсе – алынып салынган нерседен мурун айтылышы мүмкүн. Ошондой эле бир нерсени ал таандык болгон класстан же башка класстан чыгарып салса болот. Шарт – шартталган иш-аракет учурунда орун алат.

Квалификацияланбаган сөз айкаштары кандайдыр бир сапаттарга ылайык келген сөздөргө таянып чечмеленет. Мисалы, «кул» сөзү айрым үзүндүлөрдө ишенимдин касиети менен квалификацияланган, бирок кээ бирлеринде алар квалификацияланбагандыктан, квалификацияланбаган үзүндүлөр квалификацияланган аяттарга ылайык чечме-

ленет. Китеп китеп менен, сүннөт китеп менен, китеп сүннөт менен, сүннөт сүннөт менен жана сүйлөшүү окшоштук менен өзгөчөлөнүшү мүмкүн, атап айтканда, сүйлөшүү дегенде биз Улуу Аллахтын жана пайгамбарыбыздын (Ага Аллахтын салам-салаваты болсун) сүйлөгөн сөзүн элестетебиз.

7-бөлүмдө аль-Жувейни укуктук теоретиктердин тилди талдоосу боюнча дагы бир негизги өңүтүн ачыктаган: *Амм* жана *хаасс*, жалпы жана өзгөчө сөз айкаштары (же чектөөсүз жана чектелген сөздөр, Джо-зеф Лоури бул терминдерди которууну сунуш кылган¹¹). Бул жерде жана он биринчи бөлүмдө аль-Жувейни *мутазилииттер* менен *ханафиттердин* каршылыгына карабастан, классикалык укуктук теориянын мектеп багыттары боюнча үстөмдүк кылган *классикалык Шафши* позициясын баяндаган. Дал ушул нерсе жөнүндө ал ой жүгүртөт: конкреттүү нерсе ар дайым жалпы нерсени каралайт.

Бул принцип тексттерди бири-бирине карама-каршы келген учурларда гана чечмелөө үчүн колдонмо эмес, ал аль-Жувейнинин мыйзам жөнүндөгү түшүнүгүнүн негизи болуп саналат. Эскерте кетсек, ал укуктук илимди адамдын укуктук баалуулуктарын билүү деп аныктаган жана иш-аракеттерди – абстракттуу иш-аракеттердин жалпы класстары эмес, белгилүү бир шарттарда белгилүү бир адамдар тарабынан жүзөгө ашырылган иш-аракеттер деп аныктап, жалпысынан артыкчылыктуу болгон иш-аракеттердин жана адеп-ахлактык баалуулуктардын түрлөрү жөнүндө жалпы көрсөтмөлөр деп эсептеген. Эгерде адам белгилүү бир иш-аракетти белгилүү бир убакытта жана белгилүү бир жерде жасаса, анда ал сыйлыкка же жазага татыктуу болоорун белгилөө керек. Ислам мыйзамдары көбүнчө техникалык жактан казуисттик, педоративдик эмес мааниге ээ: ал жалпы эрежелерди иштеп чыгуу менен эмес, белгилүү бир учурларды талдоо менен жүргүзүлөт. Ал жалпы адеп-ахлактык баалуулуктарды, максаттарды же принциптерди аныктоого жана колдонууга эмес, белгилүү бир иш-аракеттерди баалоого байланыштуу деп баса белгилеп айтууга болбойт, анткени бул өзгөчөлүктү түшүнбөй калуу ислам мыйзамдарын, айрыкча азыркы Батыштагы адам укуктары сыяктуу көйгөйлүү маселелерди талкуулоого келгенде, бир топ баш аламандыкка алып келиши мүмкүн.

Платондук жана Аристотелдик универсалдуу чындык жана белгилүү бир камкордуктан келип чыккан Батыштын интеллектуалдык



салты айрым учурларда жалпы принциптерди жөнгө салат деген божомол менен иш алып барышат. Эгерде, бойдоктордун бардыгы эркек болсо, ал эми Сократ бойдок болсо, анда Сократ эркек болушу керек деп айтылат. Эгерде, ислам мыйзамдары дин тутуу эркиндигин кепилдей алса жана динге кирүү диний иш-аракет болсо, анда ислам мыйзамдары динге өтүү эркиндигине кепилдик бериши керек. Бирок адам укуктары боюнча талаш-тартыштарга катышкан айрым мусулмандар ислам мыйзамдары дин тутуу эркиндигине кепилдик берерин ырасташат, анткени Куранда динге мажбурлоо жок деп айтылганы менен, исламдан башка динге өтүүгө тыюу салат деп айтылат. Муну дин эркиндигин бузуу деп эсептөөгө болбойт, анткени Куранда динде эч кандай мажбурлоо жок экендиги ачык-айкын айтылган.

Исламдык укук теориясынын логикасы айрым иш-аракеттердин укуктук баалуулуктарын «дин тутуу эркиндиги» сыяктуу жалпы адеп-ахлактык принциптерге баш ийбесин түшүнмөйүнчө, мындай логика күлкүлүү болуп көрүнөт. Батыштын интеллектуалдык каада-салттарына сугарылган адамдар үчүн «ырааттуу болуу» – жалпы принциптерди бардык конкреттүү учурларда колдонууну билдирет, ал эми аль-Жувейни үчүн «ырааттуу болуу» – бул аяндагы карама-каршылыктардан алыс болуу үчүн чыр-чатактуу тексттерди жараштыруу дегенди билдирет жана бул жалпы эрежелер сыяктуу өзгөртүүнү талап кылат. Жалпы жана өзгөчө сөз айкаштары жөнүндө дискурс дал ушул максатта иштелип чыккан: анда карама-каршылыктуу тексттерди элдештирүүнүн жөнөкөй жолу берилет. Эгерде бир текстте ырым-жырым менен союлбаган жаныбарлардын этин жегенге тыюу салынса, экинчисинде балыкты жегенге уруксат берилет (ал ырым-жырым менен союлбайт жана мүмкүн эмес), булар ачык карама-каршылыктар жана тагыраак айтканда, балыктар жөнүндө «өзгөчөлөштүрөт» же бир кыйла кененирээк айтылат, ошондуктан ырым-жырым менен союлбаган жаныбарлардын эти жөнүндө жалпы чечим, бул жалпы болбошу керек эле.

Курандын жалпы принциптериндеги толук эрежелерди карманган аш-Шатиби сыяктуу бир нече илимпоздордон башка мусулман мыйзам теоретиктери аль-Жувейни сыяктуу, бул куушураак жана конкреттүү эрежелер ар дайым жалпы принциптерге негизделет деп дээрлик бир добуштан жарыялашкан. Аль-Жувейни сыяктуу мусулман ойчулдары аристотелдик логиканы көптөн бери билип келишкен жана алардын жардамы менен европалыктар аны Ренессанс мезгилинде кайрадан



ачышкан – бирок аталган окумуштуулардын ою боюнча алардын укуктук теориясынын негизи болгон эмес жана кээ бир мыйзам теоретиктери эки дисциплинаны элдештирүүгө аракет кылышкан. Айрым нерсени жалпыга караганда жогору коюунун классикалык тенденциясына көптөгөн заманбап мусулмандар каршы чыгышкан.

Аш-Шаузиби (1388-ж. к.ж) ислам мыйзамдарынын эң башкы беш максаты – динди, жашоону, акыл-эсти, байлыкты жана тукумду сактап калууну индуктивдүү ой жүгүртүү менен ачып алса болот жана өзгөчө эрежелер өз кезегинде, аларды чечмелөө же ал тургай жокко чыгаруу үчүн колдонулушу мүмкүн деп айткан. Нажм ад-Дин ат-Туфинун (1316-ж.) «эч кандай зыян болбошу керек, кайтарым зыян дагы» деген атактуу хадиси (ан-Нававинин кырк хадисиндеги 32-саны) жалпылаштырылып айтылган болсо дагы, бир топ конкреттүү эмес эрежелер алардын өзгөчөлүктөрүн өзгөртөт деп айткан.

Фазлур Рахман сыяктуу көптөгөн заманбап мусулмандар пайгамбарыбыздын жамааты өсүп, жагдайы өзгөргөн сайын, ишке ашырган жана өзгөрткөн кырдаалга мүнөздүү эрежелерди чыпкалап, ошол эрежелердин артында турган жалпы адеп-ахлак принциптерин бөлүп-жарууга аракет кылышкан жана заманбап коомдор үчүн жаңы эрежелер түрүндөгү жалпы принциптерди таңуулашкан. Классикалык ислам ой жүгүртүүсү айрым учурларда жалпы принциптерди биринчи орунга койгон этиканы өрчүтүү үчүн, көптөгөн ресурстарды сунуш кылат жана бул ресурстар азыркы мезгилде Батыштын жалпы принциптер менен алек болушуна ылайык келгендиктен, аларга чоң көңүл бурулган. Бирок мындай этикалык структура классикалык укук теориясынын белгилүү бир иш-аракеттерди баалоого багытталган фундаменталдык багытына жана жалпы сүйлөмдөргө караганда, айрым сөз айкаштарына артыкчылык берүү жөнүндөгү негизги чечмелөө эрежелерине карама-каршы келерин таануу керек.

8-17 бөлүмдөр

Калган бөлүмдөрдүн ар бири боюнча жогорудагыдай байкоолорду жүргүзсө болот, бирок аль-Жувейнинин этикасынын түзүлүшүн аныктоо үчүн акыркы бөлүм эң маанилүү болуп саналат. Ошондуктан, мен 8-17-бөлүмдөр жөнүндө гана кыскача баяндама берем, анын толук тексти <http://waraqat.vishanoff.com> сайтында жарыяланган.

8-бөлүмдө аяндын тилиндеги ачык-айкындуулук жана түшүнүксүздүк жөнүндө сөз болот, андыктан ал аль-Жувейнинин герменевтикалык маанисин түшүнүү үчүн маанилүү болуп эсептелет. 9-бөлүм пайгамбарыбыздын сүннөтүнүн оозеки эмес бөлүктөрү: анын иш-аракеттери жана кемчиликтери жөнүндө болмокчу. Жогоруда сөз болгондой эле, аль-Жувейни оозеки эмес ачылышты адамдык иш-аракеттердин укуктук баалуулуктары жөнүндөгү билдирүүлөрүнө кантип которууну түшүндүрөт. Бул нерселер аль-Жувейнинин оозеки эмес иш-аракеттерди аткаруучулукка эмес, маалымат берүүчү деп эсептерин көрсөтүп турат: пайгамбарыбыздын ачыкка чыгарган иш-аракеттери көп нерселерди камтыбайт же жаңы абалды жаратпайт, тескерисинче, иш-аракеттердин укуктук баалуулуктары жөнүндө маалымат берет. 10-бөлүмдө ачылган тексттердин ортосундагы карама-каршылыктарды чечүү же жок кылуу жөнүндө сөз болот. Ал дагы бир жолу баса белгилегендей, аль-Жувейнинин адеп-ахлак нормаларын иш-аракеттердин эскирген табигый касиеттери катары эмес, Кудайдын буйруктарынан келип чыккан жаңы буйрук берүүсү катары чагылдырат.

11-бөлүмдө аль-Жувейни аяндын, материалдарын, ачылган ар кандай далилдердин касиеттерин талкуулоого жана түшүнүксүз же жетишсиз болгон далилдерди чечмелөөгө өтөт. Ал бул жерде китептин биринчи жарымында сүрөттөлгөн өзгөчөлүктөрдү жокко чыгаруу сыяктуу, ачыкка чыккан тексттердин ортосундагы карама-каршылыктарды түшүндүрүүдөн баштайт. 12-бөлүмдө консенсус сүрөттөлөт, анда аль-Жувейни мыйзамды – аныктоочу жана бекитүүчү көз карандысыз булак катары эмес, акырындык менен иштеп чыгууга мүмкүндүк берген чечмелөөчү аргументтин методу катары карайт. 13-бөлүм докладдар (*ахбар*) боюнча, анда тексттер вакуумда чечмеленбестен, окумуштуулардын салтуу контекстинде чечмеленет жана бааланат.



14-бөлүм, аналогия боюнча ой жүгүртүүгө негизделген, анда мыйзамдар ички ырааттуулукта экендиги айтылат; жакшы иш-аракеттер алардын кандайдыр бир мүнөздөмөлөрү аркылуу жакшы болот жана ага тиешеси бар аракеттер дагы ошого окшош мүнөзгө ээ болгондуктан алар дагы жакшы деп эсептелинет. Мындай ой жүгүртүү аркылуу биз аль-Жувейниге илгерки Кудайдын буйрук теоретиги катары мүнөздөмө берүүбүзгө туура келет. Анын айтымында, Кудайдын буйругу менен укуктук баалуулуктар иш-аракеттерге жөн гана таасир этпестен, тескерисинче, алардын укуктук баалуулуктарынын «жаратуучу» же «пайда кылган» табигый касиеттерине негизделген.

Аль-Жувейнинин Аллахтын нерсени зарылчылыктан же «бир себептен улам» жасарын четке каккан *ашариттик* көз карашын эске алганда, мен Аллахтын иш-аракеттерин – жалпы мүнөздөмөлөрдүн далили катары колдонуп жаткандыгын түшүнгөнүм жакшы деп ойлойм. Алар укуктук баалуулуктардын негизинде Кудайдын мыйзамын жеткирүүгө жардам берет. Кудай иш-аракеттердин табигый касиеттерин ошол укуктук баалуулуктарды буйрук кылгандыгы үчүн эмес, адамдар өздөрүнүн укуктук баалуулуктарын оңой таап алышы үчүн берет. Бирок, бул түшүнүктү бир гана *Китаб ал-Уаракаттын* негизинде коргоого болбойт. Бул жерде Аль-Жувейнинин ою боюнча *Ашарит* ойчулунун юридикалык теориясы этикалык табигый укук теориясына кандайдыр бир негиз берет деп божомолдонот.¹²

15-бөлүмдө аль-Жувейни *укуктук маанини берген аян жок болгон учурда, иш-аракеттердин кандайдыр бир укуктук мааниси барбы же жокпу, эгерде жок болсо ал кандай укуктук баалуулукка ээ болот* деген позициянын үстүндө эмгектенет. Кудай буйруктун теоретиги болгондуктан, аль-Жувейни Кудайдын буйругу жок болгон учурда адеп-ахлак нормалары дагы жок болот деп эсептейт. Ошого карабастан, ал бул суроону толугу менен чечмелебестен, табигый укук теориясын кабыл алуу мүмкүнчүлүгүн ачып, иш-аракеттер өз алдынча жана Кудайдын буйруктарына байланыштуу укуктук баалуулуктарга ээ болот деп далилдейт. 16-бөлүмдө ал карама-каршы далилдердин же чечмелөө эрежелеринин ортосундагы карама-каршылыктарды кантип чечсе болот деген суроого кайтып келет. 17-бөлүмдө аль-Жувейни этикалык билим адамдын чечмелөөчүлүк ой жүгүртүүсүнүн натыйжасы экендигин дагы бир жолу кайталайт: укуктук эрежелерди бир окумуштуулардын доорунан кийинкисине өткөрүп берүү – оңой эмес экендигин, тескерисин-



че, аны ар бир котормочунун кылдат сурап-билүүсү аркылуу калыбына келтирүү керек экендиги айтылат. Ал этикалык ой жүгүртүү ар бир адамдын колунан келе турган нерсе эмес экендигин, аны которуунун белгилүү бир чечмелөө чегинде иштеген квалификациялуу котормочулар гана ишке ашыраарын кошумчалады. Бир нече исламдык жана лингвистикалык дисциплиналардагы расмий окутуу менен калыптанган ал горизонт окумуштуулардын бир муунунан кийинки муунуна өтүп, ошону менен мыйзамдагы үзгүлтүксүздүктү камсыз кылат. Ошондой болсо да, ар бир муундун илимпоздору Кудайдын сөзүнүн укуктук кесепеттери жөнүндө өз тыянактарын чыгарышы керек деген талап менен аль-Жувейни мыйзам бир муундан экинчи муунга туруктуу бойдон калбастан, акырындык менен болсо да, өзгөрүп турушу мүмкүн деген. Мыйзам ачылышы мүмкүн, бирок ал ар бир муундагы котормочулардын чечмелөөчү эмгеги менен курулат. Аль-Жувейни ошол чечмелөө горизонтунда үзгүлтүксүздүктү камсыз кылууга жана ал чечмелөөнүн натыйжаларын дайыма өзгөртүүсүз калтырууга умтулбайт.

18-бөлүм: Кылдаттык менен иликтөө

жүргүзгөндөрдүн статусу

Кылдаттык менен иликтөө жүргүзүү – бул белгилүү бир максатка жетүү үчүн белгилүү бир мүмкүнчүлүктү колдонуу болуп саналат. Эгерде толук билгичтик менен иш алып барган адис укук тармактарында, соттук иштерге кылдаттык менен кайрылса, ал эки эсе сооп алат. Эгер ал кылдаттык менен изилдөөдө жаңылыштык кетирсе, анда ага бир жолу сооп берилет. Айрымдар укук тармагында кылдаттык менен иликтөө жүргүзгөндөрдүн бардыгы эле туура өкүм чыгарышат деп айтышат, бирок негизги маселелерди кылдаттык менен иликтегендердин бардыгын эле туура өкүм чыгарды деп айтууга болбойт, анткени бул адашкандарды – христиандарды, сыйкырчыларды, каапырларды жана атеисттерди туура жолдо деп жарыялоону талап кылышы мүмкүн. Укук бутактары боюнча кылдаттык менен сурамжылоо жүргүзгөндөрдүн бардыгы эле туура сот жүргүзбөйт дегендердин далили – пайгамбарыбыз (саллаллоху алейхи васаллам): «Ким кылдаттык менен сурап, туура чечим чыгарса, ал эки эселенген сооп алат, ал эми ким чын ыкластан суракка алып, бирок жаңылыштык кетирсе, анда бир жолу

сооп алат», – деген. Бул далил, анткени пайгамбарыбыз (Ага Аллахтын салам-салаваттары болсун) кылдат иликтөө жүргүзгөн адамды биринчи мисалда жаңылыштык жасады деп, ал эми экинчисинде аны туура деп жарыялады.

18-бөлүм этикалык жана укуктук ченемдер Кудайдын буйруктарын талдоо жолу менен же адамдардын кеңеши менен курулат деген ойду чагылдырды. *Мусаввиба* деп аталган кээ бир теологдор жана мыйзам теоретиктери, аныктама боюнча ынтызарлык менен издөө (*ижтихад*) жасоо кандай гана тыянак бербесин, аны туура деп эсептешкен, анткени Аллах ал адам үчүн мыйзамды анын *ижтихадынын* натыйжасына туура келтирет. Бул этикалык конструктивизмдин бир түрүн чагылдырат: анткени укуктук ченемдер жөн гана пайда болбостон, адамдардын ой жүгүртүүсүнүн негизинде пайда болот. Халед Абу Аль-Фадл аль-Жувейнини ушул конструктивдик топко таандык деп чечмелеген. «Чындык – тыянакта эмес, ал изилдөөдө», – дейт Абу Аль-Фадл, тактап айтканда чындык – бул иш-аракеттин укуктук баалуулуктары жөнүндөгү билдирүүлөрдө эмес, чечмелөө процессинин касиетинде деп айтылат. Абу Аль-Фадлды чечмелөөгө байланыштуу конструктивист жана экзистенциалист деп атасак болот: бул жерде анын иш-аракетке укуктук бааны кандай бергени эмес, аянды түшүнүүгө болгон аракетинин аныктыгы маанилүү.¹³

Бирок Китаб ал-Уаракатта Имам аль-Харамайн аль-Жувейни бул конструктивисттик жана экзистенциалисттик позицияны кабыл албайт. 3-бөлүмдө ал этиканы «чындыгында кандай болсо, ошондой боюнча» иш-аракеттердин укуктук баалуулуктарынын суроосуна айландырган, ал эми 18-бөлүмдө ал ар бир укуктук жана этикалык суроого бир гана туура жооп бар деген *мусаввиба* эмес, катачылык менен *мухатия* тарапты жактайт, ошондуктан квалификациялуу чечмелөөчү (тавсирчи) *ижтихадды* кылдаттык менен аткарып, бирок туура эмес жыйынтыкка келип калышы мүмкүн. Аль-Жувейнинин 1-бөлүмдө белгиленгендей, мыйзамдын түпкү негизи катары мыйзамдын тамырларын аныктоосу, укуктуу куруудагы адамдын ой жүгүртүүсүнүн ролун көрсөтүүгө кызмат кылган. Бирок, укуктук теория боюнча колдонмосун жыйынтыктап жатып, аль-Жувейни пайгамбарыбыздын кылдаттык менен иликтөө жүргүзгөндөр ката кетирсе дагы, сыйлык алат деген сөзү, тавсирчинин канчалык аракетчил жана тактыгына карабастан, кээ бир



чечмелөөлөрү туура эмес экендигин билдирүүсү ыктымал. Кудайдын «аң сезиминде» мыйзам мурунтадан эле бар жана ал белгисиз эмес, ал Кудайдын сөзүн талдоо аркылуу адамдардын кеңеши менен курулат деп күтүп жатат. Ошого карабастан, аль-Жувейни бул талаш-тартыштын эки жагына тең боорукердик менен карап, исламдык укуктук ой-пикирдин мурастарында конструктивисттик, ал тургай экзистенциалисттик ислам этикасына тиешелүү көптөгөн ресурстар бар экендигин көрсөтөт.

Халед Абу Аль Фадл – мусулмандарды *тавсир* үчүн чоң жоопкерчиликти алууга чакырган жана ал ушул тандоолордун мазмунуна эмес, этикалык жактан кылдаттык менен чын ыкластан жасалгандыгына жана ээлик кылгандыгына көңүл бурган заманбап мусулман аалымдарынын бири болгон. Бул этикадагы аль-Жувейнинин, Кудайдын буйрук этикасынын теориясына берилгендигин эске алганда, толугу менен өзүнө кабыл ала албаган дагы бир ыкмасы. Ошентсе да, анын изилдөөсүндөгү мындай альтернативдүү адеп-ахлак формалары классикалык *усуль ал-фикхтин* аныктамаларын жана принциптерин суракка алгысы келген мусулмандар үчүн чоң мүмкүнчүлүктөрдү жаратканын көрсөтөт.

КОРУТУНДУ

Акыркы билдирүү ушул макаланын негизги пунктун камтыйт: классикалык укуктук теорияны түзгөн эрежелер жана аныктамалар исламдын укуктук этикасын калыптандырып, азыркы этикалык категориялар менен салыштыруу аркылуу ошол чектерди аныктоо жана баяндоого мүмкүн болгон альтернативдүү этикалык структуралардын башка эрежелерде жана аныктамаларда, же башка исламдык дисциплиналарда түзүлүшүнө мүмкүндүк берет. Биринчиден, азыркы этикалык терминологияны колдонуу аль-Жувейнинин ой-пикиринин жашыруун түзүмүн ачууга жана ошону менен катар эле, аль-Жувейнинин этикалык көз карашынын контуруна толук тарыхый баа берүүгө жардам берди. Аль-Жувейнинин «Укуктун булактары жөнүндө баракчасынын» чоң жана туруктуу таасирин эске алганда, тарыхый түшүнүк исламдын укуктук теориясынын классикалык салтын түшүнүүбүзгө кандайдыр бир деңгээлде өбөлгө түзүшү керек, анткени ал бүгүнкү күндө да таасирдүү бойдон калууда. Ошондой эле, бул салыштырмалуу көнүгүү ислам адеп-ахлак түшүнүктөрүн калыбына келтирүүнү



улантууда жана бүгүнкү күндө мусулман окумуштуулары аларга карата ачылып жаткан мүмкүнчүлүктөрдүн түрлөрү жөнүндө айрым түшүнүктөрдү пайда кылды деп үмүттөнөм. *Усуль аль-фикхтин* дисциплинасы көптөгөн деңгээлдерде тынымсыз бааланууда жана бул аракет менен алектенген окумуштуулар үчүн классикалык *усуль аль-фикхте* божомолдонгон этикалык тутумдун өзгөчө структурасын карап чыгып мен: Ислам этикасындагы жаңы структураларды иштеп чыгуу исламдык укук теориясынын башка түрлөрүндө жана башка исламдык дисциплиналарда, ал тургай исламдык эмес илимдерде да жемиштүү болот деп күтөм.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

Абу Аль-Фадл, Халед, «Кудайдын атынан сүйлөө: Ислам мыйзамдары, Авторитет жана Аялдар» (Speaking in God's name: Islamic law, authority and women), (Оксфорд: Oneworld, 2001). Эмон, Анвер, «Исламдын табигый укук теориялары» (Islamic natural law theories), (Оксфорд: Оксфорд университетинин басмаканасы, 2010).

Ибн аль-Фирках, Тадж-Дин Абд-аль-Рахман ибн Ибрахим аль-Фазури, «Шарх аль-Уаракат ли-Имаам аль-Харамайн аль-Жувейни» (Sharh al-Waragat li-imam al-Narsmaun al-Juwayni), Сара Шафи аль-Хажири тарабынан редакцияланган (Бейрут: Дар-ал-Башаир аль-Исламия, 1422 хижра / 2001).

Ибн Фурак, Абу Бакр, «Мугаррад Макалат аль-Ашъари» (Mugarrad Maqalat al-As'ari) (Exposé de la doctrine d'al-Aš'ari), Даниэл Гимарет тарабынан редакцияланган (Бейрут: Дар-ал-Мачрек, 1987).

Лоури, Джозеф Э. тарабынан редакцияланган жана которулган), «Мухаммед ибн Идрис аш-Шафинин укуктук теория жөнүндөгү каты» (The epistle on legal theory by Muhammad ibn Idris al Shafi'i), (Нью-Йорк: Нью-Йорк Университетинин басмаканасы, 2013). Рахман, Фазлур, «Исламдагы пайгамбарлык: философия жана ортодоксалдуулук» (Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy), (Лондон: George жана Unwin, 1958).

Тизельтон, Энтони С., «Герменевтикадагы жаңы горизонттор: библиялык окууну өзгөртүү теориясы жана практикасы» (New horizons in Hermeneutics: The theory and practice of transforming biblical reading), (Гранд Рапидс: Зондерван, 1992).

Вишанофф, Дэвид Р. Исламдык Герменевтиканын калыптанышы: Сунниттик укуктук теоретиктер ачыкка чыккан мыйзамды кандай элестетишкен? (The formation of Islamic Hermeneutics: How sunni legal theorist imagined a revealed law), (New Haven: American Oriental Society, 2011).

Ал-Заркаши, Бадр ад-Дин, «Аль-Бахр аль-Мухит фи Усуль аль-Фикх» (al-bahr al muhith fi Usul al-fiqh), Абд аль-Кадир Абдаллах аль-Ани, Умар Сулайман аль-Аскар жана Абду-Саттар Абу Гудда тарабынан редакцияланган (Кувейт: Визарат ал-Авваф ва аш-Шу'ун аль-Исламия, 1409 хижра / 1988).

ЭСКЕРТҮҮЛӨР

1. Энтони С.Тизелтон, «Герменевтикадагы жаңы горизонттор: библиялык окууну өзгөртүү теориясы жана практикасы» (New horizons in Hermeneutics: The theory and practice of transforming biblical reading), (Гранд Рапидс: Зондерван, 1992).

2. Дэвид Р. Вишанофф, «Исламдык Герменевтиканын калыптанышы: Сунниттик укуктук теоретиктер ачыкка чыккан мыйзамды кандай элестетишкен?», (The formation of Islamic Hermeneutics: How sunni legal theorist imagined a revealed law), (New Haven: American Oriental Society, 2011).

3. Бул анын Кувейт университетинде магистрдик диссертациясы болгон, кийинчерээк Таж-Дин-дин Абд-Рахман ибн Ибрахим аль-Фазури Ибн аль-Фирках, Шарх аль-Уаракат ли-Имам аль-Харамайн аль-Джувейни деген ат менен жарыяланган. Сара Шафи аль-Хажри тарабынан редакцияланган (Бейрут: Дар-ал-Башаир аль-Исламия, 1422-хижрий / 2001).

4. Бадр ад-Дин аль-Заркаши, «Аль-Бахр аль-Мухит фи усул аль-фикх» (al-bahr al muhith fi Usul al-fiqh), Абд-Кадир Абд Аллах ал-Ани, Умар Сулайман Ашкар жана Абд-Саттар Абу Гудда тарабынан редакцияланган (Кувейт: Визарат ал-Авваф ва аш-Шу'ун аль-Исламия, 1409 хижра / 1988), 1-том, 15-бет. Бул аныктама Ибн аль-Фиркахтын, «Шарх аль-Варакаттында» (Sharh al-Waragat) дагы эскерилет. (MS Staatsbibliothek zu Berlin-Landberg 256, 3-б. MS British Library-Oriental 3093, 3-б., Аль-Хажиринин басылышында 80-б.)

5. Аль-Заркаши, аль-Бахр аль-Мухит, 1-том, 16-бет.

6. Абу Бакр Ибн Фурак, «Мугаррад Макалат аль-Ашъарий» (Mugarrad Maqalat al-As'ari), (Exposé de la doctrine d'al-Ash'ari). Даниэл Гимарет тарабынан редакцияланган (Бейрут: Дар-эл-Мачрек, 1987), 190-б;

7. Фазлур Рахман, «Исламдагы пайгамбарлык: Философия жана ортодокс-салдуулук» (Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy), (Лондон: George Allen жана Unwin, 1958), 52-53-бб;

8. Аль-Жувейни бул жерде мен 11 деп номерлеген бөлүмдү эскербейт, анда «эгер эки иш-аракет бири-бирине карама-каршы келсе» эмне кылуу керектигин түшүндүрөт.

9. Төмөндөгү 12-эскертүүнү караңыз.

10. Караңыз: Вишанофф, «Исламдык Гермениевтиканын пайда болушу» (The formation of Islamic Hermeneutics), 135-145 беттер жана ал жерде келтирилген булактар.

11. Лоури, Джозеф Э. тарабынан редакцияланган жана которулган, «Мухаммед ибн Идрис аш-Шафиъинин укуктук теория жөнүндөгү каты» (The epistle on legal theory by Muhammad ibn Idris al Shafi'i), (Нью-Йорк: Нью-Йорк Университетинин басмаканасы, 2013).

12. Анвер Эмон аль-Жувейнини «Исламдын Табигый Укук Теорияларында» (Islamic natural law theories) «жупуну табигый мыйзам теоретиги» катары көрсөтөт (Оксфорд: Оксфорд Университетинин басмаканасы, 2010), 28, 103-6, 126-29-бб;

13. Халед Абу Аль Фадл, «Кудайдын атынан сүйлөө: Ислам укугу, Авторитет жана Аялдар» (Speaking in God's name: Islamic law, authority and women), (Оксфорд: Oneworld, 2001), 145-50, 159-66 жана пассим.

2

**Ислам мыйзамдарындагы этикалык иерархия:
«Баш ийбестикти көрсөтпөгүлө жана зарыл
болгон чектен чыкпагыла»**

Сами Аюб

КЫСКАЧА: Ислам юриспруденциясынын (*фикх*) ченемдик этикасын иликтөө белгилүү эрежелерди чыгаруунун жалпы принциптерин жана адамдын жүрүм-турум эрежелерин орнотууга умтулат. Бул макалада акыркы ханафит юриспруденциясындагы кыйынчылыктар (*машакка*), талаптын жеңилдетилиши (*тайсир*) жана зарылчылыктын (*дарурра*) багыттары изилденген. Менин оюмча, кыйынчылык жана зарылчылык шарттарындагы ханафиттердин укуктук негиздеринин пайда болушу жамандыкты тандоо доктринасынан шыктандырылган адеп-ахлактык тандоолорго багытталган. Зарылчылыктын жана кыйынчылыктын шарттарында, ханафит юристтери этикалык баалуулуктардын иерархиясына этикалык негиздеме беришип, муну менен алар динге ишенгендерди пайда болгон адеп-ахлактык кыйынчылыктардан чыгууга багыт беришет.

Киришүү

Бул макаланын аталышы, «Баш ийбестикти көрсөтпөгүлө жана зарыл болгон чектен чыкпагыла» – бул Куран аятындагы «*fa man idturra ghayr bāgin wa lā ādin fa lā ithm ‘alayhi*» котормосунун мааниси болуп саналат. (2:173) Юсуф Али: «эгерде кимдир бирөө атайылап баш ийбестен эмес жана белгиленген чектен чыкпай туруп, аргасыздан жасоого мажбур болсо, анда ал күнөөсүз болот» дейт, бирок юридикалык принцип катары ал «муктаж болгондор үчүн күнөө / зыян жок деп билдирет. [Эгер мындай зарылчылыктын шарттарынын чегинен чыкпаса же укуктук норманы бузбаса]. Акыркы ханафиттер актануу үчүн бир ка-



тар юридикалык категорияларды (зарылчылык, кыйынчылык, талаптарды жеңилдетүү, шылтоо жана коомдук зарылчылык) белгилүү бир шарттарда мыйзам талаптарын же укуктарын өзгөртүү максатында колдонушкан. Бул эмгек ханафиттердин ушул категорияларды кандайча колдонууну талдоо, аларды колдонуудагы этикалык натыйжалуулукту аныктоо жана баалуулуктардын белгилүү иерархиясы жөнүндөгү маалыматтарды камтыйт. Ошентип, бул макала соңку ханафизмдеги кыйынчылыктын жана зарылчылыктын ролу жана таасири жөнүндө болмокчу.¹ Мен буга байланыштуу эки маселени карадым: (1) кыйынчылыктын жана зарылчылыктын чектери жана (2) ушул шарттардагы жеке жана жамааттык укуктардын орду.

Соңку ханафиттер, эгер адам өлүмдөн же денеге оор жаракат келтирүүдөн корксо, же ошондой кылуу зарылчылыгы келип чыкса, анда жеке адам мыйзамдуу милдеттенмени бузушу мүмкүн деп эсептешкен. Бул позиция эки негизги юридикалык максимумда чагылдырылган: «кыйынчылык муктаждыкты жеңилдетет» жана «зарыл болгон жагдайлар мыйзамсыздыкка жол берет».² Зейн Ибн Нужеим – (970/1562 ж.ж.), ханафи мазхабынын негизги авторитети, юридикалык максимумдар материалдык укуктук иштер үчүн таяныч пункту катары иштейт деген *turadd ilayha masā'il al-fiqh* (*турадд иляйха масаиль аль-фикх*).³

Ханафиттин соңку укукчулары – ушул макаланын өзөгү – алардын баалуулуктар иерархиясына негизделгендигин жана алардын тартиби зыянды теңдөөчү катары анча-мынча жамандыктарды издөө менен байланыштуу экендигин айткан. Бул иерархиядагы эң башкы баалуулук адамдын жашоосун сактоо жана коомдук кызыкчылыкка жетүү болуп саналат. Ханафит юристтеринин айтымында, адамдар чоң жамандыктан сактануу үчүн мыйзамдуу милдеттенмени бузушу мүмкүн. Мисалы, алар адамдын өлүмүнө жол бербөө үчүн өлүк жеген же шарап ичкен сыяктуу, моралдык жоопкерчиликти баса белгилешкен.⁴ Мындан тышкары, зарылчылык жана кыйынчылык доктриналарына ылайык, ханафиттер башкалардын кээ бир укуктарын бузгандыгын, мисалы, тамак-аш сатып алуу же ачкачылыктан алыс болуу үчүн башкалардын акчасын тартып алгандыгын мисал кылып айтышат.⁵ Ушул жагдайларда таасир этүүчү укуктардын мүнөзү, мейли жеке, мейли жалпы же Кудайдын укуктары болсун, ханафиттердин укуктук артыкчылыктарынын маанилүү компоненттери болуп саналат. Ушундай шарттарда соңку ханафит юристтери тарабынан жасалган мыйзамдуу тандоолор этикалык



баалуулуктарды өлчөө үчүн укук таануучулардан мыйзамдуу аракеттердин кесепеттерин жоюуну талап кылган экстенциалисттик этикалык алкакты болжолдойт. Бул ыкма, мисалы, белгилүү бир кырдаалдардагы кесепеттерге карабастан, жалган айтуу жаман нерсе деп ырастаган деонтологиялык алкакка карама-каршы келиши мүмкүн. Натыйжада, жалган айтуу адамдын өмүрүн сактап калуу үчүн керек болушу мүмкүн, демек, бул учурда ага уруксат берилет.

Ханафиттердин этикасы жана ал түзгөн адеп-ахлак иерархиясы ислам адеп-ахлагынын маселелерине жана артыкчылыктарына уникалдуу көпүрө болуп берет. Ханафиттер колдонуп жаткан адеп-ахлактык көз караштын натыйжасы жакшы же мыйзамдуу эмес, ал жөн гана кечиримдүү деп баса белгилей кетүү керек. Мисалы, ханафиттер *адам өз өмүрүн сактап калуу үчүн калп айтуусу керек* деп ырасташат, бирок күнөөгө жол берген мындай уруксат жалганчылыктын онтологиялык моралдык мүнөзүн өзгөртпөйт. Халед Абу Аль Фадел айткандай, «адеп-ахлакты алдын-ала деонтологиялык милдеттенмесиз эле теологиялык көз караш менен кароого болот деп ишенбейм».⁶ Албетте, бул иш-аракеттер күнөө жана адеп-ахлактык жактан туура эмес.

Ханафиттердин акыркы фикх илиминде *дарура* (зарылчылык) жана *машакка* (кыйынчылык) жеке жана жамааттык тажрыйба катары талкууланат. Мисалы, Ибн Абидин деген ат менен белгилүү болгон Мухаммед Амин Абидин (1836-ж.) Радд аль-Мухтардын *магнум опусунда* (мыкты чыгарма) бир бөлүмдү *аль-мадхурдун* (акталган)⁷ укуктук маселелерине арнаган. *Аль-мадхур* (*al-ma'dhūr*) – ден соолугуна байланыштуу, даарат алганга мүмкүнчүлүгү чектелген адам. Бул жеке деңгээлдеги *мадхур*, анткени ден соолугунун абалы жолтоо болгондугу үчүн даарат алуудан баш тартат. Ибн Абидин, мурунку ханафит бийлигинен кийин, жамааттык деңгээлде кеңири жайылган муктаждыкты же коомдук тажрыйбаны чечүү үчүн топтун же жамааттын жалпы абалын сүрөттөө үчүн «*умум аль-балва*» (жамааттык зарылчылык) терминин колдонот.⁸

Зарыл болгон жагдайлар мыйзамсыздыкка жол берет

Куранда *дарура* деген сөз жок болсо да, анын ордуна *удтурра* (*udtira*, мажбур болгон) пассивдүү этиши белгилүү бир иш-чарада тыюу салынган тамак-аш азыктарынын эрежелерин жана чектөөлөрүн жеңилдетүүгө байланыштуу Куранда беш жолу *идтирар* (араб тилинде *idtirār*)

түрүндө кездешет. *Идтирар* мажбурлоо дегенди билдирет жана ихтияр же тандоо эркиндигинен айырмаланып турат. Ханафиттик укуктук пикиринде дарура макамынын борбордук маанисин билдирген үч юридикалык негиз бар: жарандык жоопкерчилик (*даман, damān*), концессия (*рухса*) жана азыраак жамандыкты тандоо (*акхаф аль-мафсадатайн*). Бул принциптердин өз ара мамилелери, мисалы, адам өтө оор кыйынчылыктан улам, ачкачылыктан кутулуу үчүн, башка бирөөнүн тамагын тартып алууга мажбур болгон учур менен чагылдырылышы мүмкүн. Бул адам өз өмүрүн сактап калуу үчүн башка бирөөнүн укугун бузуу мүмкүнчүлүгүнө (*рухса*) ээ болсо дагы, ал узурпацияланган мүлктүн наркы үчүн гана жооп берет.

Дарура доктринасы ханафиттик юристтер тарабынан практикалык зарылчылыкты жана жалпы муктаждыктарды чечүү үчүн кеңири колдонулган. Алар юридикалык окшоштуктун (*кыяс*) чектөөлөрүн мыйзамдуу негизде кайра карап чыгуу даражасына кайрылышты. Ибн Абидин зарылчылык мектебиндеги артыкчылыктуу пикирге (аль-ра'я ал-ражи, al-ra'y al-rājiḥ) караганда алсыз пикирге артыкчылык берүү керек деп эсептейт.⁹

Экинчи изилдөө

Ваэл Халлак өзүнүн «*Ислам мыйзамындагы бийлик, үзгүлтүксүздүк жана өзгөрүү*» деген китебинде зарылчылык (*дарура*) доктриналык өзгөрүүлөрдү шарттайт деп ырастайт.¹⁰ Ал юристтер жаңы тажрыйбаларды зарылчылыктын негизинде аныкташат деп эсептейт. Халлак Курандын 2:185 бөлүгүндө *дарура* принцибинин «Аллах нерселердин силерге жеңил болушун каалайт жана силерге эч кандай кыйынчылыктарды каалабайт» деген негизин ырастайт. Ал Ибн Абидин мектептин эң таасирдүү ишмерлери колдогон авторитеттүү доктриналардагы алсыз пикирди жактайт дейт.¹¹ Халлак ошондой эле, Ибн Абидин пайда болгон жаңы көйгөйлөрдү эки жол менен чечет деп ырастайт:

- (1) үрп-адатты жетиштүү негиз катары сактоо менен;
- (2) зарылчылык (*дарура*) түшүнүгүнө кайрылуу менен.¹²

Халлак, зарылчылык түшүнүгү «мыйзамдын катуу талаптарынан бир катар четтөөлөрдү актоо үчүн колдонулганына карабастан, ал адаттагыдай эле аяндагы тексттер сыяктуу чектелет» деп түшүндүрөт.¹³ Ал



зарылчылык – бул мектептин авторитеттүү доктринасынан кетүүнү, юридикалык доктринанын жана практиканын үстөмдүк кылуучу агымын чагылдырган негиздөө үчүн колдонулган мыйзамдуу көпүрө болгонун ырастайт.¹⁴ Ал эми *дарура* – бул бардык герменевтикалык иш-чаралардын ийгиликке жетүү мүмкүнчүлүгү жоктой сезилген учурда дагы, аны жасоо колдон келгендей сезилген абал болушу керек дейт.¹⁵

Бирок Халлак өзүнүн «*Теория, тажрыйба жана өзгөрүү*» аттуу *Шари'асында* *дарура* термининин маанисин заманбап юристтер алдын-ала аныктаган укуктук натыйжаларды актоо үчүн колдонгон укуктук курал катары көрсөтөт. *Дарура* түшүнүгү XIX кылымда жаңыдан пайда болуп келе жаткан улуттук мамлекеттердин «Ислам мыйзамдарынын чөйрөсүн жана таасирин чектөө менен алардын бюрократиялык жана ыйгарым укуктарын күчөтүү үчүн колдонуп келген ыкмалардын катарына кирет» деп ырастайт.¹⁶ Ал шарияттын трансформацияланышын – укуктук маданиятты илгерилетүү үчүн өркүндөтүлгөн теологиялык аракеттер эмес, өнүгүп жаткан заманбап мамлекеттин күч динамикасынын ажырагыс бөлүгү» деп кароо керек деген.¹⁷

Халлак азыркы мыйзамчылар бул түшүнүктү эки жол менен өзгөрткөнүн баса белгилейт:

- (1) ал материалдык укук чөйрөсүнөн укуктук теория чөйрөсүнө өткөн;
- (2) *даруранын* чөйрөсү таанылгыс болуп кеңейген.¹⁸

Халлактын заманбап укуктук дискурста *дарураны* эксплуатациялоого байланыштуу көз карашы туура. Бирок, заманбап укуктук дискурстарга нааразы болуу менен *даруранын* укуктук теориянын мыйзамдуу куралы экендигине көлөкө түшүрбөшүбүз керек.¹⁹ Бул түшүнүк юридикалык адабияттарда ар кандай темаларда колдонулган жана ханафиттердин укуктук ой жүгүртүүсүндө маанилүү укуктук көпүрө болуп саналат.²⁰ Ибн Абидин өзүнүн кээ бир укуктук окууларынын өзгөрүшүн убакыттын өзгөрүшү (*ихтилаф аль-заман*), мезгил адамдарынын бузулушу (*фасад ахль аль-заман*) жана жалпы муктаждык (*дарура*) менен негиздейт.²¹ Эгерде бул доктриналык өзгөрүүлөр мектеп колдогон авторитеттүү доктриналык милдеттенмелердин чегинен тышкары болушу мүмкүн болсо жана эгерде алар жаңы каада-салттарга жана анын социалдык муктаждыктарына кабылышса, анда мектептин алгачкы бийлиги тарабынан колдоого алынмак.²² *Дарура* түшүнүгү – жаңы пайда

болгон коомдук каада-салттар менен мамилелерди кабыл алуу же четке кагуу үчүн ханафит юристтери колдонгон укуктук ой жүгүртүүнүн алмаштырылгыс куралы болуп саналат.

Кыйынчылык талап кылууну жеңилдетет

(Аль-Машакках Тажлиб аль-Тайсир)²³

«Кыйынчылык талап кылууну жеңилдетет» деген мыйзамдуу максимум *Ибн Нужеим аль-Ашба ва аль-Назаирдин* алты универсалдуу максаттарынын бири.²⁴ Ибн Нужеим ушул максимум жөнүндөгү талкууну укуктук максимумдун булагы болгон Куран жана сүннөттү баса белгилөө менен баштайт.²⁵ Ал Курандагы эки аятты жана пайгамбардын салттын (Хадис) колдойт.²⁶ Ибн Нужеимдин максаты ушул норманы ислам мыйзамдарынын эки авторитеттүү текстинде баса белгилөө болуп саналат. Ал келтирген аяттар: «Аллах силер үчүн жеңилдикти каалайт (*аль-йуср*) жана силерге кыйынчылыкты каалабайт (*ал-’уср*)» (2:185) жана «Ал динде силер үчүн эч кандай кыйынчылыкты жараткан жок (*хараж*)». (22:78) *Машакка* сөзү бул аяттарда кездешпейт, тескерисинче, *хараж* (кыйынчылык) сөзү, ошондой эле кыйынчылык жана зарылчылык жөнүндөгү ар кандай юридикалык талкууда негизги сөздөр болгон *йуср* (жеңилдик) жана анын антоними *уср* (кыйынчылык) сөзү көбүрөөк кездешет. Ошондой эле, Ибн Нужеим ушул максималдуу бийликти колдоо үчүн пайгамбарлык салтты мисал келтирет. Хадисте пайгамбарыбыздын: «*Аллахтын алдындагы эң жакшы дин – бул жеңил Ханифия (Ибрахимдин динин билдирет)*» деп айтылат. Андан кийин ал укуктук адабияттардын ушул принцибин бардык жеңилдиктердин таянычы жана талаптардын жеңилдетилиши деп эсептейт.²⁷ Ушул укуктук нормада Ибн Нужеим жаңы пайда болуп жаткан иштерди жайгаштыруу жана мусулман коомчулугундагы шашылыш социалдык маселелерди чечүү үчүн ийкемдүүлүктү табат. Ал кээ бир бүтүмдөрдүн мыйзамдуулугун актоо жана каада-салттардагы кыйынчылыктарды жеңилдетүү үчүн ушул норманы колдонот.²⁸ Мисалы, соңку ханафиттер бул норманы салам айтуу,²⁹ шарттуу сатуу иштерин жүргүзүү жана соода шериктештиги сыяктуу адамдардын күнүмдүк бизнесинде көп кездешкен келишимдерди санкциялоо үчүн колдонушат.³⁰

Кыйынчылыктын иерархиясы

Ибн Нужеим аль-Ашбах ва аль-Назаир ханафиттердин юриспруденциясындагы кыйынчылыктардын контурун аныктаган бир катар укуктук ченемдерди же кайра белгилөөлөрдү (*фававид, fawā'id*) сүрөттөйт. Калыбына келтирүү иш-аракети кыйынчылыктын даражаларын аныктайт жана аларды эки түргө бөлөт, алардын биринчиси – бул иш-аракеттерден ажыратылгыс болгон ички кыйынчылыктарды чагылдырат.³¹ Мындай типтеги кыйынчылыктардын мисалдары болуп суук мезгилде даарат алуу, ысык жана узак күндөрдө орозо кармоо жана ажылык сапарга чыгуу болуп эсептелинет. Ибн Нужеим ибадат менен айкалышкан ички кыйынчылыктар бул амалдарды аткарууну азайтпайт, жеңилдетпейт же алып салбайт деп баса белгилейт. Ибн Нужеимдин айтымында, орозо табиятынан *машакканы* камтыйт; мындай ичимдиктен жана тамактан баш тартуу Рамазан айындагы орозо тутуу милдетин алып салууга мыйзамдуу негиз эмес, анткени *машакка* өзү ритуалдык иш-аракетке тиешелүү болуп эсептелинет.³²

Машаканын экинчи түрү – каада-салтка байланыштуу. Мисалы, Ибн Нужеим, эгерде адамдар чоң даарат (*гусул*) алуу үчүн суук аба-ырайынын кескиндигинен чочулса, кургак даарат алууга (*таяммум*) уруксат берет. Ибн Нужеим *жанабаны* (чоң нажастарды) тазалоо үчүн толук даарат (*гусул*) алууда адамдын өмүрүнө коркунуч келген учурларда гана бул өкүмдү чектейт. Ибн Нужеим бул кыйынчылыктардан айланып өтүү үчүн *тайсир* доктринасына кайрылат. Ал сырткы кыйынчылыкты үч деңгээлге бөлөт, анын биринчиси – оор кыйынчылык (*машакка 'азима*), ал биринчи кезекте адамдын өмүрүнө же дене мүчөсүнүн иштешине коркунуч келтирет. Ибн Нужеим бул жерде талаптарды жеңилдетүүгө үндөйт. Мисалы, ханафиттер, эгер адам өлүмдөн же денесине материалдык зыян келтирүүдөн корксо, анда каада-салтты (*жанабаны*) тазалоосу жетиштүү деп эсептешет. Ошондой эле, ханафиттер, ажы милдетин аткаруу үчүн Меккеге баруунун бир гана жолу – деңиз аркылуу саякаттоо болсо, анда мындай сапарга чыгуунун кооптуу экендигин аныкташкан.

Экинчи деңгээл – жеңил кыйынчылык (*машакка хафифа*), ал адамга мүмкүн болгон: баш бармактын же баштын оорусу, же өзүн жаман сезип тургандай абал менен барабар деген.³³ Ибн Нужеим бул белгилердин эч кандай мыйзамдуу натыйжасы жок деп эсептейт, анткени анын айтымында, жеңилдиктерди алып келүү ушул жеке кыйынчылыктарды



жеңүүдөн артыкчылыктуу орунду ээлейт. Үчүнчү деңгээл – орточо кыйынчылык (*машака мутавассита*), Ибн Нужеим ага аныктама бербейт, бирок аны мыйзамдуу талапты жеңилдетүү үчүн жетиштүү негиз деп эсептейт. Ал орточо кыйынчылык катары Рамазан айындагы оорулуу адамдын абалын мисал келтирген. Ханафиттер эгерде орозо кармаган адамдын ден соолугунун абалы начарласа же калыбына келүүсү жайласа, анда бул адамга орозосун ачууга уруксат беришет.³⁴ Ибн Нужеимдин иерархиялык алкактагы көйгөйү – бул кыйынчылыктардын деңгээли ар кандай жеке кырдаалдардан көз каранды, ошондуктан, укук таануучулар бул мисалдарды так аныктай алышпайт. Бирок, ал укук коргоочуларды ушул багытта жетекчиликке алган жалпы критерийди белгилейт: бир адамдын өмүрү же дене мүчөсү үчүн коркуу (*южиб, үйјиб*) талапты жеңилдетүүнү талап кылат (*аль-такфиф*).³⁵

Кыйынчылык талапты жеңилдетет

Ибн Нужеим каада-салттуу жана ырым-жырымсыз иш-аракеттерде талапты (*тахфиф*) жеңилдетүү үчүн жети негизди белгилейт.³⁶ Бул жети негиз тышкы кыйынчылыктар рубрикасына кирет. Алардын биринчиси саякат (*сафар*) жана анын эки түрү бар, биринчиси узак сапарды камтыган саякат жана үч күн менен түндөн турат. Мындай саякат абалында *тахфиф* намазды кыскартуу (*каср*), ороzonу бузуу (*ифтар*) жана маасыны сүртүп тазалоонун ордуна (*ал-масх аля аль-куффайн*) даарат алуу үчүн уруксатты талап кылат. Саякаттоонун экинчи түрү – убакыттын чеги аныкталбаган саякат, бул үйдөн сырткары чексиз саякаттоо дегенди билдирет.³⁷ Бул жерде жума намазын, эки майрамды (*аль-идайн*) жана жамаат менен беш убак намазды кечиктирүүгө мыйзамдуу уруксат (*рукса*) берилет.

Мындан тышкары, саякатка чыгуу учурунда нафил намаздарын бир нерсеге минген абалда окуу жарактуу деп эсептелинет (мисалы, төө). Ханафиттер үчүн саякат учурунда намазды кыскартуу чечкиндүүлүк (*азима*) маанисинде талап кылынган уруксат болуп саналат. Башкача айтканда, саякат учурунда намазды кыскартуу – бул ханафиттердин демейки позициясы. Ибн Нужеим ханафиттер саякат учурунда намазын кыскартпаган адамдын намазын жараксыз деп эсептерин, ал эми адам күнөөкөр деп эсептелинерин жарыя кылышкан. Бул эреженин өзгөчөлүгү – бул адам үчүнчү рекет намазга (*ракат*) чейин белгилүү бир жерде (*икама*) турууну ниет кылат.



Талапты жеңилдетүүнүн экинчи негизи – бул оору (*марад*) болуп саналат. Мисалы, адам өмүрүнө же дене мүчөсүнө тынчсызданса, кургак даарат алат (*таяммум*). Ошондой эле, суу оорулуунун ден соолугунун начарлашына же анын ооруп калышына алып келсе, анда кургак даарат алуу үчүн *руксат* берилет. Бул учурда Ибн Нужеим медициналык себептерден улам мыйзамдуу түрдө таза эмес деп табылган заттарды, ошондой эле шарапты колдонууга уруксат берет, бирок бул изилдөөгү эки карама-каршы пикирди эскерет. Мындан тышкары, Ибн Нужеим медициналык дарыгерге бирөөнүн авратын текшерүү үчүн уруксат берилет дейт.

Ибн Нужеим ооруну *тахфиф* үчүн негиз деп эсептейт. Ал Кудайдын ырайымына жетиштүү болгон жеңил ооруну моюнга албайт, бирок адам өзүнүн жашоосу жана жыргалчылыгы жөнүндө ойлонушу керек экендигин айтат. Ибн Нужеим эмне үчүн укук таануучулар оорунун айынан талапты жеңилдетүүгө жол бербейт деген суроону көтөрөт, башкача айтканда белгилүү бир кыйынчылыкты шартташпайт дейт.³⁸ Ибн Нужеимдин бул суроосу ханафиттердин юридикалык мектебинин окутуучуларынын укуктук принциптеринин бирине (*усуль*) таандык. Ханафиттер талаптын артындагы ыкчам себеп (*илла*) менен юридикалык акылмандыкты (*хикма*) айырмалашат, бирок алар мыйзамдуу ой жүгүртүүдө бирдей натыйжа бербейт. Убайд Аллах аль-Кархи (340/951) Ханафит мазхабында так даанышмандыктын бар экендигине карабастан, ал мыйзамдуу аныктамаларды чыгарган *илланын* бар экендиги жөнүндөгү принципке көңүл бурат.³⁹ Демек, саякаттоо (*сафар*) – бул жол жүрүү актысы менен байланышкан, ал кыйынчылыктын деңгээлине карабастан, намазды кыскартууга (*каср*) жана *тахфифаттын* башка түрлөрү үчүн уруксат (*рукса*) алуудагы негиз болуп саналат.

Талапты жеңилдетүүнүн үчүнчү, төртүнчү жана бешинчи негиздери – мажбурлоо (*икра, ikrāh*), унутчаактык (*нисьян*) жана сабатсыздык (*жахль*) болуп эсептелинет. Ибн Нужеим бул жагдайлар жөнүндө кененирээк айткан жок, бирок алардын укуктук кесепеттери жөнүндө анын эмгектеринен көрө алабыз. Талапты жеңилдетүүнүн алтынчы негизи өтө оор кыйынчылыктардан (*уср*) жана басымдуу коомдук муктаждыктардан (*умум аль-балва*) турат. *Умум аль-балва* түшүнүгүнүн практикалык көрүнүшү – ханафиттер талапты жеңилдетүү үчүн от жаныбарлардын кыгын тазалайт деп эсептешет (*ли аль-тайсир*), б.а., бул таштандылар отун катары колдонулганда таза болот дешкен. (Дыйкан-



дар бул таштандыларды нанды бышыруу жана тамак-аштарын жасоо үчүн ылай мештеринде колдонушкан.) Ибн Нужеим бул абалды эгерде жаныбарлардын кыгын таза эмес деп эсептешсе, анда бул көпчүлүк ири шаарларда нандын дагы таза эместигин жарыялайт деп ырастайт.⁴⁰

Ибн Нужеим коммерциялык бүтүмдөр чөйрөсүндө *тахфиф* принцибин адамдардын кайталануучу муктаждыктарын канааттандыруу жана кыйынчылыктардан куткаруу үчүн ийкемдүүлүк катары колдонот. Ал ушул максимумду жалдоо келишимдеринин мыйзамдуулугун негиздөө үчүн б.а., ижара (*ижара*), соода-сатык шериктештиги (*шарика*), акча насыялары (*кард*), айыл-чарба келишими жана башка бир катар соода-сатык келишимдери үчүн колдонот.⁴¹ Ибн Нужеим бул иш-аракеттерди жасоодогу коммерциялык бүтүмдү адамдардын практикалык муктаждыктарын канааттандыруу жана аларга банкроттук учурларда жардам берүү үчүн керек деп билдирет.⁴² Ал бул бүтүмдөрдө адилетсиздикти болтурбоо үчүн, сатуу келишимдериндеги айрым шарттарды көрсөтүү жүйөсүн ишке ашыруу керектигин айтат.⁴³

Талапты жеңилдетүүнүн жетинчи негизи – бул жетишсиздик (*накс*). Ибн Нужеим укук жөндөмүнүн жетишсиздигин (*ахлийа*) талапты жеңилдетүүчү жагдай катары эсептейт (*тахфиф*). Мисалы, баланын жана жинди адамдын укук жөндөмдүүлүгү (*ахлия*) жетишсиз (*накиса*); ошондуктан, алардын укуктук маселелери камкорчуларына (*вали*) өткөрүлүп берилет. Мындан тышкары, ушул адилеттүү негизге ылайык, Ибн Нужеим аялдар эркектерден талап кылынган көптөгөн милдеттер үчүн жоопкерчиликтүү эмес дейт: мисалы, жамаат менен намазга баруу, жума намазга баруу, жихадга катышуу же мусулман болбогон аялдар үчүн салык төлөө (*жизя*) жоопкерчилигинен четтетилишет.⁴⁴ Ошондой эле, эркектерден айырмаланып, аялдарга жибек жана алтын кийүүгө уруксат берилген.⁴⁵

Экинчи жолку кайталоо: Тахфифаттын жети түрү

Ибн Нужеим талапты жеңилдетүүнүн жети түрүн (*тахфифат*) терең изилдеген. Биринчи түрү – ритуалдык иш-аракеттерди (*убадат*) алардын мыйзамдуу шылтоолору (*адхар*, (*a'dhār*)) болгондо токтотуу (*тахфиф искам*, *takhfif isqāt*). Ибн Нужеим мисал келтирбесе дагы, аялдын этек кир учурунда намазын таштап кетиши кемчиликсиз деп эсептелет. Экинчи түрү – ырым-жырымдарды азайтуу (*тахфиф танкис*); бул сая-



кат учурунда намазды кыскартуу сыяктуу чагылдырылат. Үчүнчү түрү, даарат алууну кургак даарат (*таяммум*) менен алмаштыруу, же ороzonу муктаждарга тамак берүү сыяктуу кезектеги ырым-жырымдарды (*тахфиф ибдал*) жасоого ылайыкташкан. Төртүнчү түрү – ырым-жырымдарды өз убактысынан мурун жасоо, мисалы, жылдык милдеттүү садаканы (*зака*) белгиленген мөөнөткө чейин төлөө сыяктуу.⁴⁶ Бешинчи түрү – оорулуу адам жана саякатчы үчүн Рамазан орозосун кечиктирүү сыяктуу жөрөлгө (*тахфиф тахиир*).⁴⁷ Алтынчы түрү – жеке адамдарга мыйзамдык ченемдерди бузуу үчүн жеңилдиктерди берет (*тахфиф тархис*), мисалы медициналык муктаждыктан же зарылчылыктан улам шарап ичүүгө уруксат берүү.⁴⁸ Жетинчи түрү ырым-жырымдарды толугу менен өзгөртөт (*тахфиф тахиир*); мисалы, коркуу абалында намаздарын окуунун тартибин өзгөртүү болуп саналат.⁴⁹

Машакканын тексттик далилдер болбогон учурда каралышы

Үчүнчү ирет айтылып жаткандай, *машакка* жана *хараж* терминдери мыйзамдуу түрдө *насс* (тексттик далилдер) жок болгон учурда каралат. Демек, бул принцип орозо же ажылык сыяктуу негизделген ырым-жырымдарды жеңилдетүүгө умтулбайт. Эгерде *насс* бар болсо, анда бул укуктук эрежелер ага каршы келбеши мүмкүн. Ибн Нужеим Абу Ханифа менен Мухаммед аш-Шайбанинин Меккедеги *Харамдын* (ыйык жайдагы) чөптү кыркууга же анын үстүндө бир үйүр мал багууга тыюу салгандыгын мисал келтирет, анткени бул ажылыктын шарттарын (*ихрам*) бузуу болуп саналат. Бирок Абу Юсуф келип чыккан *харажды* жеңилдетүү зарылчылыгына таянуу жана өзүнүн абалын актоо менен, ал жерде жаныбарларды багууга уруксат берди.⁵⁰ Бул мисал тексттин айтылган тыюу салууларына ушул принципти колдонуу талаштуу болушу мүмкүн экендигин жана *умум аль-балва* түшүнүгү изилдөөнүн мыйзам ченемдерине ылайык болсо дагы, тексттерди ийкемдүү түрдө түзүү үчүн колдонуулары айтылат.⁵¹

Ибн Абидин ханафит мазхабында пайда болгон «кыйынчылык жеңилдикти алып келет» жана «маселе оорлошкон сайын жеңилдетилет» деген түшүнүктөрдү өзүнүн укуктук ишинде чагылдырган. Ибн Абидин: «Биздин беделдүү окумуштууларыбыздын арасынан зарылчылык жана коомдук муктаждык (*балва амма*) болгондо, жеңилдикти кабыл алуулары керек» – деп түшүндүргөн.⁵² Маселен, кудук суусунун тазалыгы жөнүндө сөз кылганда, Ибн Абидун мазхабдын көпчүлүк са-



хих риваяттарында чычкандардын жана мышыктардын заарасы менен заңдары кудуктан табылса, анда сууну арам деп эсептешкен, бирок Ханафий жактоочулары аны арам деп эсептешпейт, бул жерде алар өздөрүнүн позициясын зарылчылыктын негизинде келип чыккан нерсе деп акташып, кудукту тазалоону талап кылышкан жок.⁵³ Ошол эле өкүм көгүчкөндөрдүн кыктарына да тиешелүү, анткени алардын кудуктарга жакын келишине тоскоол болуу мүмкүн эмес, Ибн Абидин муну дагы таза эмес деп түшүндүрөт. Мазхаб илимпоздорунун арасында көгүчкөндөрдүн кыктары жөнүндө ар кандай пикирлер болсо дагы, *Хидаяда* жана башка көптөгөн беделдүү эмгектерде көгүчкөндөрдүн кыктары арам деп эсептелбейт. Буга мисал катары (*Ижма амали*) Ыйык мечиттеги көгүчкөндөрдү алардын кыктарына карабай жана эч кандай талаш-тартышсыз эле үй канаттуусуна айландырууну айтсак болот.⁵⁴

Адеп-ахлактык дилеммалар

Соңку ханафиттер арам нерселерди медицина боюнча калыбына келтирүүгө жана зарыл болгон учурларда аларды колдонсо болот деп талашып келишет. Ибн Абидин Ибн Нужеимге таянып, эгер шарап же өлүк сыяктуу ырым-жырымдар таза эмес болсо дагы, жашоону сактап кала турган болсо, анда дары-дармек үчүн мындай материалдарды колдонууга болот деп айткан. Абу Ханифа жегенге мүмкүн болгон жаныбарлардын заарасын ичүүгө тыюу салган, бирок кийинчерээк ханафиттер аны медициналык жактан калыбына келтирүүгө жардам берет деп эсептешкен. Ибн Абидин жана соңку ханафиттер, негизинен, дары-дармек үчүн каада-салт жагынан таза эмес заттарды колдонууга аргасыз болушкан. Алар мындай жагдайлар уруксат берсе, анда мамлекеттердин тыюу салуулары жокко чыгарылат дешкен.⁵⁵

Ханафиттер азык-түлүккө тыюу салууну адам өзүнүн тандоо эркиндигине (*ихтияр*) ээ болгондо гана колдонушат дешет. Демек, аргасыз зарылчылык шарттарында *дарура* колдонуу үчүн кеңири көпүрө болсо, анда зарылчылык менен зыяндын (*дарар*) ортосундагы өз ара байланыштарды аныктоого болот. Мисалы, өлүмдөн же оорудан коркуу сыяктуу зарыл шарттарда, ханафиттер адамга өмүрүн сактап калуу үчүн тыюу салынган тамак-аштарды жешин буйрук кылышат. Адам үчүн өз өмүрүн сактап калуу – моралдык милдет. Мындан тышкары, тыюу салынган азык-түлүктү жана суусундуктарды колдонуу адам өлүм алдында турган өзгөчө кырдаалда гана шартталган эмес. Ханафиттер,



эгерде адам мындай өзгөчө абалдан корксо, анда бул эрежелерди бузууга жол беришет. Ханафиттер *дарура* үчүн кээ бир көрсөтмөлөрдү беришет. Мисалы, алар адам ачкачылыкка же зыянга учурабашы үчүн жетиштүү өлчөмдөгү тамак-аш же суусундуктарды колдонушу керек дешкен.⁵⁶ Алар олуттуу кесепеттерден сактануу үчүн *дарураны* белгилешкен. Ошого карабастан, бул колдонмо ийкемдүү жана көптөгөн кырдаалдарга ылайыкташтырылган. Мисалы, эгерде адам көп аралыкты басып өтсө же качып бара жатса, анда тамагын жеп-ичүүгө уруксат берилет.

Ханафиттер этикалык тандоо иерархиясы аркылуу *дарура* доктринасынын чөйрөсүн аныкташат. Абу Жафар аз-Захави жана Ибн Сина сыяктуу ханафиттер жакыр адам ачка өлгөндөн көрө, тамак сатып алуу үчүн башкалардын акчасын тартып алуусу – артыкчылыктуу деп эсептешет. Ибн Нужеим болсо, башка ханафиттер бирөөнүн акчасын тартып алуудан көрө, өлүмдү биринчи орунга коюшу керек деп ырасташат.⁵⁷ Ошондой эле, адам өлүктү жегенге караганда, ыйман келтирбеген адам тарабынан туура эмес союлган малдын этин жеши керек деп айтышат. Анын үстүнө адам тыюу салынган жаныбардын этин өлүктүн этине караганда биринчи орунга коюусу керек. Бул жерде ханафиттер этикалык баалуулуктардын укуктук аныктамаларын негиздеген мыйзамдуу ой жүгүртүүлөрдү жакташат.

Бул укуктук жана этикалык чен-өлчөм болуп саналат, мисалы, ханафиттер жаракат алган адамдын мыйзамдуу тандоосун талкуулаганда, ал адам намазга жыгылып, сажда кылса жараатынан кан агып кетүү коркунучу бар, бирок сажда кылуусу керек. Мындай учурда ханафиттер бул адамга отуруп намаз окууга уруксат беришет жана андан саждага колу менен ишарат кылышын гана талап кылышат. Ханафиттер намаз учурунда саждага жол бербөө, намазга караганда анчалык деле оор эмес деп ырасташат (жаракаттан кан акканда). Ошо сыяктуу эле, *аль-Фатава аль-Базазиянын* айтымында, эгер зыяратчы зарылчылык абалында болуп, өлүктү жеп же аңчылык менен алектенүү мүмкүнчүлүгүнө ээ болсо (ажылык учурунда тыюу салынган болсо), анда ханафиттер бул ажылыкта алар өлүктү жеп, аңчылыктан сактануу керек деп талашышат. Бул-изилдөөдөгү беделдүү пикирлердин бири. Бирок, эгер бул зыяратчы мергенчилик кылуунун же башкалардын акчасын тартып алуунун жолун тандоого аргасыз болгон болсо, ханафиттер бул адам аңчылык менен алектениши керек жана адамдардын акчасын мыйзамсыз ээлеп алуудан алыс болуш керек дешет.⁵⁸ Ошол сыяктуу эле, жалган айтууга



моралдык жактан тыюу салынган болсо дагы, ханафиттер эгерде жалган сүйлөө жамандыктын ордун басуучу пайда алып келсе, мисалы, эки душманды элдештирүү сыяктуу, анда мындай аракетке жол берилет.⁵⁹

Жыйынтыктап айтканда, *дарура* кичирээк жамандыкты тандоо доктринасына көңүл бурат (*акхаф аль-мафсадатайн*). Бул максимум бирөөгө зыян кылуудагы пайданын ордун өлчөйт. Ибн Абидин бул изилдөөдө зарылчылык кырдаалындагы тандоону сүрөттөйт. Ал, мисалы, жамааттык укуктар жеке укуктардан жогору тураарын ырастайт. *Дарура* доктринасынын негизинде, эгер кимдир бирөөнүн дубалы коомдук жолду тосуп калса, анда ал дубал бузулат жана ал адамга анын орду толтурат делет. Бирок бул жеке укуктар ар дайым тепселенип калат дегенди билдирбейт. Мусулман юристтери жеке укуктар корголот деп ырасташат, бирок алар бул укуктарды өздөрүнүн социалдык контекстинде түзүшөт, ошондуктан бул укуктар өз алдынча абсолюттук мааниге ээ эмес.

Зарылчылык учурундагы укуктук каалоо пайда менен зыяндын тең салмактуулугун сактоо доктринасына байланыштуу. Ошондуктан, укуктук чечимдерди кабыл алууда өзгөчө кырдаалдарды эске алуу менен, ашкере катуу жыйынтык чыгарбоо керек. Зарылдык түшүнүгү адам өлтүрүү учурларында маңыздуу негиз катары кабыл алынбайт. Укуктун бул чөйрөсүндө натыйжага эмес, зарылчылык болгон учурларда дагы иш-аракеттердин деонтологиялык абалына көңүл бурулат. Мисалы, Ибн Абидин киши өлтүрүү шылтоосу катары, зарылчылыкты четке кагат.⁶⁰ Эгер бир мусулман өзүн-өзү өлтүрүү азабынан башка мусулманды өлтүрүү менен кутулууга аргасыз болсо, анда бул ал адамды өлтүрүүгө мыйзамдуу уруксат эмес деп айтат. Кысымга алынган адам бул мусулманды өлтүрүүдөн алыс болушу керек деп баса белгилейт (*йасбир 'ала ал-катл*), анткени башка мусулманды өлтүрүүгө караганда өзүн-өзү өлтүрүү жеңилерээк. Ошондой эле, ал мыйзамдуу себепсиз өлтүрүүгө тыюу салган консенсуска (*ижма'*) кайрылат. Башкача айтканда, ханафиттер үчүн зарылчылык доктринасы адам өлтүрүү айыптарын жеңилдетпейт.



КОРУТУНДУ

Зарылчылык жана кыйынчылык принциптерин колдонуу ар дайым жөнөкөй иш эмес, адатта алар моралдык дилеммаларды камтыгандыктан, ханафит юристтеринин мыйзамдын альтернативдүү жеңилдетүүсүнүн ортосунда жасаган тандоосу баалуулуктардын иерархиясын ачыкка чыгарат, алар жалпы кызыкчылыкты жеке кызыкчылыктардан жогору коюшуп, ырым-жырымдын техникалык тууралыгынан каада-салттардын аткарылышын көздөшөт. Алардын жүйөөсү укуктун көпчүлүк чөйрөлөрүндө (адам өлтүрүү кылмыштарын кошпогондо) мыйзамда пайда табууга келтирилген зыяндын деңгээлин азайтуу аркылуу алардын мыйзамдык көрсөтмөлөрдү сактоого болгон тынчсыздануусун туудурат. Ошондуктан мыйзамдын негизги түзүлүшү деонтологиялык көрүнө дагы, алардын мыйзамдуу ой жүгүртүүсүнүн негизиндеги этиканы натыйжалуулук деп атоого болот.

Ханафиттик экстенциалисттик этиканын көргөзмөсү юридикалык дисциплинанын жөн гана теориялык же теологиялык маселелерден көрө, көбүнчө практикалык жана этикалык принциптерге негизделгендигин көрсөтөт.⁶¹ Зарылдык доктринасы монолиттик укуктук база эмес. Ал мыйзамдын ар кандай чөйрөлөрүндө ар кандай көрүнүштөргө ээ. Ханафиттер үчүн зарылчылык иш-аракеттердин маңызын өзгөртпөйт. Тескерисинче, ал адамга укуктук ченемди бузууга жол берүүчү, кээде милдеттендире турган зарылчылык кырдаалына байланыштуу татаал факторлорду баалоонун укуктук негизин камсыз кылат.

Ибн Абидин үчүн зарылчылык доктринасы башкалардын өмүрүнө же дене мүчөсүнө келтирилген материалдык зыянды актоо үчүн колдонулбайт. Адам өлтүрүү учурларында Ибн Абидин жана соңку ханафиттер жалпысынан бул кылмыштуу иш-аракет үчүн алгылыктуу шылтоо катары зарылдыкты колдонууну четке кагышат. Ибн Абидин ачарчылыктан кутулуу үчүн башкалардын тамак-ашын тартып алуу сыяктуу айрым укуктарды бузууну актоо зарылчылыгы жөнүндөгү доктринаны колдонгон.⁶² Бул доктринанын татаалдыгы карама-каршы келген кызыкчылыктарда турат. Ушундай кырдаалда мыйзамдуу тандоо баалуулуктардын иерархиясына негизделет, анын тартиби анча-мынча жамандыкты көздөп, келтирилген зыяндарды тең салмактуулук менен жөнгө салат. Ибн Нужеим *тайсирдин* максимумун колдонуп, ачарчылыктан

же өлүмдөн качуу үчүн алкогольдук ичимдиктерге уруксат берүү сыяктуу мыйзамдуу чечимди негиздеген.⁶³ Ал этикалык тандоонун иерархиясы аркылуу тайсир максимумун аныктайт. Зарылчылык кырдаалына кабылган адам кичирээк жамандыкты биринчи орунга коюшу керек.⁶⁴ Мындай алкактын колдонулушу Ибн Нужеим кандайдыр бир арамдыкка дуушар болуп, ырым-жырым жасоонун мыйзамдуу жолдорун талкуулаган учурда пайда болот.⁶⁵ Ал эгерде ыпластык маанисиз болсо же аны алып салуу чоң зыянга алып келсе, анда ырым-жырымды жасоого артыкчылык берилет деп баса белгилеген. Анын ою боюнча: адам тарабынан жасалган иштин зыянын жана пайдасын өлчөп туруп, чечим кабыл алынышы керек.⁶⁶

ЭСКЕРТҮҮЛӨР

1. Соңку ханафизм категория катары 11 кылымда пайда болгон. Ал Мамлук доорунда жана азыркы Осмон империясында толук кандуу салтка айланган. Кийинки ханафиттер соңку ханафиттердин көз караштарына байланыштырып өздөрүнүн өзгөчө инсандыктарын, көз караштарын жана консенсусун иштеп чыгышкан. Караңыз: Абд аль-Хай аль-Лакнави, «Умдат ал-Ри' ая аля-Шарх аль-Викая» (Umdat-al Ri'aya ala Sharh al Wiqaya), (Бейрут: Дар-ал-Кутуб ал-Илмия, 2009, 15-16-бб).

2. Юридикалык нормалар (аль-кава'ид ал-фикхийа) – юридикалык окуу жайлардын доктриналык милдеттенмелерин аныктоо жана юридикалык ыктыярдуулук процессин жеңилдетүү максатында юридикалык негиздер катары иш алып барган принциптер.

3. Ибн Нужеим, «Аль-Ашбах ва аль-Назаир» (Al-Ashbah wa al-Naza'ir), Мухаммед аль-Хафиз тарабынан редакцияланган (Каир: Дар-ал-Фикр, 2005), 3-б.

4. Ибн Нужеим, Аль-Бахр ар-Раик Шарх Канз аль-Дака'ик (Al-Bahr al-Ra'iq Sharh Kanz al-Daqa'iq), (Каир: Дар-аль-Китеб ал-Ислами), 1-бөлүм, 122-б;

5. Ибн Нужеим, «Аль-Ашбах ва аль-Назаир» (Al-Ashbah wa al-Naza'ir), (Бейрут: Дар-ул-Кутуб ал-Илмия, 1999), 98-б.

6. Халед Абу Аль Фадл, «Функционализм менен Адеп-ахлактын ортосунда», Исламдык жашоо этикасындагы: Аборт, Согуш жана Евтаназия, (Between functionalism and morality, in Islamic Ethics of life: Abortion, war, and euthanasia), Джонатан Э. Брокпоп тарабынан редакцияланган, (Колумбия: Түштүк Каролина Университетинин басмаканасы, 2003), 106-б.

7. Мухаммед Амин Абидин, «Радд аль-Мухтар аля-аль-Дурр аль-Мухтар» (Radd al-Muhtar'ala al-Durr al-Muhtar), (Бейрут: Дар-аль-Фикр, 1992), 1-том, 305-б.

8. Ибн Абидин, «Радд аль-Мухтар» (Radd al-Muhtar), 1-том, 191-б.

9. Ибн 'Абидин, «Радд аль-Мухтар» (Radd al-Muhtar), 1-том, 74-б.

10. Ваэл Халлак, «Ислам мыйзамдарындагы авторитет, үзгүлтүксүздүк жана өзгөрмөлүүлүк» (Authority, continuity and change in Islamic law) (Кембридж: Кембридж университетинин басмаканасы, 2004), 211-13-бб.

11. Ошол эле жерде.

12. Ошол эле жерде, 227-б.

13. Ошол эле жерде.

14. Ошол эле жерде, 231-б.

15. Ошол эле жерде, 232-б.

16. Асел Халлак, «Шариаттын теориясы, практикасы жана өзгөрмөлүүлүгү» (Sharia: Theory, practice and transformation) (Кембридж: Кембридж университетинин басмаканасы, 2009), 447-48-бб.

17. Ошол эле жерде.

18. Ошол эле жерде.

19. Дарурах жөнүндөгү талкуу ханафиттердин усул сыяктуу эмгектеринде кездешет: Убайд Аллах ал-Дабуси, «Таквим аль-Адила фи Усул аль-Фикх» (Ta'qim al-Adilla fi Usul al-fiqh), (Бейрут: Дар ал-Кутуб аль-Илмия, 2001) 81-б; Али Мухаммед аль-Баздави, «Канз ал-Вусул ила Ма'рифат ал-Усул» (Kanz al-Wusul ila-Ma'rifat al-Usul), (Стамбул: Şirket-i Sahafiye-'i Osmaniye, 1890), 213-б; Ахмад аш-Шаши» Усул ал-Шаши» (Usul al-Shashi), (Бейрут: Дар-ал-Кутуб ал-Илмия, 2002), 164-б, Ибн Нуджейм, «аль-Ашба ва аль-Назаир» (al-Ashbah wa al-Naza'ir), Мухаммед аль-Хафиз тарабынан редакцияланган, 84-92-бб;

20. Ибн Нуджейм, «аль-Ашба ва аль-Назаир»(al-Ashbah wa al-Naza'ir) 84-б;

21. Ибн Абидин, «Мажму'ат Раса'ил Ибн Абидин»(Majmu'at Rasa'il ibn Abidin) (Стамбул: Дар-и Саадат, 1907), 44-б.

22. Ошол эле жерде.

23. Ибн Ибидин, Радд аль-Мухтар (Radd al-Muhtar), 1-том, 190-б;

24. Ибн Нуджейм, «аль-Ашба ва аль-Назаир» (al-Ashbah wa al-Naza'ir), 84-б.

25. Ошол эле жерде.

26. Ошол эле жерде.

27. Ошол эле жерде, 90-б;

28. Ошол эле жерде, 92-б;

29. Салам (Salam)– бул сатуучу сатып алуучуга толук төлөнүп берилген баанын ордуна келечекте белгилүү бир товарды жеткирип берүүгө милдеттенме алуу. Салам келишими сатуучуга товарды жеткирүү боюнча юридикалык милдетти жаратат.

30. Ибн Нужеим, «аль-Ашба ва аль-Назаир» (al-Ashbah wa al-Naza'ir), 92-б.

31. Ошол эле жерде, 90-б;

32. Ошол эле жерде.

33. Ошол эле жерде.

34. Ошол эле жерде.

35. Ошол эле жерде, 91-б;

36. Ошол эле жерде.

37. Ошол эле жерде, 84-б;

38. Ошол эле жерде, 92-б;

39. Убайд Аллах б. ал-Хусейн аль-Кархи, «Рисела фи ал-Усул», Таасис аль-Назарда. (Risala fi al-Usul in Tasis al-Nazar), Мухаммед Мустафа аль-Каббани аль-Димашки тарабынан редакцияланган, (Каир: Мактабат аль-Куллия аль-Азхарийя) 172-б

40. Ибн Нужеим, аль-Ашба ва аль-Назаир (al-Ashbah wa al-Naza'ir), 92-б.

41. Ошол эле жерде.

42. Ошол эле жерде.

43. Ошол эле жерде.

44. Ошол эле жерде, 90-б;

45. Ошол эле жерде, 92-б.

46. Ошол эле жерде.

47. Ошол эле жерде.

48. Ошол эле жерде.

49. Ошол эле жерде.

50. Ошол эле жерде.

51. Ошол эле жерде.

52. Ибн Абидин, «Радд аль-Мухтар» (Radd al-Muhtar), 1-том, 189-б.

53. Ошол эле жерде, 1-том, 2-бет.

54. Ошол эле жерде, 1-том, 221-б.

55. Ошол эле жерде, 1-том, 210-б

56. Ибн Нужеим, «аль-Ашба ва аль-Назаир» (Al-Ashbah wa al-Naza'ir), 95-бет.

57. Ошол эле жерде, 98-б.

58. Ошол эле жерде, 99-б;

59 Ошол эле жерде.

60. Ибн Абидин, «Нужат аль-Навазир ал-ал-Ашбах ва аль-Назаир» (Nuzhat al-Nawazir ala al-Ashbah wa al-Naza'ir), Мухаммед ал-Хафиз тарабынан редакцияланган, (Каир: Дар-аль-Фикр, 2005), 128-б.

61. Айман Шихаде, «Каламдагы этикалык баалуулук теориялары: Жаңы чечмелөө» (Theories of Ethical value in Kalam: A new interpretation), Оксфорд онлайн колдонмо китептери: [http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb / 9780199696703.001.0001 / oxfordhb-9780199696703-e-007](http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001/oxfordhb-9780199696703-e-007). 2016-жылы 6-апрелде киргизилген.

62. Ибн 'Абидин, «Радд аль-Мухтар» (Radd al-Muhtar) 124-25-бб.

63. Ибн Нузейм, «Аль-Бахр аль-Раик» (Al-Bahr al-Ra'iq), 82-б.

64. Ошол эле жерде, 231-б.

65. Ошол эле жерде.

66. Ошол эле жерде.

3

**Структуралык ижтихад: «Он эки имамдын»
укуктук теориясындагы радикалдык
парадигманын өзгөрүшү**

Хамид Мавани

КЫСКАЧА: *Ижтихад* азыркы мезгилдин чакырыктарына ийгиликтүү жооп бере турган панацея катары таанылат. Бирок, бул оптимизм жана ишеним жарым-жартылай гана жарактуу болуп саналат, анткени учурдагы кыйынчылыктарды чечүү үчүн колдонулуп жаткан «салттуу *ижтихад*» парадигмасы чегине жетип, заманбап күтүүсүз кырдаалдар менен иштеше албай жатат. Жаңы кыйынчылыктарга туш болгондо, салттуу *ижтихад* модели коомдук жыргалчылык (*маслаха*), императивдик зарылчылык (*дарура*), кыйынчылык (*хараж*) жана кыйынчылыкты алдын алуу (*уср*) сыяктуу экинчи катардагы юридикалык шаймандарды колдонууга аргасыз болууда. Мен бул шаймандар өтө субъективдүү жана катаалдыгы жок экендигин, кээде жөнөкөй адам тарабынан этикага жат деп эсептелген чечимдерди чыгарат деп ырастайм.

Андан тышкары, бул экинчи принциптер мыйзамды сыйлабоону жана стратагеманы (*хилал*) мыйзамдаштырууга чакырылган болсо, анда ал юридикалык теориянын бүтүндүгүн түшүндүрөт. Мындай юридикалык түзмөктөр учурдагы мыйзамдуу чечимдерге *фуру* деңгээлинде жарым-жартылай, жамаачыл жана майда формалдуу өзгөртүүлөрдү гана берет деп ырастайт, анткени алар негизинен прагматикалык ойлордон улам келип чыгууда. Бирок «структуралык *ижтихаддын*» жактоочулары исламдык укук теориясындагы усул түшүнүгүн бирдиктүү мамиле аркылуу этика, теология, космос, антропология, лингвистика, жумшак жана катуу илимдер жана сынчыл ой жүгүртүү сыяктуу башка дисциплиналардын тутумунда, ошондой эле алардын укуктук теориясынын формалдашуусун жана мыйзамдуу чечимдеринин чыгарылышын ислам ой жүгүртүүсүндөгү азыркы мезгилдин Куран этикасына жана дүйнө таанымына шайкеш келгендей кылып, жалпы адеп-ахлактык жана



этикалык баалуулуктарды түп тамырынан бери өзгөртүүнү каалашууда. Азыркы мусулман котормочулары салттуу *ижтихад* моделин колдонуу ислам кудайынын алдында мыйзамдуу, бирок этикага жат, адеп-ахлаксыз жана акыл-эстүү адамдардын көз алдында адилетсиз (*аль-’укала, sīrat al-’uqalā*) болуп көрүнөт дешкен. Ушундан улам бир нече кызыктуу суроолор пайда болот: Этикалык жагдайлар мыйзамдык чечимдерден кийинки экинчи орунда турабы? Этика жана мыйзам бири-бири менен байланышкан эксклюзивдүү домендерби? Эгер ислам мыйзамдары этикага шайкеш келтирилген же ага баш ийген болсо, анда ал светтик эмес болмок жана ошонун натыйжасында ал кудайлык сапатын жоготобу? Иш-аракеттерди негизги беш ченемдик категорияга бөлүү (б.а., тыюу салынган, көңүлү чөгөрүлгөн, уруксат берилген, сунуш кылынган жана милдеттүү) этикалык чечимди түзөбү же мыйзамдуулукту аныктайбы? Эгерде акыркысы болсо, анда Кудайдын мыйзамдарынын классификациясынын этика менен кандай байланышы бар? Исламдын этикалык теориясы барбы, эгерде бар болсо, анда ал табигый укук теориясына, кудайдын буйрук теориясына (деонтологиялык этика), утилитаризмге, изгилик этикасына же башка бир этикалык теорияга шайкеш келеби? Менин оюмча *фикх* менен этиканын ортосунда органикалык байланыш бар, бирок акыркы талдоонун жыйынтыгы боюнча *фикх* этикага баш ийген бойдон калууда. Башка сөз менен айтканда, фикхий мыйзамдуу өкүм *аль-маъруфтун* чектеринен чыга албайт (жакшы, адеп-ахлактык жана этикалык деп жалпы-жонунан таанылган нерсе же «*урф аль-заман*»).

Бул орчундуу жана татаал суроолорго жооптор адамдын теологиялык билимине жана ошол теологиялык парадигмадагы этикалык мүнөзгө жана анын масштабына байланыштуу. Илгери окумуштуулар дин тутумуна жекелик деңгээлде таасир этишкен жана *ижтихад* жараяны үчүн этикалык негизди түзбөгөн маселелерди чечүүгө умтулушкан. Этиканын булагы көбүнчө практикалык акыл (*акль-амалий*), ал эми юриспруденция үчүн – аян (*вахий*) деп эсептелинет. Башка сөз менен айтканда, адеп-ахлак контекстиндеги милдеттенме Кудайдын мыйзамындагы милдеттенмеден такыр башкача, ошондуктан далилдерди чыгарууда ал жумшактык (*каидат аль-тасамух*) принцибинин аркасында биринчиси кабыл алуу босогосунан кыйла төмөн милдетти (*важиб*) камтыса, экинчиси тыюу салынган (*харам*) иш-аракеттерди аткарат.



Мурда этика, теология, интеллект, антропология, космология, лингвистика, заманбап илим жана фундаменталдык принциптер исламдык укук теорияларында минимумга эсе эле же алар исламдын мыйзамдарында таптакыр жок болгон. Демек, салттуу *ижтихад* далилдүү тексттерге негизделип, акыл жана башка илимдер үчүн өтө чектелген ролду камсыз кылган. Ошондуктан укук таануучулар бүгүнкү күндө дагы жаңы маселелерди чечүү үчүн туунду *ижтихад* (*аль-ижтихад фи аль-фуру*) менен алектенишет. Бирок бул ыкма жаңычыл жана креативдүү ой жүгүртүүгө мүмкүнчүлүк бербейт, анткени ал артыкчылыкты ыйык тутуп, заманбап күтүлбөгөн жагдайларды адаптация жолу менен гана чечет. Пайгамбардын сөзүнө таянып: «Мухаммед тарабынан адал (*халал*) деп бааланган иш-аракеттер Сот күнүнө чейин түбөлүккө сакталат жана Анын тыюу салуулары кыяматка чейин түбөлүккө сакталып кала берет» – дешет.¹ Мунун натыйжасында салттуу *ижтихад* акырындык менен катаал, стандартташтырылган, туруктуу жана ыйык ыкмага айланган (*ал-ижтихад ал-жамид*).² Башка жагынан алганда, Мухаммед Икбал (1938-ж.к.ж.) тарабынан негизделген, бирок Мухсен Кадивардын конкреттүүлүгүн камсыз кылган структуралык же негиздөөчү *ижтихад* (*аль-ижтихад фи аль-усуль ва аль-мабани*)³ деген термин⁴ исламдык укук теориясынын негиздерине, принциптерине жана анын аракетине көңүл буруп, философия, онтология, теология, лингвистика, антропология, социология, адеп-ахлак жана фикхти камтыган тутум болгон. Мындан сырткары, ал ислам дининин түпкү ой жүгүртүүсүн, анын космология, акыл, теология, укук жана этика, тарых, жумшак жана катаал илимдер, исламдык укук теориясын жана *фикхтин* негизги принциптери менен органикалык байланышын дагы мүнөздөйт.

Шиит реформисттери өздөрүнүн ой жүгүртүү мектебинин укуктук теориясынын алкагында герменевтикалык, экзегетикалык жана юридикалык шаймандарын өркүндөтүү үчүн *ижтихаддын* укуктук-этикалык динамикасын колдонушкан. Бирок, алар укуктук теорияларды түзүүдө жана негизги мыйзамдуу чечимдерди чыгарууда фундаменталдык принциптерди (*усуль*), теологиялык этика, космология, антропология, лингвистика, жумшак жана катаал илим жана сынчыл ой жүгүртүүнүн маанилүү ролун белгилешкен эмес. *Фикхте* алар акылдын (*акль*) жана лакуналардын (кемтиктер) же каалаган аймактардын (*мантыкат ал-фараг*) чөйрөсүн кеңейтүү менен чектелишип, убакыт (*заман*), жер (*макан*), көнүмүш адат (*урф*), коомдук жыргалчылык (*маслах*) жана мыйзамдын максаттары (*Макасид аш-Шари'а*) сыяктуу юридикалык шайман-



дарды киргизүүгө аргасыз болушкан. Мындан тышкары, зыян (*дарар*), зарылчылык (*дарура*), өзгөчө кырдаал (*идтирар*), муктаждык (*хажа*), кыйынчылыкты алдын алуу (*уср*), кыйналуу (*хараж*) жана кыйынчылыкты (*машакка*) болтурбоо, жеңилдиктерге (*рукса*) уруксат берүү үчүн зарыл болгон кичинекей мыйзамдык түзөтүүлөрдү негиздөөчү экинчи принциптерди колдонушу керек. Бирок мындай шаймандар салттуу *ижтихад* менен байланышкан көйгөйлөрдү чече албайт, алар заманбап кыйынчылыктарга каршы турууга аракет кылышат.⁵

Мындан тышкары, эгерде бул экинчи принциптер мыйзамды четке кагуу же стратагеманы (*хилал*) мыйзамдаштырууну талап кылышса, анда юридикалык теориянын бүтүндүгү бузулушу мүмкүн. Мындай юридикалык шаймандар учурдагы мыйзамдуу чечимдерге жарым-жартылай, жамандаган жана майда формалдуу өзгөртүүлөрдү гана берет, анткени алар негизинен прагматикалык ойлордон улам келип чыгышкан. Ал эми структуралык *ижтихаддын* жактоочулары исламдык ой жүгүртүүнү калыбына келтирүү максатында башка сабактарды – этика, теология, лингвистика жана алар үчүн маанилүү болгон илимдерди киргизүү менен, азыркы учурга туура келген жалпы адеп-ахлактык баалуулуктардын исламдык укук теориясын түп-тамырынан бери өзгөртүүгө умтулушат. Ушундай шартта гана медициналык, биоэтикалык, адам укуктары, гендердик теңчилик, айлана-чөйрөнүн деградациясы, дин тутуу жана саясий ой-пикир эркиндигинде пайда болгон жаңы чакырыктарга жооп берүүгө болот. Бул эки ыкманын тең жактоочулары ислам акыйдасынын / догмасынын кээ бир маанилүү аспектиери убакыт жана жайгашкан жерине карабастан, туруктуу жана өзгөрүлбөс бойдон калууга тийиш дегенге негизинен макул болушат.

Мындан тышкары, алар биринчиден, диний ырым-жырымдар (*ибадат*), ишеним тутуму (*акида*) жана ачык-айкын буйруктардын ортосунда⁶, экинчиден, тарыхый жана социалдык жактан шартташтырылган салыштырмалуу жана шарттуу мамилелердеги адамдар менен коомдук иштердин (*муьмалат*) арасында белгилүү бир ажырым бар экендигин моюнга алышат. Жалпысынан, мурункулар туруктуу, өзгөрүлбөс, маанилүү жана тарыхый чечимдер болуп саналат, алар жаңы жана күтүлбөгөн жагдайларга туш болгондо контексттештирүүгө же чыгармачыл жактан кайра чечмелөөгө таптакыр мүмкүнчүлүк бербейт. Бирок кийинкилери жарандык плюрализмге ылайык коомдук сүйлөшүүлөргө ачык. Бирок, теория боюнча, ибадатты толугу менен өзгөрүлмө жана



сүйлөшүүгө ачык деп эсептөөгө эч нерсе тоскоол боло албайт, анткени анын натыйжалуу себебин (*илла*) табуу менен сарамжалдуу талкуулоого жол ачылат.

Классикалык юристтер *ижтихадды* – максималдуу күч-аракет жумшагандан кийин, белгилүү бир негиздердин жана укук теориясынын негизинде жаңы укуктук өкүмдү табуу процесси деп аныкташкан. Бул иш-аракет «так булак» тексттеринен эч кандай ачык-айкын жарлык чыгарылбай турган чөйрөдө гана чектелген жана кээ бирлерден айырмаланып, алар өтө чоң ыктымалдуулуктагы (*галабат аль-занин*) чечимдерди сунуш кылуу менен гана маселелерди чечүү үчүн сунушталган. Бул аракет жалпы жамааттын, айрыкча Шииттер жана Ханбалинин мектебинде түбөлүк жамааттык милдеттенме бойдон калууда. Коомчулук ар дайым ушул милдеттенмени аткара турган квалификациялуу укук коргоочуларга ээ болушу керек, анткени бул социалдык муктаждык, ошондой эле коомдун муктаждыктарын чечүү үчүн башка тармактарда жетиштүү деңгээлде квалификациялуу адистердин болушу шартталат.

Тарыхта, *ижтихад* квалификациялуу илимпоздор тарабынан ар кандай булактардан жана башка көрүнүктүү мугалимдер менен юристтерден консультация алуу менен, өзүнүн күч-аракетинин негизинде колунан келгендин бардыгын жасайт деген негизде, ошондой эле каралып жаткан пикир катага жана кайра кароого боло турган мыйзамдуу чечим чыгарууга негизделген. Шиит мектеби тексттерде камтылбаган жана жаңылбас Имамдын сыйкырчылыгы учурундагы, жаңы күтүлбөгөн жагдайлар жана коомдогу өзгөрүүлөр менен күрөшүү үчүн ишенимдүүлүктөн ыктымалдуулукка өтүүнү зарыл деп эсептешкен. Бул болсо аль-Мухакык аль-Хилли (1277-ж. к.ж.) баштаган укук коргоочуларды *ижтихадды* ишенимдүүлүк менен ыктымалдуулуктун ортосундагы так эпистемологиялык айырма катары кабыл алууга түрттү. Башка сөз менен айтканда, адамдардын күч-аракетинин сарпталгандыгына карабастан, мыйзамдуу чечим эч качан анык деп эсептелчү эмес, анткени бир дагы катардагы адам ката кетирбейт деп эсептешкен. Акыл (*акл*) түшүнүгү табигый этика көрсөткүчтөрүндөгү Мутазилиттерге ыктап, салттуу ачыкка чыгаруучу булак (*вахий жана накл*) катары диний жоопкерчиликти аныктоочу болуп калды. Коомдук жыргалчылыкты аныктоодо же мыйзамдуу чечим чыгарууда Ыйык Жазмадагы же берилген булактардан (*занин накли*) жана акылдан алынган (*занин акли*) ыктымалдуулуктун ортосунда эч кандай айырмачылык болбойт.



Этика, теология сыяктуу заманбап сабактарды киргизүү маселелерди ого бетер татаалдаштырат жана жаңы юридикалык чечимдерди чыгарууда жамааттык (*ижтихад жама'и*) жана көп тармактуу процессти талап кылат. Аны колдогондор тиешелүү тармактардын адистеринен кеңешип, алардын кеңештерине олуттуу көңүл бурушу керек.⁷ Тарик Рамазан «өзгөрүү реформасы» («адаптация реформасынан» айырмаланып) сыяктуу дагы бир кадамды сунуштады, анда адистер, контекст окумуштуулары ('*улама ал ваки'*) жана укук таануучулар ('*улума ал нусус*) этикалык нормаларды жана юридикалык пикирлерди түзүүдө тең укуктуу өнөктөштөр болуп саналат.⁸ Абдолкарим Соруш заманбап диний аалымдардын эң негизги милдети диндин негиздерин жаңы дүйнөнүн негиздерине жана диндин экинчи (*фурӯ*) аспектилерин жаңы дүйнөнүн экинчи аспектилерине шайкеш келтирүүнүн жолдорун издебеш керек дейт, анткени жаңы дүйнө эски дүйнөнүн чоңойтулган формасы эмес экендиги анык.⁹

Египеттик юрист Джассер Ауда:

Ислам укугунун фундаменталдык теориясындагы изилдөөлөр башка илимдердей болуп тиешелүү ойлорду камтыбастан, салттуу адабият менен анын кол жазмаларын жана ислам мыйзамдарынын теориялык негиздери жана практикалык натыйжалары боюнча «эскирген» бойдон кала берет, – дейт.¹⁰

Бардык *ижтихад* алгачкы булактарга негизделиши керек. Шиит мыйзамы үчүн бул – Куран, пайгамбарыбыздын сахих сүннөтү жана он эки жаңылбас колдонмо, ошондой эле консенсус (*ижма*) жана аң сезим (*акль*). Бирок, алгачкы экөө гана демонстрациялык жана белгилүү булактарга ээ. Шиит укукчулары сүннөтчүлөрдөн айырмаланып, консенсусту көз карандысыз булак деп эсептешпейт, анткени ал «Исламдын атынан доктринаны ратификациялай ала турган милдеттүү жана бүтүндөй кол жеткис бийлик болуп саналат».¹² Шиизмде *ижма* деген түшүнүк укук коргоочулардын макулдугу үчүн эмес, ошол мезгилдеги ката кетирбөөчү Имам аны колдогон тарапта болгон деген тыянак үчүн жарактуу. Ошентип, *ижма* түшүнүгү Имамдын пикириндеги жаңылбоочуну табуунун жолун билдирет, анткени анын колдоосу менен гана анын аныктыгын тастыктай жана камсыз кыла алабыз. Ошондой эле, Шиит укуктук методологиясы аналогдук ой жүгүртүүнүн (*кыяс*) чөйрөсүн чектеп койду, анткени ал жалпысынан бир гана божомолдуу өкүм чыгарат деп эсеп-



телинет. Анын жарактуу болушу үчүн, натыйжалуу себеп (*иллах*) ачык айтылышы керек (*кыяс жали*) жана ал жашыруун окшоштук сыяктуу (*кыяс хафи*) бир нече жолу окууга дуушар болбошу зарыл.

Ошентип, Имам шиизимде негизги жана орчундуу орунду ээлейт. Он экинчил имамдын узак убакытка созулган иш-аракеттеринде, анын ыйгарым укуктарынын бир бөлүгү учурдагы кыйынчылыктарды чечүүгө аракет кылган, бирок алар эч качан өз өкүмдөрүндөгү укук таануучулардын башкаруусуна берилген эмес деп ырасталат. Укуктук ой жүгүртүүнү негиздеген гносеологиялык жана этикалык негиздер кабыл алынган теологияга байланыштуу. Укук ченемдүүлүгүнүн мүнөзү жана анын укуктук ченемдик бөлүгү менен болгон мамилеси жөнүндө талаш-тартыштарда эки атаандаш көз караштар басымдуулук кылган: мутазилииттер (этикалык объективизм) жана ашъариттер (теисттик субъективизм). Матуридиттердин көз карашы экөөнүн ортосунда жайгашышы мүмкүн, бирок ал Ашъаризмге көбүрөөк ыктайт, бул Кудайдын мыйзамынын бийлиги Кудайдын буйруктарынын даанышмандыгынан, адилеттүүлүгүнөн же акыл-эстүүлүгүнөн эмес, тескерисинче, Кудайдын буйруктарынан. Демек, Анын эркинен, ошондой эле, Анын биздеги эң жогорку күчкө ээ экендигинен келип чыгат деп ырастайт. «Ал кылган ар бир иши үчүн жоопко тартылбайт, ал эми адамдар жоопко тартылышат». (Куран 21:23) Башкача айтканда, аян келгенге чейин аморалдык мейкиндик болгон жана ошондуктан акылга же анын мүнөзүнө негизделген иш-аракетке эч кандай моралдык баа берилген эмес. Далилдөөчү текст болбогондон кийин, «адам убактылуу токтотулган өкүмдө калат (*таваккуф*)», ¹³ анткени акылдын онтологиялык ыйгарым укугу жок.

Анвер Эмондун айтымында, бул тыянак так берилген, бирок талдоо жагынан толук эмес, анткени ашъарий аалымдары табиятты Кудайдын ырайымы (*фадл*) менен гана пайда болгон туруктуу жакшылык деп эсептеп, далили жок маселере боюнча чечим чыгарууга аргасыз болушкан.¹⁴ Бул алар үчүн мыйзам өкүмдөрүн чыгарууда экинчи даражадагы булак болсо дагы, аң-сезимдин ролун жогорулатууга мүмкүндүк берген, ошону менен катар эле, ой жүгүртүүнүн ролу өтө чектелүү болгон мыйзамдуу чечимге катуу шарттар киргизилгендигин жана ал өкүмдүн авторитеттүү да, чечкиндүү да эмес экендигин белгилешкен.¹⁵ Эмон аларды «Жумшак Натуралисттер» деп атап «катаал натуралисттерге» карама-каршы койду, муну менен ал жаратылыштын адамзатка берешендик катары түшүнүгү туруктуу жана Кудайдын акыл-эс өз-



гөрүүсүнөн алсыз эмес экендигин билдирди.¹⁶ Кийинчерээк алар Мутазилииттер деп аталышып, жалпы табигый адеп-ахлактык баалуулуктарды табияттын негизи менен табуу мүмкүнчүлүгүнө ээ болушкан. Аллах жаратылышты адам баласынын пайдасына жаратат дешти.¹⁷ Алар Кудайдын адилеттүүлүгүнө жана акылмандыгына таянышып, Кудайдын буйругу адеп-ахлактык негизге ээ болушу керек, анткени Анын максатсыз (*гарад*) иш-аракети курулай убаракерчиликке (*абаз*) алып келиши мүмкүн жана ошону менен ал күнөөнү (*дамм, dhamm*) чакырат дешкен.

Алардын эпистемикалык формуласында, мыйзамдын булагы катары онтологиялык ыйгарым укукка ээ болгон акыл-эстен туруп, мыйзам ченемдерин же өкүмдөрүн аныктай алат жана ал эч кандай юридикалык жана моралдык баа берилбеген «лакуналардан» (жетишпеген бөлүк) турат.¹⁸ Соттун чечимин этияттык менен токтото турууга болбойт, анткени анын түпкү негизи болгон аят же аят тексттери мыйзамга негизделбей, акыр заманга чейинки потенциалдуулукту камтуучу мыйзамдуу жарлыктарга негизделген.¹⁹ Тескерисинче, алар жалпы принциптерди жана баалуулуктарды, ошондой эле жаңы жагдайларды эске алуу менен, колдонууга боло турган ырааттуу гносеологияны камсыз кылышат.²⁰

Шииттер Мутазилииттердин жалпы адеп-ахлактык жана этикалык баалуулуктарды табуу мүмкүнчүлүгүнө негизделген рационалисттик-табигый теологиянын айрым аспектилерин кабыл алышууда. Мындан тышкары, алар бири-бирин жокко чыгаргандардан айырмаланып, акыл жана аян чөйрөлөрүн бири-бирине байланыштуу деп эсептешет. Ушул көз караштын негизинде, Кудай адеп-ахлаксыздыкка жана этикага жат иш-аракеттерге жол бере албайт, ошондой эле этикалык көз караштан алганда, милдеттүү түрдө тыюу салынган же уруксат берилген ишти жарыялай албайт. Бирок, эгерде алар Аллах уруксат берген (*мубах*) категорияга сарамжалдуулук менен кирсе, анда аларды тыюу салынган же милдеттүү деп эсептөөгө болот. Ошентип, шииттер акылга сыярлык кеңешмеге жана ачык тексттердин жалпы принциптерине таянуу менен, мыйзамдуу/этикалык сот чечимдерин чыгаруу үчүн бекем *ижтихад* (жаңы интеллектуалдык күч-аракет) менен алектенишет. Жакынкы мезгилдерде сунниттик ислам акырындык менен катуу детерменизм позициясындагы теологиялык эволюцияны баштан кечирип атат, анда адам өзүнүн иш-аракетинин ээси болуп калат жана мунун натыйжасында ал жоопко тартылышы мүмкүн. Алар мыйзам менен этика ортосундагы органикалык байланышты көрсөтүү үчүн *кыяс, истислах* (коомдук пай-



да, айрыкча *масалих мурсалах*), *истихсан* (укуктук артыкчылык) жана *урф* (салттык колдонуу) сыяктуу *адиллях аклиясына* киргизилген укуктук шаймандарда чагылдырылган. Ошентип, сунниттерде шарияттын жана коомдук кызыкчылыктын максаттары жана милдеттери (маслахах) түшүнүгүнө таянуу менен, заманбап кыйынчылыктарды чечүү үчүн *ижтихаддын* көлөмү кыйла кеңейтилди.²¹

1979-жылы Иран революциясы ийгиликтүү аяктагандан бир аз өткөндөн кийин, Аятолла Рухолла Хомейни (1989-ж.к.ж.) дайыма жактап келген салттуу *ижтихад* парадигмасы заманбап мамлекетти башкаруунун натыйжасында өсүп келе жаткан көптөгөн жаңы маселелерди чече албастыгын терең түшүнүп калды. Ушундан улам, ал *маслаха* теориясындагы негизги чечим кабыл алган эң жогорку укук-таануучу-башкаруучунун бийлигин кеңейтүүгө умтулган. Бирок ошондо дагы, ал өзүнүн инновациялык идеяларын салттуу көз караштагы адамдар четке какпаган абалда чагылдырган.²² 1988-жылы январь айында мамлекеттик маселелерди чечүүдө бардык жетекчилер принцип катары ошол *маслахатты* белгилешкен:

Өкмөткө бир тараптуу ыйгарым укук берилгендиктен, келишимдер өлкөнүн же исламдын кызыкчылыгына каршы келген учурда, алар эл менен түзүлгөн бардык шариат келишимдерин жокко чыгарууда. Эгерде өкмөт ал исламдын кызыкчылыгына каршы келсе же ушул убакытка чейин ошондой болгон болсо, анда ар кандай берилип кетүүлөргө [*ибад*, *ибадат* сөзүнөн алынган] жана *ибадат* болбогон иштерге жол бербейт. Ислам мамлекетинин кызыкчылыгына каршы келген учурларда, өкмөт Кудайдын маанилүү милдеттенмелеринин бири болгон ажылыкка убактылуу тоскоолдук кыла алат.²³

Бирок, ал эч кандай методологияны сунуштабагандыктан, мындай иш-аракет ыктыярдуу сот өкүмдөрүнө алып келиши мүмкүн. Эксперттер Ассамблеясы ислам мыйзамдарына туура келбеген маселелерди чечүү үчүн Максатка ылайыктуулукту баалоо кеңешин (*Мажма-и Таухис-и Маслахат*) түзүшкөн.

Маслахат жана *Макасид аш-Шари'a* түшүнүктөрү жакынкы мезгилдерде сунниттик укук таанууда кабыл алынган, айрыкча Аятолла Хомейнинин *ижтихадка* болгон жаңы көз карашы ушул *маслахака* таянган. Мунун бир натыйжалуу жагы – коомдук жыргалчылыктын



(*фикх ал-маслахат*) укук таануусунун пайда болушу болду. Ал Ыйык Жазманын авторитетин жокко чыгарат жана кеңири колдонулган *маслахат* принцибине таянып, дээрлик бардык нерсени негиздей алат.²⁴ Мындай импорттоо камсыз кылуу тобокелине алып келет жана эгерде алар прагматикалык ой жүгүртүүлөргө негизделген болсо, анда учурдагы мыйзамдуу чечимдерге карата жарым-жартылай, жамандаган жана майда формалдуу өзгөртүүлөр гана киргизилет. Демек, мындай учурда, алар учурдагы алкакка жана теориялык пикирлерге туура келбей, натыйжада формалдуу же чектен чыккан этикалык ырааттуулукка алып келиши толук мүмкүн. Шиит укук теориясынын функционалдык жана баштапкы булагына өзгөртүүлөрдү киргизбестен, экинчи принциптерге багытталган жогоруда айтылган бардык юридикалык шаймандар жана юридикалык максимумдар салттуу *ижтихаддын* алкагында шайкеш иштей алабы же жокпу деген суроо ачык бойдон калууда.²⁵

Дюк Университетинин шиит укук таануучусу жана изилдөөчү профессор Мохсен Кадивар төмөндөгүдөй жүйөлөрдү келтирет:

(1) структуралык *ижтихад* дин тутумун жана адеп-ахлакты калыбына келтирген ырааттуу негиз катары, интеллектуалдык жана башка илимдерде, мисалы, космология менен антропологияда этикалык чечимдерди кабыл алууда кыйла кеңири роль ойнойт;

(2) сот адилеттигинин атрибуту динден тышкары каралат жана ал коомдун жетилгендигине жараша өзгөрүлүшү мүмкүн: «Адамдар тажрыйбанын, жалпы жана тарыхый акылдын негизинде адилеттүүлүккө аныкташат»²⁶;

(3) адилеттүүлүк, чөлдүү акыйкаттыктан (*аль-адала аль-истихкакия, al-'adāla al-istiḥqāqīyah*) айырмаланып, тең укуктуу акыйкаттык менен шайкеш келет деп эсептелет жана пропорционалдык теңчиликтен айырмаланып, фундаменталдык теңчилик менен туура келет деп айтууга болот;

(4) эгерде Куранда же сүннөттө тексттик далилдер келтирилген болсо дагы, «акылдуу» адам аны адилетсиз деп тапса, анда мыйзамдуу чечимди кайра карап чыгууда социалдык, экономикалык, саясий жана маданий шарттар жана жагдайлар эске алынат.

(5) артыкчылыктар жана мурунку консенсус ыйыкталбайт;

(6) ачыкка чыгаруучу тексттер тарыхый жана социалдык контекстте



түзүлгөндүгүнө байланыштуу, бүгүнкү күндөгү адилетсиз деп табылган айрым соттук чечимдер убактылуу мүнөзгө ээ болгонун жана акырындык принциби менен акыйкаттык жөнүндөгү мурунку түшүнүк ушул принципке негизделгендигин ыраазычылык менен кабыл алуу керек. Мындан тышкары, структуралык *ижтихад* критикалык мамилени кабыл алып, исламдык укук теориясынын, консенсус, хадис адабияттарынын жана мыйзамдуу өкүмдөрдүн булактарын (теңдештик) адилеттүүлүк, заманбап илим, акыл-эстүүлүк жана исламдын эң жогорку максаттарынын деңгээли аркылуу кайрадан карап чыгат.

Кадивар экинчилик принциптер чөйрөсүндө учурдагы салттуу *ижтихад* менен алакалашуу, майда формалдуу оңдоолорду киргизүү же ар кандай юридикалык шаймандарды (б.а., *маслахат*, *заман*, *макан*, *дарар*, *дарура же хажжа*) чакыруу жолу менен карманат деген көз карашты колдойт жана алардын бардыгы субъективдүү жана релятивисттик мүнөзгө ээ дейт. Эгерде алардын методологиясы жок болсо, анда заманбап чакырыктарды чече алышпайт.²⁸ Кээде укук таануучулар бир топ күмөндүү жана өтө шектүү иш-аракеттерди мыйзамдуу кылуу үчүн жылчыктарга жана стратегияларга кайрылышкан.²⁹ Кадивардын баамында, негиздөөчү *ижтихад* жана ислам ой жүгүртүүсүн реконструкциялоо заманбап медицина, биоэтика, адам укуктары, гендердик теңчилик, айлана-чөйрөнүн деградациясы, дин менен саясий ой жүгүртүүлөр жана ушул сыяктуу заманбап чындыктарда ачыкка чыккан маселелерди чече алат.

Салттуу *ижтихад*да, мыйзамдуу өкүмдүн өзгөрүлүшүнө жаңы кырдаалдык контекстти (*мавду*) жараткан жана жаңы өкүмгө кепилдик берген ар кандай факторлор (мисалы, убакыт, жер жана үрп-адат) түрткү боло алышы мүмкүн. Бирок этика жана заманбап илимдердин фундаменталдык модели антропология, герменевтика, тең укуктуулук жана башка заманбап дисциплиналар менен катар, чечимдин өзгөрүшүн теманын маңызында жана кырдаалдык контекстте эч кандай өзгөрүүсүз далилдей алат. Мисалы, мусулмандын мусулман эмеске же эркин эркектин эркин аялга карата берилүүчү финансылык компенсациясынын салттуу катышы 2:1ден айырмаланып, эркектердин пайдасына эквиваленттүү жана бирдей деңгээлде өзгөртүлдү.

Бул жаңы чечим укуктук адилеттүүлүктүн заманбап фундаменталдык теңдик принцибине негизделген, ал эми анын темасы жана кырдаалдык контексти мурдагыдай эле калышы мүмкүн. Бирок убактылуу



же туруктуу көрсөтмө экендиги көрсөтүлбөгөн учурларда дагы фундаменталдык парадигма тексттик далил болуп эсептелинет жана эгерде бул тең укуктуу сот адилеттиги, этика жана акырындык принцибине негизделген болсо, анда ал мыйзамдуу чечимди кайра карап чыгууга мүмкүндүк алат. Мисалы, Куранда аял кишинин көрсөтмөсү эркек кишинин көрсөтмөсүнүн жарымына барабар (2:22) жана эркек аялга караганда эки эсе көп мурас алат (4:11 жана 176), кылмыш-жаза мыйзамдары күнөөкөрлөрдү камчы менен сабоого, жана уурунун колун кесип салууга (24:4-5 жана 5:38) чакырат, ошондой эле мусулман эместердин көрсөтмөсүнө жол берилбейт жана ислам мамлекетинде жашаган азчылыктарга (*димми*) төмөн статус берилиши керек. (9: 29)

Кадивар салттуу *ижтихаддын* түп-тамырынан бери баш тартууга жана ошону менен өз булактарына жана принциптерине ээ болгон, жаңы теологияга жана Курандан алынган этикалык теорияга негизделген жаңы фундаменталдык *ижтихадга* өтүү мезгили келди деп ырастайт. Абдулкарим Сороуш «Диний юриспруденция [*фикх*] теология [*калам*] илими менен азыктангандыктан, бул эрежелердин негиздери так сындалып, иликтениши керек» деп айткан³⁰, же башкача айтканда, укук илиминин философиясы жана этикасы жөнүндөгү баяндама (*фалсафат аль-фикх*) сөзсүз түрдө иликтениши керек.³¹ Бирок аны өркүндөтүүнү көздөгөндөр Фазлур Рахман баса белгилегендей, Курандын кырдаалдык мүнөзүн унутпашы керек, анткени ал «конкреттүү тарыхый кырдаалдардагы конкреттүү көйгөйлөргө жооп берген адеп-ахлактык, диний жана коомдук билдирүүлөрдөн турат».³² Бул бирдиктүү мамиле укук таануучунун мыйзамдык жарлыгы менен карама-каршылыктын жана божомолдордун ордуна, укуктук методологияга укуктук жана этикалык теорияга шайкеш келген укуктук чечимдерди бериши керек. Бул көйгөйдүн бир мисалы болуп Аятолла Юсеф Сааней тарабынан чыккан көптөгөн ар кандай укуктук корутундулар эсептелинет. Алар заманбап адам укуктары боюнча дискуруска шайкеш келгени менен, салттуу *ижтихаддын* алдын-ала коюлган божомолдорун жана теориялык алкагын өзгөртпөйт. Ошентип, анын мыйзамдуу өкүмдөрүн салттуу *ижтихад* парадигмасынан келип чыккан деп эсептөө кыйынга турат.³³

Аятолла Мостафа Мохарег Дамад (Ayatollah Mostefa Mohaghegh Damad) укук таануучулар тарабынан салттуу *ижтихаддын* негизинде, Кудайдын мыйзамынын парадигмасына ылайык, алардын жалпы этикалык жана адеп-ахлактык баалуулуктарга карама-каршы келгенине ка-



рабай, бир катар укмуштуу мисалдарды келтирген. Анын баамында, мындай сценарийлердин болушу мүмкүн эмес, анткени этика (*ахлак*) мыйзамдык өкүмдөрдөн (*аль-ахкам аш-шариа*) жогору турат жана аны башкарат деп болжолдонот.³⁴ Башкача айтканда, этика негизги (асль), ал эми *фикх* экинчи орунда болушу керек.

1-мисал: Азыркы *ижтихадга* ылайык, эркек киши аялым карыды деген шылтоо менен, анын эч кандай кемчиликтери жок болсо дагы, ал ар кандай экономикалык оор мезгилде анын жанында болуп, баш кошуунун алгачкы этабындагы кыйынчылыктарга туш болгонуна карабастан ал менен ажырашып, өзүнөн кичүү бирөөгө үйлөнө алат. Бул маалда – күн болобу же түн болобу – ал аялы менен ажырашканын айттып жана белгилүү бир убакыт (*идда*) бүткөндөн кийин, аялын кийип жүргөн кийими менен гана үйдөн чыгып кетиши керек экендигин билдириши мүмкүн. Андан тышкары, ал бул кийимди атасынын үйүнө жеткенде кайтарып бериши керек, анткени алар күйөөгө таандык (б.а., анын мүлкүнөн сатылып алынган) болуп эсептелинет. Учурдагы салттуу парадигмага ылайык, көңүлү чөгүңкү (*макрух*) деп эсептелген мындай иш-аракетти жазалоого мүмкүн эмес. Аятолла Мохажег Дамаддын айтымында, мындай иш-аракет Кудайдын каарын чакырат. Шейх Абдулкарим Хаиринин (1937-ж.к.ж.) чоң атасынын сөзү менен айтканда: «Адам юридикалык (*фикх*) көз караштан алганда «адилеттүү» жана ошол эле учурда, Шимр Дхи аль-Джавшанга караганда аёосуз деп эсептелинет (680-жылы Ирактын Кербала түздүгүндө үчүнчү Ши Имам Хусейн Алини өлтүрүлгөн адам).³⁵

2-мисал: Укук таануучулардын көпчүлүгү эркек адам бала эмизип жаткан аялдын атасы макул болгон учурда ага үйлөнө алат дешет. Үй-бүлөлүк келишимге кол койгондон кийин, күйөөсү жыныстык катнаштан башка дагы бардык сексуалдык каалоолорун канааттандырууга укуктуу.³⁶ Бул мыйзамдуу чечим бүгүнкү күнгө чейин *ижтихад* парадигмасы менен шайкеш келет, бирок азыркы учурда мындай иш кылмышкер, уятсыз, жаман жана бузуку адам тарабынан жасалды делип, адамдын абийирине жана этикасына карама-каршы келет. Аятолла Мохажег Дамаддын айтымында, эгер этика эң жогорку деңгээлде болсо жана Кудайдын мыйзамдарын жөнгө салса, анда мындай ыплас жана жийиркеничтүү иш эч качан болушу мүмкүн эмес жана тийиштүү мыйзамдуу чечим катары мыйзамдаштырылмак.³⁷



3-мисал: Мухаммад Хасан Наджафинин (Шахиб аль-Джавахири; 1850-ж. т.) айтымында, кожоюн өзүнүн күнүн баласын төрөгөндөн кийин дароо сатышы мүмкүн. Ал тургай, мындай ишти ал аялы төрөөр замат жасай алат жана баланы андан алып коюшат. Ал кошумчалагандай, бул маселе боюнча кудайдын мыйзамдуу өкүмү жок, бирок ошого карабастан, ал бир пикирге келгени үчүн уруксат берилген (*ижма*) деп эсептелинет.³⁸

Ушул сыяктуу көптөгөн шарият мыйзамдарына жана этикага каршы келген мисалдарды келтирүүгө болот: атасы өлүм төшөгүндө жатса же маркумду акыркы сапарга узатуу зыйнатына баруудагы аялынын үйүн таштап кетүүсүнө тоскоол болгон күйөөсүнүн укугу, бештен төртүн таза жана мыйзамдуу кылуу үчүн жалпы суммага *хумс* (бештен бири) төлөп, арам акчаны тазалоонун формуласы; ³⁹ дээрлик чексиз сандагы аялдар менен (эгерде аларды колдой алса) бир мезгилде убактылуу никеге туруу (*мут'а*) (чек көрсөтүлгөн эмес); сунниттер жөнүндө ушак айтуу жана гыйбат кылуу, анткени алар жаңылбас имамдарды четке кагышкандыктан, аларды «адилеттүү» деп эсептешпейт; эгерде кармалып калуу коркунучу аз болсо, анда каапырлардан уурдап алууга уруксат берилет, бирок мындай кырдаалдарда исламдын кадыр-баркына жана көрүнүшүнө доо кетирбеши керек; расмий таанылган диний азчылыктарды төмөн деп эсептөө жана алардан мусулман бийликтерине сурамжылоо салыгын (*жизья*) төлөөнү талап кылуу; жана жесир аялдын күйөөсүнөн алган үлүшү, салык анын бир же бир нече аялына карабастан, сегизден бир бөлүгүн түзөт, мисалы, өлгөндө төрт аялы болсо, ар бири кыймылдуу жана кыймылсыз мүлкүнүн 1/32 бөлүгүн гана алат. (жерди эсепке албаганда, бирок бул курулуштардын наркы эмес).

Ирактын Нажаф шаарында жашаган белгилүү шииттердин укук таануучусу жана Шииттердин көпчүлүгүнө окшошуу (*маржа*) булагынын негиздөөчүсү Аятолла Али Систани медициналык этика жана биоэтика жаатындагы өкүмдөрдү этикага туура келбейт деп чечкен. Негизинен ал динге негизделген дискриминацияга тыюу салган жана негиздөөчү *ижтихадга* ылайык, тең укуктук адилеттүүлүктүн алкагында ар бир адамда адам болуу укугу бар деп эсептеген.⁴⁰ Систанинин айтымында, мусулман мусулман эмес бейтапка органдарын трансформацияга бербеш керек жана мусулман бейтапты тирилтүү үчүн аракетти аябаш керек деген. Ал мээден каза болгон бейтаптарга жана башка бейтаптарга кам көрүүгө дагы ушундай эле чечимдерди чыгарган. Мисалы,



жашоону колдогон ар кандай шаймандарды мусулман эмес бейтаптардан алып салса болот, бирок мусулман бейтаптан эч качан алып салууга болбойт деген.⁴¹

Бул мисалдар исламдык чечимдерди исламдык этика менен айкалыштыруунун маанилүүлүгүн көрсөтүп турат. Ислам этикасы жана анын ислам мыйзамдары менен болгон байланышы жөнүндө кеңири пикирлер бар. Бул спектр Кевин Рейнхарттан Аятолла Джа Собханиге чейинки аралыкты камтыйт. Алардын биринчиси ислам укугу жана этикасы органикалык түрдө айкалышкан деп эсептейт жана: «Ислам дининдеги интеллектуалдык дисциплиналардын арасынан бир гана ислам мыйзамдары практикалык жана теориялык мүнөзгө ээ, ал адамдардын ааламдык жана диний (тактап айтканда) иш-аракеттерине байланыштуу, – деген. Ушул мааниде алганда исламдык мыйзам жана укук теориясын ислам этикасында талкуулоонун чыныгы орду болушу керек.⁴² Ал «Ислам укугу бул – жөн гана мыйзам эмес, ал өтө кылдаттык жана татаалдыктын этикалык жана гносеологиялык системасы» – деп кошумчалаган.⁴³ Анын баамында, укуктук иштердин татаалдыгы жана чечмелөө милдети терең болгондуктан, окумуштуулар мыйзам менен этиканын өз ара байланышын кылдаттык менен изилдеп, баалай алышкан жок.

Бул спектрдин экинчи чегинде Аятолла Собхани укук таануучулардын кабыл алган көз карашынын негизинде интеллект бул – этиканын булагы, ал эми аян – ислам мыйзамдарынын булагы деген. Мындан тышкары, ал экөөнүн ортосундагы ажырым философия жана Кудайдын мыйзамдары менен окшош деп эсептейт,⁴⁴ анткени мунун экинчиси индивидуалдык жана коомдук жашоону жөнгө салууга жана ушул процессте Аллахтын ыраазылыгына жетүүгө жана Ага жакындоого аракет кылат.⁴⁵ Аятолла Мохагег Дамад тарыхта дээрлик жалаң аяндарга жана салттуу билдирүүлөргө таянган, ал ислам мыйзамдары этикалык кеңешүүгө аз көңүл бурарын билдирет. Ал мусулман окумуштуулары мыйзамды аристотелдик этика менен тарыхтан айырмалап алышкан деген ишенимдүү далилдерди келтирүүдө. Алардын биринчиси өкүмдөрдүн ачылышына таянган адамдардын иш-аракеттерине байланыштуу болсо, экинчиси адамдын ички аспектилерине (б.а., кайраттуулук жана чыдамдуулук сыяктуу жакшы сапаттарды өрчүтүү жана көрө албастык, жек көрүү, текебердик сыяктуу жаман нерселерди алып салуу) негизделген. Анын айтымында, мындай бөлүнүүнүн логикалык тыянагы болуп кудайдын мыйзамы бар динде коомдук этикалык ченемдер менен баалуу-



луктардын орду жок экендиги, анткени укук коргоочулар юридикалык кеңешмелерде өздөрүн этика менен байланыштырбагандыгы айтылат. Өзүнүн ырастоосуна кандайдыр бир шок маанини берүү үчүн ал мындай дейт: «Кудайдын мыйзамына негизделбеген дин этикага ээ болушу мүмкүн, бирок ислам жана иудаизм сыяктуу Кудайдын мыйзамдарын тутунган диндер дин этикадан куру калмак...»⁴⁶

Мындай көз караш ислам мыйзамдарын ар дайым анын ажырагыс бөлүгү болгон этикалык чен-өлчөмдөн ажыратат. Мисалы, учурдагы *фикх* илиминде ибадат, эгер аткаруучу аны аткарууга ниетин билдиргенде гана ибадат боло алат. (б.а., аны аткаруу үчүн Аллахка жакындык издесе). Бул ниет иштин башында гана зарыл деп эсептелинет жана анын үзгүлтүксүздүгү талап кылынат, ал эми максималдуу этикалык баалуулукка ээ болгон иш-аракет ниет аткарылган мезгил ичинде күчүндө калууга тийиш. Ушундай эле карама-каршылык Муамалат чөйрөсүндө да байкалат, анда иш-аракет азыркы ислам мыйзамдарынын көз карашынан алганда жарактуу деп табылышы үчүн, анын максатына карабастан, туура гана жасалышы керек. Эгерде анын тиешелүү максаты жок болсо, анда мындай аракеттеги этикалык парадигмада этикалык баалуулук жок деп эсептелинет жана мындай иш-аракет адамдын максатынын тазалыгына жараша бааланат. Мыйзам менен этика бир-бирине шайкеш келип, ибадат чөйрөсүндөгү ырым-жырымдар жана орозо сыяктуу мыйзамдардын өзгөрүлбөс жактары менен айкалышкан мааниде каралат жана этикалык милдеттенмеде: «Намазды окугула: Намаз адепсиз жана адеп-ахлаксыз жүрүм-турумду тыят» (29:45) жана «Бийман келтиргендер, мурунку адамдарга дагы парз кылынгандай, силерге дагы орозо кармоо милдеттендирилди, силер Кудайга көңүл буруп, адеп-ахлактык жактан сергек болгула» (2:183) деп айтылды.

Куранды окуп чыгуу – адептүү коомду орнотуунун негизи болуп, алардын бардык өлчөмдөрүндө адилеттүүлүктү, тендикти жана калыстыкты (*‘адл* жана *кыст*) колдой тургандыгын айдан ачык көрсөтөт. Кайра кайталана турган бул тема абдан катуу баса белгиленип, радикалдык монотеизм (*тавхид*) доктринасынан кийинки экинчи орунда турат: «Оо, бийман келтиргендер! Акыйкаттыктын бекем күбөлөрү, Кудайга берилгендигиңерге бекем болгула. Эч кандай себеп менен эч кимге болгон жек көрүү сезимиңерди туудурбай, башкаларга акыйкатсыздык менен мамиле кылуудан баш тарткыла. Акыйкат болгула (*идилу*): бул такыбаалыкка жана Аллахтын аң-сезимине жакыныраак (*хува акрабу ли ал-так-*



ва)» (5:8) жана «Оо, ыйман келтиргендер! Өзүңөрдүн, ата-энеңердин, тууган-туушкандарыңардын бай же кедей экендигине карабастан аларга карата, Кудайга жасагандай туруктуу акыйкаттуулукта болгула, анткени Кудай экөөнү тең жакшы коргой алат деген. Адашып кетпешинеңер үчүн (жүрөгүңөрдөгү) кумарларды ээрчибегиле, эгер сиз бурмаласаңыз (адилеттүүлүктү) же акыйкаттыкты жүзөгө ашыруудан баш тартсаңыз, анда, Аллахка бул жөнүндө маалым болот». (4: 135)

Кудайдын адилеттүүлүгү бардык мезгилдерде жана бардык адамдарда колдонула турган Кудайдын акылмандыгына негизделген. Мажид Хаддури белгилегендей, «Куранда *зулм, итм, далал* сыяктуу адилетсиздикке каршы эки жүздөн ашуун жана *«адл, кыст, мизан»* сыяктуу адилеттүүлүк түшүнүгүн камтыган кыйыр маанидеги жүздөн ашык насаат сөздөрү бар».⁴⁷ Мындай моралдык диний принциптердин орду Куранда жана каада-салттарда бир нече жолу баса белгиленди. Куран саясий, теологиялык, философиялык, этикалык, укуктук, эл аралык, социалдык жана башка бардык тармактарда адилеттүүлүктүн баалуулук тутумунун үстөм болушун талап кылат. Анын «экинчисинин» диний дүйнө таанымы биринчиси менен бирдей экендигине карабастан, мусулман адам адилеттүүлүктүн нормативдик баалуулугун буза албайт.

Куран жана пайгамбарыбыз үйрөткөн дагы бир негизги баалуулук – бул адамзаттын кадыр-баркы болуп эсептелинет. Алардын экөө тең адамзатты Аллах жараткан деп ырасташат жана алар жараткандын эң кадыр-барктуу мүчөлөрү, анткени аларга гана акыл, абийир, тандоо эркиндиги жана отчеттуулук берилген. Кудайдын жер бетиндеги орун басары катары аларга Кудайдын сыпаттарын ишке ашыруу милдети жүктөлгөн: «Биз Адам ата менен Обо эненин уулдарын [жана кыздарын] урматтадык; аларды кургактыкта жана деңизде жашоо үчүн транспорт менен камсыз кылдык; аларга жакшы жана таза ырыскы жана биздин жаратуубуздун көпчүлүк бөлүгүнөн жогору болгон өзгөчө жакшылыктар берилди» (17:70); жана «Биз чындыгында адамзатты эң жакшы калыптарда жараттык» (95: 4) деп жазылган. Ошондуктан, Кудай ар бир эркек менен аялга кадыр-барк жана сый-урмат тартуулаган, демек, эч кимдин бирөөнү сыйлабоого жана анын аброюн түшүрүүгө укугу жок. Чындыгында, маданияттардагы жана ишенимдеги айырмачылыктар өз ара таанууга жана урматтоого багытталган Кудайдын планынын ажырагыс бөлүгү болуп саналат. (*Ли таъарафу*, Куран 49:13) Мындай кадыр-баркты жана урмат-сыйды коргоо согуш майданына чейин



жайылтылат, ушундай учурлар адилеттүү согуш жана өзүн-өзү коргоо учурунда душмандарына болгон моралдык-этикалык мамиле аркылуу адабияттарда кенири көрүнүп турат.

Адамдардын башка адамдар менен тендигинин негизги мааниси – бул бардык адамдар бир булактан жаратылган, ошондой эле Жараткан тарабынан адал иштерди жасоого багытталышкан жана бири-бирине болгон мамилелеринде кудайдын касиеттерин өрнөктүү кылуу үчүн чакырылган деген кайталанма темалар аркылуу чагылдырылат жана Жаратуучу: «Оо, адамзат! Биз сени эркек менен аялдан (түгөйүнөн) жараттык жана бири-биринерди билишиңер үчүн, элдерге жана урууларга бөлдүк. Чындыгында, Аллахтын алдында эң ардактуусун, ал сенден эң адилеттүү жана Аны тааныган адамды күтөт...» (49:13) Ошондуктан, адамдардын жынысы, расасы, улуту, экономикалык абалы, билим деңгээли, көз карашы жана башка жасалма жана бир жактуу критерийлерлердеги айырмачылыктарга таянып, эч ким алардан артыкчылыктарды талап кыла албайт. Малик ал-Аштарды Египетке губернатор кылып жибергенге чейин, Али ага адамдардын баарынын тең укуктуулугун баса белгилеген кат жазган: «Жүрөгүңөрдү мээримдүүлүк, сүйүү жана боорукердик менен суугаргыла. Аларды кара олжо катары эсептебей, жөн гана оной олжо деп эсептегиле, анткени алар эки түрдүү: же алар силердин диндеги байкеңер (эжеңер) же силердин жаратылыштагы теңдештериңер».⁴⁸

Куранда адамдардын акыл-эстүүлүгүнүн адеп-ахлактык осуяты ырасталган: «Эгерде адам баласы кимдир бирөөнүн өмүрүн сактап калса, анда ал бүт дүйнөнүн өмүрүн сактап калган менен барабар». (5:32) Ар бир жашоо Кудайдын деми жана илхамы менен жаралган, ошондуктан аны урматтоого татыктуу: «Биз ага өз рухубузду үйлөдүк». (38:72) Мунун натыйжасында, адамдар жаратылыштын эң бийик мүчөлөрү болуп саналышат, ошондуктан периштелерге да адам баласына таазим кылуу буйрулган.

Дагы бир баалуу нерсе – бул ар түрдүүлүктү даңазалоо жана башкалардын куткаруучу дооматтары жөнүндө өкүм чыгарбоо болуп саналат: «Эгерде сенин Раббиди каалаганда, бүт адамзат Ага ишенимин артышмак. (Мухаммед), сен адамдарды ыйманга мажбурладыңбы?» (10:99) Мындай талаш-тартыштарды бир гана Кудай чече алат; Кудайдын негизги максаты «силердин бири-биринер менен жакшы иш-аракеттерде гана атаандашууңар, ал эми силер талашып жаткан нерселерди Ал си-



лерге түшүндүрүп берет». (5:48, 2: 148, жана 23:61) пайгамбарыбызга таандык болгон белгилүү бир хадисте анын көзү өткөндөн кийин анын коомунун жетимиш үч сектага бөлүнүп кетери жана алардын бирөөсү гана куткарылары айтылган (*аль-фирка аль-нижия*). Бирок, бул хадис күмөн саноолор менен ойдон чыгарылган жана пайгамбарыбызга таандык эмес, анткени анын жеткирүү чынжырлары алсыз жана ыйыктыктын ушундай оозеки осуяты ашыкча берилгендик жана четке кагуулар менен Куранга болгон дүйнө таанымды бузат. Мына ушундан улам, биз бир гана мусулмандар менен «башка» диндегилердин ортосундагы эмес, ошондой эле мусулмандардын арасындагы: сунниттер менен шииттер, Ахбари менен Усули, суфийлер менен башка мусулмандар, теологдор менен мистиктер, салттуулар менен реформаторлор ж.б. ортосундагы карама каршылыктарды көрөбүз. Ар бир топтун бири-бирине каршы *такфир фатвалары* чыгышы сейрек көрүнүш эмес. Мындан улам, мусулман аалымдары жана укук таануучулары маркумга урмат көрсөтүү үчүн көрүстөнгө табыт көтөрүлүп бара жатканда, пайгамбарыбыздын ордунан тургандыгы жөнүндөгү хадиске ылайык, кайрымдуулук жана сабырдуулук теологиясын жайылтуулары керек. Анын сахабалары маркумдун жүйүт экендигин жана ага карата мындай сый-урматтын кереги жок экендигин билдиришкенде, ал: «Анын жаны жок беле?» – деп жооп кайтарган.

Эгерде этикалык жана адеп-ахлак нормаларына байланыштуу Куран окууларын жана пайгамбарлык иш-аракеттерди биринчи орунга коюшуп жана ал чыгарган мыйзамдык жарлыктарды ушул этикалык стандарттарга баш ийдиришсе, анда укук таануучулар диндер ортосундагы ажырымды жоюшуп, мыйзамдык өкүмдөр менен этикалык императивдердин ортосундагы тирешүүнү азайтышмак. Структуралык *ижтихаддын* жактоочулары, жарлыктарды «исламий» деп табышып жана ошол эле учурда, аларды коомдун стандарттары боюнча этикага жатпаган жана адеп-ахлаксыз болушу мүмкүн эмес деп айтышкан (*аль-ахлак ал-ижтимааия*). Адилеттүү, даанышман жана өзүнө-өзү ишенимдүү Кудай жараткан нерселерге динден тышкары кароого жана ага көз-каранды болбогон булактан алынган жалпы адеп-ахлактык жана этикалык нормаларга жана баалуулуктарга карама-каршы келгендей иш-аракет кылууга милдеттендирбейт.

Салттуу *ижтихад* учурдагы көйгөйлөрдү чечүү үчүн юридикалык максимумдарды жана шаймандарды колдонуу менен ачыкка чыгарылба-



ган булактардан жана заманбап доорго чейинки туруксуз же алыс болгон окшош нерселерден артыкчылыкты издеди. Артыкчылыктын жаңы маселеге окшоштук берүүдөгү дагы бир стратегиясы – жаңы укуктук чечимдин мүмкүн болушунча рационалдаштырылышы үчүн чыгармачыл реформа жүргүзүү болуп саналат.⁴⁹ Мунун натыйжасында эч кандай теориялык негиздер же эпистемикалык ырааттуулук жок болгон учурда иш-аракеттер убактылуу жеңилдетүү жана диспансеризациялоону көздөгөн, үзгүлтүккө учураган жана системасыз колдонууга алып келинет. Мындай процесс укуктук теориянын негиздерин эч кандай философиялык сынга же суракка алдырбайт; ал Имам Жа'фар ас-Садык (765-ж. к.ж.) жана Имам Али ар-Ридага (818-ж. к.ж.) таандык билдирүүгө негизделген салттуу *ижтихад* алкагында жүзөгө ашырылат: «Бул биз үчүн негиздөөчү принциптерди аныктоо (*усуль*) жана сиз үчүн [үйрөнгөндөр] экинчи (*тафри*) натыйжаларды алуу болуп саналат». ⁵⁰ Ошондуктан, ал ырааттуу ыкмага ээ эмес жана көп жагынан караганда анын иш-аракети кыйла субъективдүү жана өзүм билемдикке негизделген. Демек, анын каршылаштары радикалдуу парадигманы салттуу *ижтихаддан* айырмалашып, Кадивардын структуралык же фундаменталдык *ижтихад* деп сунуш кылган нерсесин кабыл алууга үндөшөт.

Бул сунуш кылынган модель теология менен этиканы калыбына келтире турган жана ошону менен акыл (*'акл*), этика жана заманбап илимдердин адилеттүүлүк рубрикасындагы этикалык чечимдерди кабыл алууда чоң роль ойной турган ырааттуу алкакты камсыз кылууга аракет кылат. Ушул алкакта, чөлгө негизделген адилеттиктен айырмаланып, адилеттүүлүк – динден тышкары тең укуктуу сот адилеттигине шайкеш келет. Теология, этика, акыл, гносеология, лингвистика, антропология, заманбап илимдер, тарых жана тең укуктуу сот адилеттигиндеги фундаменталдык принциптердин өз ара аракети исламдык ой жүгүртүүнү жана укук теориясын калыбына келтирүү аракетин көрүүдө. Чындыгында, негиздөөчү *ижтихадды* коомдун этикасын жана соттун чыгарган юридикалык өкүмүн алгылыктуу же туура эместигин аныктоочу арбитр деп айтууга болот. Мындан тышкары, Куранда эч бир өзгөчөлүксүз *маруфтун* (башкача айтканда, коомдун моралдык жактан жактырылган иш-аракети) кайталанышы – бул адамдын акыл-эсинин заманбап илимдер жана сынчыл ой жүгүртүүлөр менен биргеликте жалпы адеп-ахлак нормаларын жана баалуулуктарын ача аларынын дагы бир далили деп карасак болот. Башкача айтканда, ахлак, акыл, сынчыл ой жүгүртүү жана жумшак жана катаал илимдер *фикхтен*, *вахийден*, *накдан* артык

жана өзгөчө болмок. Бул, албетте, салттуу моделде көрсөтүлгөн эмес,⁵¹ башкача айтканда, «*ижтихад* өзү дагы бир *ижтихадга* муктаж».⁵²

ЭСКЕРТҮҮЛӨР

1. Мухаммед б. Якуб б. Исхак аль-Кулайни, аль-Кафи (Muhammad b.Ya'qub b.Ishaq al-Kulayni, al-Kafi), (Арабча, фарсыча түшүндүрмөсү жана котормосу менен), Али Акбар Гаффари тарабынан редакцияланган, (Тегеран: Дар-ул-Кутуб ал-Исламия, 1968), 1-том, 58-б, хадис №19

2. Мухаммед Хусейн Фадл Аллах, «аль-Факих ва-ал-Умма: Тааммулат фи аль-Фикр ал-Хараки ва ас-Сийаси ва аль-Манхадж ал-ижтихади инда аль-Имам ал-Хумейни» (al-Faqih wa al-Ummah; Ta'ammulat fi-al Fikr al-Haraki wa al-Siyasi wa al-Manhaj al-Ijtihadi inda al-Imam al-Khuma'ni), (Бейрут: Дар-ал-Малак, 2000), 247-б;

3. Fehh-e sonnati (салттуу фикх) менен карама-каршы келген feqh-e ruya (динамикалык фикх) термини Иран революциясынан кийин көп өтпөй күчүнө кирген жана ал салттуу *ижтихаддын* мүмкүн экендигин моюнга алды. Ал салттуу *ижтихаддын* заманбап коомдук көйгөйлөрүн чече албастыгын моюнга алып, укуктук методологияны реформалоо керек экендигин ырастады. Бирок бул түшүнүк бүдөмүк ойлорду жаратып, көрүнүктүү шиит юристтери арасында колдонууга ээ болбогонуна карабастан, кээ бир журналисттер арасында бир топ популярдуулукка ээ болгон. Он жылдын ичинде ал жалпыга маалымдоо каражаттарынан дээрлик жок болуп кеткен.

4. Мохсен Кадивар, 'Исламдагы аялдардын укуктарын кайра карап чыгуу: «Чөлдөргө негизделген адилеттүүлүк», Лиудагы «Эгалитардык адилеттүүлүк», Зиба Мир-Хоссе ж.б. «Мусулман үй-бүлөнүн укугундагы гендердик тендик: Ислам укуктук салтындагы адилеттүүлүк жана этика» (Gender and equality in muslim family law: Justice and Ethics in the Islamic legal tradition), (Лондон: LB. Tauris, 2012), 213-34-бб;

5. Ошол сыяктуу эле, сунниттик исламда өзүм билемдик көз карашка (тал-фик) ээ болуу жана тандоону (тахайюр) кабыл алуу көйгөйлөрдү чечүүнүн жаңы ыкмаларын издөө жана усулду түп-тамырынан бери реформалоо зарылдыгын чагылдырат.

6. Кадивар нике, тамак-аш жана суусундукту өзгөрүлбөс жана өзгөртүлбөс биринчи категорияга киргизет, анткени адамдын акыл-эси кандайдыр бир жогорку ыктымалдуулук же ишенимдүүлүк менен алардын мыйзамдуу буйруктарынын артындагы акылмандыкты түшүнө албайт. Ошо сыяктуу эле, ибадаттар дагы ушул категорияга кирет, анткени адамдардын ой жүгүртүүсү алардын табиятындагы жана формаларындагы акылмандыкты таба албайт (мисалы, эмне

үчүн эртең менен эки намаз [фажр], ал эми күн батарда [магриб] үч намаз окуш керек), <http://kadivar.com/?p%310158>. Ошондой эле Анвер Эмон, Исламдын табигый укук теориялары (Islamic natural law theories), (Оксфорд: Оксфорд университетинин басмаканасы, 2010), 163-бетти караңыз.

7. Мохаммед Гали, «Адам жашоосунун башталышы: Исламдык биоэтикалык перспективалар» (The beginning of Human life: Islamic bioethical perspectives), *Zygon* 47 (1), (март 2012), 177-б.

8. Тарик Рамадан, Радикалдуу Реформа: Ислам Этикасы жана Боштондук (Radical reform: Islamic Ethics and liberation), (Нью-Йорк: Оксфорд Университетинин Басмаканасы), 121-б;

9. Абдолкарем Сороуш, «Баст-е Тадробех-и Набави» (Bast-e Tajrobeh-ye Nabavi), (Тегеран: Enteshārāt-e Şirāt, 1999), 157-б;

10. Джассер Ауда «Мақасид аль-Шари'а ислам укугунун философиясы катары» (Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic law), (Лондон жана Вашингтон: Ислам ойлору Эл аралык институту, 2008), xxvi-б.

11. Аятолла Мухаммад Садеги Тегерани (2011-ж. к.ж.) *ижтихаддын* азыркы учурдагы шиит моделин кескин сынга алган. Анын айтымында, ал Куранга жана сүннөткө багытталган, бирок чындыгында ал акылга, консенсуска, мурнку артыкчылыктуулукка, белгилүү өкүмдөргө жана шектүү хадис кабарларына артыкчылык берет. Анын структуралык негизи алсыз болгондуктан, шиит укукчулары өз өкүмдөрүн: ахват (этияттык), аква (күчтүү пикир), фи-хи тараддуд (маселеде чечкинсиздик бар) жана (карама-каршылык) шарттары менен талап кылышкан. Анын айтымында, суннит исламы окшоштукка, консенсуска, укуктук артыкчылыкка (истихсан) жана коомдук жыргалчылыкка (истислах) басым жасаган. Маселен, Имам «сыйкырдуу» абалда турганда жума намазынын убактылуу токтотулушу жана Куранда азан чакырылып бүткөндөн кийин бардык мусулмандардын намазга шашылыш керектиги ачык-айкын жазылган (62: 9). Мухаммад Садеги Тегерани, *Feqh-e püyā va feqh-e sonnati, feqh-e püyā, va feqh-e bashari* (Тегеран: Ömid-e Fardā, 2005), 22-27-бб;

12. Шерман Джексон, «Ислам жана Кара Азаптын проблемасы» (Islam and the problem of black suffering), (Нью-Йорк: Оксфорд Университетинин басмаканасы, 2009), 9-б;

13. Эмон, Ислам табигый теориялары (Islamic natural Theories), 20-б;

14. Ошол эле жерде, 90-91-бб.

15. Ошол эле жерде, 93-94, 121, 130-31, 136-37, 146, 167 жана 203-бб;

16. Ошол эле жерде, 40-б

17. Ошол эле жерде, 26-27-бб.

18. Бул сунниттердин аль-маъалих аль-мурсала түшүнүгүнө окшош (ачык тексттер көмүскөдө турганда, ачык-айкын маалымат булактарын пайдалануу



менен коомдук жыргалчылыкка умтулуу).

19. Мохаммед Мохтахед Шабестари, «Накди бар Кераат-Расми аз Дин» (Naqdi bar Qe'raat-Rasmi as din), (Тегеран: Азыркы Тарх-э, 2002), 346-47-бб

20. Берилген жалпы мисал – Курандагы кеңеш берүү (шура) түшүнүгү менен парламенттик башкаруунун окшоштугу.

21. Ашариттердин этикалык волонтаризм теологиясы менен ислам мыйзамдарынын далилденген текстиндеги маселелер боюнча келип чыккан ачык тирешүүсү, Эмондун «жумшак табигый укук теориясы» тезисинен улам оңолушу мүмкүн. Алсак, Ашарит теологиясынын өкүлү Мохаммад Хашим Камали, акыл-эс жана сарамжалдуу иликтөө үчүн чектелген ролду мыйзамдуулук процессине киргизе алат: «Өкүм чыгарууда адамдын акыл-эси тунук болуп, аны ишке ашыруу себебин түшүнүүгө жөндөмдүү болушу керек жана тексттин ичинде илла түшүнүгү так берилиши керек. Мохаммад Хашим Камали, «Ислам юриспруденциясынын негиздери» (Principle of Islamic Jurisprudence), (Кембридж: Ислам Тексттери Коому, 2003), 270-б. «Имам Малик жогоруда айтылгандарга дагы эки шартты кошумчалады. Алардын бири – маслаха акыл-эстүү (макулах) жана акылдуу адамдарга жагымдуу болушу керек». Ошол эле жерде, 359-б. Ошол эле учурда, ал талаш-тартыштуу дагы ойлорду айта алат: ...негизинен, исламдык көз караштагы жакшылык менен жамандык (хусн ва кубх) Кудайдын аяны менен аныкталат. Мисалы, Кудай маруфту көтөрүүнү буйрук кылганда, бул жакшылыктын же үрп-адаттын буйруктарынын жакшы болушун эмес, тескерисинче, бул анын буйругу экендигин билдирет. «Ошол эле жерде, 370-б. Же «Исламдык көз караш менен караганда», жакшы менен жаман», - бул бир нерсенин табияты эмес, тескерисинче Кудай аларды ушундай деп белгилегендиги менен аныкталат». Ошол эле жерде, 323-б

22. Рухолла Мусави Хомейни, «Шахифе-и Нур» (Sahife-ye Nur), (Тегеран: Sāzēmān-e Madārek-e Farhangi-ye Enqelāb-e Eslāmi, 1990), 21-том, 98-б

23. Чибли Маллатга тарабынан цитата келтирилген «Ислам укугунун жаңылануусу» (The renewal of Islamic law), (Кембридж: Кембридж университетинин басмаканасы, 1993), 90, 91, жана 92-бб;

24. Абдулазиз А. Сачедина, «Исламдагы биомедициналык этика: Принциптери жана колдонулушу», (Islamic biomedical ethics: principles and applications), (Оксфорд: Оксфорд университетинин басмаканасы, 2009), 215-б.

25. Шабестари, «Накди»(Naqdi), 468-69-бб

26. Кадивар, «Исламдагы аялдардын укуктарын кайрадан карап чыгуу» (Revisiting Women's rights in Islam), 223-б.

27. Ошол эле жерде, 213-34-бб.

28. Ваэл Халлак азыркы заманга жооп катары пайда болгон суннит исламынын төрт тенденциясын белгилейт: (1) исламдан толугу менен баш тартууну жактаган светтик көз караш; (2) Ваххабий кыймылынын демөөрчүлүгүндөгү

Курандын жана пайгамбардын таза окууларына кайтып келүү, (3) коомдук кызыкчылык (маслахах) жана зарылчылык түшүнүгүнө таянган «диний утилитаризм» же мурунку юридикалык чечимдерди кайрадан карап чыгуу жана жаңы күтүлбөгөн жагдайлар үчүн жаңы чечимдерди берүү (Халлак бул экөөнү тең өтө субъективдүү жана өзүм билемдик менен жасалган деп эсептейт); жана (4) «диний либерализм», бул ар бир тексттин вакуумдан айырмаланып, контексттен келип чыккандыгын түшүндүрөт жана өзгөрүлгөн контекст белгилүү бир контекстте универсалдуу принциптерди колдонуу менен чыгарылган жаңы чечимдерди талап кылат деп ырастайт.

29. Naser Makarim Shirazi Hileh-ha-ye Shar'i (Медресат ал-Имам Али б. Лете Абу Ялиб, 2006)

30. Абдолкарим Сороуш, «Акыл, Эркиндик жана Исламдагы Демократия: Абдолкарим Сороуштун маанилүү жазуусу» (Reason, freedom and democracy in Islamic essential writing of Abdolkarim Soroush) Махмуд Садри жана Ахмад Садри тарабынан которулган (Нью-Йорк: Оксфорд университетинин басмаканасы, 2000), 128-29-бб;

31. Абу ал-Касим Фанасе, «Дин дар Таразу-и Ахлак» (Din dar Tarazu-ge Akhlaq), (Тегеран: Enteshārāt-e Şirāt, 2007); Мостефа Малекиян «Джастархай дар Акланият жана Маънавият» (Jastarhay dar Aqlaniyyat va Ma'naviyyat), (Тегеран: Nashr Negah-e Mu'asir, 2002), 446-86-бб;

32. Фазлур Рахман, «Ислам жана модернизм» (Islam and modernity), (Чикаго: Чикаго университетинин басмаканасы, 1982), 53-б,

33. Сааней салттуу моделди колдонууда мусулмандар менен мусулман эместер, аялдар жана эркектер, эркиндик жана кулчулуктун ортосундагы айырмачылыкты жокко чыгарат. Бул туруктуу жана түбөлүктүү деп эсептелген анын негиздери жана жайлары менен түздөн-түз карама-каршы келет.

34. Мостефа Мохагег Дамад Гофт аа гу', Монасебат-Ахлак жана Фег Дар-Гофт ва гу-е Андишваран (Goft va gu in Monasebat-e Akhlaq va Feqh dar Goft va gu-ye Andishvaran), (Маектешкен: Мохаммед Хедаяти), (Таблигат-е Эслами, 2014), 274-б;

35. Ошол эле жерде, 277-б.

36. Рухолла Хомейни, «Тахрир ал-Васила» (Tshrir al-Wasilah), (Дафтар-е Энтешарат-и Ислами, 2008), 3-том, 431-б;

37. Ошол эле жерде.

38. Ошол эле жерде, 276-б.

39. Абдулазиз А.Сачедина, «Гоф ва гу', Монасебат-Ахлак ва Фег» (Goft va gu in Monasebat-e Akhlaq va Feqh), 172-73-бб

40. Кадивар, «Исламдагы аялдардын укуктарын кайрадан карап чыгуу» (Revisiting Women's rights in Islam), 223-б

-
41. Лиякат Таким, Америкадагы Шиизм (Shi'ism in America), (Нью-Йорк: Нью-Йорк университетинин басмаканасы, 2009), 167-б.
42. Кевин Рейнхарт, «Ислам укугу ислам этикасы катары» (Islamic law as Islamic Ethics), Диний Этика Журналы 1 (2), (Күз 1983), 186-б
43. Ошол эле жерде, 187-б
44. Джаъфар Собхани, «Холасех-е гофт ва гуха-е ахлак ва феъ ин Монасебат-е Ахлак» (Kholaseh-ye Goft va guha-ye akhlaq va feqh in Monasebat-e Akhlaq), 61-б
45. Ошол эле жерде, 62-б
46. Дамад, «Гофт ва гу», Монасебат-е Ахлак» (Goft va gu in Monasebat-e Akhlaq) 275-б
47. Мажид Хаддури, «Ислам Адилеттүүлүгүнүн Концепциясы» (The Islamic conception of justice), (Балтимор: Джон Хопкинс Университетинин басмаканасы, 1984), 10-б
48. Абдулазиз А.Сачедина, «Демократиялык диний плюрализмдин исламдык тамырлары» (Islamic roots of democratic religious pluralism), (Нью-Йорк: Оксфорд университетинин басмаканасы, 2001), 110-б.
49. Эбрахим Мооса, 'Илим жана Юриспруденциянын интерфейси: Заманбап мусулман этикасындагы денедиги диссонанттуу көз караштар', «Кудай, Жашоо жана Космос: Христиандык жана Исламдык көз караштар» (God, life and the Cosmos: Christian and Islamic perspectives), Тед.Петерс жана башкалар тарабынан редакцияланган, (Hants, UK: Ashgate, 2002), 341-46-бб.
50. Мухаммед Эбрахим Жаннати, «Тауаввор-е Эжтеhad дар Ховзе-Естенбат» (Tatavvor-e ejtehad dar Howze-ye Estenbat), (Тегеран: Амир Кабир, 2007), 1-том, 155-52-бб.
51. Сачедина, Гофт ва гу (Goft va gu), 173-б
52. Сороуш, Исламдагы себеп, эркиндик жана демократия (Reason, Freedom & Democracy in Islam), 29-б;

Макасид аш-Шари'анын ислам динаятчылыгында колдонулушу

Камал Абу-Шамсие

Кыскача: Саламаттыкты сактоо тармагындагы дин жетекчилери дин жана маданият жактан бейтаптарга ар кандай руханий жардам көрсөтүшөт, ал эми диний лидерлер, айрыкча христиандар, бардык бейтаптарга руханий жардам көрсөтүү максатында саламаттыкты сактоо мекемелериндеги семинарлардан жана тренингдерден билим алышат. Бейтаптар ооруканага жаткырылганга чейин же жаткан мезгилинде, же оорулуулардын таазимин алуу үчүн ишеним лидерлери менен байланышышат. АКШда ислам дининин программалары жана кесиптик ассоциациялары пайда болгонуна карабастан, исламдык руханий жардам көрсөтүү чөйрөсү жана ислам чиркөөсүнүн теологиялык негизи жаңыдан калыптанып келе жатат.

Мусулман өлкөлөрүндө бейтапка руханий кам көрүү, колдоого алуу, шыпаа алуу, сыйынуу милдеттенмелери, ооруп жаткан мезгилдеги мусулмандардын мыйзамдуу иштери жана этикасы өнүкпөгөн чөйрө же түшүнүксүз кам көрүү бойдон калууда. Бул эмгекте ислам дининдеги ислам мыйзамдарынын жана этикасынын өз ара мамилеси чагылдырылат жана *макасид аш-шари'a* теориясы мусулмандардын арасында, практикалык эмес мусулмандар жана мусулман эместердин ар кандай-руханий, эмоционалдык, реляциялык жана диний муктаждыктарды канааттандыруусу үчүн исламдык руханий жардам көрсөтүү методологиясын иштеп чыгуунун ачыкчы болуп саналат. Исламдын пайдубалын түшүнүү үчүн Аллахтын жалгыз экендигине негизделген *таухид* – ислам теологиясына кайрылуу керек. Мындан тышкары, кызмат көрсөтүүлөрдүн чөйрөсүнө *макасид аш-шари'анын* максаттары, ислам юриспруденциясы жана *каваид аш-шари'a* этикасындагы принциптер таасир этет. Демек, исламдын руханий кам көрүү кызматтары Мухаммед пайгамбардын сүннөтүндөгү руханий жардам көрсөтүү кызматын жактайт, алар Курандагы жана сүннөттөгү жалпы көрсөтмөлөргө ылайык теологиялык, или-



мый жана юридикалык-этикалык жактан негизделген шариат жөнүндөгү түшүнүктү жетекчиликке алат. Бул эмгекте *макаси́д аш-шари́'анын* ислам дининдеги укуктук жана этикалык теориясындагы ислам дининин руханий камкордугу негизделген жана *хифс аль-диндин* сакталышы бардык мусулмандарга жана мусулман эместерге, ошондой эле, бардык башка бейтаптарга диний колдоо көрсөтүү жолу болуп эсептелинет. Ислам динаятчылыгынын укуктук жана этикалык чөйрөдө жайгашуусу ислам дининин универсалдык теориясын, анын кызматтарын жана максаттарын иштеп чыгууга негиз түзөт.

Мусулман дин кызматкери кесипкөй жетекчиликке, анын ичинде оорукананын эрежелерине жана шариаттын чектерине байланыштуу иш алып барат. Ушул деңгээлде ислам динаятчылыгынын кызматы акыйкаттыкты орнотууда (Куран 4:135), азап чегүүнү жок кылууда (5:8), кыйынчылыктарды жеңилдетүүдө (2:185), пайгамбарыбыз Мухаммеддин *рахма* (боорукерлик) алууда жана *худан* (хидаят) сунуш кылууда шариаттын жогорку *макаси́дин* издейт. Ошентип, ислам динаятчылыгы *маслаха* артыкчылыктарын, анын ичинде маанилүү (*дарурият*), толуктоочу (*хажият*) жана керектүү пайдаларды (*тахсиниат*) камтыйт. Бул милдетти ишке ашыруу үчүн, мусулман дин кызматкери жеке адамдарды Кудайга багыттоодо сүйүү, ишеним жана гумандуулук байланыштардын жардамы менен жол көрсөтүүчү, кеңешчи жана мугалимдик кызматты аткарат. Мындан тышкары, мусулман дин кызматкери бейтаптарды таштабастан, кандайдыр бир нерсе Шариатка карама-каршы келген жагдайларда дагы кызмат көрсөтүүлөрдү жеңилдете алат.

Киришүү

Ишеним менен иш-аракеттердин өз ара байланышы жеке жана жалпы мүнөздөгү өсүү жана ой жүгүртүү мүмкүнчүлүктөрүн түзөт. Саламаттыкты сактоо кызматкери катары мен мусулман жана мусулман эмес бейтаптарга руханий жардам көрсөтүү кызматтарын сунуш кылам, руханий жардамга баа берем жана бейтаптар жана алардын үй-бүлөлөрү менен байланышам. Бейтаптар көбүнчө эмне болуп жаткандыгын, эмне үчүн мындай нерселер кайталангандыгын жана алардын өзгөрүүлөрүнө карата шариаттын чегинде кандай пландаштыруу жүргүзүлүшү керектигин кыраакылык менен чагылдырышат.



Менин кандидаттык долбоорум ислам дининин ишеними, теологиясы жана укуктук-этикалык теориясынын ортосундагы байланышты изилдөөгө, ошондой эле ишеним жана шарият мусулмандардын иш-аракеттерине кандайча таасирин тийгизерин же тескерисинче тийгизбесин изилдөөгө багытталган. Мен оорунун жана саламаттыкты сактоонун контекстинин мусулмандардын диний иш-аракеттерине жана алардын ишениминин деңгээлине кандайча таасир этерин сүрөттөгөн методология катары практикалык теологияны кабыл алдым. Мусулмандардын ишенимине эмне таасир этет? Мусулмандар эмне кылышы керек? Эмне үчүн мусулмандар иш-аракет кылышы керек? Мусулмандар жашоо тажрыйбаларына жараша эмне кылуулары керектигин түшүнүү үчүн, кандай критерийлерди колдонушат? Бул изилдөөдөгү менин максатым – исламдын теологиясын, иш-аракеттерин жана мусулмандар менен болгон иш-аракеттин ортосундагы байланышты түшүнүү. Мен Шариаттын булактарын жана максаттарын кыскача баяндап берем жана *макасид аш-шари'а* теориясын киргизем. Мындан тышкары, мен ислам укугу менен этикасынын өз ара байланышы жөнүндө кыскача сөз кылам жана дин кызматкеринин ишине жана бейтаптарга таасир этүүчү негизги исламдык юридикалык максаттар менен тааныштырам. Мунун натыйжасында мен мусулмандарга эмне жасоого уруксат берилгендиги жөнүндө, ошондой эле мусулмандардын иш-аракетиндеги контекстин жана ислам дининин калыптануусундагы шарияттын ролу жөнүндө жакшыраак ойду сунуштайм деп үмүттөнөм.

Ислам дини – бул анын жактоочуларынан өз ишенимдерин жар салууну, Аллахтын буйруктарын аткарууну жана ошого жараша иш-аракет кылууну талап кылган ишеним. Мусулмандар ар кандай турмуштук жагдайларга туш болушат жана мындай учурларда алар эмне жакшылыкка алып барарын жана ким эмне кылып буга жардам бере аларын аныктоону талап кылашат. Аракет (*амаль*) – ислам теологиясынын борбордук багыты, ал эми мусулман укук коргоочулары иш-аракетти жана практиканы түшүнүүгө көңүл бурушту.¹ Иш-аракеттерди изилдөө жана бул дисциплиналардын адамдын иш-аракеттерине, о.э. алардын бири-бирине кандай таасир этерин түшүнүү үчүн ислам мыйзамдары жана этикасы дисциплиналар аралык мамилени талап кылат. Ошондуктан, мен, ислам мыйзамдары жана адеп-ахлак булактары, ошондой эле ислам мыйзамдарынын максаттары (*макасид аш-шари'а*) жана юридикалык максимумдары (*каваид фикхийя*) жөнүндө сөз кылам, анткени алар мусулмандардын күнүмдүк турмушунда кездешет. Ибн Ашур, Имам

аль-Газали жана Имам аль-Жувейни сыяктуу *макасиддик* дискурска таасир эткен окумуштуулардын эмгектеринин урунттуу учурларын жана адамдардын иш-аракетинин жана аракетсиздигинин кесепеттерин, адамдар аралык мамилени жана Кудай менен адамдын мамилелерин карап чыгам. *Макасид* теориясы илимпоздорго жана адамдарга Кудай шариятты ачып берүүдө эмнени айткысы келгенин, анын укуктук жана этикалык стандарттары адамдын жоопкерчилигине кандайча таасир этерин, адеп-ахлакты жана мүнөздү кантип калыптандырыарын жана адамдар ортосундагы мамилелерге кандайча багытталганын жөнөкөйлөтүлгөн алкакта сунуш кылат деп ырастайм.

Шариаттын булактары

Шариаттын эки булагы бар, алар: ачылган жана деконструкцияланган булактар. Ачылган булактарга Куран жана сүннөт кирет жана алар шариаттын баштапкы булактары болуп саналат. Бул эки башка булак – сунниттик юриспруденциядагы аналитикалык ой жүгүртүүнүн (*кыяс*) жана илимий консенсустун (*ижма*) юридикалык ыкмаларын колдонгон адабий теория жана герменевтика болуп саналат. Коомчулуктун консенсусу каралып жаткан маселелердин масштабы жана макул болгондордун квалификациясына байланыштуу олуттуу кыйынчылыктарга карабастан кабыл алынды.² Аналогиялык ой жүгүртүү (*кыяс*) – юридикалык өкүмгө (*фатва*) жетүү үчүн кеңири тараган илимий ыкма жана ал ислам өкүмдөрүнө туура келбеген нерселер чыкканына карабастан, мыйзамдарды иштеп чыгуу үчүн жарактуу методология бойдон калууда.³ Халед Абу Аль Фадл Курандын маанисин Аллахтын өзгөрүлбөс жана түзмө-түз сөзү катары баалап, ал пайгамбарыбыздан (10/632 өлгөндөн кийин) кийинки сахабалардын убагында ачылып, жатталып, оозеки түрдө берилип, акырында жыйналып жана жазууга берилгенин баса белгиледи.⁴ *Кыяс* – «акылдын тең салмактуулугу», анткени ал эки маселенин ортосундагы тең салмактуулукту адилеттүү жол менен орнотууну көздөйт. Демек, Куран адамдардын милдети – «буйруктары ачык айтылбаган же карама-каршылыктуу көрүнгөн маселелер боюнча исламий жашоого жетекчилик издөө» экендигин тааныган.⁵ Ошондуктан адам баласы аналогиядан (*кыяс*) башка акылга сыярлык методологияны таба албайт.

Шариат илими дисциплиналар аралык жана башка исламдык илимдер менен ажырагыс бир бүтүндүктү түзөт, ошондуктан, шариат чөйрөсү



адамзатка буйрулган Кудайдын өкүмдөрүн жана адамдарды бактылуулукка, адилеттүүлүккө жетелөө үчүн диний жана коомдук иштердин бардык түрүн камтыйт. *Акида* түшүнүгү – мусулмандардын ишенимин билдирет; ал Шариат менен курчалган жана башка сабактарды пайда кылган ишенимдин түйүнү катары кызмат кылат. Ал-Зарка шариятты – коомдогу иштерди оңдоо жана түзөө үчүн мусулмандар аткарышы керек болгон Кудайдын буйруктарынын жана практикалык өкүмдөрүнүн жыйнагы деп аныктаган.⁶ Камали Шариатты Аллахтын буйруктарын, тыюу салууларын, жетектөөчү принциптерин жана баяндарын сөзмө-сөз жүзөгө ашыруу деп эсептейт; ал адамзаттын Куран жана сүннөт аркылуу куткарылууга жетишин аянда чагылдырат.⁷ Сүннөт – бул шарияттын колдонулушу жана Мухаммед пайгамбардын шарият аркылуу айткандарын, кылган иштерин, унчукпай жактырганын же таптакыр жактырбаганын көрсөткөн жашоо жолу. Сүннөт жөнүндө адабияттарда жана Хадис китептеринде баяндалган.

Шариаттын максаттары

Шариат (Shari'ah) сөзү sh-r-тамырынан келип чыккан жана «сууга кеткен жол» (*шари*) деген маанини түшүндүрөт. Шариат көбүнчө ислам мыйзамдары менен алмаштырылып колдонулат, бирок ал мыйзамдарды камтып, адамзатты жыргалчылыкка жана жакшылыкка багыттайт. Халед Абу Аль Фадл шариятты – Кудайдын түбөлүктүү жана өзгөрүлгүс мыйзамы катары чындыктын, изгиликтин жана адилеттүүлүктүн жолу деп аныктаган. Шариат пайгамбарларга түшүрүлүп, адамзаттын жашоосун улантуучу маанилүү жол жана мусулмандар менен мусулман эместерге багытталган жашоо образы катары сыпатталган.⁸ Ибн ал-Кайим Шариатты – Аллахтын пенделеринин бул дүйнөдөгү жана акыреттеги кызыкчылыктарын коргоо максатында курулган ислам мыйзамдарынын негизги түзүлүшү деп сыпаттаган:

Мыйзам – таза акыйкаттык, таза мээрим, таза пайда жана таза акылмандык болуп саналат. Демек, акыйкаттыктын ордуна адилетсиздикти, кайрымдуулуктун ордуна мыкаачылыкты, пайдага караганда зыянды, акылмандыкка караганда акылсыздыкты чечмелөө жолу жана интерполяциялоо болсо дагы, ал мыйзамда каралбайт.⁹



Макасид теориясынын негизги максаты – Кудайдын кызыкчылыктарын коргоо болуп саналат, ошондуктан мыйзам чыгаруучулар адамзатка ушуларды түшүндүрүүнү максат кылышат. Укук таануучулар мыйзамдуу чечим талап кылган маселеге туш болушканда Шариаттын баштапкы булактарын изилдешет. Укуктук корутундуну чыгаруунун алгачкы баскычы баштапкы булактарга кайрылуу менен: каралып жаткан маселеге жооп кайтаруу үчүн артыкчылык болуп бере турган далилди (*далил*) издөөнү камтыйт. Укук таануучулар шариат аркылуу адамдык түшүнүктү (*фикх*) өркүндөтүү үчүн мыйзамдуу ыкмаларды жана билгичтиктерди колдонушат. Мындан тышкары, укук таануучулар мурунку аалымдардын окууларын туурашат (*таклид*) же алардын мурастарын жандандырышат жана жаңычыл аныктамалар (*ижтихад*) менен алектенишет.¹⁰ *Фикх сабагы* – бул баштапкы булакта берилген толук далилдер аркылуу Шариаттын мыйзамдуу өкүмүн түшүнүү үчүн *ижтихад* аркылуу берилген билим.¹¹ Бул мураста акыркы он төрт кылымда ар кандай дин таануу мектептеринин укукчулары тарабынан Шариатты колдонуу үчүн берилген соттук корутундулардын жыйнагы камтылган. Ал булактарда түздөн-түз каралбаган ар кандай турмуштук суроолор юридикалык пикирди (*фатва*) издөөнү талап кылат. Укук таануучу (*муфтий*) ар бир суроону өз алдынча чечип, милдеттүү эмес *фатва* чыгарат.¹²

Аллах өзүнүн мыйзамдарында ар түрдүүлүктү ниет кылгандыктан: адамдар өз шарияттарына таянып: мыйзамдуу өкүмдөрдү издешет. Куранда Аллах кааласа, адамзатты бир жамаат кылып жаратмак деп айтылган.¹³ Монотеисттик Ибрахим диндери, иудаизм, христиан жана ислам дини ар кандай кудайлык шариятты кабыл алышкан.¹⁴ Муса пайгамбарга түшүрүлгөн Эски Келишим (*Тоорат*) белгилүү бир убакытка жана белгиленген бир жерде Исраилдин урпактары үчүн белгилүү мыйзамдарды чыгарган. Ыйсага ачылган Инжил (*Инжил*) адеп-ахлактык реформаларды жана мүнөздү калыптандырууга багытталган; бирок, христиан дининде укуктук система же шарият болгон эмес. Натыйжада, ачыкка чыккан шариат убакыт жана жайгашкан жерине карабастан, ар тараптуу жана универсалдуу укуктук жана этикалык тутумду алып келген. Демек, ислам дини адамдардын жашоо образы катары каралат, анткени, шариат ишенимдин жана жашоонун негизги принциптерин белгилейт.

Жашоонун бардык тарабында ар тараптуулукка жетүү үчүн, шариат күнүмдүк жашоодо ийкемдүүлүк жана жумшактыкка негизделген мый-



замдарды колдонууну убактылуу токтото туруу, оору учурунда көнүгүүнү жөнгө салуу жана зарылчылык же кыйынчылыктан улам турак жайларды жасоого мүмкүндүк берет. Демек, Шариаттын мыйзамдары ислам мыйзамдарынын контекстине, айлана-чөйрө жана коомдогу өзгөрүүлөргө таянып, айрым өзгөрүүлөргө жол берет. Курандын 45:18 аятында шариат адилеттүүлүктүн жана теңдиктин негизги принциптерин коргоочу катары сүрөттөлөт; ал эми ишенимдин максаты – суунун агымы сыяктуу, бардык органикалык жашоо үчүн алмаштырылгыс элемент болуп эсептелинет. Шариат адамга руханий турмушка жана социалдык жыргалчылыкка карай жолду көрсөткөн адеп-ахлактык жана практикалык мыйзамдар тутумун билдирет.¹⁵

Шариат – бул белгилүү бир адамдардын тобуна байланышкан жалпы ишеним же ишенимдин тутуму болуп эсептелинет. Ал зарылчылык менен коомдук жакшылыкка (*маруф*) жана ошондой эле, адеп-ахлактык жакшылыкка (*хусн*) алып баруучу нерселерди камтыйт жана анын натыйжасы ал аркылуу келген пайда менен барабар. Шариат сөзсүз түрдө адамдар аткарууга тийиш болгон Кудайдын буйруктарынын негизги жыйындысын билдирбейт, тескерисинче, адамдарга Аллах каалаган эң сонун жакшылыкты билдирет.¹⁶

Бир нече окумуштуулар кудайлык аяттагы акылмандуулук менен ыйык жазмалардагы буйруктарды түшүнүүгө аракет кылышкан. Ибн Ашур бул мыйзамдын максаты – тартипти сактоо, пайда табуу, зыянды же коррупцияны алдын алуу, адамдар арасында тең укуктуулукту орнотуу, кудайлык мыйзамга болгон сый-урматты калыбына келтирүү жана жамаатка күч-кубат берүү деп үмүттөндүргөн.¹⁷

Билимге жетүү процессинин натыйжасында Мусулман аалымдарынын арасында пикирлердин ар түрдүүлүгү жана ар кандай исламий мазхабдардын (*мазхаб*) пайда болушу байкалган жана алар кийинчерээк суннит жана шиит ислам укуктарынын мектептерине айланышкан. Мисалы, Ханафит мазхабы Имам Абу Ханифанын (767-ж. к.ж) ысмы менен аталган жана ал мыйзамдарды үч өзгөчө категорияга бөлгөн: ибадат (*ибадат*), жарандык бүтүмдөр (*муамалат*) жана жазалар (*укубат*). Мындан сырткары, ар бир категория ошол чөйрөнүн өзгөчөлүктөрүн чечүүгө багытталган бөлүктөргө бөлүнгөн. Мисалы, намаз ибадаттын бир бөлүгү деп бөлүнүп, тазалык (*тахара*), парз намаз (*салах*) же орозо (*савм*) сыяктуу негизги аталыштарга бөлүнгөн.¹⁸

Макасид аш-Шари'а теориясы

Максат (Maqāsid) түшүнүгү (*максат* же көптүк түрдө – *макасид*) q-ṣ-d тамырынан келип чыккан, бир нерсеге эч кандай кыйшаюусуз түз мамиле кылуу дегенди билдирет. Теологдор *макасид* деген түшүнүктү аныктоонун ордуна, анын маанисин түшүндүрүп беришет. Юсеф аль-Алем *макасидди* ыймандуулардын бул жашоодо жана акыретте зыянды жоюу менен тапкан пайдасын көбөйтүү деп эсептешкен. Ибн Ашур *макасиддин* жалпы максаттары деп – жамааттын коомдук түзүлүшүн сактоо менен анын саламаттыгын чыңдоо, жыргалчылыкты жана адилеттүүлүктү камсыз кылуу деп мүнөздөгөн.¹⁹

Аль-Фаси ар бир өкүмдө Аллах койгон жашыруун чындыктарга токтолгон.²⁰ *Аль-Карадави* *макасиддин* иш-аракетинин максатын жана адамдарга же үммөткө пайда алып келүүчү тыюу салынган же уруксат берилген нерселерди изилдеген. Ахмад аль-Райсуни *макасидди* – шариятта ыймандуулардын пайдасы үчүн ачылган максаттар деп эсептеген. Шарият адамзатка арналган Кудайдын башкы планын, анын ичинде Аллахтын Жалгыздыгына (*таухид*) ишенүү жана артыкчылыктарды (*маслаха*) көбөйтүү жана ошондой эле, материалдык дүйнөдө же акыретте куткарылуу үчүн зыяндан сактанууга багытталган алдын алуучу эскертүүлөрдүн тутумун сунуш кылат (*дарар*). Демек, акыйкат иш-аракеттер Шарияттын максаттарына ылайык жайылтылат жана кабыл алынат, ал эми адилетсиздик – элдешпестик менен бирге, шариятты түп-тамырынан бери сатып жибергендикке жатат.²¹

Мусулман укук коргоочулары кеңейтилген *макасид* теориясынын өнүгүшүнө салым кошушту. Имам аль-Харамайн аль-Жувейни (1085-ж. к.ж.) ыйык тексттердеги кеңири жайылган темалардын негизинде укук коргоочулар жана жеке адамдар колдончу иш-аракеттердин артыкчылыктуу багыттарын белгилөө үчүн негиз түздү. Аль-Жувейни шарияттагы өкүмдөрдү (*ал-ахкам аль-шаръийа*) билүү маанилүү экендигин белгилеп, Кудайдын аятынын максаттарын үч негизги категорияга бөлгөн: (1) өтө керектүү муктаждыктардын (*дарурият*) катарына киргизилген ишеним, жашоо, акыл, тукум жана мүлк түшүнүктөрүн сактоо; (2) коомдук муктаждыктарда оорчулукту жана кыйынчылыкты жоюуга аракет кылган, бирок зарылчылык деңгээлине көтөрүлбөгөн негизги муктаждыктарды (*хажуат*) камсыз кылууну жеңилдетүү, мисалы, үйү жок болгон учурда үйдү ижарага алуу келишимин түзүү зарылчылыгы. Бул жерде келишим түзүү – бул кыйынчылык, бирок кадимки тартиптин



сакталышын камсыздайт жана (3) каада-салтты жана адамдардын жүрүм-турумун өркүндөтүү жана өстүрүү үчүн керектүү жасалгалар менен камсыз кылуу (*тахсинийат*).²²

Аль-Жувейнинин окуучусу Имам аль-Газали (1111-ж. к.ж.) «*аль-Мустасфа мин Ильм ал-Усуль*»²³ китебинде *макасиддик* дискуртка өз салымын кошкон жана аль-Жувейнинин чыгармачылыгына кеңири токтолгон. Аллах адамзатка *дарурият* категориясын сактап калууну каалаган, анда эң негизги муктаждык категориясы катары – дин (*дин*), жашоо (*нафс*), мүлк (*маль*), акыл (*акль*) жана тукум (*насл*) – баарынан жогору коюлган. Аль-Газалинин айтымында, адамзатка арналган Кудайдын максаттары – ыймандууларды түбөлүк жашоодо куткарылууга алып баруучу шариатка амал кылуу менен бактылуулука жана Аллахка жакындоо болуп саналат.²⁴

Шариат: Укук жана адеп-ахлак

Макасид теориясы дисциплиналар аралык жана Куран менен салттын герменевтикасы, тафсир (*тафсир*), мыйзам чыгаруу (*ташири*), этика (*ахлак*) жана ислам мыйзамдарынын негиздери (*усуль*) сыяктуу ар кандай исламдык сабактарды изилдөөнү камтыйт. Укук жана этика боюнча дисциплиналар аралык изилдөөлөрдү *макасид* объектиси аркылуу жүргүзүү, андагы процесстерди түшүндүрүү, дисциплиналарды аныктоо жана дисциплиналарды интеграциялоо – адамзат үчүн Кудайдын максатын тереңирээк түшүнүүгө жетишүү болуп саналат. Мындай дисциплиналар аралык изилдөөнү «суроого жооп берүү, көйгөйдү чечүү же бир дисциплина менен адекваттуу мамиле кылуу үчүн өтө кенен же татаал темага кайрылуу жана бул дисциплиналарга таянуу менен аларды интеграциялоо» деп аныктама берсе болот.²⁵

Этиканы аныктоодо шариатка таянуу – адамдардын моралдык жүрүм-турумун аныктоого жардам берип, исламдын моралдык теологиясына баш ийүүсү же баш ийбөөсү катары карайт. Этика – мыйзамга негизделген, бирок өз алдынча дисциплина катары иш алып барбаган тармак.

Дуба кылуу – Кудайга сыйынуунун бир түрү жана алардын аткарылышы укуктук жана этикалык Кудайдын буйругу болуп саналган милдеттенмелердин катарына кирет. Куран ыйман келтиргендерге пайгамбарыбыз көрсөткөн бир формула боюнча намаз окууну буйруйт.



Каалоо-тилектердин аткарылышы жана аткарылбашы, иш-аракет жана аракетсиздик үчүн сыйлык же жазалоо чараларын алуу мыйзам ченемине ылайык жүргүзүлөт. Бирок алардын этикалык мааниси дагы бар, бул кол тийбестиктин булагы катары намазды сүрөттөөдөн көрүнүп турат. Курандын 29:45 аятында айтылгандай, дубалар адамды адепсиздиктен жана жамандыктан алыс кылат жана намазда Аллахты эскерүү иш-аракеттеринин натыйжасында жүрөктөр бейкутчулукка толот. Джордж Хоурани этика менен шарияттын өз ара таасири бири-бирине таандык деп эсептейт: шарият – этиканы аныктайт, ал эми этика болсо юриспруденциянын негизи болуп саналат.

Адеп-ахлак менен Кудайдын мыйзамдарынын ортосундагы байланыш адатта тескери багыт берет: бардык адеп-ахлак шариятка сиңген, ошондуктан, бардык жүрүм-турумдар Кудайдын мыйзамдарына баш ийүү же баш ийбөө катары бааланган. Бул ченемдик этика юридикалык китептерде жана сот чечимдеринде иштелип чыккан деген расмий мааниде берилет. Бирок, азыркы учурда, биз укуктук структуралардын максаты этикалык мүнөзгө ээ болгонун байкай алабыз. Адилеттүүлүктүн жана коомдук кызыкчылыктын талаптарын канааттандыруу максатындагы байланыш классикалык теориянын катуу калыптанган бир нече укуктук принциптерин жаратып, ойдон чыгарылган же практикалык далилдерди аныктоосу мүмкүн. Буга мисал катары шарияттын бир тафсирин экинчисине артыкчылык берүү үчүн колдонгон «коомдук кызыкчылыкты эске алуу» деген Маликит принцибиндеги истислахты келтирүүгө болот.²⁶

Ислам ахлагы жана ишеними бири-биринен ажырагыс түшүнүктөр. *Хулук* термини адамдардын мүнөзүн жана тубаса мүнөзүн (*фитра*) сүрөттөйт. Куран пайгамбарыбыздын жашоосун – бийик жашоонун мүнөзү деп сыпаттаса,²⁷ ал эми Хадис адамдардагы эң жакшы сыпат – бул жакшынакай мүнөз (*хулук хасан*) деп жарыялоо менен этиканын баасын көтөргөн.²⁸ Бирок ошого карабастан, ислам этикасынын теориясы кеңири таралган жана ал чынчылдык менен боорукердиктин артыкчылыктарын көздөгөн этикалык касиеттердин кеңири чөйрөсүн камтыйт. Биоэтика, үй-бүлө жана нике этикасы, кайрымдуулук салымдарынын этикасы сыяктуу субдисциплиналарга көңүл буруу үчүн ислам этикасын кыскартса болот. Ар кандай жамааттарда азчылык катары жашаган мусулмандарга же кас чөйрөдө жашаган адамдарга шарият



дайыма мыйзамдуу, этикалык, тыюу салынган же уруксат берилген деп эсептелген чектерде калууга чакырык таштайт. Мусулман укук коргоочулары исламдын ачыкка чыккан булактарын изилдөө жана жакшылыктарды аныктоого жардам берүүчү параметрлерди белгилөө үчүн (*ахлак*) юридикалык артыкчылыкты (*истихсан*), коомдук кызыкчылыкты (*маслаха*), жакшылыкка буйрук кылууда Кудайдын талаптарын аткарууну (*маруф*) жана жаман нерсеге тыюу салууну (*мункар*) колдошкон.²⁹ Укуктук жана этикалык жүрүм-турумдун чектери көп учурда ушунчалык жакшы аныкталгандыктан, мусулмандар аларды бир добуштан чечмелешкен жана алардын ортосунда пикир келишпестиктер аз болгон. Мисалы, Куран мусулмандарга тыюу салынган нерселерди үйрөттү³⁰ жана бузукулук, шарап ичүү, чочконун эти, ошондой эле инцест сыяктуу тыюу салынган нерселерден оолак болууга буйрук берди. Мындан башка шарттарда дагы коомдук кызыкчылыктарды эске алуу менен (*истислах*), этикалык буйруктар жалпыланып, эмне туура жана эмне туура эмес, кайсы *маслаха* мыкты экендиги аныкталып, юридикалык артыкчылык (*истихсан*) жөнүндө ар кандай пикирлерге жол берилди. Аалымдардын ортосундагы айырмачылыктар алардын ар кандай чечмелөө ыкмалары, ошондой эле мусулмандар жашаган жамааттардын маданияты жана үрп-адаттары менен калыптанган.

Исламдык укуктук нормалар

Исламдык укуктук максимумдар (*аль-каваид аль-фикхия*) мыйзамдуу жана этикалык түшүнүктөр жөнүндө жөнөкөй билдирүүлөрдү берүүгө жардам берди. Курандын 2:127-аятында *каъида* термини фундаменталдык структуралар жөнүндө баяндайт. Жалпысынан, укуктук максимум ар кандай бөлүктөрдү, бутактарды жана кичинекей иштерди бириктирип, аларга таасир эткен жалпы ишти аныктады. Анын таасири башка сабактарга да жайылышы жана көптөгөн мыйзамдуу чечимдерге таасир этиши мүмкүн. Укуктук максимумдар көбүнчө кыскача, универсалдуу жана ар тараптуу болуп эсте сакталат. Окумуштуулар жана адамдар максимумдарды ар кандай учурларда жана ар кандай турмуштук тажрыйбаларда колдоно алышат.

Укуктук максимумдун булактары Куран, сүннөт жана илимий аракеттер же *ижтихад* болуп саналат. Куранга негизделген укуктук нормалар жалпы принциптерди, Шариаттын ийкемдүүлүгүн же универсалдуулугун ырастаган аяттардан куралган. Нормалар муктаждыкка



убакытка жана жайгашкан жерине карабастан, мааниге ээ. Мисалы, кыйынчылыктардын мыйзамдуу чеги Курандын 2:185-аятында негизделип айтылган, анда «*Аллах сизге жеңилдикти каалады жана ал сиздин кыйынчылыктан азап чегүүңүздү каалаган жок*» деп айтылат. Курулган мыйзамдуу норма Куран аятын чагылдырган жана «кыйынчылык кыйынчылыкты жаратат» деп билдирет.³¹ Сүннөткө негизделген нормалар Мухаммед пайгамбардын хадисине таянышып, шарияттын маңызын баяндаган кыска жана бай билдирүүлөрдү камтыган. Мисалы, ниеттин укуктук нормасы³² хадисти чагылдырып, анда: «Иш-аракеттерди алардын ниеттери боюнча баалоо керек» деп айтылган.³³ *Ижтихадга* негизделген нормалар окумуштуулардын чыгарган өкүмдөрүндөгү ачыкка чыкпаган булактардан куралган. *Ижтихадга* негизделген нормалардын булактары болуп, исламдык укуктук өкүмдөр, логикалык ой жүгүртүү жана араб тилинин эрежелериндеги мыйзамдуу артыкчылыктар саналат. *Каваид* башка мазхабдардан универсалдуулугу, ар тараптуулугу жана кабыл алынышы менен айырмаланат. Бардык ислам дисциплиналарына колдонууда жана таасир этүүдө, универсалдуу болгон беш ченемдик укуктук максимум бар. Бул максимумдар *зыян, ниет, кыйынчылык, ишеним жана каада-салт* сыяктуу негизги темаларды карайт.

Зыяндын максимуму (*ад-дарар юзал*) келтирилген зыянды жоюу керектигин белгилейт.³⁴ Зыян келтирүү укугунун максималдуу чеги (*дарар*), салттуу зыян келтирүүдөн дагы кыйла кеңири болушу мүмкүн. Зыяндын укуктук нормасын окуу жана аны исламдык биоэтика жаатында колдонуу мыйзамдуу зыяндын үч түрүн алып салууга аракет кылган жалпы принцип болуп саналат, алар ачыктан-ачык келтирилген зыян, тийиштүү акыйкатсыздык аркылуу келтирилген зыян же мыйзамда белгиленген жазага негизделбеген зыян³⁵ жана башкаларды дарылоо учурунда [саламаттыкты сактоо] камсыздоочуга зыян келтирүү болуп саналат. Өзүнө-өзү келтирилген зыян Курандын 2:188 жана 4:29-аяттарында жазылган, анда «мүлктү өз ара макулдашуу болбогон учурда жеп салуудан» сактануу керек деп айтылат. Башкаларга зыян келтирбөөгө чакыруу Курандын 2:229-аятынан алынган жана анда үй-бүлөлүк келишпестикке жана жубайлардын мамилесине байланыштуу маселелер каралган. Аятта ажырашуунун шарттары талкууланган: тараптар тең укуктуу шартта чогуу жашашы керек же адилеттүүлүк менен укуктар бөлүнүшү керек. Курандын 2:233-аятында көз карандысыз зыянды алып салуу жөнүндөгү кеңири түшүнүк энени баласына, төрөлгөн же төрөлө



электигине байланыштуу адилетсиздиктен жана зыян келтирүүдөн коргойт. Экинчи жагынан, Хадис зыян келтирбөө жөнүндөгү түшүнүктү кеңейтип, зыян келтирүүнү алдын алуу же аны кайтарып берүү жөнүндө айтылат. Мухаммед пайгамбарыбыз: *«Ким башка адамдарга зыян келтирсе, анда Аллах адамдарга кыйынчылык келтирген адамга ошондой эле зыян келтирет»*, – деп айткан. Демек, зыяндын жоюлушуна байланыштуу ислам этикасынын комплекстүүлүгү – зыяндын болушунча минималдаштырылышына жана жапа чеккендерге келтирилген зыяндын алдын алууга чейин жетет.

Зыян келтирүүнү жоюу этикалык дагы, укуктук дагы милдеттенме болуп саналат, ошондуктан ага ар кандай жолдор менен жетишүүгө болот. Алгач, зыян келтирүүдөн мурун, мүмкүн болушунча анын пайда болушуна жол бербөө керек. Этикага жатпаган натыйжага алып келиши мүмкүн болгон укуктук жана этикалык каражаттарды колдонуунун натыйжасында зыян келтирбөө үчүн каражаттарды бөгөттөөнүн мыйзамдуу чеги колдонулушу керек (*sadd аль-зараи*). Мындан тышкары, жок кылынган зыян эң чоң зыян болушу керек, анткени учурдагы зыянды жоюуга ушул сыяктуу зыян келтирүү менен жетишүүгө болбойт (биринчи зыянды жоюу үчүн ага окшош дагы бир зыян жасоо туура эмес деген түшүнүк). Демек, «эки зыяндын кичинеси» принциби исламдын этика түшүнүгүнө шайкеш келет жана чоң зыянды азыраак зыян жок кылат. Демек, укуктук жана этикалык милдеттенме жамандыкты жоюу менен башталат, бул артыкчылыктарды көбөйтүү менен, зыянды алдын алуу же аны алып салуунун ортосунда тандоо болгондо, ал артыкчылыктарды камсыздоону жогору коёт.

Ниеттин максимуму кыскача билдирүү менен баяндалат жана иш-аракеттер алардын ниетине жараша бааланат (*ал-умур би-макаси-диха*).³⁶ Бул максимумга мисал Курандын 3:145-аятында келтирилген, *«Эгер кимде-ким бул дүйнөнүн соопторун кааласа, анда биз ага аны бербиз. Эгер кимдир бирөө акырет соопторун кааласа, анда биз ага аны бербиз жана [Бизге] ыраазы болбогондого сыйлык бербиз»*. Хадисте Мухаммед пайгамбарыбыз: *«Амалдар ниет менен бааланат жана ар бир адам өзүнүн ниетине жараша жооп берет»* деп айткан.³⁷ Жакшы менен жаманга болгон адамдардын иш-аракетин Аллах алардын ниетине карап баалайт. Ниеттердин соту бир нече категорияга негизделген. Куранда кетирилген каталар үчүн кечирим суроодо жүрөктүн ниеттерине кайрылып:



[Асырап алган балдарыңарга] аларды [чыныгы] аталарынын ысымдары менен атагыла: бул Аллахтын алдында адилеттүүлүк болуп саналат; Эгерде алардын аталарынын ким болгонун билбесеңер, анда аларды ишенимдеги бир туугандарыңар жана досторуңар деп атагыла дейт. Бирок, эгер сиз бул жагынан жаңылсаңыз, анда эч кандай күнөө болбойт [чындыгында маанилүү нерсе], анткени жүрөгүңүз ошону каалады. Кудай, чындыгында, Кечиримдүү жана ырайымдуулукту таратуучу!³⁸

Адамдардын ниетинен тышкары, иш-аракеттеринин соту – кимдир бирөө өзүндө болгон ойлорду ишке ашыргандыгына же ашырбагандыгына, ошондой эле бул иш-аракет башкаларга зыян келтирген же келтирбегендигине жараша болот. Адамдарда жаман ойлор пайда болгондо, алар аны аткаруудан алыс болушат. Экинчи жагынан, зыян келтирүү ниети үчүн жазалар зыяндын атайылап, билип туруп же кокустан болгонун аныктоо менен чечилиши мүмкүн. Берилгендик иш-аракеттеринде адамдар жакшы иш-аракетке негизделген ниетине жараша соттолушу мүмкүн. Мисалы, жоголгон буюмду кайтарып берүү максатында издөө, сактап калуу, белек алуу максатында кайтарып берүү, мактоо алуу же таанышуу максатында издегендер үчүн сыйлыктар ар кандай болот. Ниеттер жөн гана сөздөр жана алардын кандайча айтылышы менен аныкталбастан, алар сөздүн маанисин пайда кылат. Ниеттердин укуктук нормасы адамдар менен жакын таанышуу үчүн чыныгы мүмкүнчүлүк түзөт.

Ниет зыяндын же анын кесепеттеринин болушунда гана мааниге ээ эмес. Ибн Ашурдун айтымында, шарияттын эки тараптуу максаты коомдогу адамдарга коюлган максаттарды ишке ашыруу жана ошол айкалыштыруу мүмкүн болгон учурда кыйынчылыктардан же оорчулуктардан алыс болуу. Зыянды жоюу – эң негизги максат деп эсептелет, анткени ал пайда алып келет. Демек, зыяндын укуктук нормасын колдонуу бейтаптарды жана руханий жардам көрсөтүүчүлөрдү бирдей коргойт, анткени ал зыяндын пайдасын өлчөйт. Төмөнкү сценарий медициналык мекемеде болгон окуяны чагылдырат:

Самер – лейкомия диагнозу коюлган жана химиотерапия, кан куюу жана өзөк клеткасын трансплантациялоо талап кылынган бойго жеткен мусулман бейтап. Иммундук системанын төмөндөшү менен Самер реанимация бөлүмүнө жаткырылды. Анын



дарыгери алдын-алуу максатында зыяратка барууну чектөө чечимин кабыл алган жана үй-бүлөнүн жакын адамдарынан тышкары келгендерге тыюу салынган эскертүү стикерин илген. Мындан тышкары, кандайдыр бир оорунун белгилери бар конокторду кабыл алууга тыюу салынган. Самардин досторунун бири анын начар абалына кабатырланып, досуна барууну чечкен. Медайымдар пунктуна жеткенде, досу өзүн Самардин бир тууганымын деп тааныштырган жана ага кирүүгө уруксат берилген.

Жогорудагы Самардин досунун камкордук, боорукердик сыяктуу асыл ниетинен эч ким күмөн санай албайт. Бирок, мындай кырдаалда ниет, зыяратка алып келиши мүмкүн болгон зыяндан кийинки орунда турат. Зыяндын максималдуу чеги зыянга чыдоого жана анын ордун толтурууга тыюу салган, ошону менен экөөнүн тең кызыкчылыгы сакталган. Бул учурда, зыярат ниеттин пайдасынан ашып түштү жана жашоону сактап калуунун негизги максатына шек келтирди. Ошол сыяктуу эле, зыяратчыларды зыянга учураткан иш-чараларды алдын алуу үчүн натыйжалуу чаралар көрүлбөсө, анда алар кийинкиге калтырылышы же жокко чыгарылышы керек. Мисалы, эгерде бейтапка Эбола диагнозу коюлган болсо, анда мындай бейтаптар менен ким байланышта боло тургандыгына чектөө киргизилиши керек, анткени бул жалпы коомчулукка зыян келтирет.

Кыйынчылыктын укуктук ченеми (*ал-машакка тажлибу аль-тайсир*)³⁹ кыйынчылыктын болушу жеңилдикти (*тайсир*) жаратат деп белгилейт. Зарылдык (*хажжа*) – бул жүктү жеңилдетүүнү көздөгөн норманы ишке ашырууга түрткү берет. Зарылчылык болгондо, жеңилдетүү талап кылышы мүмкүн (*рухса*), бул өзгөчө кырдаалдарда эрежелер кыйынчылыкка дуушар болгондо, аларды убактылуу эске албоого мүмкүндүк берет. Куранда жана сүннөттө кыйынчылыктарга карабай, жеңилдикке чакырган ар кандай учурлар бар. Рамазан айында сапарда же ооруп жаткан учурда орозо кармоо кыйынчылыкты билдирет, ошондуктан орозону бузууга уруксат берилет. Курандын 2:185-аятында Аллахтын сизге жеңилдик берүү жана сизди кыйынчылыктан азап чекпөөңүздү каалары жазылган. Ошо сыяктуу эле, Аллах эч бир адамга анын мүмкүнчүлүгүнөн тышкары жүктү жүктөбөйт.⁴⁰ Адамдар чыдамдуулукту (*азм*) жана сабырдуулукту (*сабр*) тандап алышы мүмкүн, бирок мыйзамдуу жана этикалык жоопкерчилик жеңилдик издөө жана ыраазычылык



үчүн пайда көрүү болуп саналат. Хадисте «Адамдар Аллахтын *рухса-сына* берилишсе, анда ал аларды жакшы көрөт» деген кабар берилген.⁴¹ Ошондой эле хадис жеңилдетилген шартта жеткиликтүү мыйзамдуу жолду тандап, адамдардын диний милдеттерин аткарууга мүмкүнчүлүк берген. Айша, динге ишенгендердин энеси жана Мухаммед пайгамбардын жубайы: «*Качан Аллахтын Элчиси эки нерсенин арасынан бирөөнү тандоого муктаж болгондо, ал жеңилин тандайт эле*» – деп айткан.⁴²

Кыйынчылыктардын укуктук нормасы кыйынчылыкка же жеке адамдын милдетин аткара албагандыгына алып келген тоскоолдуктар менен алектенет, анткени, анын максаты – кыйынчылыктарды жеңүүгө мүмкүндүк берген каражаттарды жана альтернативаларды издөө болуп саналат. Мисалы, саякатчы адам намазды азайтат (*каср*), бириктирип (*жам*), кечиктирип (*такхир*) жана / же илгерилетип (*такдим*) окуйт. Муну менен ал ар кандай кыйынчылыктардан же намазды окуудагы тоскоолдуктардан арылат. Кыйынчылыктын укуктук нормасынын себептери *рухсага* таасир эте алат, алардын катарына саякат, оору, мажбурлоо, куугунтук, унутчаактык, сабатсыздык, кыйынчылык жана жөндөмсүздүк ж.б кирет. Укук коргоочу кыйынчылыктардын деңгээлин аныктоодо – ошол кыйынчылыктын адамдын милдетинин статусуна тийгизген таасирин анализдеп, аларды милдеттүү, сунуш кылган, уруксат берген, жек көргөн же тыюу салган деп белгилейт. *Руксаны* колдонууну мыйзамдуу жана жарактуу кылган чектөөлөр зарылчылык болбой калган учурларда жокко чыгарылат. Мындай учурларда, актала турган иш-аракеттер мыйзамсыз болуп, тыюу салынган нерсеге кайтып келет. Боштуктар кыйынчылыктарга дуушар болгон учурларда пайда болушу мүмкүн. Зарылчылык учурунда кыйынчылыктарды жоюу максатында башкалардын укугун бузбаган же жаңы кыйынчылыктарга алып келбеген иш-аракет жүргүзүлсө, анда бардык тыюу салынган нерселерге уруксат берилет.

Шектүүлүктүн укуктук максимуму (*ал-йакин ла юзали бил-шакк*)⁴³, аныктыктын абалы болгон учурларда, аны күмөн менен алмаштырууга болбой тургандыгын белгилейт. Куран бир нерсени жаратуу жөнүндөгү ой жүгүртүүдө ишенимдүү маселелерди чечкен. Курандын 2:29-аятында «Ал силер үчүн жердеги нерселердин бардыгын жаратты, анан асманга бурулуп, асманды жети катар кылып жараткан. Ал бардык нерседен кабардар» деп айтылат. Демек, укуктук аныктык нормасына тыюу салынбаса, анда бардык нерселер уруксат берилген деп эсептелинемек, анткени



алардын бардыгы табигый абалда турушат. Мындан тышкары, билим, чындык жана ырым-жырымдарга карата дагы ишенимдүүлүк колдонулат. Курандын 10:36-аятында: «Алардын көпчүлүгү божомолдон башка эч нерсеге таянышпайт. Чындыгында, божомол эч качан чындыктын ордун баса албайт. Анткени, Аллах алардын жасап жаткан иштерин толук билет» – деп айтылат. Хадисте Курандан тышкары, ишенимдүүлүктүн аспектилери айтылган. Пайгамбарыбыз: «Адал нерсе дагы, арам нерсе дагы ачык-айкын көрүнөт, анткени экөөнүн ортосунда күмөндүү маселелер бар» – деген.⁴⁴ Албетте, аныктык жана анын өкүмдөрү күмөн саноо менен жокко чыгарылбайт. Шектүүлүктүн укуктук жана этикалык таасири кылмыш иштеринде көрүнүп турат, анткени алгач шектүү нерсеге караганда белгилүү болгон нерсеге артыкчылык берилет: мисалы, ар бир шектүү күнөөсү далилденмейинче, күнөөсүз деп эсептелинет.

Каада-салттын мыйзамдуу нормасы (*урф*) каада-салттын беделдүү экендигин билдирет (*аль-Ада мухакамма*).⁴⁵ Ал Куранда жана хадистерде кездешет. Бул максимумда адамдардын белгилүү бир мезгилде белгилүү бир нерсени колдонушу укуктук теорияга киргизилип, Шарият тарабынан таанылган жана уруксат берилген нерсе катары каралат.⁴⁶ Мисалы, Куранда жубайлардын ортосундагы мамиле боорукердик негизде белгиленет (*Аширухунна бил-мариф*). Бул аятта боорукердик норма деп аталып; жыйынтыгында, шарият «боорукердик *урфун*» жубайлардын мамилелеринин ченеми катары тааныйт. Мындан тышкары, Курандын 7:199-аятында кечиримдүүлүк (*афу*) адамдардын мамилесинде кадыресе көрүнүш катары таанылып, белгисиз же туура эмес нерседен оолак болууга буйрук берет. Курандын 2:241-аятында шарияттагы *урф* түшүнүгү акылга сыярлык шартта ажырашкандарга бериле турган алименттин өлчөмүн белгилөө үчүн негиз болгон. Хадисте каада-салттын эң жогорку чеги Ибн Масуд айткандай негизделген: «*Эгерде мусулман бир нерсени туура деп билип, аны жакшы нерсе деп эсептесе, аны Аллах дагы жакшы деп эсептейт, ал эми мусулман жамандык катары көргөн нерсени Аллах дагы жаман деп эсептейт*» – деп айтылат.⁴⁷

Биоэтика жана шарияттагы заманбап кыйынчылык – бул үй-бүлөлүк дарыгерлердин бейтапка же анын башка үй-бүлө мүчөлөрүнө оорулуунун начар диагнозун айтпоого болгон маданий кысымынан көрүнүп турат. Башка экстремалдык учурларда, пациенттин «капа» болуп калуусунан коркушуп, анын абалы жөнүндө маалымат беришпейт. Медициналык этика журналында жарыяланган бир изилдөө көрсөткөндөй,



сурамжыланган мусулман өлкөлөрүнүн 36% пациенттерге терминалдык шарттарды ачып берүү боюнча кодекстерге ээ эмес, 50% жашырууга жол берген, ал эми 28% гана ачыкка чыгарган. Экинчи жагынан, бир гана өлкө тыюу салынган маалыматты ачыкка чыгарууга милдеттендирилген. Үй-бүлөгө маалымат берүү боюнча беш кодекс көмүскөдө калды жана беш милдеттүү / сунушталган маалыматтан төртөө гана ачыкка чыгууга мүмкүнчүлүк алган. Ислам Медициналык Илимдер Уюмунун кодекси бул эки маселе боюнча үн каткан жок.⁴⁸ Маалыматты ачыкка чыгарбоо кесипкөй жана диний этикага туура келбейт. Мусулман бейтап өмүрүнүн акыркы мүнөттөрүндө ислам дини тастыктагандай кечиримге жетиши мүмкүн. Мындан тышкары, бейтаптардын көзү өткөнгө чейин чечилиши керек болгон укуктары жана милдеттери бар жана аны жашоонун ушул баскычында жашыруу исламдын *макасидине* каршы келет. Акыры, адамдын өмүрү менен өлүмү жөнүндө ой жүгүртүү – элдешүүгө жана мамилелерди ондоого алып келүүчү белек болуп саналат.

Адаттардын кадыр-баркы алардын бир топ адамдар же жалпы жамаат тарабынан кеңири жүзөгө ашырылышынан жана кабыл алынган мыйзамдардын ачыкка чыккан тексттери бүдөмүк же жок болгон учурларда башка иш-аракеттерди жасоо менен же аны карманбоо аркылуу көрсөтүлөт. Алар өлкөнүн же белгилүү бир муундун жалпы кабыл алуусу менен, табияты таза адамдар үчүн алгылыктуу болушу керек. Каада-салттын укуктук максималдуу чегин чектеген шарттар бар. Макулдашылган тажрыйбалар же үрп-адаттар ачыкка чыккан текстке карама-каршы келбеши керек жана коом тарабынан буга чейин колдонулушу зарыл. Мындай ойлорго иш жүзүндө дайыма суроолор жаралып келген. Ушул укуктук максимумдардын бардыгы ачыкка чыккан булактардан алынган жана бир нече максаттарга негизделген. Алардын ичинен эң маанилүү эки максат – зыянды четтетүү жана пайданы көбөйтүү болуп саналат. Зыяндуулукту четтетүү эң негизги милдет катары аныкталган жана ага зыян келтирилгенге чейин алдын-алуу, келтирилген зыяндын деңгээлин минималдаштыруу жана келечекте зыянды жоюу боюнча пункттар киргизилген. Пайданы максималдаштыруу – экинчи артыкчылык болуп саналат, анда жөлөк пулдар, аларды пайдаланган адамдардын санына жана мындай артыкчылыктарга жетүү үчүн кабыл алынган каражаттарга жараша категорияларга бөлүнөт.

Зарылчылык (*дарура*), муктаждык (*хараж*), пайда (*манфаа*), жасалгалоо (*зина*) жана кызыгуу (*фудуль*) деп бөлүнгөн жана пайда табууга

негизделген беш иш-аракет бар.⁴⁹ Натыйжада, мусулман этикасы ислам теологиясынан жана ислам мыйзамдарынан көз каранды. Ушул сыяктуу эле, ислам этикасы жана анын согуш, соода же үй-бүлөлүк жашоо этикасы менен байланышкан тармактары дагы этикалык нормаларды жана өкүмдөрдү белгилөө үчүн Шариатка жана анын булактарына таянат.

Каваиддин таасири

Иш-аракеттеги ишеним – Аллахтын буйругу жана Куранда орун алган парз болуп саналат. Ыйманды жарыялоо Мухаммед пайгамбардан үлгү алуу менен органикалык байланышта болуп, «өз ара жакшы мамиле кылуу иш-аракети» деп белгиленген. Курандын 3:31-аятында: «Эгер Аллахты сүйсөңөр, анда мени ээрчигиле, ошондо Аллах силерди сүйөт жана күнөөлөрүңөрдү кечирет. Аллах Кечиримдүү жана Мээримдүү» деп белгиленген. Куран сүннөткө көңүл бурбай койсо, айыштуу болот, ошондуктан буйрукту аткарган адамга сооп жана сүйүү берилет. Укуктук максимумдардын максаттарын руханий жактан колдоо анын эмне ни билдирерин жана эмне кылуу керектигин, коррупцияны (*мафсада*) жок кылууну, кыйынчылыкты жеңилдетүүнү (*машакка*), зыянды (*дарар*) жоюуну жана саламаттыкты сактоодогу пайданы көбөйтүүнү (*маслаха*) текшерүүдөн башталат.

Укуктук максимумдар дин кызматкери үчүн кандай руханий жардам көрсөтүү керектигин аныктоодо, биоэтика боюнча суроого жооп берүүдө, бир нерседен баш тартуу керектигин билүүдө жана бейтаптын токтоосуз муктаждыктарын канааттандыруу үчүн иш-аракет жасоодо пайдалуу болушу мүмкүн. Мыйзамдуу булактар аркылуу берилген руханий шаймандарды жайылтуу руханий жыргалчылыкка тоскоол болгон ички же тышкы тоскоолдуктарды жоюуга, бейтаптардын өз динин сактоого (*хифз ад-дин*) жардам берүүгө же аларга бул жашоодо жана акыретте ийгилик алып келе турган артыкчылыктарды бериши керек. Руханий кам көрүү этикасы бейтаптардын кызыкчылыктарын коргоону биринчи орунга коёт. Аларга компетенттүү саламаттыкты сактоону, сыйынуу муктаждыктарын канааттандырууну сунуштайт. Бирок, мыйзамдуу жана этикалык нерселерди түшүнүү ар дайым эле так боло бербейт. Роберт Хефнер, ислам булактарынын аныктыгына жана беделдүүлүгүнө карабастан, айлана-чөйрөгө, убакытка жана жайгашкан жерине жараша герменевтикалык негиздеги өзгөрүүлөрдү сунуш кылат.



Мусулмандардын этикалык түшүнүктөрү ар башка болгондуктан, ал түшүнүктөргө жетишүү шарттуу жана божомолдуу болот. Этикалык түшүнүк бул дүйнөдө официалдуу түрдө герметикалык мөөр менен жабылган эмес, тескерисинче, башка турмуштук долбоорлорго катышып, башка этикалык нормалардын таасири астында ислам салттарын тутунган чыныгы адамдык сыпаттардын аракетинен келип чыккан. Натыйжада, мусулмандардын шариат жана адеп-ахлак түшүнүгү убакыттын өтүшү менен өзгөрүп жана бири-биринен айырмаланып, башка динге ишенгендерге карама-каршы келиши мүмкүн.⁵⁰

Этика менен укуктун өз ара мамилеси укук теориясынан келип чыккан этика маселеси катары каралышы мүмкүн, бирок бул ой бардык окумуштуулар тарабынан колдоого алынбайт. Бирок, этика менен укуктун өз ара байланышындагы эң маанилүү элемент кайсы? Тарик Рамазандын айтымында, шариятка ылайык этикалык жашоонун артыкчылыгы менен шайкеш келүү – бул жөн гана туруктуу болуу эмес жана алар укуктук эрежелердин шайкештигине байланыштуу эмес (*аккам*). Жакшы нерсени айырмалоо – момундардан шариаттын жогорку максаттарын жана маңызын билүүнү талап кылат. Мындан тышкары, окумуштуулар коом жана жаратылыш жөнүндөгү эмпирикалык билимдерди, өркүндөтүүнүн этикалык көйгөйлөрүн Кудайдын кабарынын толук, чындыгына дал келген эмпирикалык натыйжалуу ыкма менен чечүү керек деп эсептейт.⁵¹

Ислам этикасы жана саламаттыкты сактоо

Руханий жардам көрсөтүүчүлөр саламаттыкты сактоодо мыйзамдуу, этикалык жактан уруксат берилген жана тыюу салынган аракеттер жөнүндө билим алышы зарыл. Чиркөө кызматкерлери жана диний жетекчилер айрыкча башка ишенимдеги жана тажрыйбасыз бейтаптарга барган адамдарга карата этикалык, диний жана кесиптик чектерди белгилешет. Алар кам көрүү этикасы мыйзамдуу булактар тарабынан кандайча калыптангандыгын түшүнүшү керек. Мисалы, католик бейтабын майлоо ыйык жөрөлгөсү бейтапка куткарылууга жетерин билдирип, ага сооронуу алып келиши мүмкүн. Мусулман дин кызматкери мындай ырым-жырымдардын маанилүүлүгүн түшүнүп, мумсулман дин кызматкерине католик бейтабын майлоо жөрөлгөсүнө тыюу салган чек араларды белгилеши керек.



Ислам этикасы, өзгөчө биомедициналык этика, ал врачтарды, академиктерди, диний лидерлерди, бейтаптарды жана медициналык саясатка кызыкдар болгондорду өзүнө тартат. Айрыкча Америка Кошмо Штаттарынын мусулмандарынын алдында турган негизги көйгөйлөрдүн бири – бейтаптарга, үй-бүлө мүчөлөрүнө жана медициналык адистерге же ооруканага жаткырылган мусулман бейтаптарга кам көрүүгө байланыштуу биоэтикалык чечимдерге жетекчилик кылуу үчүн мыйзамдуу жана этикалык ресурстарга ээ болуу. Мусулман бейтаптар жана үй-бүлө мүчөлөрү медициналык процедуралар Шарияттын көрсөтмөлөрү боюнча жүргүзүлбү же жокпу деген ой-пикирге муктаж болушат. Динчил мусулман адам мусулман дарыгерлеринен жана диний жетекчилерден дарылануу ыкмасы исламдын окууларын бузбайт деп ишендирген кепилдик же *фатва* издейт. Исламдык биоэтика перспективасын изилдөө саламаттыкты сактоо чөйрөсүндө болуп өткөн кризистик катмарларды ачыкка чыгарат. Бейтаптар, алардын үй-бүлөлөрү жана саламаттыкты сактоо адистери көп учурда биоэтикалык материалдын, илимий жарыяланган же рецензияланган материалдын, диний лидерлердин жана окумуштуулардын этика боюнча окутулган сабактарынын жетишсиздигине туш болушат. Мындан тышкары, беделдүүлүктүн дагы кризиси бар: мусулман дин кызматкерлеринин исламдык биоэтикалык пикирлери укук коргоочулардын пикирлерине сыяктуу көп корголгон эмес, бирок алардын сунуштары бейтаптарга терең таасир этип, алардын жашоо сапатына же өмүрүнүн узактыгына таасир этет.

Ислам биоэтикасы жана дарылоо курсу боюнча чечимдер укуктук пикирлерге (*фатваларга*) жетүү процессинен кийин жүргүзүлөт. Укук таануучу (*муфтий*) мыйзамдык же этикалык суроого жооп берүүдө жана *фатва* чыгарууда шарияттын булактарына таянат. Биоэтика учурлары көбүнчө мусулмандар менен дарыгерлердин бейтаптын өмүрүнүн акырына чейин дарыланууну улантуу, же андан баш тартуу же болбосо дарыланууну төмөндөтүү маселелерин талкуулаган учурда каралат. Белгилей кетүүчү нерсе, *фатвалар* милдеттүү эмес пикирлер бойдон калууда, ошондуктан ар бир адам экинчи пикирди издей алат. Буга карабастан, мыйзамдуу ой-пикирлерди жаратуу жамааттын жоопкерчиликтүү милдети (*фард кифя*) болуп саналат, ал эми кээ бир учурларда укук таануучу намазды окуу милдети сыяктуу аткарышы керек болгон нерсе жеке парз (*фард айн*) деп эсептелинет.⁵² Мусулмандар саясий жана диний жактан бөлүнүү кыйынчылыгына дагы туш болушат. Аалымдар жана жөнөкөй мусулмандар либералдык, консервативдик, фундамента-

листтик же заманбап деп бөлүнүшү мүмкүн. Бул ар түрдүүлүк «*фатва соодасын*» жүргүзүүгө орун түзөт, анда бейтаптар өз философияларын же идеологияларын колдогон чечмелөөлөрдү жана түшүнүктөрдү издешет. Саламаттыкты сактоо кызматында иштеп жүргөндө, биоэтикалык иштерди чечүү жана адамдарга жардам берүү максатында алардын жакын туугандарына, кесиптештерине жана жада калса диний жетекчилерине дагы кайрылгандарды көрдүм.

Кокусунан мусулман жубайлардын 34 жумалык кош бойлуулук менен кызы жарык дүйнөгө келди. Төрөттөн кийин наристе кыйналып, өз алдынча дем ала алган жок. Жумушчу топ ымыркайды инкубациялоо чечимин кабыл алышты. Жаңы төрөлгөн ымыркайды текшерүүдө баланын колу-буту кыска экендиги аныкталды. Генетик жана генетикалык кеңешчи топ наристени текшерип, ымыркайга эки айлык жашоо узактыгы менен терминалдык диагноз коюуну чечишти. Ымыркайдын колу-буту жана өпкөсү өнүкпөй калгандыктан ага дисплазиянын өлүмгө алып келүүчү генетикалык формасы болгон генетикалык бузулуу диагнозу коюлду. Неонатолог өпкөнү төрт күн бою дарылаган, бирок ал ийгиликсиз болгон. Ымыркай өз алдынча дем ала алган эмес. Ымыркай суюктуктарды алып жаткандыктан, команда ага медициналык тамактандыруу керекпи же жокпу деп ойлонушкан. Кыйналган ата-энелер шок болуп, баласын жасалма дем алдыруучу аппаратта кармоону же жаңы төрөлгөн ымыркайды турукташтыруу үчүн кошумча инвазиялык дарылоону издөөнү чече алышкан эмес. Диагноздун аныктыгы балага эч кандай калыбына келүү мүмкүнчүлүгүн берген жок. Баланын мээси иштебей калгандыктан жаңы төрөлгөн ымыркайды андан ары дарылоо жана ашыкча процедураларга салып, кыйноо пайда бермек эмес. Дем алуу түтүкчөсүн алып салуу шарияттын көрсөтмөлөрүнө ылайык туура болот беле?

Мен жогоруда аталган окуяга жакында эле туш болдум. Жубайлар биоэтика боюнча расмий билими жок жергиликтүү имамдан колдоо сурашты. Имам түгөйлөргө дем алуу түтүгүн алып салбоого кеңеш берди. Дарылоо тобунун жолдомосу боюнча мен жубайлар менен дин кызматкери катары жолукканымда, жубайлар жөн гана исламдык укуктук жана этикалык көрсөтмөлөр эмне экендигин билгиси келишти. Жубайлар менен жолукканда, педиатрдан жана неонатологдон мени дагы маекке



кошууларын сурандым. Дарыгерлер түгөйлөрдүн суроолоруна, айрыкча баланын мээсинин саламаттыгы жөнүндөгү суроолорго жооп берүүгө шашылышкан. Жубайлар чечим кабыл алуу үчүн кошумча убакыт сурашты. Мен бул уй-бүлөгө кантип жардам бердим? Биздин талкууда терминалдык диагноз негизги орунду ээледі. Биринчиден, мен жубайларга исламдын максаты – узак жашоо эмес, тескерисинче жашоонун сапатын сактоо экендигин билдирдим. Демек, ымыркайды «Реанимацияга жаткырбагыла» деген буйрук медициналык топтун мактоого арзый турган чечими болгон. Экинчиден, дарылоонун натыйжасы пайдасыз болгондо, ресурстарды сактап калуу (*хифз ал-мал*) дарылоонун деңгээлин төмөндөтпөй же аны жашырууга мүмкүндүк берет. Бейтапты экстубациялоонун ордуна, мен неонатологдон ымыркай тирөөчсүз дем ала алабы же жокпу, эксперимент жүргүзүү максатка ылайыктуубу деп сурадым. Специалисттер макул болушуп, балага байкоо жүргүзө башташты. Ымыркай 36 саат бою тирөөчсүз дем алды. Ошол учурда, мен медициналык демди алып салуу жана наристе кийинчерээк кыйналып кетсе ДНР тартибин сактоо боюнча медициналык корутундуну колдодум. Айыккыс дартка чалдыккан бейтап кийинчерээк үйүнө чыгарылып, педиатриянын паллиативдик жардам берүүчү дарыгеринин көзөмөлүнө алынган.

Этикалык дискурс

Ислам этикасынын негизи – ислам мыйзамдарынын милдеттери жана укуктары, ошондой эле изгиликтин жана асыл адеп-ахлактык касиеттердин (*макарим ал-ахлак*) жүзөгө ашырылышы болуп эсептелинет, анда ар бир коомдук пайда жана *макасиддин* ар бир максаты баалануучу же соттолуучу чен-өлчөм болуп саналат. Этиканы камтыган ислам дини деген эмне? Этиканын исламдык табияты жана иденттүүлүгү Куран менен сүннөттүн булактарынан, Мухаммед пайгамбардын бай салттарынан, ачылган булактардын илимий чечмелөөлөрүнөн жана герменевтикасынан, баалуулуктардын жалпы алкагынан жана пайгамбардын өмүр баянынан келип чыгат. Ислам этикасын таанып-билүү процесси адеп-ахлак нормаларына жана окумуштуулардын логика, аналогия жана герменевтикага негизделген ыкмаларына байланыштуу. Этикалык нерсени билүү процесси мыйзамдуу нерсени билүүдөн башталат. Мындан тышкары, бул процесс адамдын түшүнүү боюнча мүмкүнчүлүгүн камтыйт жана илимий консенсуска жетишүү үчүн окумуштуулар ана-



логдук ой жүгүртүү куралдарын колдонушат. Этикалык стандарттар жана каражаттар теологиялык дискуссиянын жолдору болуп саналат. Ал эми Кудайдын эрки жана адамдардын иш-аракеттери, ошондой эле адамзаттын Кудайдын планын аткаруудагы жоопкерчилиги жөнүндөгү ой жүгүртүүсү ден соолукту сактоо жана дин кызматчыларынын этикасынын бир бөлүгү катары каралышы керек. Этикалык көйгөйлөрдүн болушу жакшылык менен жаманды айырмалоо аракетинде ар кандай деңгээлдеги ишенимдүүлүккө жетүүнү талап кылат.

Шектүүлүктүн деңгээли билим булактарына жана ага жетүү үчүн колдонулган процесстерге жараша өзгөрүлүп турат. Тексттик аныктык бар (*ал-адилла ас-самия*), ага илимде ачылган тексттерди изилдөө жана илимий герменевтиканы колдонуу аркылуу жетүүгө болот. Курандын 112:1-аятында «Кудай жалгыз» деп айтылат. Бул Аят Аллахтын жалгыздыгына каршы келген ар кандай чечмелөөлөрдү колдобойт жана мындай аракеттердин бардыгы четке кагылууга дуушар болот. Аныктык деңгээли интеллектуалдык да болушу мүмкүн (*ад-далала ал-аклия*). Мындай билим адамдын ой жүгүртүүсүнө негизделген ар кандай чечмелөөлөрдү жана пикирлерди камтыйт. Көпчүлүк биоэтикалык учурларда, окумуштуулар ишенимдүүлүктүн деңгээлиндеги басымдуулук ыктымалдыгына (*галабат аз-зани*) жетүүнү максат кылышат. Медициналык практикада дарыгер диагноз коюуга, дарылоонун эффективдүүлүгүнө, зыяндуулугун жоюуга жана пайдасын максималдуу деңгээлге жеткирүү үчүн ар кандай дифференциалдарды жана анализдерди баштайт. Мындан тышкары, аныктык деңгээли *макасиддик* ой-пикирлерге таасир этет, бул өз кезегинде дарылоонун жүрүшүнө таасир этиши мүмкүн.

Жогоруда айтылган жубайлардын жаңы төрөлгөн баласы менен алар дуушар болгон кыйынчылык медициналык этиканын негизи болгон адамдын жашоосунун жөндөмдүүлүгүнө байланыштуу. Ислам медициналык этикасы Курандагы жана сүннөттөгү этикалык окуулардын кеңири спектрине байланыштуу. Шарият ибадат (*ибадат*) жана жарандык иштер (*муьамалат*) сыяктуу бардык иштерде коомдук пайдалуулукту кылдат жана ийкемдүү эске алууга негизделген. Ислам этикасынын максаты – жеке жана жалпы жамааттык пайдага гана эмес, шарияттын этикалык жана укуктук чектериндеги зыяндарды алдын-алууга негизделген ийгиликке жана куткарылууга алып баруу болуп саналат. Каралууга тийиш болгон баалуулуктар менен изгиликтер арасында Кудайга ар дайым сыйынып туруу үчүн адамдардын урмат-сыйы, боорукерлиги,



ошондой эле физикалык, акыл-эстик жана руханий өлчөмдөрү корголушу керек.

Боорукердик – бул жаңы төрөлгөн ымыркайга сүйүү жана кайрымдуулук менен мамиле кылуудагы ата-эненин ачык-айкын деонтологиялык жоопкерчилигине байланыштуу сапаттары сыяктуу көрүнүштөр. Ошо сыяктуу эле, назиктик, кам көрүү жана сыйлоо – бул дисциплиналар аралык дарыгерлер тобунун ата-энеге жана жаңы төрөлгөн ымыркайга кандай мамиле жасашы керектиги жөнүндөгү мантра. Мээримдүүлүккө укуктук маани берилгендиктен боорукердиктин мааниси Хадисте көтөрүлгөн: «Силердин эч кимиңер өзүнө каалаган нерсесин мусулман бир тууганына кааламайынча, толук ыймандуу боло албайт».⁵³ Мындан тышкары, исламдык биоэтика адамдар ортосундагы мамилелерде боорукердикти, адилеттүүлүктү жана тең салмактуулукту талап кылат. Куранда момундук жөнүндө көптөгөн шилтемелер келтирилген, алардын арасында кумарларга жана каалоолорго баш ийбөө чакырыгы бар.⁵⁴ Куран ыйман жана ибадат (*убадат*) маселелеринде ченемдүүлүктү буюрду жана Кудайдын адамзатка карата планы дагы ченемдүүлүктү көрсөтөт.⁵⁵ Ошондуктан, адамдар экстремизмге каршы ишеним көрсөтүшөт⁵⁶ жана илимдүүлөр эң билимдүү, эң адилеттүү жана Кудуреттүү Кудайдын каалоосуз эч нерсе мүмкүн эмес экендигин эң жакшы билген адам катары сыпатталды. Оңойлукка жетүү үчүн мыйзамдуу жана этикалык жолдор бар болгондо, кыйынчылыкты пайда кылуу жөнөкөй болушу мүмкүн эле. *Рухсанын* укуктук куралын колдонуу – ишенимге орточо мамиле кылуу болуп саналат, ал эми атайылап жасалган кыйынчылыктар – экстремизмдин бир түрү.

Ар бир иш кылдаттык менен текшерилүүдө ниеттин, зыяндын, кыйынчылыктын жана үрп-адаттын мыйзамдуу максимумдары каралууга тийиш. Медициналык адистердин айыккыс ооруга чалдыккан бейтаптарга байланыштуу көнүмүш жана колдонулган *урф* деген түшүнүгү эмне жана алар үчүн андан ары инвазиялык дарылоо эч кандай пайда алып келбейби? Каада-салтты бардыгы эле кабыл ала бербешти мүмкүн жана аларды кабыл алууда алардын жашаган жерине жараша өзгөрүлүшүнө, каада-салттарынын бекемдигине жана маданий чөйрөсүнө байланыштуу келишпестиктер келип чыккан. Ошого карабастан, каада-салттын укуктук максимуму инновациялык укуктук аныктамаларды (*ижтихад*) жүргүзүүдө коомдогу чыныгы шарттардын маанилүүлүгүн баса белгилейт. Жогорудагы мисалда, баланын ата-энеси Йемендин



сунниттеринен болушкан жана аларды колдоо үчүн ар кандай исламдык укуктук мектептерде (*мазхаб*) билим алган окумуштуулар тарабынан берилген ресурстарды карап чыгуу жана айырмачылыктарды билүү (*ихтиляф*) талап кылынган. Акыр-аягы, иш-аракеттердин жүрүшүндө врачтар ымыркайдын абалы оор деп ишенимдүү түрдө жооп беришкен.

КОРУТУНДУ

Аяндын түпкү максаты – адамдарга жакшы менен жаманды айырмалоого мүмкүнчүлүк берүү. Бул милдетти аткаруу үчүн, Кудай адамдарды тубаса жөндөмдүү жаратты. Адамдардын милдети – Кудай көрсөткөн жолдор менен абийирибизди аныктап, акылмандык аркылуу жер жүзүндөгү айлана-чөйрөнү башкаруу болуп саналат. Адамдардын жамааттык милдети – Аллах менен туура мамилени сактоо, жеке жана коомдук гармонияга бактылуулук менен жетүү, адеп-ахлактык жана руханий жактан өсүү, Кудайдын жетекчилигинде болуу болуп эсептелинет. Ушул мамилелерди өркүндөтүүнүн мыкты жолдору адилеттүүлүктүн жана коомдук кызыкчылыктын талаптарын канааттандыруу максатында буга чейинки классикалык укуктук теориялардын катуу түзүмдөрүн жок кылуучу бир нече укуктук принциптерди, ойдон чыгарылган жана практикалык иш-аракеттерди табуу болуп саналат.

Аллах адамзатка кыйынчылыктардан кутулууну максат кылат жана муну Куранда жана Хадисте тастыктайт. Пайгамбарыбызга тандоо сунушу киргизилгенде, ал өзүнүн жумшактыгын көрсөтүп, ибадат маселелеринде кыйынчылыктарды туудурбай, жеңилирээк жолду тандады. Маслаханы жайылтуу менен аалымдардын максаты – кыйынчылыктарды туудурган жана айрым муктаждыктарды жүзөгө ашырууга таасир этүүчү маселелерди аныктоо (*дарурият*) болуп саналган. Кыйынчылыктын болушу ар кандай эрежелерди, анын ичинде жеңилдикке кайрылууну, зарылчылыктарга жетүү үчүн кыйынчылыктарды жоюуну талап кылат. Аалымдар *рухсаны* колдонуунун шарттарын, анын ичинде муктаждыкты (*хажжа*) демонстрациялоону, кыйынчылыктын (*машакка*) бар экендигин жана анын маанилүү муктаждыкка (*дарура*) тийгизген таасирин белгилешти. Ааламдык баалуулуктар жана изги сапаттар – бул адамдардын өздөрүн кандай алып жүргөндүгүндө жана башкаларга сүйүү жана кайрымдуулук менен мамиле кылууда көрсөтүл-



гөн Кудайдын сапаттары менен салыштырылат. Мисалы, боорукердик укуктук баалуулукка ээ болуу жана ишенимге жетүү үчүн алдын-ала багытталган шарт болуп эсептелинет. Бул кабар Жамал ад-Дин Зарабозо тарабынан «*Кырк хадистин түшүндүрмөсүнө*» киргизилген Хадис Кудсиде камтылган. Альтруизмди ишеним менен байланыштыруу салты Хадисте: «*Силердин эч кимиңер өзүнө каалаган нерсесин мусулман бир тууганына кааламайынча, толук ыймандуу боло албайт*» деп айтылган.

Убактылуу муктаждыктарды канааттандыруу үчүн шарияттын пайдубалына киргизилген ар кандай өзгөрүүлөр четке кагылат жана алар мажбурлоочу же талап кылуучу деп белгиленет. Ислам этикасы адеп-ахлак (*ахлак*), изгилик (*фадилах*) жана исламдык биомедициналык этика (*ахлякият тибиа исламия*) сыяктуу субдисциплиналарды камтуу менен өз даражасын жогорулатат. Шарият мыйзамдуу адеп-ахлактык жүрүм-турумдун жана мүнөздүн негиздерин, ошондой эле Аллахтын илимдүү жана бардык илимдин булагы болгон абсолюттуу монотеизмге багытталган ишениминин чегинде чагылдырылган. Адамдар Кудайдын буйруктарына баш ийгендигине же баш ийбегендигине жараша жоопко тартылышмак. Мыйзам сыяктуу эле этиканын башталышы исламдын негизги булактары болгон Куранга жана сүннөткө негизделген. Джордж Хоумани «Ислам этикасындагы акыл жана салт» китебинде этика мыйзам жана адеп-ахлак эрежелеринен кабар берет деп айткан. Куран этиканы анын касиеттери, мүнөзү жана жеке жүрүм-туруму боюнча аныктаган. Кудай сүйгөн же жактырбаган бир нече жеке сыпаттар бар. Куранда Аллах агрессияны жана бузукулукту жактырбай тургандыгы жана адилеттик кылгандарды, жүрөктөрүн тазалангандарды жана тообо кылгандарды жакшы көрөрү жазылган. Демек, этикалык жана жакшы нерсе мыйзамдуу жол менен башталууга тийиш. Этиканын тамыры мыйзамдуу болуп саналат.

Макасид теориясы укуктук жактан жакшы жана этикалык жактан уруксат берилген нерселерди билүү үчүн бир катар укуктук жана этикалык параметрлерди берген. *Макасиддин* укуктук жана этикалык стандарттары беш негизги нерсени коргоп, адамдарды жакшылыкка (*салах*) жакындатуучу жана бузукулуктан (*фасад*) алыс кылуучу шариятка багытталган саясатты (*саясат аш-шариат*) кабыл алууну көздөйт. Ибн аль-Кайим шарияттын адеп-ахлагы акылмандыкка, Аллахтын пенделеринин бул жашоодогу жана кийинки жашоодогу жыргалчылыгына, адилеттүүлүккө, кайрымдуулукка, пайдага жана даанышмандыкка негизде-



лет деп айткан. Демек, зулумдук үчүн адилеттүүлүктөн, ырайымсыздык үчүн ырайымдуулуктан, бузукулук үчүн пайдадан, акылсыздык үчүн акылдуулуктан баш тартуу шариятка кирбейт.

Шарияттын ченемдик мыйзамдары адамдардын өзгөчөлүктөрүн жана тажрыйбаларын маалымдап, ага этикалык жетекчиликти берген. Мурунку жана заманбап мусулман аалымдары исламдык тексттерге саякаттап, этикалык жоопторду жана укуктук пикирлерди беришкен. Ошентсе да, тексттик булактардагы мыйзамдык жана этикалык өкүмдөр (*ахкам*) бир иретке салынганбы, аларды талкуулоого же кайрадан аныктоого мүмкүнбү? Мындай учурларда, адамдар исламга ылайыктуу нерселерди жана кандай шартта кандайча иш-аракет кылышы керектигин билүү үчүн тексттерге муктаж болушат. Чектелген эмес жана этикалык нормалардагы билим исламдык тексттерде гана көрсөтүлөт. Этиканын универсалдуулугу маданияттарда, аяттарда жана стандарттарда ачык көрүнүп турат, ошондуктан эч бир диний жамаат этикадан монополияга ээ боло албайт. Этика жана укукту изилдөө шарияттан кетүүнү же тексттерден баш тартууну көздөбөйт. Тескерисинче, илимий адеп-ахлак теологияны, социологияны жана антропологияны камтыган исламдык этикага маалымат берген бардык сабактар боюнча баарлашууга чакыруу чөйрөсүн түзүп, илимий мураска ой жүгүртүү жана аны кайрадан карап чыгууга жол ачат. Андан да маанилүүсү, бул процесс интеллектуалдык салттар жана окумуштуулардын бийлиги менен критикалык байланышта болууга мүмкүнчүлүктөрдү түзүп, этика эмнени түзөрүн жана ислам этикасы башкалардын этикалык теорияларынан эмнеси менен айырмаланырын концептуалдык тактык менен камсыздайт алат.

Имам аль-Харамайн аль-Жувейни *макасид аль-шарианын* өнүгүшүнө салым кошкон жана пайда, зыян, уруксат, сыйлык жана жазалоо сыяктуу өзгөрүлмөлөрдү колдонуп, иш-аракеттердин этикалык жана укуктук милдеттенмелерин өлчөй турган масштабды аныктоого жардам берген. Адамдын Кудайдын буйруктарын аткаруу жоопкерчилиги кандайдыр бир иш-аракеттерди жасоо же андан баш тартуу милдеттенмелеринин деңгээлине негизделген. Аракеттер милдеттүү (*фарз же важиб*), сунуш кылынган (*мандуб*), уруксат берилген (*мубах*), айыпталуучу (*макрух*), тыюу салынган (*харам*), анык (*сахих*) жана жокко чыгарылган (*батил*) деп бөлүнүп, алардын ар бири аракет же аракетсиздик үчүн алып келүүчү сыйлыктын же жазанын шарттарына ылайык категорияларга бөлүндү. Куранда айтылгандай, Аллах парз жана сунуш кылынган

амалдарды аткарган адамдарга сыйлык берет жана парздарды четке каккан адамды жазалайт. Мындан тышкары, айыптуу жана тыюу салынган иштерден алыс болгондор сыйланышат; тыюу салынган аракеттерди жасагандар жазаланат. Жеке адамдар уруксат берилген иш-аракеттерди жасашы мүмкүн, ал эми иш-аракеттердин мыйзамдуулугу бейтараптуу болуп көрүнүп, жеке адамдын эрки менен жасалса, анда Кудай аларга бул иш-аракетти кылууга уруксат берет жана алардын ар биринин ниетине, келтирген зыянына же өндүргөн пайдасына жараша сот жүргүзөт.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

Абд-Аллах, Умар Ф., «Ислам укугунун теологиялык өлчөмдөрү» (Theological dimensions of Islamic law), Кембридждин классикалык ислам теологиясындагы шериктештик (Кембридж: Кембридж университетинин басмаканасы, 2008), 237-57-66;

Абдулхамед, Хунида Э., Мухаммед М. Хаммами жана Элбушра А. Хамед Мохамед, «Пациенттерге жана үй-бүлөлөргө терминалдык ооруну ачып берүү: 14 ислам өлкөлөрүндөгү башкаруу кодекстеринин ар түрдүүлүгү» (Disclosure of terminal illness to patients and families: Diversity of governing codes in 14 Islamic countries), Медициналык этика журналы 37 (2011), 472-75-66;

Абу Аль Фадл, Халед, «Кудай менен акылдашуу: Азыркы доордо шариятты калыбына келтирүү» (Reasoning with God, reclaiming Shari'ah in the modern age) (Ланхам, MD: Rowman жана Littlefield, 2014).

Абу Аль Фадл, Халед, «Кудайдын атынан сүйлөө: Ислам укугу, авторитет жана аялдар» (Speaking in gods name: Islamic law, authority and women), (Оксфорд: Oneworld Publications, 2001).

Абу Шамсие, Камал, «Мусулман бейтаптардын руханий камкордугуна болгон тоскоолдуктар» (Barriers to spiritual care among Muslim patients), Магистрдик диссертация, Хартфорд Семинары, 2012.

Абу Захра, Мухаммед, Төрт имам: Алардын жашоолору, чыгармалары жана ой мектеби (The four Imams: their lives, works and their school of thought), (Лондон: Дар-Таква, 2005).

Ахмад, Хуршид жана Хуррам Мурад, Сейид Абул Ала'Мавдуди: «Исламдын жашоо жолу» (The Islamic way of life), (Лондон: U.K.I.M. Dawah Center, 2012). 21 октябрь 2015, https://ia601304.us.archive.org/29/items/MaulanaMaududiIslamicWayOfLife/Maulana_Maududi_Islamic_way_of_Life.pdf.

аль-Алим, Юсуф Хамид, «аль-Мақасид аль-Амма лил-Шариа аль-Исламия» (al-Maqasid al-Ammah lil-Shariah al-Islamiyyah), (Хердон: Ислам ойлору

Эл аралык Институту, 1991).

Аль-Альвани, Джабир Таха, Азчылыктар үчүн күрөшкө карай кээ бир ойлор, «Американын коомдук чөйрөсүндөгү мусулмандардын орду» (Muslim places in the American public square), Захид Бухари, Сулайман Нян, Мумтаз Ахмад жана Джон Эспозито тарабынан редакцияланган, (Оксфорд: Ровман Rowman жана Littlefield, 2004), 1-35-66

Аттия, Жамаль Альдин, Ислам укугунун жогорку ниеттерин жүзөгө ашыруу (Towards realization of the higher intents of Islamic law), (Хердон: Ислам ойлору Эл аралык Институту, 2007).

Ауда Джассер, «*Макасид ал-Шари'а* Ислам укугунун философиясы катары (Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law), (Хердон: Ислам ойлору Эл аралык Институту, 2008).

Ауда Джассер, «*Фих аль-Макасид*» (Fiqh al-Maqasid), (Хердон: Ислам ойлору Эл аралык Институту, 2008).

Фахри, Мажид, «Исламдагы этикалык теориялар» (Ethical theories in Islam), (Лейден: Брилл, 1997).

аль-Фаси, «Аллал, *Макасид аш-Шари'а* аль-Исламия ва Макаримуха» (Allal, Maqasid al-Shariah al-Islamiyah wa Makarimuha), (Рабат: Дар аль-Гарб аль-Ислами, 1993).

аль-Газали, Абу Хамид, Ихья «Усуль аль-Дин» (Usul al-Din), 3-том. Онлайн режиминде 26-май, 2014-жыл, <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gar.php?file=io03417.pdf>.

Хефнер, Роберт В., «Шариат мыйзамы жана заманбап мусулман этикасы» (Sharia law and modern Muslim Ethics), (Блумингтон: Индиана Университетинин басмаканасы, 2016).

Хоурани, Жордж, «Ислам этикасындагы акыл жана салттар» (Reason and traditions in Islamic Ethics), (Cambridge: Кембридж университетинин басмаканасы, 1985).

Ибн Ашур, Мухаммед ат-Тахир, «*Макасид аль-Шари'а* аль-Исламия» (Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah), (Бейрут: Дар-аль-Китаб ал-Лубнани, 2011).

Ибн Ашур, Мухаммед ат-Тахир, «*Макасид аль-Шари'а*дагы келишимдер» (Treatise on Maqasid al-Shariah), Мохамед Аль-Тахир Аль-Месави тарабынан редакцияланган, (Хердон: Ислам ойлору Эл аралык институту, 2006). Ибн Ханбал, Ахмад, «*Шифат аль-Фатва* ва аль-Мустафти» (Sifat al-Fatwa wa al-Mustafti), (Дамаск: Ислам кеңсесинин басылмалары, 1960).

Ибн аль-Мулаккин, «*Тухфат аль-Мухта* ила Адиллат ал-Минхадж» (Tuhfat al-Muhta ila Adillat al-Minhaj), 1-том. (Мекке: Дар Хира, 1986).

Ибн ан-Нажжар, Мухаммед, «*Шарх аль-Кавкаб* аль-Мунир» (Sharh al-

Kawkab al-Munir), 4-том. (Сауд Арабия: Ислам иштери министрлиги).

Ибн Кайим аль-Джавзия, «Иълам аль-Мувакки'ин» (I'lam al-Muwaqqi'in) (Рияд: Дар Ибн аль-Жавзи, 2002). Ислам шаарчалары, Курандын эскертүүлөрү: Интернеттеги түшүндүрмө. 2016-жылдын 1-ноябры, <http://www.islamicity.org/Qur'ansearch/shownote.asp?chap=45¬e%-18>. аль-Жувейни, Абд аль-Малик, «ал-Варакат» (al-Waraqat), (Эр-Рияд: Рияд университетинин кол жазмасы, 1979). 24-сентябрь, 2015-жылы кирген, <http://www.almostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?File=mo10406.pdf>. Камали, Мухаммед Хашим, Адамдын кадыр-баркы: Исламдык көз караш (The dignity of man: An Islamic perspective) (Selangor: Ilmiah Publishers, 2002). Камали, Мухаммед Хашим, «Исламдагы орточо тең салмактуулук: Васатия-Курандын негизи катары» (Moderation and balance in Islam: The Quranic principles of Wasatiyyah), (Куала-Лумпур: Эл аралык Ислам Изилдөө Институту, 2010). Камали, Мухаммед Хашим, Шарият мыйзамы: Кириш сөз (Оксфорд: Oneworld Publications, 2008).

Лингс, Мартин, Мухаммед: Анын эң алгачкы булактарга негизделген жашоосу (Muhammad: his life based on the earliest sources), (Рочестер: Inner Tradition International, 1983).

«Мажаллат ал-Ахкама ал-Адлияя» (Majallat al-Ahkam al-Adliyyah). 2016-жыл.12-ноябрь, <http://www.moj.ps/images/majallatalhkam.pdf>.

Маттсон, Ингрид, «Куран окуясы: Анын тарыхы жана мусулмандардын жашоосундагы орду» (The story of the Qur'an: Its history and place in muslim life) (Малден: Блэквелл басмаканасы, 2009). Мавдуди, Сейид Абул А'ла, «Исламдык Жашоо жолу» (The Islamic way of life), (Лондон: Австралиянын ислам китепканасы, 2012). Ислам ишеними жана дин иштери боюнча министрлиги, «ал-Мавсуъа аль-Фиххия» (al-Muwsu' al-Fiqhiyyah), 22-том. (Кувейт: Саласел, 1993).

Нимер, Мохамед, «Түндүк Америка мусулмандарынын ресурстук көрсөтмөсү» (The north American Muslim resources guide), (Нью-Йорк: Routledge, 2002).

Аль-Карадави, Юсуф, «Исламдагы мыйзамдуулук жана тыюу салуулар» (The lawful and the prohibited in Islam), (Нью-Дели: Аль-Минар Басмаканалары, 1960).

Аль-Райсуни, Ахмед, «Имам аш-Шатибинин ислам укугунун жогорку максаттары жана ниеттери теориясы» (Imam al-Shatibi's theory of the higher objectives and intents of Islamic law), (Хердон: Ислам ойлору эл аралык Институту, 2005).

Репко, Аллен, «Дисциплиналар аралык изилдөөлөр: процесс жана теория» (Interdisciplinary studies: process and theory), 2-басылыш. (Лос-Анджелес: Sage Publications, 2012).

Сачедина, Абдулазиз, «Исламдык биомедициналык этика» (Islamic biomedical ethics), (Оксфорд: Оксфорд университетинин басмаканасы, 2009). Стелзер, Стефен А., «Классикалык Ислам теориясындагы этика» (Ethics in

classical Islamic theory) Тим Уинтер тарабынан редакцияланган, (Кембридж: Кембридж университетинин басмаканасы, 2008), 161-79-бб; ат-Табрези, Муаммад Абд Аллах аль-Хайб, «Мишкат аль-Масаби» (Mishkat al-Masabih), М. Н. Албани тарабынан редакцияланган, 2-чыгарылыш, (Бейрут: Дар-аль-Маъриф, 1400-хижрий / 1980).

ЭСКЕРТҮҮЛӨР

1. Умар Ф. Абдуллах, «Исламдык укуктун теологиялык өлчөмдөрү», Кембридждин Классикалык Ислам Теологиясындагы Шериктештик (Theological dimensions of Islamic law in the Cambridge companion to classical Islamic theology), (Кембридж: Кембридж университетинин басмаканасы, 2008), 249-б

2. Мухаммед ал-Тахир Ибн Ашур, «Макасид аш-Шари'а -аль-Исламия» (Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah), (Бейрут: Дер-аль-Китаб аль-Лубнани, 2011), 165-б

3. Ошол эле жерде, 218-б

4. Халед Абу Аль Фадл, «Аллахтын атынан сүйлөө» (Speaking in God's name) (Оксфорд: Oneworld Publications, 2001), 100-б;

5. Хоурани, Жордж, «Ислам этикасындагы акыл жана салттар» (Reason and traditions in Islamic Ethics), (Cambridge: Кембридж университетинин басмаканасы, 1985) 62-б

6. Мустафа Ахмад ал-Зарка, «аль-Мадхал ал-фикхи ал-Амм» (al-Madkhal al-Fiqhi al-Amm) (Дамаск: Dār al-Qalam, 2004), 1-том, 48-б;

7. Мухаммед Х. Камали, Шариат Мыйзамы: Кириш сөз (Shari'ah law: An introduction), (Оксфорд: Oneworld, 2008), 19-б;

8. Халед Абу Аль Фадл, «Кудай менен акылдашуу: Азыркы доордогу шариатты калыбына келтирүү» (Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the modern age), (Ланхам, MD: Rowman жана Littlefield, 2014), xxxii б.

9. Жамал Альдин Аттия, Ислам укугунун жогорку ниетин ишке ашырууга карай (Towards realization of the higher intents of the Islamic law), (Херндон: Ислам ойлору Эл аралык Институту, 2007), 14-б;

10. Абу Аль Фадл, «Кудайдын атынан сүйлөө» (Speaking in God's name), xxxiv б.

11. Камали, «Шариат мыйзамы» (Shari'ah law), 41-б

12. Джассер Ауда, «Макасид аш-Шари'а ислам укугунун философиясы катары» (Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic law), (Херндон: Ислам ойлору Эл аралык Институту, 2008), xxiii б;

13. Куран 5:48.

14. Аль-Зарка, «аль-Мадхал аль-Фикхи аль-Амм» (al-Madkhal al-Fiqhi al-Amm), 47-бет.

15. Ислам шаарчалары, Куран эскертүүлөрү, онлайн комментарий, [http://www.islamicity.org/Qur'ansearch/shownote.asp? Chap = 45 & note = 18](http://www.islamicity.org/Qur'ansearch/shownote.asp?Chap=45¬e=18), 2016-жыл. 1-ноябрь

16. Абу Аль-Фадл, «Кудай жөнүндө ой жүгүртүү» (Reasoning with God), 296-б.

17. Ахмед аль-Райсуни, «Имам аш-Шатибинин Ислам укугунун жогорку максаттары жана ниеттери теориясы» (Imam al-Shatibi's theory of the higher objectives and intents of Islamic law), (Херндон, Ислам ойлору Эл аралык Институту, 2005), ххii б.

18. Камали, «Шариат мыйзамы» (Shari'ah law), 43-бет.

19. Ибн Ашур, «Макасид аш-Шари'а» (Maqasid al-Shariah), 91-б.

20. Алал-аль-Фиси, *Макасид аш-Шари'а* аль-Исламия ва Макаримуха (Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah wa Makarimuha), 5-басылыш. (Рабат: Дар-ал-Гарб ал-Ислами, 1993), 1-бет.

21. Абу Аль Фадл, «Кудай жөнүндө ой жүгүртүү» (Reasoning with God), 298-б.

22. Камали, «Шариат мыйзамы (Shari'ah law), 125-бет.

23. Мухаммед ат-Тахир Ибн Ашур, «*Макасид аш-Шари'анын* трактаттары» (Treatise on Maqasid al-Shariah), Мохамед Аль-Тахир Аль-Месави тарабынан которулган, (Херндон: Ислам ойлору Эл аралык Институту, 2006), 118-б

24. Абу Хамид аль-Газали, *Ихя Улум ад-Дин*, 3-том, [http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php? File=ioo3417.pdf](http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?File=ioo3417.pdf), 26-май.2014.-ж.

25. Аллен Репко, «Дисциплиналар аралык изилдөөлөр: процесс жана теория» (Interdisciplinary studies: process and theory), 2-басылыш. (Лос-Анджелес: Sage Publications, 2012), 16-б;

26. Хоурани, «Акыл жана өздүк» (Reason and Tradition), 1-б.

27. Куран 68: 4.

28. Мухаммед ат-Табреси, «Миркат аль-Мафатих» (Mirqat al-Mafatih), (Бейрут: Дар-аль-Кутуб аль-Илмия, 2001), 9-том, 274-б, хадистин номери-50789.

29. Куран 3: 1100

30. Куран 2: 173.

31. Камали, «Шариат мыйзамы» (Shari'ah law), 145-б;

32. «Мажаллет ал-Ахкам аль-Адлия» (Majallat al-Ahkam al-Adliyyah), 2-макала, <http://www.moj.ps/images/majal-latalhkam.pdf>, кирилген 12-ноябрь, 2016.

33. Жамаал ад-Дин Зарабозо, «Аль-Нававинин кырк хадисинин түшүндүрмөсү» (Commentary on the forty Hadith of al-Nawawi), (Денвер: Дар ал-Башир, 2008), 1-том, 91-бет.

34. «Мажаллет ал-Ахкам аль-Адлия» (Majallat al-Ahkam al-Adliyyah), 20-берене.

35. Куран 5:32.

36. «Мажаллет ал-Ахкам аль-Адлия» (Majallat al-Ahkam al-Adliyyah), 2-берене.

37. Ан-Нававинин Кырк Хадисиндеги 1-хадис.

38. Куран 33: 5.

39. «Мажаллет ал-Ахкам аль-Адлия» (Majallat al-Ahkam al-Adliyyah), 17-берене.

40. Куран 2: 286.

41. Ибнул Мулакин, «Тухфат аль-Мухтаж ила Адиллат аль-Минхадж» (Tuhfat al-Minhaj ila al-Minhaj), (Мекке: Дар Хиря «, 1986), 1-том, 478-бет,

42. Исламдык ишеним жана Дин иштери боюнча министрлиги, «ал-Мавсуъа ал -Фикхия» (al-Mawsu'a al-Fiqhiyyah), (Кувейт: Саласел, 1993), 22-бөлүм, 284-бет

43. «Мажаллет ал-Ахкам аль-Адлия», (Majallat al-Ahkam al-Adliyyah), 4-берене. 44. Зарабозо, «Кырк хадиске түшүндүрмө» (Commentary on the forty Hadith), 375-б;

45. Мажаллет ал-Ахкам аль-Адлия, (Majallat al-Ahkam al-Adliyyah), 36-берене,

46. Мухаммад Ибн ан-Нажжар, Шарх аль-Кавкаб аль-Мунир (Sharh al-Kawkab al-Munir), (Сауд Аравиясы: Ислам иштери министрлиги), 4-бөлүм, 449-б.

47. Мухаммед Муштафи аз-Зухайли, «аль-Каваид аль-Фикхия ва Татбиقاتу ха фи аль-Мадхахиб аль-Арба'ах» (Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Tatbiqatuha fi al-Madhahib al-Arba'ah), (Дамаск: Дар-аль-Фикр, 2006), 1-том, 298-б.

48. Хунида Э. Абдулхамид, Мухаммед М. Хаммами жана Элбушра А. Хамед Мохамед, «Пациенттерге жана үй-бүлөлөргө терминалдык ооруну ачып берүү: 14 Ислам өлкөлөрүндөгү башкаруу кодексинин ар түрдүүлүгү» (Disclosure of terminal illness to patients and families: Diversity of governing codes in 14 Islamic countries), Медициналык этика журналы, 37 (2011), 472-75-бб;

49. ал-Зухайли, «аль-каваид ал-фикхийя» (al-qawa'id al-Fiqhiyyah),



1-бөлүм, 285-б;

50. Роберт В. Хефнер, Шарият мыйзамы жана заманбап мусулман этикасы (Shari'ah law and modern Muslim Ethics), (Блумингтон: Индиана Университетинин басмаканасы 2016), 3-б;

51. Ошол эле жерде, 15.

52. Ахмад Ибн Ханбал, «Шифат ал-Фатва ва аль-Мустафти» (Sifat al-Fatwa wa al-Mustafti), (Дамаск: Ислам кеңсесинин басылмалары, 1960), 6-б. 53. Зарабозо, «Кырк хадистин түшүндүрмөсү» (Commentary on the forty Hadith), 49-бет.

54. Куран 38:26.

55. Куран 2: 143.

56. Куран 4: 171.

5

**Ислам кайрымдуулугундагы өнүгүү этикасы:
Индиядагы Фикх аль-Зака жана мусулман
кайрымдуулук уюмдарынын колдонгон этикасы**

Кристофер Б. Тейлор

Кыскача: ислам салттык кайрымдуулугу (*зака*) – Индиядагы мусулман коомдук практикасынын жыл сайын өнүгүп, көрүнүктүү болуп бараткан өзгөчөлүгү. Ошол эле учурда, барган сайын ал тууралуу дискурстук аренага жайылуу менен, зекетте маанилүү өзгөрүү болуп жатат. Мен бул пайда болуп келе жаткан түзүлүштү ислам кайрымдуулугундагы «өнүгүүчүлүк этика» катары сүрөттөйм. Зекеттеги бул «өнүгүү» Батыш өлкөлөрүнүн таасири жана түпкү исламдык салттардын ордуна келген бейөкмөт уюмдардын практикасынын натыйжасы эмес, аны ошондой эле, Макс Вебер бир кезде аныктаган диндин катаал рационалдаштырылуусу катары дагы кароого болбойт. Зекет этикасындагы бул өзгөрүү – аларды эске албоого болгон аракет эмес, тескерисинче ал ислам каада-салттарындагы мурда эле камтылган этикалык маселелердин ар түрдүүлүгүнүн натыйжасы.

Ислам аяттарында зекетти көрсөтпөй берүү – жакшыраак деп жазылат. Мухаммед пайгамбар кайрымдуулук кылуучуларга: «Оң колуң бергенди сол колуң билбесин» деп насаат айткан. Бул нерсени мен Индиянын Лахнау шаарында изилдөө иштерин жүргүзүп жүргөн маалда көп ирет уккам.¹ Бирок, бир жолу жайдын ысык күндөрүнүн биринде Лахнаунун эски шаарынын бир кварталындагы базарда жайгашкан мечитте он чакты мусулман кайрымдуулук кылуучулардын арасында отуруп, алардын жашыруун эмес, ачык эле зекет берип жатканына күбө болдум. Бул адамдар ислам кайрымдуулук уюмуна донор экен жана алар алардын садака катары берген акчаларына алынган товарлар – тигүүчү машина, рикшалар, базарда соода кылгандардын арабалары, алар муктаж болгон жумушсуз мусулмандарга таратылып жатканын карап турушту.



Кара жоолукчан аялдар, сакалчан, малакайларды кийген эркек кишилер кайрымдуулук уюмунун директоруна бирден келип жатышты. Донорлор өздөрү буюмдарды таратышып, таң калыштуусу паранжа жамынган аялдарга тигүүчү машиналарды берип жатып сүрөткө түшүп жатышты. Кийинки күнү, ал тууралуу мен жергиликтүү гезиттен окудум. Менин изилдөөмдүн учурунда кары диний үгүттөөчүнүн балдары мага мындай кайрымдуулук иш-чараларды элге көрсөтүп туруу үчүн Фейсбук баракчасын ачып беришти.

Ислам кайрымдуулугунун мындай белектери таптакыр жашыруун эмес болчу. Алар элдин көзүнчө берилип, садака бергендердин аттары аталып, донорлор менен кошо сүрөткө тартылып, ал окуя жергиликтүү жаңылыктарда айтылып, жадагалса Интернетке чыгарылчу. Бул Бухаринин Мухаммед пайгамбардын сөздөрүн жазып алган «сол кол билбеши керек» деген сөзүнөн таптакыр алыс болчу. Бирок, Индиядагы ислам мыйзамынын окумуштуулары жана катардагы мусулмандар мындай жаңы уюмдар эски практикалардан четтеше дагы, мусулман жакырчылыгына көңүл буруу үчүн ислам дининин зекет берүү салтын жандандырганы үчүн макташат.

Ислам салттык кайрымдуулугу (зекет) – Индиядагы мусулман коомдук практикасында жыл сайын өнүгүп, көрүнүктүү болуп бараткан өзгөчөлүгү. Пью Изилдөө Борборунун акыркы изилдөөсү дүйнө жүзү боюнча мусулмандар намаз окуганга караганда көбүрөөк зекет берерин (76 пайыз) көрсөттү.² Изилдөөчүлөр Индиядагы мусулмандар арасында сурамжылоо жүргүзүшпөгөнү менен (түшүндүрмө катары «саясий» уруксат берилген эмес деп айтуу менен), ислам садакасы Индияда дагы коомчулуктун дискурсундагы кеңири жайылган тема болуп саналат. Индиянын түндүгүндөгү Уттар Прадеш штатынын ири борбору болгон Лакхнауадагы 2012-2013-жылдары диссертациянын талаа иштерин жүргүзгөн 18 айда мен бул ислам кайрымдуулук уюмдары тууралуу маалымат топтодум. Алар көлөмү жана саны боюнча өсүп, иштеп жаткан кайрымдуулук уюмдардын бюджетти кеңейип, жаңы кайрымдуулук уюмдары негизделип жатат. Катардагы мусулмандар зекет тууралуу дайыма талкуулап жатышат. Алар мусулман калкы милдеттүү чендер менен берип жатабы же жокпу, жаңы менчик формаларынын акциялар сыяктуу зекетин кантип эсептөө керек, чын эле муктаж адамдарга жеткириш үчүн мыйзамдуу түрдө зекетти кантип берүү керек деген сыяктуу көп суроолорду талкуулап, талашып-тартышышат.



Ошол эле учурда, ал тууралуу билүү барган сайын дискурстук аренага жайылып жатканы менен, зекетте маанилүү өзгөрүү болуп жатат. Мен бул пайда болуп келе жаткан түзүлүштү ислам кайрымдуулугундагы «өнүгүүчүлүк этика» катары сүрөттөйм. Бүгүнкү күндө түндүк Индияда ал мусулман уюмдарынын жакырчылыкты жоюу жана «өнүгүүгө» көмөктөшүүгө болгон аракеттеринин башкы максаты болуп баратат. Зекеттеги бул «өнүгүү» катары болгон өзгөрүүнү Батыштын таасири жана түпкү исламдык салттардын ордуна келген импорттолгон бейөкмөт уюмдарынын практикасынын натыйжасы эмес, аны ошондой эле Макс Вебер бир кезде аныктаган диндин катаал рационалдаштыруулусу катары дагы кароого болбойт.³

Менин Лакхнаудагы мусулмандар менен болгон бир нече сүйлөшүүлөрүмдөн соң, шарияттын күнүмдүк көрсөтмөлөрүн *Ислам укугу* катары көрмөксөмгө салуу аракеттери байкала баштады. Бирок менин бул макаламдагы максатым шарияттын ийкемдүүлүгүн жана чечмелөөлөрдүн ар түрдүүлүгүн көрсөтүү. Мусулман жана мусулман эмес аалымдар шариятты – ислам укугун «статикалык укуктук код» катары жөнөкөйлөштүрүүгө же жабык «*ижтихад дарбазалары*»⁴ катары жарыялоого караганда, анын ички ар түрдүүлүгү жана сан жеткис жергиликтүү жана убактылуу контексттерге ыңгайлашуусу үчүн барган сайын көбүрөөк таанып жатышат. Бул эмгек шариятта камтылган этикалык тынчсыздануулардын ар түрдүүлүгү, өзгөчө зекет боюнча талкууларда ачык көрүнүп турганынан кабар берет.

Изилдөөнүн биринчи бөлүгү ислам кайрымдуулугундагы мен «*тазалык этикасы*» деп атаган нерсени талкуулайт. Бул этика биринчи кезекте мусулмандардын зекет берүү милдетин карап, зекет берүүчүлөрдүн байлыгы жана өздөрү кандайча «тазарарына» көңүл буруп, зекетти алуучуларга азыраак көңүл бурат. Экинчи бөлүк жаңы ислам кайрымдуулугунун кыскача изилдөөсүнө кайрылып, анын 21-кылымга ылайык тажрыйбаларын карайт.

Бул уюштурулган ислам кайрымдуулугу жана анын жактоочулары ислам кайрымдуулугундагы «өнүгүүчүлүк этика» деп мен атаган нерсеге ыкташат. Менин маалыматтарым бул жаңы пайда болуп келе жаткан багытты түзгөн эки адеп-ахлактык маселелердин тегерегинде топтолот: жумуш этикасы жана коомдук институтташтыруу. Бул маселелер өнүгүүчүлүк болуп, алар зекет алган адамдарга, алардын зекетти эмнеге коротуп жатканына жана зекет алуучулар садакаларды өздөрүн «өнүк-



түрүү» үчүн жана Индиядагы умманы жакшыртуу үчүн кандайча колдонуп жатканына көңүл бурат. Биз ислам кайрымдуулук тажрыйбаларына түрткү берип турган бул эки башка адеп-ахлактык маселелер топтомун кандайча түшүнсөк болот?

Тазалык этикасы мусулмандарга өздөрүнүн байлыгын тазартуу үчүн ислам жазма буйруктарында так жазылган жана зекетти донор катары эсептейт. Сынчылар зекеттин жөнөкөй жана жашыруун түрдө берилиши керек деген шарияттын руханий окутууларын четке кагып, өз алдынча уюштурулган кайрымдуулук уюмдарын толук айыптай алышы мүмкүн. Ислам кайрымдуулугунун институтташтырылуусу шарияттын жана *улама* руханий окутуулардын ролунун азайышына алып келип жатабы? Экинчи жактан, жаңы уюштурулган ислам кайрымдуулук уюмдары зекетке каржылык бүтүм (*муъамалат*) чыгарышып, анын зекет алуучуларга болгон коомдук-экономикалык таасирине көңүл буруп жатышат жана алардын адеп-ахлактык маселелери дагы исламдын ыйык жазмадагы окууларында айтылган. Кайрымдуулук уюмдарынын жактоочулары өздөрүнүн ишмердүүлүгүн зекеттин популярдуу тажрыйбаларындагы алар көрүп жаткан ысырапкорчулукту жана натыйжасыздыкты эске алуу менен акташат. Булар анын кедейлердин «укугу» болгон байлыкты таратып берүүгө карата жасалган иш-аракетине жакындашпайт. Мындай изилдөөлөр сынчылардын уюшулган кайрымдуулук уюмдарына каршы айыптоолору жумшак жана маанисиз экенин жана тазалык этикасы менен өнүгүүчүлүк этикасынын ортосундагы айырмачылык шарияттын тарыхый контексттерге болгон ички ар түрдүүлүгүнө жана жооп берүүсүнө улай берип жатканын көрсөтөт.

Этнографиялык маалыматтарды колдонуу менен, мен Лакхнаудагы мусулмандар көп учурда зекетти ислам «мыйзамындагы» ачык жана түз милдет катары элестешерин, бирок бул жазма буйрук иш жүзүндө аткарылып жатканда, адеп-ахлактык маселелердин ар түрдүүлүгү ачыкка чыгарын көрсөтөт.



Тазалык этикасы

Ритуалдык милдет

Тазалык этикасы зекет берүүчүгө карата болгон үч башкы маселеден турат – *зекет берүүгө болгон жөнөкөй милдет, донордун тазалануусу жана жашыруундук.*

Зекет берүүгө болгон жөнөкөй милдет – негиздеме кереги жок болгон түз милдет (бирок илимий негиздемелер бар), анткени зекет бул бардык мусулмандарга болгон талап жана каржылык жактан тазалануу болуп саналат. Зафар Ахмед⁵ Лакхнаунун Аминабад базарындагы башкы жолдорунун биринде жайгашкан ок атуучу куралдар сатылган дүкөндө кызматкер болчу. Мен андан донорлорду систематикалык сурамжылоо учурунда маек алдым:

*Крис: Булардын кайсынысы сиздин садака берүүңүзгө эң маанилүү себеп болуп эсептелет?*⁶

Зафар: Бул – Аллахтын буйругу [хукум]. Ошон үчүн! Сиз менден сурап жаткан үч себептин ордуна сизге бирөө эле керек. «Эч нерсе» себеп болуп эсептелбейт! Жөн гана буйрукту аткаруу керек. Кимге себеп керек?

Зафар мен көп жолу уккан көз карашты айтты: садака берүү кыйын эмес жана садакага болгон ислам мыйзамы түшүнүктүү жана таасирдүү. Кийинки күнү, Лакхнаунун эски мечитинин сыртында намаздан кийин менин изилдөөчү экениме кызыккан бир сыйынуучу мындай деди: *«Токтосоңуз. Сиз зекет тууралуу китеп жазып жатасызбы? Эмне үчүн? Садакалар жөнүндө эмнени жазса болот?! Сиз жөн гана мында 100 рупия, тигил жакта 500 рупия берип койсоңуз болот, болду (бас)! Болгону ошол!»* Үчүнчү учурда болсо, медреседе окуп бүткөн (алим) жана философия илимдеринин доктору болгон бир досум мага ачык эле мындай деди: *«Сенин темаң [зекет тууралуу] эң жакшы... Бирок, ал бир айлык гана эмгек; болду [бас]... Исламдагы зекет системасы кандай экенин китептен оку да, ошону жазып кой».* Бул үч маалымат берүүчүлөр жана башкалар үчүн, зекет тууралуу ислам окутууларынында жетиштүү түрдө айтылган. Алардын көз карашы боюнча, мусулман үгүттөөчүлөрү жана окумуштуулары маселелерди чече алышат, ал эми катардагы мусулмандар Аллахтын так буйругунун (хукум) аткарбай



коюу эмне экенин туура эмес түшүнүшү мүмкүн.

Зекет ислам мыйзамындагы ачык жана түз тажрыйбабы? Бул изилдөөдө мен сүрөттөгөн ишенимдердин жана тажрыйбалардын ар түрдүүлүгү мындай түшүнүктү жокко чыгарат. Бирок, Лакхнаудагы көптөгөн мусулмандардын арасында зекет жөнөкөй жана милдеттүү иш-аракет болушу керек деген ишеним бар.⁷ Ыйык жазуулар бул милдетти «[Оо, Мухаммед] Алардын байлыгынан садака [арабча: *садака*] ал да, ошол аркылуу аларды тазарт» (Куран 9:103), жана «Силер ээ болгон олжонордун бештен бирин Аллахка, пайгамбарга, пайгамбардын жакын туугандарына, жетимдерге, кедейлерге жана жолоочуларга таандык» (8:41) деген аяттарында айтат. Бул акыркы аятты Он экичил имамдар садака катары олжонун бештен бирин берүү милдет деп чечмелесе, Сунниттер бул аяттагы «олжолор» согуш олжолору же асыл буюмдар деп түшүнүшөт. Суннит мусулмандары үчүн, 2.5% же кырктан бири «күмүш монеталарда ондон бир бөлүгүнүн төрттөн бир бөлүгү [берилиш керек]»⁸ деген хадиске негизделип, колунда бар мусулмандар садака катары бериши керек деген мусулман окумуштуулары тарабынан аныкталган акчанын белгилүү бир чени болуп саналат. Садакаларга болгон чендердин өзгөрүүлөрү диний агымдан жана мүлктүн түрүнөн көз каранды (мисалы акча, арпа-буудай, мал), бирок бул өзгөрүүлөр менин негизги көз карашыма тиешеси жок: Исламдагы так, кесе айтылган садака берүү милдети мусулмандарга болгон садака берүү милдети тууралуу ченемдик бир пикирдүүлүктү (*фард*, *фарз*) пайда кылып, зекеттин чени жана алуучулар жөнүндөгү маалыматтар майда-чүйдөсүнө чейин Ыйык Жазууда көрсөтүлөт (Иудаизм же Христианчылык, Ибрагимдин диндерден айырмаланып).

Зекеттин милдеттүү түрдө берилүүсү керек деген кайталанып айтылуусу мен исламдык кайрымдуулукта тазалык этикасы деп атаган нерсенин бир аспекти болуп саналат. Бул этика – зекет берүүчүгө көңүл бурган үч башкы адеп-ахлактык маселелерден турган багыт. Экинчи жана үчүнчү маселелер тиешелүүлүгүнө жараша, зекеттин «тазалануу» катары түшүндүрмөсү жана зекетти жашыруун түрдө берүү тууралуу окутуулар болуп саналат.



Тазалануу

Садака берүү дегенди билдирген араб сөзү (зекет, Урду: закат), этиштик зат атоочтун милдетин аткарып, башка нерселердин арасында «тазалалоо» деген маанини билдирет. Чындыгында, Куран «зекет сөзүн «тазалануу» деген мааниде эки жолу (18:81, 19:13), ал эми «садакалар» деген мааниде отуз жолу колдонуу менен, «тазалануу» жана «садакалар» деген эки сөз айкаштарын алмак-салмак колдонот. Дагы бир сүрөдө (9:103) Куран зекетти «садакалар» деген мааниде колдонбой, садака берүү аркылуу тазалануу – милдет болуп саналат деп айтуу менен, Мухаммед пайгамбарга мусулмандарды «тазалалоо» (*тузаккиихим*) үчүн кайыр садака (*садака*) чогултууну буйруйт. Бул мааниде, салттуу садака берүү жана даарат алуу тазалануунун параллелдүү аракеттери болуп эсептелип келген. Мисалы, Имам Шафии зекет менен намаз окуунун алдында даарат алуунун (*вуду*) окшоштугу тууралуу кененирээк жазган.⁹

Зекет, албетте, эки адамдын ортосундагы алып-беришүү болуп саналганы менен, бул жерде айтылган тазалануу донорго гана таасир этет. Ал эми алуучу мусулмандарга зекеттин таасири кандай? Куран да (9:60) фикх окумуштуулары зекет катары саналган садаканы алууга өзгөчө укуктуу деп эсептеген сегиз категорияны тизмектөө менен, атайын көрсөтмөнү сунуш кылат.¹⁰ Алуучулардын бул сегиз категориясынын тизмеси, «кедей» (*аль-фукара*) жана «муктаж» (*аль-масакин*) деген эки мааниси окшош сөздөрдү колдонуу менен, жадагалса бай, бирок жолдо жүргөн адамдар (*ибн аль-сабил*) жана бир кезде бай болгон, бирок карызга батып калгандар оор абалда болушу мүмкүн (*аль-гаримин*) деп божомолдоо менен, жетишерлик түрдө кеңири түшүнүк берет. Лакхнаудагы этнографиялык изилдөө жүргүзүү учурунда мен көпчүлүк мусулмандардын зекет алуучуларынын тизмеси кеңири жана көп деп эсептей турганын билдим. Алардын ою боюнча, муктаж адамдар бардык жерде бар жана аларга жардам берүү керек. Аларды көп ойлондурган нерсе бул – зекет ислам «мыйзамында» милдет болуп саналганы жана аны ак ниеттүүлүк жана Куранда каралган пайыздары менен аткаруу керек болуп эсептелет.

Лакхнаудагы *Надват аль-Улама* медресесин башкарган белгилүү окумуштуу Абу Хасан Али Надви нускоочу текстте «зекет жанды (*нафс*) жана ошондой эле байлыкты тазартат» деп жазган.¹¹ Бул нерсе мага ошол Лакхнаудагы эң чоң жана Индиядагы эң белгилүү суннит семинариясы болуп саналган, ошол медреседеги зекет тууралуу дискурстарды изил-



деп жүргөн учурумда кайра-кайра баса белгиленип жатты. Медреседеги муфтий сабак өткөн учурда ал мага жана башка окуучуларга мындай деп түшүндүрдү:

Силердин башка адам менен болгон алыш-беришиңер бул каржылык өлчөм болуп [*мали пехлу*]..., ал эми садака берүү негизинен сыйынуу [*асл майн ибадат хай*]... [эгерде мусулман зекет бербесе] деген маанини берет. Садака бергенге чейин анын байлыгы менен кошо жан дүйнөсү дагы таза эмес болот, анткени ал ыраазы болбоо сапатына ээ болуп, Аллахтын жакшылыгын да унутуп калат.

Анын лекциясында зекеттин руханий аспекти сыйынуу катары көп мусулмандардын ойлорунда биринчи орунда экенин баса көрсөтүлүп, ал эми зекеттин каржылык мааниси бул медреседе берилген исламдын этикалык жана диний көрсөтмөсүнүн көз карашында анча деле маанилүү эмес болуп эсептелет.

Уламаларда жана алардын фикх окууларында зекетти донордун тазалануусуна болгон салт катары кароосу, ошондой эле ыйык окутуулар кедейлерди донорлор катары эсептегени дагы далилденип турат. Кедейлер көп учурда бай мусулмандардан зекет алуучу болгону менен, Куран жана хадис (ошондой эле аларга негизделген Урду жазмалары) кедейлерди чанда гана садака алуучу катары карап, алар зекетти кантип колдонуу керек экени жөнүндө жазат. Индиянын «коомго даават айткан» диний үгүттөөчүсү Таблиги Жамааттын белгилүү көрсөтмө китебинде келтирилген хадис мындай дейт:

Мыйзамдуу түрдө табылган мүлктөн чын ниет курма менен садака катары берилсе, Аллах Таала анын ордун Ухуд тоосунун көлөмүндөй толтуруп коет.

Бул хадис 1930-жылдары жарык көргөндөн бери, Индиядагы Түштүк Азиялык жана дүйнөдөгү мусулмандар тарабынан көп окулган *Фазаил-аль-Амал* аттуу нускамада бул көрсөтмө бир нече жолу жазылган.¹² Ошол нускамада мусулмандар зекеттин донорлору катары каралып, алар зекет алуучу же зекетти таратуунун башкаруучусу катары дагы каралбайт. Жогорудагы хадис, жадагалса, кедейлер дагы муктаждарга «бир эле курма» берүү менен потенциалдуу кайрымдуу донор катары боло аларын ачык көрсөтүп турат. *Таблики Жамааттын* нускамасында жазылган дагы бир хадис бул теманы бекемдейт: жадагалса

«жылмаюу», «курманын жарымы» дагы садака болуп саналат жана кызматчы кожоюнунун буюмдарынан алып, садака берсе (анткени анда берүү үчүн эч нерсе жок), берген нерсенин ээси эмес экенине карабай, руханий сыйлык алат.¹³

Купуялуулук

Зекет тууралуу ислам окутууларындагы дагы бир белгилүү тема – бул садакалар жөнөкөй түрдө, жакшысы жашыруун берилиши керек. Лакхнаудагы *медресени* окуп бүткөндөрдүн бардыгы жана башка көптөгөн мусулмандар диний садака жашыруун түрдө берилгени жакшы экенин жана коом тарабынан «берешендиктин эскертүүчүлөрү» катары айтылса же алуучулардын кадыр-баркына шек келтирген сөздөрдү айтса, жарабай калат деген белгилүү Куран аяттарын айтышчу. Курандын бир аятында (2:264) мындай деп жазылган: «Оо, ыйман келтиргендер! Садакаңарды жемелеп, кемсинтип, текке кетирбегиле». Дагы бир аят (2:271) садака берүүчүлөргө эскертет: «Эгерде садаканы ачык берсеңер жакшы болот. Бирок, аны жашырып муктаждарга берсеңер, анда бул сен үчүн андан да жакшы, Ал силердин кээ бир күнөөңөрдү кечирет».¹⁴ Бир хадис Лакхнаудагы мусулмандар арасында жалпы түрдө популярдуу болчу: «Оң колуң менен бергенди сол колуң билбесин». Мен бул хадисти башкалардан көбүрөөк уктым. Мисалы, менин кошуналарымдын бири, Хусейн байке мен андан Хинди садакалары (*дан*) тууралуу сураганымда мындай деп жооп берди:

Ал тууралуу эмнени айтса болот? ... алардын болгон максаты өздөрүнүн ысымдарын мандирдеги (*храм*) ташка чектирүү болуп саналат. Болгону ошол. Ал – туура эмес. Ал эми зекетти сен сол колуң билбегендей кылып оң колуң менен бересиң. Ошондой эле, сен анын ордуна бир нерсе алам деп күтпөшүң керек.

Анын жана башка кээ бир мусулмандардын айтуусу боюнча, исламдагы садака берүүнү курчап турган жашыруундук этикасы зекетти Хинди жана башка исламдык эмес кайрымдуулуктардан айырмалап турган бирден бир башкы критерий болуп саналат.¹⁵

Кошуналар же үй-бүлө ортосундагы байланыш сыяктуу мурунку коомдук байланыштар бар кезде, купуялуулукту сактоо кыйыныраак болуп калган, бирок жөнөкөй болуу үчүн ойлондуруучу маселе катары каралат. Куран садаканы бир туугандарга жана жакын кошуналарга



берүүгө түртөт (мисалы 4:36-аят) жана ошол себептен дээрлик бардык донорлор бул алуучуларды биринчи орунга коюшкан. Мындай учурларда купуялуулук катары жөнөкөй болуу, албетте, мүмкүн эмес. Донорлордо ар кандай креативдүү шылтоолор болгон. «Мен апамды акылдуу деп эсептейм, анткени ал зекетти муктаж деп эсептеген кошуналарына берет», – деди менин бир жаш мусулман досум англис тилинде интервью берип жатып. Анын үй-бүлөсү салыштырмалуу бай болуп, бирок оңдоп-түзөөгө муктаж, эски кичинекей үйлөргө толгон Лакхнаунун эски көчөлөрүнүн биринде турчу. «Ал рупияларды бүктөп, колуна кысып, анан кайсы бир үйгө барганда кожойкенин сумкасына колун сунуп, аларды салып жиберет. Кээ бир учурларда ал кожойке байкабай дагы калат! Же, көп учурларда, ал эч нерсе дебей, көңүл бурбай коет».

Донор катары өзүнүн атын жашыруу мүмкүнчүлүгү дагы жакшы вариант болуп саналат. Мен ыктыярчы катары кызмат кылган кайрымдуулук уюмдарынын биринин директору мага мындай деди:

«Көп учурда донорлор бизге келип, үй-бүлө мүчөсүнүн окуусун каржылоону каалай турганын айтышат. Бирок, алар үй-бүлөнүн бул тууралуу билишин каалашпайт. Биз алар берген акчаны алып, ошол үй-бүлөгө барып, «кимдир бирөө» силердин муктаж болушу мүмкүн экениндигинерди айтты деп гана айтабыз. Ошентип, алар кабыл алышат. Мындай учурлар дайыма болуп турат. 300дөн ашуун студенттер, менин билишимче, ошондой жолдор менен каржыланат».

Зекет алуучу үй-бүлөнүн мүчөлөрүнө уят боло тургандай көп суммадагы каржылоону алууда ортомчуларды колдонуу – бул мен кээ бир учурларда угуп калган стратегия болчу жана Лакхнаудагы көптөгөн кайрымдуулук уюмдары бул практиканы ишке ашырууга жардам беришчү.

Кыскача айтканда, медресе окутууларында жана популярдуу талкуулоолордо күбө болгон Ханафит юриспруденциясы менин «тазалык этикасы» деп атаган түшүнүгүмдү бекемдеп турат. Ал мусулмандар коомчулугуна алардын жакырдыгы тууралуу жаюу аркылуу алуучуларды уят кылбай же донордун ашкере байлыгын жар салбай зекетти өз байлыктарын тазартуу үчүн берүүгө үндөйт. Зекеттин «көрсөтпөй берүү» көз карашы – алуучунун уят болуусун жумшартканга умтулган көз караш болуп саналат.



Тазалык этикасына болгон тарыхый контексттер

Тазалык этикасын камтыган ушул окутуулар Түндүк Индиядагы мусулмандардын ой-пикирлеринде кандайча абдан маанилүү болуп чыга келди? Бир башкы фактор, менин оюмча, Лакхнаудагы Деобанда (мен окуган жана изилдөө жүргүзгөн Надва медресеси) негизделген жаны медреселердин пайда болушуна алып келген жана колониялык Индияны сүрүп чыгарган ыйык жазуулардын кайра жанданышы болуп саналат.¹⁶ Бул кайра жандануунун биринчи аспекти ыйык жазуулардын исламдын таасирдүү негиздерине басым жасоосу болуп саналат. Бул жандануунун экинчи аспекти – коомдук башаламандыктар мезгилинде исламды сактоо үчүн аны индивидуалдаштыруу жана кабыл алууга болгон аракет.

Зекеттин өнүгүүчүлүк этикасы

Кириш сөздө мен ислам кайрымдуулук уюмдарынын элдин көзүнчө таратылган садакасы фотографтар менен коштолуп, аягында интернетке жүктөлгөн мааракесин кыскача сүрөттөп бердим. Лакхнаудагы бул жана башка мен ыктыярчылык кылган ислам кайрымдуулук уюмдары өнүгүүчүлүк этикадан келип чыккан ушуга окшогон көптөгөн иш-аракеттерди колдоп, аларды жүзөгө ашырышты. Мен бул өнүгүүчүлүк этиканы зекетти алуучуларга (донорлорго эмес) басым жасаган адеп-ахлактык маселелердин топтому катары мүнөздөйм: алуучулар кимдер, алар эмне үчүн кедей же муктаж, алардын муктаж болуусуна кандай шарттар түрткү берген жана кеңири жайылган жакырчылыкты жоюу үчүн жана кененирээк алганда, өнүгүүнү колдоо үчүн зекетти кантип натыйжалуу түрдө колдонуу керек.

Өнүгүүчүлүк көз караштагы мусулман зекет берүүчүлөр зекет берүүнүн тазалоочу касиетине эмес, зекет берилгенден кийинки шарттарга көңүл бурушат. Зекет берүүгө көңүл буруу абдан маанилүү. Зекет алуучу кантип колдонот? Алуучу зекетти алгандандан соң, өзүнүн мурунку жумушу менен алектене береби? Же ал аны жалкоо жана көз каранды кылып коебу? Баарынан маанилүүсү, ал кедей мусулмандарды жакырчылыктан алып чыгабы? Мусулман бирикмелеринин өнүгүүчүлүк аракеттери: акча чогултуу убадалары, алуучулардын анкеталары, эмгек этикасына байланыштуу алуучунун укуктуулугун ченеген критерийлер, дааваттар менен каржылык жардамдарды бириктирүү жана кедей-кемба-



галдарды коомдун натыйжалуу, эмгекчил мүчөлөрү кылуу үчүн алардын катышуусун бюрократиялык жол менен көзөмөлдөө аркылуу аларды «машыктыруу» сыяктуу заманбап башкаруу практикаларын көздөшкөн.

Бул бөлүмдө мен Кудайдын ыраазычылыгы үчүн мусулман коомчулугунда уюшулган уюмду изилдөө аркылуу, Лакхнаудагы жаңы исламдык кайрымдуулук уюмдардын аткарган иштерин аныктап турган адеп-ахлактык маселелерди бөлүп көрсөтөм. Буга чейинки бөлүмдө сүрөттөлгөн тазалык этикасынын адеп-ахлактык маселелеринен айырмаланып (милдет, тазалануу жана купуялуулук), бул бөлүм аталган уюмдун өнүгүүчүлүк этикасынын мисалы болгон эки негизги маселе жөнүндө маалыматтарды берет: (1) кедей адамдарды эмгек этикасына тарбиялоо жана (2) институттук шарттарда зекет берүүнүн коомдук мүнөзү.

Эмгек этикасы

Кудайдын ыраазычылыгы үчүн «Коом» кайрымдуулук уюму (*Анжоман Фалах-е Дарайн*; мындан ары «Коом») Лакхнаунун популярдуу Аминабад базарынын ортосунда уюштурулган. «Коом» 1992-жылы негизделген жана аны Девабанддагы медресени окуп бүткөн Маулана Жахангир Касми аттуу мусулман дааватчысы (Урду: *маулана*) башкарат. Өнүгүүчүлүк этиканы колдогон бардык кайрымдуулук бирикмелер 1990-жылдардан баштап негизделе баштагандыгын айтып кетүүбүз керек. Бул кичинекей, тынч мечитте Маулана Жахангир даават айтып, башкарганы үчүн белгилүү, ал эми башк мечиттер ишкерлерге таандык. Бирок ошого карабай, коом башкы донор Маулана Жахангирдин башкаруусундагы мечитке баруучулардын көпчүлүк бөлүгүн түзгөн бай акционерлер менен ишкерлердин өмүр-таржымалынан, басып өткөн жолунан абдан таасирленет. Төмөндөгү маалыматтар жылына үч же төрт жолу болуучу – садака таратуучу иш-аракеттен алынган.

Элүүдөн ашып калган Маулана Жахангир эл көп Калькутта шаарында чоңоюп, эрте жашынан эле медресеге барып, өспүрүм курагында Куранды жатка билүү сыймыгына жеткен. Ал – ишкер эмес, өмүрүндө ишкер болгон да эмес, бирок ал өз кайрымдуулугунун негизги миссиясы катары «ишкердикти өнүктүрүү» деп эсептейт. Муну менен ал анын кайрымдуулугун жергиликтүү колунда бар мусулмандардан зекет чогултуу менен, аларды жөн гана таратып берип койбойт. Анын ордуна, ал акчаларды садака алууга укуктуу кедей мусулмандарга алардын пайда-



луу жумушка же өз ишкердигин баштоого мүмкүнчүлүктөрүн кеңейтүү үчүн сарптайт. Төмөндөгү хадис ал көп айткан жана жакшы көргөн хадистерден болуп саналат. Бул хадис анын садака берүүдөгү теологиялык көз карашына метоним болуп калган:

Хадисте, пайгамбар айткан ишенимден жана намаздан кийинки милдет бул – халал жол аркылуу киреше табуу [*иман аур намаз ке бад, Халал камана фарз хай*]...Ошондуктан, кедейлерге зекет берүүнүн максаты – бул алардын өз алдынча киреше таап кетүүгө мүмкүнчүлүгүн жогорулатуу болуп саналат. Түшүнүп жатасызбы?...Болбосо, алардын кээ бири тозокко түшөт.

Мени менен болгон бул маектешүүдө ал халал киреше жок болгон учурда коомдо пайда болуучу көйгөйлөрдүн түрдүүлүгү тууралуу шашпай айтып берди: тилемчилик кылуу, башкалардан көз каранды болуу, калп айтуу, алдоо, жанын багуу үчүн уурулук кылуу, бузулган үй-бүлөлөр жана кийинки муунга өткөрүлүп берилген жакырчылык айлампасы. Эми биз «Коомдун» садакаларды таратуу иш-чарасынын эки аспектисин жакындан билүү үчүн этнографиялык линзаны чоңойтолу: зекет түрү «жумушка орношуу инструменттери» жана «эмгек этикасы» боюнча адеп-ахлактык даават айтуу болуп калды.

Таратылып берилген ар бир нерсе жеке ишкердиктин инструменти болгон. Тигүүчү машиналар, көчөдө соода кылуу үчүн арабалар, велосипед рикшалар жана чайканалар үчүн сүт буулагычтар бөлмөдө үйүлүп турду. Ар биринде «Коом тарабынан Аллахтын ыраазычылыгы үчүн» («*Анжоман Фалах-е Дарайн*») деген сөздөр курсив менен Урду тилинде кол менен жазылган. Буюмдардын баары Эски шаарда колго жасалып же чогултулган. «Коом» аларды базардын тегерегиндеги жергиликтүү бизнесмендерден котировкаларды сурап алгандан кийин сатып алган. Ар бир буюм сатуучу менен Маулана, эгер алуучу кепилдик кагазын көрсөтсө, өмүр бою бекер оңдоп берүү келишимине кол коюшту. Маулана кепилдикти өз сөзүндө баса белгиледи. Тигүүчү машинанын бекем жасалган темир корпусу жана түртмө арабалардын орой кесилген жыгачы алардын ыңгайлуулугун, бышыктыгын жана оңдоого оңой экенин көрсөтүп турду.

Бул элементтердин бардыгы – «Коомдун» аталышы, кепилдик, бышыктык – Маулананын алган буюмдарды кайра сатуу мүмкүн болушунча азайыш керек деген башкы ниетин айтып турду. Ал чындыгында эле тынчсызданып атты. Аминабад базарында башма-баш алмашуу



жакшы өнүккөн жана жадагалса, таштанды дагы күнүгө жакшы баага соодаланчу. Анын садака таратуу учурунда сүйлөгөн сөздөрү башка темаларды дагы камтычу, бирок ар бири алуучу Маулананын кайрымдуу садакаларын жөн гана бекер белек катары эмес, жеке ишкердикке болгон каражат катары көрүшү керек деген башкы көйгөйүнө таянчу. Ал муну өзүнүн сөзүнүн аягындагы узак кайрылуусунда ачык айтчу:

Мен силерден тизелеп отуруп бул тигүүчү машиналарды туура эмес колдонуп же сатып ийбегиле деп суранбайм. Эгерде силер аны колдонбосоңор, башка муктаж аялды тапкыла да, аны ошол колунда жок мусулман эже же сиңдиңерге берип койгула, ал кичине болсо да акча таап алат... Бир нече жыл мурда биз дайыма мечитке баруучуларга (*намази*) араба алып берчүбүз (8-9000 рупия). Мен алардын аттарын атабайм. Алар кедей болчу... Бир айдагандан кийин, бир жигит анын 8000 рупия турган арабасын 2,100 рупияга сатып жиберди! Бир айдан кийин эле! Мечитке баруучулар! Кудайдын сүйүүсү үчүн, бул Аллахтан келген аманат (*аманат*).... Эгерде силер аны сатып ийсеңер, Кудайга эмне деп жооп берет энеңер? Силер мага сатпайбыз деп убада берип жатасыңар. Эгерде силер мага калп айтып, сатып жиберсеңер, анда силер Аллахка чыккынчылык кылып жаткан болосуңар. Мен силерди жоопко тарта албайм. Силер бул аманатты Аллахтан алып жатасыңар. Бул (зекет) – силердин укугуңар. Мен силерден кандайдыр бир жакшылыкты (*ихсан*) күтпөйм. Бирок, мунун силерге берилген максатын (*максад*) айтып кетүү маанилүү. Аны максаттуу пайдалангыла.

Кудайдын бардык нерседен кабардар экенин эскертүү менен, Маулана алуучуларга болгон кайрылуусун аяктады. Маулана аудиториядан бул кайрымдуулук каражаттарын Лакхнаунун базарындагы бартер экономикасындагы мүнөздүү нарк катары эмес, жеке ишкердик үчүн инструмент катары кабыл алуусун суранчу.

Маулана Жахангир кайрымдуулук каражаттарын кайра сатып жиберүүгө тыюу салуу менен катар эле, алуучуларга эмгекчил болууну айтчу. Мисалы бир адамга ал сөөмөйүн кезеп: «Биз берип жаткан акчаны алып, колдонуп жана талыкпай иштегиле. Аны туура эмес нерселерге коротпогула». Ал эми аялдарга болсо акчаларын тамеки сыяктуу стимуляторлор катары колдонуудан баш тартып, билим алууга жумшоо керек деп көрсөтмө берди.



Эмгек этикасына болгон мындай басым ачык максаттуу айтылат, жана ал ыйык жазуулардагы окутуулардан келип чыгат. Ошондой окутуулардын бири – бул жогоруда айтылган халал жол аркылуу киреше табуу тууралуу хадис болуп саналат, ал зекет жумушсуз мусулмандарды ушундай киреше табууга жеткириши керек деген логикалык жыйынтыкты берет. Дагы бир тиешелүү окутуулар топтому мусулмандар зекетти Куранда (9:60) жазылган сегиз категориядагы адамдардай «туура» алуучуларга бериши керек деп баса белгилейт. Ал эми эмгек этикасын колдогон үчүнчү окутуулар жыйындысы тилемчилик кылууга жана көз каранды болууга тыюу салган хадистер.

Коомду институтташтыруу

Уюшулган кайрымдуулук бирикмелердеги зекет берүүнүн коомдук мүнөзү бул изилдөөнүн башталышындагы үзүндүдө ачык жана так көрсөтүлгөн. Мен ага кыскача кайрылам. Маулана Жахангир башкарган садака таратуу иш-чарасы зекет алуучуларды коомдун алдында ачык жарыялоо, алардын ысымдарын атоо жана аларды сүрөткө тартууну (чынында, бир жолу менден сүрөткө тартып коюмду суранышкан) камтыйт. «Коомдун» көп жактоочулары тарабынан колдоого алынган алуучулардын жоопкерчилигине байланыштуу кабатырлануу алуучуларды (жана алардын муктаждыгын) андан дагы белгилүү кылып, аларды донорлордун, Маулананын жана Аллахтын көзөмөлүнө койгон тажрыйбаларга алып келди. Жергиликтүү мусулман ишкерлер жана дүкөнчүлөр «Коомдун» донорлорунун дээрлик бардыгын түзөт жана алардын кээ бири кайрымдуулук каражаттары алуучуларга өткөрүлүп берип жатканына күбө болуу үчүн келишчү. Ачык-айкындуулуктун мындай деңгээли «Коомдун» популярдуулугу үчүн өтө маанилүү болгон.

Лакхнаудагы көп мусулман зекет берүүчүлөр кайрымдуулук бирикмелеринин так жана таза иштей турганына өз көздөрү менен көрмөйүнчө ишенишпейт. Алуучулар өздөрү келип, элдин көзүнчө сүрөткө түшүп жана алган кайрымдуулук каражаттарынын санына кол коюш керек болчу. Муктаж алуучулар элдин көзүнчө донорлордун берешендигин кабыл алып, өткөрүп алууну сүрөткө башын ийкеп түшүү менен документтештирчү. Мындай практика алуучуларды муктаж субъект катары аныктаган. Ислам кайрымдуулугу менен байланыштуу болгон жашыруундуулук салты бул учурда четке кагылып, жоопкерчилик сезимин киргизүүнү максат кылган иш-чаралар менен алмашылган.



Өнүгүүчүлүк этикасына болгон тарыхый контексттер

Буга чейин мен тазалык этикасынын адеп-ахлактык маселелерин колониялык доор мезгилинде өзгөчө көрүнүктүү болгонун түшүндүрдүм, анда реформист *уламалар* дидактикалык багытын ислам такыбалыгын сиңирүү аркылуу көңүлүн катардагы мусулмандарга бурушкан. Бирок, XXI кылымдын башталышы менен, мусулмандардын жаңы топтору – уюштурулган ислам кайрымдуулук уюмдары – зекет тууралуу коомдук талкууга багыт алышты. Дүйнө жүзү боюнча мусулман коомдорун изилдеген окумуштуулардын айтуусу боюнча, *уламалар* зекет тууралуу исламдын таасирдүү окутууларынын башкы жаратуучулары жана таратуучулары болбой калышты. Дейл Эйкельман жана Джеймс Пискатори бул процессти массалык билим берүү доорундагы ислам бийлигинин «чачырандылыгы» деп аташат.¹⁸ Лакхнаудагы мен ыктыярчылык кылган жаңы ислам кайрымдуулук уюмдарында ишкерлер жетекчилик кызматы ээлешкен (менин диссертациямдагы алты уюмдун төртөө) же ал жакта негизги донорлор ишкерлер болушкан (менин изилдөөмдөгү Маулана Жахангирдин кайрымдуулук уюму). Бул уюштурулган кайрымдуулук уюмдары жана алар менен иштешкен мусулмандар XIX кылымдын Девабанддык *уламасынан* айырмаланып турган башка адеп-ахлактык маселелер жыйындысынын алкагында иш алып барышат.

Биринчиден, азыркы күндө мусулмандардын башкы маселеси – бул садаканы элдин көзүнчө таратуу жана алуучулардын жоопкерчилик ыкмаларын киргизүү болсо дагы, зекетти мындан ары дагы системалаштыруу жана институтташтыруу талап кылынат. Өкмөттүн жакындагы отчету¹⁹ мусулмандарды Индиядагы коомдук-экономикалык жактан эң жай өнүккөн топ катары аныктады. Көп мусулмандар муну экономикалык гана эмес, руханий кризис катары санашат. Мусулмандардын жакырчылыгы көптөр зекет бербей жатканын жана зекет натыйжалуу түрдө таратылбай жатканын далилдеп турат. Индиядагы мусулман коомчулугу алуучулардын зекетти колдонуусун башкарып жана көзөмөлдөп туруусу үчүн технологиялык жана уюштуу каражаттарына ээ болуп жаткандыгын эске алып, башка кайрымдуулук уюмдар да ушул ыкманы колдоно башташты.



Медреседе өнүктүрүүчүлүк этика тууралуу талашып-тартышуу

Өнүктүрүүчүлүк этиканы жана анын эки аде-ахлактык маселелерин, эмгек этикасын жана коомдук кайрымдуулукту изилдөө иш-аракеттери ритуалдык талап (зекет) аткарылгандан кийин зекет алуучулардын андан ары кандай жол тутарын караштырды. Өнүктүрүүчүлүк көз карашты кармангандар үчүн, садака берүүнүн түпкү максаты – байлыкты айлантуу жолу менен жакырчылыкты жоюу болуп эсептелинет. Өнүктүрүүчүлүк этикасы алуучулардын материалдык абалы менен байланыштуу, ал эми тазалык этикасын донордун руханий саламаттыгы жана жөнөкөйлүгү менен байланыштуу деп кароого болот, мүмкүн, бул пайдалуу жөнөкөйлөтүү дагы болушу мүмкүн.

Мусулмандар арасында зекетти берүү милдетине жалпы макулдашуу болгону менен, ислам окутуулары зекетти берүүнүн аягы кандай бүтөрү тууралуу эмне дейт? Бул маселеде медресе окутуулары жана фикх тууралуу илимий жазуулар бир нече жол аркылуу түшүндүрмө берет. Ислам илими кээ бир учурда садака алуучуларга болгон айрым критерийлерди өзгөчө так белгилейт, аларсыз садака берүү процесси жыл сайын берилүүчү байлыктын ондон бир бөлүгү болгон милдеттүү зекет катары санала албайт. Мисалы, Түндүк Индиядагы сунниттердин медреселеринде окутулган стандарттык текст Аль-Хидая боюнча, жакыр үй-бүлөгө тамак-аш же кийим үчүн берилген кайрымдуулук каражат зекет катары санала алат, бирок ошол эле каражатты кепин (*кафан*) алууга жумшаса, ал исламда талап болгонуна карабай, зекет болуп эсептелбейт.²⁰ Ошондой эле, зекетти белгилүү бир аракечке же алкогольдук ичимдик же чочконун эти сыяктуу тыюу салынган нерселерге корото турган бирөөгө берүү – *харам* же тыюу салынган. Бирок донор аны кантип билет? Исламдык садака берүү тууралуу салттуу окутууларда донордун байлыгын тазалоодо зекеттин кантип колдонулушу эмес, садака берүүдөгү ниет (*нияя*) анын натыйжалуулугун аныктап турат деп айтылат. Ханафит фикхиндеги көпчүлүк көз караш боюнча, эгерде донордун ниети укуктуу муктаж алуучуларга (Курандагы 9:60 сегиз «муктаж» деп эсептелген категорияны камтыган, дээрлик кеңири болгон стандарттык шарттардагы «муктаж» деп эсептелгендер) садака берүүнү ниет кылса, анда садака кантип сарпталарына карабай, зекет деп эсептелинет. До-



нордун ниеттерине мындай деңгээлдеги көңүл буруу садакалардын натыйжалуулугун күчөтүп, алар донордун колунда болгон нерсеге карап аныктоо жүргүзүү менен чектелет.

Бирок, Эски Лакхнаудагы мусулмандардын ишенимдери менен кээ бир азчылыктын пикири, эгерде донордун зекетинин кайсы бир бөлүгү туура эмес төлөнүп калса, анда ал ошол сумманы кайрадан төлөшү керек деп эсептейт. Азчылыктын пикири Имам Абу Ханифанын шакирти, Абу Юсуфка негизделген.²¹ Зекеттин берилгенден кийинки тагдыры тууралуу бул тынчсыздануу, эгерде зекет чыныгы муктаж адамдарга туура пайдалануу үчүн берилбей калса, «жарабай» калат деп тынчсызданган мусулмандардын өнүктүрүүчүлүк этикасынын мүнөздүү белгиси болуп саналат.

Лакхнаудагы медреселерде окутулган *Ислам юриспруденциясы жана стипендиясы* кайрымдуулук бирикмелеринин ролдору тууралуу эч нерсе айтпайт. Анын ордуна, садакалар биринчи кезекте донордун жеке жоопкерчилиги болуп саналат же пайгамбардын халифатындагы мезгилдегидей, ислам өкмөтү тарабынан чогултулушу керек. Кээ бир мусулмандардын ою боюнча, ислам кайрымдуулук бирикмелери шарият менен туура келбеген жоопкерчиликтерди алып жүрүшөт. Лакхнаудагы шаардык *Дарул Улум Надватул Улама* (Урду «Надва» деп белгилүү) медресенин бардык окуучулары азыркы исламдык реформисттик агымдар менен тааныш, бирок эки окуучу өзүнчө зекетти чогултуп, таратып берген өнүктүрүүчүлүк кайрымдуулук уюмдарына көбүрөөк сын көз карашта экенин билдиришкен. Алардын бири, ал окуган айыл медресесинде зекет чогултуп жаткан ислам кайрымдуулук бирикмелери туура эмес иш жүргүзүп жатканын айтып, түшүндүрдү. Экинчиси, садака таратып жаткан бирикмелерге такыр эле каршы эмес экенин, бирок көбү исламдын негизинде иштебей жаткандыгын баяндады. Ал мусулман медресесин окуп бүтүргөн *уламалар* башкарган бирикмелерди гана колдоо керек экенин айтты. Ал менден изилдөө ишимде сурамжылоо жүргүзүп, садакаларды Куранда жазылган мусулмандардын сегиз муктаждык категориялары боюнча таратпаган бирикмелерди табууга аракет кылуумду сунуштады: «Менин сизге болгон сунушум, сиз ыктыярчылык кылып жаткан уюмдардын арасында сурамжылоо жүргүзүп: «Силер зекетке деп алып жаткан акчаларды каякка сарптап жатасыңар? Кайсы категориядагы [Куранда көрсөтүлгөн муктаж мусулмандардын] адамдарга таратып жатасыңар?» деп сураңыз», – деди.



Индияда төрөлгөн британиялык мусулман жана саясий исламизмдин дүйнө боюнча эң таасирдүү идеологу болуп эсептелген Маулана Саид Абул Аъла Маудуди (1979) *Жамаат Исламий* партиясын негиздөө менен жана ошондой эле, кеңири окулган *Ислам стипендиясы* деген эмгеги менен коомчулукка белгилүү.²² Бирок, анын садака берүү тууралуу теологиялык жазуулары экономикалык өнүгүүнү ишке ашырып жаткан ислам кайрымдуулук бирикмелерине көңүл бурбайт. Ал негиздеген исламий уюмунун жамааты азыркы тапта өзүнүн Түндүк Азия боюнча бөлүмдөрүндө кайрымдуулук каражаты катары миллиондогон рупияларды жумшайт. Анын көптөгөн жазуулары Индиядагы ислам өкмөтүнүн түзүлүшүн жактайт же божомолдойт. Бирок, анын садака тууралуу урду тилинде жазылган *Хакикат-у Закат* («Зекеттин акыйкаты») аттуу маанилүү жазуулар жыйындысы чыныгы ислам мамлекети жок учурда Индиядагы мусулмандар эмне кылуулары керек экени жөнүндө узун үзүндү менен аяктайт.²³ Анда садакаларды кимдир бирөөнүн муктаж тууганына же кошунасына берүүсү тууралуу талкууланат, бирок ислам мамлекети жок садакаларды борборлоштурулган уюмдар чогулта албайт деп белгилейт. Ошондуктан «Индиядагы мусулмандар эмне кылуу керек экендиги тууралуу ойлонуулары зарыл». Ошол мезгилде Индия боюнча иштеп жаткан мамлекеттик эмес, жарандык коомдук бирикмелер тууралуу түшүндүрмөлөр дагы, маалыматтар дагы болгон эмес. Менин Надва медресесиндеги мугалимим ислам кайрымдуулук бирикмелерин ислам юриспруденциясында актай турчу (исламдык укуктук талаштын, усул аль-фикхтин катуу талаптарына жооп берчү) көп деле багыты жок деп жооп берди. Ал, бул укуктук кенемтеге карабай, азыркы учурда мусулман окумуштууларынын коомдогу өзгөрүлгөн абалдарын эске алып, ислам кайрымдуулук уюмдарына ислам мамлекетинин юрисдикциясынан тышкары иштөөгө уруксат берип жатканын түшүндүрдү.²⁴

Мен менин окутуучум – муфтиден өнүктүрүүчүлүк этиканы көздөгөн жаңы ислам кайрымдуулук уюмдарында түзүлгөн практикалардын мүмкүнчүлүгү тууралуу сурадым. Мен садака алууга айрым мусулмандарга уруксат берүү, айрымдарын четке кагуу, элдин көзүнчө таратуу, аларды сүрөткө тартуу жана жакыр мусулмандарга жакшыраак эмгек этикасына жетүүгө үгүттөгөн даваат айтуу процесстерин сүрөттөп бердим. Мен ошондой эле, зекет берилгенден кийинки аны адепсиз түрдө көзөмөлдөп, алуучуларды байкап туруу маскарачылык иш-аракеттерине каршы чыккан жаңы ислам кайрымдуулук уюмдарынын сынчы-



ларын дагы айтып өттүм.

Каражаттарды алуу үчүн арыздарды талап кылуу жана эмгекчил алуучуларды тандоо маселелери боюнча муфтий көптөгөн адамдар, өзгөчө адистер, садакаларды өздөрүнүн билим берүү же саламаттыкты сактоо сыяктуу иш тармагына жумшоону артык көрөрүн айтышты. Мусулман зекет берүүчүлөр өз садакаларын кайсы бир жумуштарда иштеген муктаж мусулмандарга гана бөлүп бере алышы мүмкүн, анткени ошол алуучулар чын эле каржылык жактан муктаж болуп эсептелет. Бирок, ал баса белгилеп кошумчалады, мындай донорлор бардык садакаларды ушундай жол менен бербеши керек. Алар ошондой эле, зекетинин бир бөлүгүн аларга кайрылган муктаж адамдарга алып коюуга милдеттүү. Эгерде бардык адамдар өздөрүнүн милдеттүү зекетине кайсы бир шарттарды кое беришсе, анда байлыкты бардык муктаждарга бирдей таратып берүү жана эркин айланууну камсыз кылууга болгон максаттарды жок кылышат. Ошондуктан, кедейлер өздөрүнүн укуктуу бөлүктөрүн алуу үчүн «баланс (таразу) болуш керек» деп жыйынтыктады ал.

Бирок, муфтий ислам кайрымдуулугу диний лидерлердин жана медреселердин жалгыз иш алып бара турган тармагы болуп калууда деген жүйөгө макул болгон жок. Анын көз карашы, зекет берүүнү ислам мамлекетинин калкасынан тышкары институтташтырып жатканы үчүн сынга алган өзүнүн медресесиндеги кээ бир окуучуларынын (жогоруда айтылган) көз карашы менен каршы турат. Тескерисинче, ал урду макалы менен башталган түшүндүрмөнү бере баштады:

«Эгерде адам бардык нерсени жасоого аракет кылса, ал акырында эч нерсени бүтүрө аалбайт» – деп айтылат. Индияда медреседе билим алууга муктаж болгон канча адам бар? Он миңдеген!...Кээ бирлер жадагалса дуба кылууну билишпейт... Дуба – медреселердин жана мусулман окумуштууларынын башкы максаты бойдон калышы керек.

Бул муфтийдин оор басырыктыгы жана сабырдуулугу, жөнөкөй жүйөлүү ойду жана коомдук принциптерди жакшы билгенинин далили болчу. Муфтий эмгекти бөлүштүрүү жана башка тармактардагы диний эксперттер менен адистер арасында ачык сүйлөшүү жана колдоо каналдары менен мүнөздөлгөн коомдун үлгүсүн талкууга сунуштады.



КОРУТУНДУ

Популярдуу түшүнүктөр шариятты жана андан келип чыккан фикх академиясын ислам «мыйзамындагы» жалгыз жана туруктуу кодекс катары көрүшөт. Менин суроомо ачууланьп: «Бул Аллахтын буйругу... Зекет берүүгө кимге себеп керек?» – дешкен. Мен жогоруда айткан адамдай эле, Лакхнаудагы мусулмандар шариятты айырмалайт жана аткарышат, бирок ошол эле учурда, теренирээк суроо салбай турчу ачык, түшүнүктүү этикалык-укуктук эрежелер катары эсептешет. Биздин шариятты «Ислам мыйзамы» катары которуубуз кээ бир учурларда мындай көз карашты бекемдейт. Андан дагы тагыраак котормолор, мисалы, «жол» же «жобо» дагы да шариятты жалгыз аткарыла турчу бирдиктүү ченемдик тартип катары чагылдырыт. Мусулман адам шариятты, кайсы бир адам булакка жакын баруу үчүн же өзүнүн үйүнө жетүү үчүн жолду ээрчигендей эле, Аллахка жакыныраак болуу үчүн же Акыретте бейишке жетүү үчүн ээрчийт.

Өзгөчө, *уламалар* исламдын интеллектуалдык салтын илимий чечмелөөчү жана сактоочу катары карап, ислам мыйзамын колониялык мезгилинен азыркы учурга чейин өз бийлигин бекемдөө үчүн «өзгөрүлбөс» эреже катары көрсөтүп келишкен.²⁵ Өзүнүн чоң атасынын колониялык доордогу ыйык жазууларды жандантуу кыймылындагы жетишкендиктерине таянып, Девабанддын башкаруучусу жана негиздөөчүнүн небереси Кари Мухаммед Тайиб «Өзгөрүү мезгилинде биз өзгөргөн жокпуз» деп жазган.²⁶ Буга 1900-жылдардын аягында медресе негиздөө үчүн Девабандга чегинген окумуштуулар көрүнүктүү мисал болуп эсептелет. Барбара Меткалф жана башка окумуштуулар *салттын келип чыгуусу* – *адамдар өздөрү жашап жаткан заманбап жашоону кантип аныктоосуна байланыштуу* деп көрсөтүшкөн.²⁷

Мен Лакхнаудагы коомдук тармакка жаңы ислам кайрымдуулук уюмдарынын кириши *уламанын* бийлигине коркунуч жаратпай эле, тескерисинче, аны бекемдөөгө кызмат кылды деп айтар элем. Мен сүрөттөгөндөй, бул кайрымдуулук уюмдарын колдогон ишкерлер жана коом башчылары өздөрүн зекеттин жандандыруучулары деп санашат. Бардык мусулмандар бул кайрымдуулук уюмдар Лакхнауга коомдук-экономикалык пайдаларды алып келип, шаардын жакырларын системалуу түрдө жөлөк пул менен камсыз кылуу аркылуу чоң жумуш жасап атышат деп билишет. Мусулмандарга болгон бул материалдык пайдалардан тышкары, *уламалар* аталган кайрымдуулук уюмдары мусулман коомунун



руханий саламаттыгына да эбегейсиз пайдаларды берип жаткандыгын билишет. Кээ бир *уламалар*, мисалы Маулана Жахангир, жадагалса өнүктүрүүчүлүк үлгүдөгү өздөрүнүн кайрымдуулук уюмдарын башташты. Уюштурулган ислам кайрымдуулук уюмдары тазалык этикасын түзгөн тарыхтагы негизги деп эсептелинген кээ бир маселелерди жокко чыгарып жатканы менен, алар зекет тууралуу ислам окутууларын көпчүлүккө медреселер аркылуу жеткире алышты. Социалдык камсыздоо уюмдары катары иш алып баруу менен, алар кээ бир учурларда христиандар же индустар башкарган башка уюмдар менен кызматташышат. Алар бардык индиялыктар тарабынан талашсыз коомдук кызмат аткарган мусулман уюмдары катары саналып, жаңылыктарда жана өкмөттүн талкууларында көбүнчө диний билим берүүгө көңүл бурган медреселерге караганда, бир топ пайдалуу көрүнүшөт. Жыйынтыктап айтканда, алар мусулмандардын жашоолорунда шариятка жана зекет берүү милдетин аткарууга үндөгөн институттар катары маанилүүрөөк роль аткарышат.

Шарияттын күчүн талдоону анын этикасынын иш жүзүндө кандай колдонулуп жатканын талдоодон бөлүп кароого болбойт. Шарияттын күчү жөн гана саясаттан келип чыкпайт, мисалы ислам мамлекеттери тарабынан шариятты этатизация кылууга карабай, бийликти колдонуу боюнча мамлекетти монополияштыруу каралат. Шарияттын этикасынын күчү анын туруктуу, бирдиктүү же статистикалык кодекс катары каралган жөндөмдүүлүгүнөн келип чыкпайт. Анын адеп-ахлактык күчү мусулман коомунун анын этикалык буйруктарын кабыл алуу деңгээлинен келип чыгат. Бул эмгектин антропологиялык мамилеси – «иш жүзүндөгү этиканы» талдоо бир эле этикалык кодексти карманабыз деген ишенимдин жана тажрыйбанын ички ар түрдүүлүгүн ачык көрсөтөт деп божомолдонот. Мындай учурларда, шарияттын демократиялашуусу жаңы уюмдарга исламдык этикалык нормалардын жандантуучулары жана сактоочулары катары иш-аракет кылуу укугун бергендей сезилет. Роберт Хефнер жазгандай:

Шарияттын моралдык күчү анын эң жөндөмдүү жактоочулары доордун шарттарына кайдыгер караган, абстракттуу догма катары эсептелишине эч качан жол бербегенинен келип чыгат. Биймандуулар өздөрүнүн адеп-ахлактуу жүрүм-туруму менен Шариятты күнүмдүк жашоосуна терең киргизгенде гана, ал этикалык күчкө ээ болот.²⁸



Бул принцип – адамдардын туюу же жадагалса, аң-сезими менен аныктаган түшүнүгү. Өнүктүрүүчүлүк этикадагы мен көрсөткөн тематикалык изилдөө – *уламанын* мүчөсү башкарган, ислам кайрымдуулук уюмунун катасы эмес. Ал жана башка салттуу медреселердин коомдук бийлиги жана таасири начарлап жаткан мезгилде мындай бирикмелик аркылуу позицияны түшүндүрүү таасирдүү болуп жатат. Өзгөрүү аягына чейин боло электигине карабай, ислам кайрымдуулук уюмдары дагы деле Лакхнаудагы мусулман коомунун чөйрөсүндө кичинекей оюнчу бойдон калууда.

Эгерде *уламалар* өздөрүнүн таасири жана бийлиги аркылуу жаңы уюмдардын көп кылымдардан бери медреселерде окутулуп келе жаткан зекет берүү практикаларына киргизген өзгөрүүлөрдөн улам коркунучка кептелип жатат деп эсептешсе, анда ислам кайрымдуулук уюмдарынын жаңы өнүктүрүүчүлүк практикалары чыңалуунун сезгентүүчү булагы болмок. Бирок Лакхнаудагы *уламалар* зекет берүүнүн мындай өзгөрүүсүн фикхтин окутууларынан четтөө катары эмес, ошол эле ыйык жазууларды чечмелөөдө башкача басым жасоо катары кабыл алышат. Лакхнаудагы *уламалардын* мындай мисалы ислам динин Аласдер Макиндейрдын салттындагы «убакыт менен созулган аргумент» деген түшүнүгүн кароо менен, «дискурсивдүү салт»²⁹ катары талдоонун маанилүүлүгүн баса белгилейт.

АДАБИЯТТАР

Аль-Маргинани, Аль-Хидая: Колдонмо. Имран Ахсан Хан Ниязи тарабынан которулган (Бристол: Amal Press, 2006).

Аржоманд Саид Амир, «Азыркы доорго чейинки ислам дүйнөсүндөгү Филантропия, Мыйзам жана мамлекеттик саясат», Дүйнөлүк салттардагы филантропия. (ред.) В. Ф. Илчман, (Блумингтон: Indiana University Press, 1998), 109-32 бб.

Асад Талал, «Ислам антропологиясынын идеясы». Сейрек чыгарылуучу сериялар. (Вашингтон: Азыркы араб изилдөөлөр борбору, Джорджтаун университети, 1986).

Бентхалл Жонатан, «Каржылык сыйынуу: Садака берүүгө Курандын буйругу», Journal of the Royal Anthropological Institute 5 (1999), 27-42 бб.

Бентхалл Жонатан жана Жером Белльон-Журдан, Кайрымдуулук жарым ай: Мусулман дүйнөсүндөгү жардам берүү саясаты (Лондон: I.B. Tauris, 2003).

Борнштейн Эрика, «Филантропиянын импульсу», Маданий антропология 24 (2009), 622-651 бб.

Диб Лара, Сыйкырдуу заманбап: Шииттик Ливандагы гендердик жана коомдук такыбалык (Мусулман саясаты боюнча Принстон изилдөөлөрү. Принстон: Princeton University Press, 2006).

Эйклман Дейл Ф. Жана Жеймс Пискатори, Мусулман саясаты (Принстон: Princeton University Press, 1996).

Халлак Ваэль Б., Шарият: теория, практика, өзгөрүүлөр (Кембридж: Cambridge University Press, 2009).

Хефнер Роберт В., Шарият саясаты: Азыркы дүйнөдөгү ислам мыйзамы жана коому (Блумингтон: Indiana University Press, 2011).

Ибн Кудам Абу Мухаммед «Абд Аллах ибн Ахмад, аль-Мугни. (ред.) Мухаммед Рашид Рида, 2-том (Египет: Матбаъат аль-Манар, 1345/ (1927)).

Кандалви Закария, Фазаил аль-Аъмал. Сан Франциско: Islamic Bulletin. <http://www.islamicbulletin.org>.

Марсен Магнус, Тирүү ислам: Пакистандын Түндүк-Батышындагы мусулмандардын диний тажрыйбасы (Кембридж: Cambridge University Press, 2005).

Морер Билл, Өз ара жашоо, Чектелген банк иши, альтернативдүү валюталар, капиталдын себептери (Принстон: Princeton University Press, 2005).

МакЧесни Роберт Д., Борбор Азиядагы вакф: мусулман мечитинин тарыхындагы төрт жүз жыл, 1480-1889 (Принстон: Princeton University Press,



1990).

Надви Абул Хасан Али, исламдын экономикалык тартиби (Рай-Барели: Дар-е Арафат)

Наср Сейид Вали Реза, Маудиди жана исламдагы кайра жаралуу (Нью-Йорк: Oxford University Press, 1996).

Оселла Филиппо жана Каролина Оселла, «Индия менен Булундагы мусулман ишкерлеринин коомдук жашоосу: Жакшылык кылуу», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (2009), 202-221 бб.

Пауэл Рассел, «Зекет: Ислам юриспруденциясынан экономикалык саясатка жана мыйзамдуу теорияга түшүнүктөрдү тартуу», *University of Pittsburgh Tax Review* 7 (2009), 43-159 бб.

Карадави Юсуф, Фикх аль-зака (Джидда: Илимий басылмалар борбору, Абдулазиз падышалык университет, 2000).

Сачар Раджиндер, Индиянын мусулман коомчулугу тууралуу отчет: Индиядагы мусулман коомчулугунун коомдук, экономикалык жана билим алуу статусу тууралуу жогорку деңгээлдеги отчет (Дели, 2006).

Сингер Ами, Ислам коомчулугундагы кайрымдуулук (Кембридж: Cambridge University Press, 2008).

Тейлор Кристофер Б, «Квитанциялар жана кайрымдуулуктун башка түрлөрү: Түндүк Индиядагы заманбап такыбалыкты эске алуу», *Modern Asian Studies* 52(1) (2018), 266-96 бб.

Вебер Макс, Экономика жана коом: Социологиянын интерпретациялык контуру (Беркли, University of California Press, 1978).

Заман Мухаммед Касим, Азыркы исламдагы улама: өзгөрүүлөрдүн сактоочулары (Принстон: Princeton University Press, 2002).

ЭСКЕРТҮҮЛӨР

1. Сахих аль-Бухариде жазылган Мухаммед пайгамбардын айткан сөзү, 24-китеп, 504-номер.

2. Пью Изилдөө Борбору, Дүйнө мусулмандары: Биримдүүлүк жана ар түрдүүлүк (Вашингтон, Д.С., 2012).

3. Макс Вебер, Экономика жана коом: Интерпретациялык социологиянын контуру (Беркли, University of California Press, 1978).

4. Мисалы, Ваэль Халлактын «*Ижтихаддын* эшиги жабык беле?» аттуу таасирдүү макаласын карагыла, Жакынкы Чыгыш изилдөөлөр эл аралык жур-

налы 16 (1984) 3-41 бб. Ошондой эле Роберт Хефнердин Шариятынын саясаты: Азыркы замандагы ислам мыйзамы жана коому аттуу эмгегин карагыла. (Принстон: Princeton University Press, 2011).

5. Маек берүүчүлөрдүн коопсуздугун сактоо үчүн менин изилдөө үчүн алган маектеримдеги бардык аттар псевдоним болуп саналат.

6. Сурамжылоо суроосу урду тилинде берилген: «Биз ар бир себепти өзүнчө алып талкууладык, бирок сураныч, айтыңызчы, бул себептердин кайсынысы сиз үчүн садака берүүдө Эң маанилүү болуп эсептелет: № 1 жакырларга жардам берүү, № 2 Акыреттеги жазалоодон качуу, № 3 менин байлыгымды зыяндан сактоо же тазалоо же № 4 башка себеп». Мен бул үч себепти жабык сурамжылоо учурунда донорлордун өздөрүнүн садака берүүлөрүнүн эң резонанстуу түрткүлөрү боюнча бир нече ай ачык маектеринен кийин тандап алгам.

7. Антрополог Джонатан Бентал дагы жазган: «Зекеттин маанилүүлүгү бардык берилген мусулмандардын бириккен бир принциби катары көрүнөт». Джонатан Бенталдын «Каржылык сыйынуу: Садака берүүгө Курандын буйругу», Journal of the Royal Anthropological Institute 5 (1999), 35-б. аттуу китебин карагыла.

8. Аль-Мугниде Ибн Кудам тарабынан айтылган. (Ред.) Мухаммед Рашид Рида (Египет: Матбаат аль-Манар, 1345/[1927]), 42-том, 596-б.

9. Вазль Б. Халлак, Шарият: теория, практика, өзгөрүүлөр (Кембридж: Cambridge University Press, 2009). 231-б.

10. Аят 9:60: «Садакалар колу жука кедейлерге, колунда жок жакырларга, аны жыйноочуларга, көңүлдөрүн алуу керек болгондорго, кулдарды бошотууга, карыздууларга, Аллахтын жолундагыга жана мусапырларга берилет» (Юсуф Алинин котормосу).

11. Абу аль-Хасан Али Надви, Исламдын экономикалык тартиби (Рай-Барели: Дар-е Арафат), 41-б., Куран 9:103.

12. Таблиг Жамааттын таасирдүү окумуштуусу Маулана Закария Кандали (1898-1982), Фазаил аль-Амал Индия жана дүйнө боюнча үгүттөөчү коомдордун үгүттөө иш-аракеттериндеги башкы окутуучу тексти болуп келген. Зекет жана кайрымдуулук тууралуу Фазаил-е Садакат деп аталган бөлүк Курандын аяттарынан жана хадистерден, ошондой эле алардын чечмеленишинин кыска жазылышынан турган тизме болуп саналат. Закария Кандали, Фазаил аль-Амал (Сан Франциско: Ислам бюллетени) <http://www.islamicbulletin.org>, 6 жана 27 бб.

13. Кандали, Фазаил аль-Амал, 25, 67 жана 95 бб.

14. Юсуф Алинин котормосу.

15. Индустар өздөрү, албетте, данды мындай көрүшпөйт жана антрополог Эрика Борнштейн данды берүүдөгү «бөлүүнү» (тяг) материалдык дүйнөдөгү

өлүм жана кайра төрөлүү циклинен качууга болгон аракеттердин бир бөлүгү катары караган. Эрика Борнштейндин «Филантропиянын импульсу» аттуу эмгегин карагыла, *Cultural Anthropology* 24 (2009), 3-6.

16. Дагы бир жерде мен тазалык этикасынын тарыхый өсүүсүн индиялык мусулмандардын ыйык жазууларынын жанданышынын контекстинде талкуулагам. Кристофер Тейлор, «Квитанциялар жана исламдык кайрымдуулуктун башка түрлөрү: заманбап Түндүк Индиядагы такыбалыкты эске алуу», *Modern Asian Studies* 52 (1) (2018), 266-96 бб.

17. Мындай хадис аль-Бухари тарабынан жазылып алынган, 5-китеп, 2253-номер, «Берүүчү кол алуучуга караганда жакшыраак, берүүчү тартуу кылган болсо, алуучу сураган болот».

18. Дейл Ф. Эйклман жана Жеймс Пискатори, *Мусулман саясаты* (Принстон: Princeton University Press, 1996), 131-б.

19. Сачар Раджиндер, Индиянын мусулман коомчулугу тууралуу отчет: Индиядагы мусулман коомчулугунун коомдук, экономикалык жана билим алуу статусу тууралуу жогорку деңгээлдеги отчет (Дели, 2006).

20. Бул жүйө чыныгы алуучу – көңүлү чөккөн адам жана садакага муктаж болгон тирүү адамдарга берилгенде гана зекет болуп саналат деген далил менен байланыштуу. Аль-Маргинани, Аль-Хидая: Колдонмо. Имран Ахсан Хан Ниязи тарабынан которулган (Бристол: Amal Press, 2006).

21. Аль-Маргинани, Аль-Хидая, 291-б.

22. Сейид Вали Реза Наср, Маудиди жана ислам кайра жандануусунун жаралышы (Нью Йорк: Oxford University Press, 1996).

23. Саид Абул Аъла Маудиди, *Хакикат-и Закат* (Карачи, м.ж.), 32-б.

24. Азыркы мыйзам системаларындагы зекеттин жалпы образы үчүн Рассел Пауэлдин «Зекет: Ислам юриспруденциясынын экономикалык саясатка жана мыйзамдуу теорияга түшүнүктөрдү тартуусу», *University of Pittsburgh Tax Review* 7 (2009), 43-159 бб. карагыла.

25. Колониялык Индияда, Ислам мыйзамынын өзгөрүлбөс деген мындай көрсөтүүлөрү көп учурда Британиянын өзүм билемдиктеги айыптоолоруна болгон жооп болгон. Мухаммед Касим Азыркы замандын исламдагы улаамасы: өзгөрүүлөрдүн сактоочулары аттуу эмгегин карагыла (Принстон: Princeton University Press, 2002), 25-б.

26. Барбара Меткалфтын *Ислам конкурстары: Индиядагы жана Пакистандагы мусулмандар тууралуу эсселер* аттуу эмгегинде жазылган (Нью-Дели: Oxford University Press, 2004), 10-б. Меткалф андан ары «Менин Девабандды изилдөөм, кыскача айтканда, «салттуу» деген түшүнүк азыркы замандын өз аныктамасынын кандайча бир бөлүгү болуп калганынын бирден бир мисалын берди. Ал ошондой эле көп учурда салт деп эсептелген нерсе салыштырмалуу



түрдө колониялык өткөндүн натыйжасы экенин көрсөтөт», - деп айтат.

27. Барбара Д. Меткалф, Индиядагы британиялык исламдын кайра жандануусу: Девабанд, 1860-199 (Оксфорд: Oxford University Press, 1982).

28. Роберт У. Хефнер, Шарият саясаты: Азыркы дүйнөдөгү ислам мыйзамы жана коому (Блумингтон: Indiana University Press, 2011), 45-б.

29. Мухаммед Касим Заман, Азыркы Исламдагы улама: өзгөрүүлөрдүн сактоочулары (Принстон: Princeton University Press, 2002). Ошондой эле Талал Асаддын «Ислам антропологиясынын идеясы». Сейрек чыгарылуучу сериялар.

6

Курандагы Рида түшүнүгү: популярдуу түшүнбөстүк жана еврейлер менен христиандардын батышташуусу

Асаад Алсалех

Кыскача: Барган сайын популярдуу болуп жатканы жана аны менен байланыштуу болгон бүтүндөй түшүнүктөр үчүн, Курандын аль-Бакара сүрөсүнүн 2:120 аяты бул бөлүмдүн негизи болуп саналат. Мен бул сүрөнү англис тилинен мындай деп котором: «Иудейлер да, христиандар да, сен алардын динин ээрчимейинче ыраазы болушпайт. Айткын: «Аллахтын жолу – акыйкат жол». Эгер сага илим келгенден кийин сен алардын каалоолоруна берилип кетсең, анда Аллах сага коргоочу да, жардамчы да боло албайт». Бул бөлүм *риданын* (ыраазы болуу) сүрөдөгү маанилерин жана түшүнүктөрүн көп мусулмандар арасында, өзгөчө, азыркы сүйлөшүү доорунда калыптанып калган «популярдуу» түшүнүктөн айырмалаган экзегетикалык изилдөөнү сунуштайт.

Мен аят жана андагы *рида* түшүнүгүнүн экөө тең контексттен четтелип, Батышка каршы келген реакциялык дискурстун бир бөлүгү катары туура эмес берилип калган деп эсептейм. Социалдык медиада, онлайн пикирлерде жана башка виртуалдык жайларда көрүнгөндөй, көп мусулмандар аятты элестетилген жалпы иудей-христиандык бөлүм деп карашып, анда Батышка карата болгон тубаса каршылык же жек көрүү мамилеси бар деп жарыялашат. Өтө эле популярдуу болгон бул жаңылыш айтуу өзүнүн контексти, булагы жана чечмелениши бар тексттин туруктуу маанисин жана туруктуу түшүнүгүн орнотту. Бул аяттын туура эмес чечмеленүүлөрү анын кайсы бир тарыхый контекстте Мухаммед пайгамбарга багытталгандыгын жана анын түбөлүк маалымдама катары колдонулуусу ошол контекстти көз жаздымда калтырат деген көз карашты бүдөмүк кылып, жаап салган. Аяттын 2:120 бөлүгү калыптанган, саясатташтырылбаган түшүнүктү антагонисттик абалда көрсөтпөйт, бирок аларга каршы келген абалды иудейлер менен христиандардын диний көз карашын чагылдырган классикалык пикирлер аркылуу сүрөттөйт.

Батышты жактырбоо

Күлкүлүү окуялар кээ бир учурларда изилдөө жүргүзүүгө түрткү болуп, акырындык менен ошол окуяларга карыздар болгон абалга жеткирет. Менин Фейсбук баракчамда (1-ноябрь, 2013) араб тилинде жазылган «Ислам дүйнөдө» аттуу 1-макаламда ислам борборлору жана мечиттери Америка штаттарында гүлдөп жатат деп жазгам. Өзүнүн жеринде, Чыгыш Сирияда ISISтин (Ирак жана Сирия ислам мамлекети, мындан ары ИГИЛ – *орусча аталышы*) пайда болушуна күбө болгон адам катары, мен анын аскердик өнүгүүсү жек көрүүнү, маанисиз ислам түшүнүгүн жана конфронтациялык динчилдикти үгүттөгөн риторика жана идеологиялар менен коштолгонун байкадым.¹ Араб дүйнөсүндө, ошондой эле анын сыртында да, ал зыянга учураткан башка нерселер менен катар эле, батыштык ойлорго болгон кастыкты күчөткөн. Мүмкүн ИГИЛ, Батыш исламды жок кылууну каалайт деген илгертен калыштанган догма менен таасирленген. Бул догманы көптөгөн саясий ислам кыймылдары карманышат, ал ошондой эле араб дүйнөсүндөгү катардагы мусулмандар арасында да кеңири жайылган. Мен макалада Жакынкы Чыгыштагы фанатикалык дискурстар Батыштагы сыйынуу эркиндигин жана Батыш өлкөлөрүндөгү өз маданияты жана диний практикалары менен болгон мусулмандарды четке кагышат деп көрсөтүүнү каалагам. Мен ошондой эле, бул дискурстар Батыш өлкөлөрүн «каапыр» жана «ыймансыз» деп сүрөттөөгө аракет кылып, ал эми Чыгышты идеалдаштырып, анын терроризмге баруусун жана аны колдогон экстремисттик үндөр менен кошо исламдык эмес принциптерди күчөтүп жаткан көптөгөн көйгөйлөрүнө көңүл бурбай келишкен деп талашкам.

Менин Фейсбуктагы постума жазылган окурмандардын пикирлери көбүнесе жактырбаган пикирлер болгон. Мен араб окурмандарга Батышты коргоо үчүн кайрылып жаткан эмесмин (кээ бири жогорку билимдүү жана кээ бири орто билимге ээ), анткени мен Чыгыш менен Батыш географиялык жана тарыхый жактан бири-биринен ажыратылган уникалдуу тараптар боло алуусуна ишенбейм. Мен алардын биргелешип жашоого болгон мүмкүнчүлүктөрүн баалоо ниетим менен жазып жаткам. Бул макала ар түрдүү денгээлдеги сынга кабыла турганы менен, аны бир өзгөчө жооп башкалардан айырмалап турду. Мен буга чейинки пикирлердеги Куранды туура эмес айтуу менен болгон олуттуу көйгөйдү таптым, көп учурларда Батыш башынан эле жаман жана анын жашоочулары аятта айтылган «иудейлер менен христиандар» деген



«акыркы дүйнө» катары колдонулган 2:120-аят жөнүндө сөз болуп жатат. Англис акыны Редьярд Киплинг 1889-жылы «Чыгыш – бул Чыгыш, ал эми Батыш – бул Батыш, жана ал экөө эч качан жолукпайт»² деп айткан болсо, көптөр дагы деле, Чыгыш менен Батыштын – экөөнүн бир пикирге келбегендигинин себеби дин болуп саналат деп ишенишет. Мен бул аяттын аябай көп сандагы айтылыштарын изилдегенден кийин, тарыхый жана диний чендер кээ бир Фейсбук жана Твиттер колдонуучуларынын Батышты батыштык көз караш жана Куранда айтылган ойлордун байланышын кабыл алуу менен кароо керек экендигин таап чыккандаймын. Курандагы бул аят гана Батышка болгон каршы мамилени актоодо кеңири колдонулган. Албетте, ар бир мусулманда Батышты сыңдоо үчүн мыйзамдуу себептер болушу мүмкүн, бирок Батышты ошол сынчылар кабыл алгандай даражада Курандан «таппайсыз». Бул пикирлер жөн гана «жеке» же «жеке мамилени билдирген пикирлер» эмес, алар диний тексттерди туура эмес түшүнүү, туура эмес айтуу жана туура эмес колдонуу, ошондой эле саясий жана диний түшүнүктөрдү аралаштыруу мурасынын бөлүгү болуп саналат.

Менин буга чейин айтылган Фейсбуктагы макалама жазылган пикирлерди кайра кароо көп мусулмандардын Батышка, иудейлерге жана христиандарга болгон жалпы мамилелеринин так сүрөттөлүшүн берет. Мен ошол пикир калтыргандар 2:120 аятка таянып, Куранды өз мамилелерине болгон булак катары алган пикирлерге өтүүдөн мурда, бул мамилелердин элестерин берип, аларды кандай жазылган болсо, ошондой тартипте которуп берем. Ал жерде бир пикир мындай деп түшүндүрүлгөн: «Исламга каршы кресттүү жортуулдар таптакыр токтогон жок. Кошмо Штаттары Афганистандагы, Палестинадагы, Сирия жана Ливиядагы, ошондой эле кээ бир арабдар тарабынан колдоого алынган араб дүйнөсүндөгү бардык бөлүнүп-жарылууларга жооптуу. Эмне үчүн алар Иракты шииттерге берип коюшту? Эмне үчүн Судан эки мамлекет болуп калды? Булардын баары – исламга каршы согуштун өлчөмдөрү». Дагы бир пикир калтыруучу мындай деп жазган: «Биз муну кресттүү жортуул катары көрбөйбүз. Бирок, эгерде Иракка басып кирүүдө Буштун айтканы эсиңерде болсо, алар (батышчылдар) аны ачык эле жарыялашкан».

Ислам – баарына бирдей болгондугуна карабастан, алар исламчыл жана фундаменталисттер деген терминдерди ойлоп тапкандар болуп саналат». Дагы бир жооп төмөндөгүдөй болчу: «Экстремизм түшүнүгү – араб режимдеринин исламдык ойгонууну басуу шылтоосу менен



Батыш тараптан ойлонуп табылган түшүнүк болуп эсептелинет». 9/11 окуяларын эске алуу жана кутум теориясынын ачык-айкын мамилеси менен, бир жооп жазуучу мындай деп жазган: «Мунаралардын жашоосу аяктагандан кийин, Америка Кошмо Штаттары аны жок кылышты. Алар мындай чечимди буга чейин эле кабыл алышкан, бирок алардын планы ишке ашкандан кийин, алар бул ишке башкаларды күнөөлөп коюшту». «АКШ мусулман өлкөлөрүн басып алып, бирок бул абалды көпкө кармап тура албайт деп ойлойм. Ал шииттер менен сунниттердин ортосундагы келишпестиктерден пайда таап, Ирандын жардамына кайрылды». Дагы бир ойго мындай түшүндүрмө берилди: «Кир бет аны агартууга болгон аракеттерге карабай кир бойдон калат. АКШ мусулмандардын канын төгүп, аны аягына чейин ичти». Дагы бир адам мындай деп жазган: «Батыш ойлорунда, өзгөчө Америка Кошмо Штаттарында, исламга каршы кастык бар. Ал кээ бир учурда ачык көрсөтүлүп, аны көз жаздымда калтыруу мүмкүн эмес...Четке кагыла албаган ачык мисал бул – Палестина (маселеси)».

Эгерде биз бул жерге бир саамга токтой турган болсок, анда арабдардын саясий маданиятына кызыккан маданий изилдөөлөр сынчысы мындай мамилелер араб дүйнөсүндө басымдуулук кылат деп айтышы мүмкүн. Алар көбүнесе Жакынкы Чыгыштагы бурмаланган Батыш саясатынын, өзгөчө Палестина маселесине карата болгон козутуулар, алардын эркине каршы келип, шектүү тышкы саясатты жактырбаган арабдар арасындагы бир пикирдүүлүккө салым кошкон саясий реакцияларды ачып көрсөтөт.³ Кириш сөздө эске алынган Ирактагы жана Афганистандагы согуш, андан дагы көбүрөөк антогонизмди козутту. Араб Америка Институту (ААИ) тарабынан жүргүзүлгөн жана Zogby International компаниясы тарабынан 2004-жылдын июнь айында өткөрүлгөн ири сурамжылоого ылайык, Ирак менен Афганистандагы согушка чейинки убакытта, беш араб өлкөсүндөгү АКШ тууралуу жагымсыз таасирлер 2002-жылдан тартып олуттуу түрдө начарлаган. Мисалы, сурамжылоого катышкан египеттиктердин 98%ы «АКШга негативдүү көз карашта» экенин айтып, 2002-жылдан тартып алардын саны 22%га көбөйгөн.⁴ Бул жактырбоо диний реакцияларга караганда саясий негиздерге көбүрөөк негизделет. Бирок, дин айрым бир саясий агымдарга түшүнбөстүктөрдү, терс реакцияларды жаратуу максатында колдонулушу мүмкүн; мисалы, президент Джордж У. Буш 9/11 террористтик чабуулдарга жооп катары «кресттүү жортуул» сөзүн колдонуп, анын администрациясы күнөөкөрлөргө каршы кандай иш-аракеттерди



жасай турганын айтуу менен, глобалдык жана кесепеттүү согушка карай жүрүш жасаган.

Батыштын лидери тарабынан колдонулган бул сөз жаман жана жагымсыз тарыхка өтө толгон жана президент бул каардуу сөздөрдү жалпы Батыш же Америка элинин атынан сүйлөдү деп жаңылыш ойлогон кээ бир араб жарандарынын пикирлеринен көрүнүп тургандай, тескери жана жагымсыз натыйжаларга алып келди. Бул жана буга окшогон «бардык Батыш же Америка элине» каршы мамилелер – реакциялык жана рационалдуу ойлонуудан такыр алыс болгон жалпылоого негизделген. Бул тууралуу Батыш лидеринин ислам же мусулмандар тууралуу сүйлөп жаткан сөзүнөн билсек болот. Буш сыяктуу эле, президенттикке талапкер Дональд Трамп CNNге берген маегинде ислам жана мусулман мигранттары тууралуу сүйлөп жатып, «Ислам бизди жек көрөт деп ойлойм» деп айткан.⁵

Куранды саясий реакция катары кабыл алуу

Мен чогулткан маалыматтардын арасынан кээ бирлери Куранды Батыштын көз карашына каршы экендигин колдоо үчүн мисал келтиришкен. Интернетте Курандын 2:120 аяты эң көп талкууланат жана аталган аяттан алынган сүйлөм абдан көп кездешет: «Иудейлер менен христиандар сен алардын динин ээрчимейинче сага эч качан ыраазы болушпайт». Мен *рида* деп атаган аяттын бул бөлүгү, 2:120 аяттын экинчи бөлүгүнө караганда көбүрөөк кездешип, көп талкууланат: «Аллахтын жолу – акыйкат жол». Эгер сага илим келгенден кийин сен алардын каалоолоруна берилип кетсең, анда Аллах сага коргоочу да, жардамчы да боло албайт». *Рида* аятын окугандан кийин, бир окурман мындай деп жазган: «Биз Аллахка ишенишибиз керекпи же Америка Штаттарынабы?» Аталган риторикалык суроо көп кайталанат жана бул аят араб мусулмандары арасында Батыш тууралуу эчак эле даяр дискурсту (алар ойлогондой) бергенден кийин, алар кандайча популярдуулукка жеткендигин аныктоо буга мисал боло алат. Көпчүлүк Батыш өлкөлөрү секуляризмди кабыл алган соң, кээ бир диний мамлекеттер жок болуп кеткен (Израилдеги иудейлер мамлекети сыяктуу), ошол эле учурда Батыш өлкөлөрү бир динге берилбесе дагы, алар иудейлерден жана христиандардан турат деген көз караш басымдуу болуп саналат. Ошондуктан, аятты бул саясий дайындоого негиздеп, Батыш көз карашына багыттоо туура эмес болуп саналат. Ошондуктан, мындай аяттын контексттен тышкары, кайра-кай-



ра бөлүнүүгө учурап жаткандыгы сезилүүдө. Христианчылыкты жана иудеизмди Батыш менен байланыштыруу жана аларды Курандагы божомолдонгон жемелөөгө себеп катары кароону көбүнчө Батыш өлкөлөрү сыяктуу үстөмдүк бийликке ээ болбогондор айтышат.

Иудейлер менен христиандарды жактырбоо түшүнүгү кээ бир социалдык медиада, онлайн пикирлер менен саясий жана диний контексттерде бирдей басымдуулукка ээ. Ал Батышты христианчылыкка негизделген ырааттуу диний бирдик деп аныктайт. Дин тарыхчысы Филип Дженкинс христианчылыктын келечеги олуттуу географиялык өзгөрүүлөр менен мүнөздөлөт деп белгилейт. Ал Батыш христианчылыгы начарлап, «2050-жылга карай христиандардын 72 пайызы Африкада, Азияда жана Латын Америкада жашап калышат» деген оюн билдирген⁶. Андан сырткары, Батышты христиандар менен иудейлердин мекени деп атоо – Батыш өлкөлөрүн атеизмге алып келет. Батыш өлкөлөрүн диний деп атоо да кыйын, анткени, мисалы норвегиялыктардын 72 пайызы, ал эми финдердин 60 пайызы «жеке Кудайга» ишенбей тургандыгын жарыялашкан.⁷ Ошондуктан, Батыштагы региондорду аныктоодо христианчылык биз ойлогондой активдүүлүгүн көрсөтпөйт, ошондой эле, Батышты жек көрүү менен карагандар жана Курандын аяттарына берилгендер үчүн христианчылык же иудаизм саясатта басымдуу роль ойнобойт.

Рида аяты көп контексттерде Батышка каршы аргументти колдоо үчүн шилтеме катары эле эмес, Батышты сыңдоо катары колдонулат. Көп учурда, аятты келтирүүнүн өзү эле сүйлөп жаткан адамдын көз карашын же позициясын жыйынтыктап коёт. Мисалы, франциялык профессионалдуу футболчу Самир Нассри 2014-жылкы дүйнө чемпионатында Франциянын курама командасынан четтетилип калганда, анын англиялык сүйлөшкөн кызы Твиттерде француз машыктыруучусун кемсинтүү менен жаңылыктарда белгилүү болгон. Бул жаңылык араб дүйнөсүнө жетип, Нассри Алжир мурасына ээ болгону үчүн, анын окуясы Алжир медиасында шаар тургундарынын арасында сөзгө калган. Популярдуу Алжир Echovouk гезитиндеги бир пикир калтыруучу *рида* аятына таянып, машыктыруучунун көңүл бурбоосуна диний жактырбоо түрткү болду деп эсептеп, Нассри менен болгон окуя «өз жерин унуткандар үчүн жазалоо» болуп саналат деп айткан.⁸

2011-жылдын февраль айында, египеттик теле алып баруучу Хафиз Мирази саудиялыктарга таандык Аль-Арабия спутник станциясынан



«Араб жазынын» Сауд Арабиясына болгон кээ бир таасирлери тууралуу сүйлөө мүмкүнчүлүгүнө ээ боло албаган соң, жумуштан кетип калган. Жаңылыктардын бир окурманы (Салим аттуу) кутум теориясы чак түштөй эле ачык деген пикир калтырып, андан соң «Куран жана анын ыкмасына» кайрылып, аятты келтирген.⁹ Кувейттик журналист жана бир кезде Кувейттик парламентке Салафи талапкер, Нассар аль-Абд аль-Жалил аяттын биринчи сөздөрүн 2013-жылкы түрк премьер-министри Режеп Тайип Эрдоганга арналган «Христиандар менен иудейлер ыраазы болушпайт... Эрдоган мырза» деп аталган макалада колдонгон. Ал Түркия жана кээ бир араб өлкөлөрү «жалган эркиндиктерди, жарандык мамлекетти (дин менен мамлекеттин бөлүнүүсү) жана шариятты жокко чыгарууну» кабыл алуу менен, Батышты ыраазы кылуу үчүн иштешти деп айткан. Ал өз жүйөсүн аятты кайра келтирүү менен далилденген жана биринчи пикир калтыруучу аны колдоп, аятты Ливандын саясий жана аскерлештирилген Хезболла партиясынын башкы катчысы Хасан Насраллага тилектеш болуу үчүн жактаган: «Христиандар менен иудейлер ыраазы болушпайт... Хасан Насралла мырза».¹⁰ Социалдык тармактарда аяттын Батышка негизделген көз карашын билдирүүдө, каражат катары колдонулган башка жүздөгөн мисалдар бар, аларда иудейлер менен христиандар мусулмандарды жана алардын динин чексиз кастыкка чейин жалпылап жана мезгилсиз түрдө жактырышпайт деп эсептелинет.

Өзгөчө таасирдүү, белгилүү Батыш адамдары араб өлкөлөрүнө саясий же маданий түшүндүрүү иштерин жүргүзүшкөндө, *рида* аятын көпчүлүк учурларда саясий контексттерде колдонушат. Ал аткаминердин айткандарын жокко чыгаруу үчүн же анын кылган иштерине шек жаратуу үчүн колдонулат. Мисалы, 2014-жылдын 3-апрелиндеги лекцияда, АКШнын терроризм жана каржылык чалгындоо боюнча катчысынын орун басары Дэвид Коэн Кувейттин ислам иштери боюнча министри Наиф аль-Ажмини «Аль-Ажминин Сирияда жихадды жайылтуу тарыхы бар. Чындыгында, анын сүрөтү белгилүү ан-Нусрада алдыңкы каржылоого жетүү үчүн, акча чогултуу плакаттарында чагылдырылган»¹¹ – деп айтуу менен, Сириядагы терроризмди кубаттаганы үчүн айыптаган. Министр айыптоолор негизсиз деп жооп кайтарган, бирок кувейттик журналист Коэндин айткандарын жокко чыгаруунун башка жолуна ээ болчу. Аль-Ажмини коргогон макаласында, жазуучу АКШнын бул адамдарды терроризм тарыхында айыптоого укугу жок деп далилдеп, андан соң кувейттиктер сириялык оппозицияны жана Башар аль-Асаддын диктатордук режимин кулатууга болгон аракеттерди кол-



доорун айтышкан.

Экинчи жагынан, аль-Асаддын режимине каршы Сирия оппозициясынын активдүү колдоочусу болгон АКШ сенатору Жон МакКейн 2013-жылы Сириянын чек араларынан өтүп, жергиликтүү козголоңчулар менен жолукканда, анын сүрөтү аятты сенатордун иш-аракеттерине шек жараткан билдирүүнүн аталышы катары колдонгон сайтта жарыяланган. Ошентип, аят Батыш оппоненттерге дагы, Сириядагы козголоңчулар топторунун колдоочуларына дагы каршы келтирилген.

Фейсбук баракчалары, Твиттер аккаунттары жана башка көптөгөн сайттар *рида* аятын Батыш тууралуу жаңылыктар менен байланыштырышат. Рим папасынын 2009-жылдын май айындагы Бириккен Араб Эмираттарына жана Иорданияга болгон иш сапары папаны кабыл алган мамлекет башчыларын сындаган көп пикирлерди жараткан. Кайрадан эле, аят Батыш менен болгон мамилелердин баалуулугун бузуу үчүн колдонулган жана көп жарандар араб башчыларына алардын эл аралык сүйлөшүүлөрү Курандын окутууларына каршы келет деген насыятты айтуу менен ыгы жок күнөөлөшкөн. 2012-жылдын 24-октябрында аль-Каиданын лидери Айман аз-Завахири «Каир жана Дамаск – Иерусалимге болгон эки дарбаза»¹² деген видео кайрылуу жасаган. Анда ал өзүнүн аудиториясына Батыш жана «Исламга душмандык кылган күчтөр» тууралуу эскертүү берген. Бирок аз-Завахиринин башкы максаттуу аудиториясы болуп ал кездеги президент Мухаммед Мурси эсептелинген, ал ага «Кудуреттүү Аллахтын сөздөрүн эстөөсүн» айткан жана ал сөздөр, аз-Завахиринин ою боюнча, *рида* аяты болгон. Анын билдирүүсүнө көп деле маани берилбей, аль-Каиданын тарапташтары гана аз-Завахирини олуттуу түрдө кабыл алганы менен, Мурси жана Батыштын, өзгөчө, АКШнын ортосундагы мамилеге ой пикир айтууда ушуга окшогон дискурстар башкалар тарабынан колдонулган.¹³

Кээ бир консервативдүү мусулман окумуштуулары иудейлер менен христиандарды азыркы Батыш менен байланыштырып, аятты алар менен мусулмандардын ортосундагы маанилүү жамааттык кастыкты көрсөтүү үчүн чечмелешет. Алар бул кадамды мусулман экзегеттеринин белгиленген чечмелөөлөрүн көрсөтпөстөн колдонушат. Мисалы, Сауд окумуштуусу жана Фейсбук баракчасында 127,000 ден ашык жактыруу белгисине ээ болгон социалдык тармактардагы белгилүү инсан Абдулазиз аль-Тураифи 2013-жылдын 8-октябрында өзүнүн баракчасына төмөндөгү билдирүүнү жарыялаган: «Эгерде Батыш: «Биз исламдын



душмандары эмеспиз», – деп айткан болсо, алар же калп айтып жатышат, же биз чыныгы исламды карманбай жатабыз (христиандар жана иудейлер сен алардын динин ээрчимейинче ыраазы болушпайт)». ¹⁴ Бул билдирүүнү 251 Фейсбук колдонуучулары бөлүшкөн жана ал анын Твиттер баракчасында 2014-жылдын 11-февралында жарыяланып, 3,902 жолу кайра жарыяланган. Кызыгы, анын баракчасындагы бул түшүнүккө каршы чыккандар дагы болгон. «Биздин көйгөй – бул биздин Батышты дайыма өзүбүздүн тар түшүнүгүбүз менен окуганыбызда. ...бизге болгону башка көз караштагы ойлоону керек болот», – деп пикир калтырган бир колдонуучу. Дагы бир окурман мындай деп жазган: «душмандык менен ыраазы болбоонун ортосунда айырмачылык бар, анткени сенин атаң (сен кылган бир нерсеге) ыраазы болбошу мүмкүн, бирок бул ал сенин душманың болуп калды дегенди билдирбейт».

Ошого карабай, эгерде «христиандар же иудейлер сен алардын динин ээрчимейинче, алар эч качан ыраазы болушпайт» деп издесе, Твиттердин издөө системасы чеги жок сыяктанган жыйынтыктарды берет. Дагы бир насыятчы Абдул Мухсин аль-Ахмад, 1,156,00 ашуун катталуучулары бар Твиттер аккаунтуна ээ, ал Ютубда бул аятты видеонун аталышы катары колдонот. Жума хутбасы сыяктуу жыйындарда аль-Ахмад айтат: «Муну эреже катары кабыл алгыла: Батыш кимди мактаса, демек ага ишенет. тарабынан макталгандардын баары, алар аны жактырарын билгиле. Эгер Батыш кимдир бирөөгө ыраазы болсо, демек ал киши Аллахтан келген туура динде эмес. Антпесе, (ал Курандын көчүрмөсүн алып, аудиторияга карай көрсөтөт) бул Куран – жасалма, Аллах сактасын». ¹⁵ Бул дааватчы өзүнүн аятты түшүнүүсүнө ушунчалык ишенет, ошон үчүн ал бул аят эгерде Куран өзү алдамчы болсо гана туура эмес болушу мүмкүн деп эсептейт. Мындай окуу Халед Абу Аль Фадльдын тезисин эске түшүрөт: «Исламдык текст адамдар тарабынан жүргүзүлгөндүктөн, авторитардык текст жөнүндө сөз кылуунун мааниси төмөн. Тескерисинче, исламдык тексттин авторитетин адам авторитаризмине айлантуучу – адам болуп саналат... Башынан эле, авторитаризм – кызмат абалынан кыянаттык менен пайдалануу болуп саналат». ¹⁶ Саягы, аль-Тураифи менен аль-Ахмад, алардын Батышка болгон мамилеси Куранда айтылат деп эсептешет. Алар бул тууралуу башкача ойлонбойт же мүмкүн алардын мамилелери текстте күтүлбөгөн маани менен бекемделет, ошондуктан алар текстти маалымдоочу каражат катарында тануулашы мүмкүн деген мүмкүнчүлүккө жол беришпейт.



Рида аятынын туура эмес чечмелөөлөрү азыркы мусулман пикир калтыруучулар арасында өтө көп кездешет. Алар бул аятты Батышка тиешелүү нерсеге пикир калтыруу же жөн гана дааватчылар жана диний ишмерлер деп аталгандардын аятка түшүндүрмө берүүлөрүн бөлүшүү аркылуу, Батышка каршы билдирүүнү жайылтуу үчүн социалдык тармактарды же башка интернет булактарын колдонушат. Араб медиасындагы мисалдар аябагандай көп. Алар ортомчулар менен, экстремисттерден куралган. Мисалы, дин аралык талаштары аркылуу көптөгөн мусулман өлкөлөрүндө, өзгөчө 1970 жана 1980-жылдары белгилүү болгон мусулман дааватчысы Ахмад Дидат аны өзүнүн видеотасмага түшүрүлгөн лекцияларынын биринде колдонгон.¹⁷

Библия менен Куранды жакшы билүүсү аркылуу, христиан телеевангелисттери менен болгон талаштан кийин белгилүү болгон Дидат өз өлкөсү Түштүк Африкада жана андан башка дагы мусулман өлкөлөрүндө болуп жаткан саясий себептерди айтып чыккан. Ютубда жана социалдык тармактарда жеткиликтүү болгон анын видеотасмасы 1987-жылы чыккан жана араб субтитрлери менен берилген, анын аталышы рида аятынын өзү болуп саналат.¹⁸ Анда, Дидат Мальдивыдагы аудиторияга кайрылып, аларга мурунку португалиялыктар жөнүндө жана мусулмандарды христианчылыкка өткөрүүгө Рим папасынын буйругу менен жасалган аракеттер тууралуу эскертет. Ошондой эле, ал коомчулукка чет элдик колонизаторлорду кууп чыккандыгы үчүн сыйланган улуттук баатыр аль-Азам тууралуу баяндайт. Бирок анын өзгөчөлүгү Куран тууралуу сүйлөө болгондуктан, Дидат *рида* аятына көбүрөөк көңүл бөлөт. Аятты баяндоодон кийин ал дароо мындай деп айтат: «Бул биз менен калчу түбөлүктүү чындык. Биз кайда барбайлы, ушундай кырдаалга туш болобуз».¹⁹ Дидат өз айткандарын түшүндүрүүгө бир нече мүнөт бөлөт, анда ал постколониалдык баяндоолорду Куран чечмелөөлөрү менен аралаштырат.

2011-жылдын 7-августунда Ислам мамлекети²⁰ деп аталган уюмдун расмий өкүлү ушул эле аятты Ирактагы саясий системага катышкандарга жана аларды өлтүргөндөрдү актоого каршы колдонгон. Ирактагы суннит мусулмандарга багытталган бул билдирүү какшык түрдө мындай деп чагылдырылат: «Силер Америка менен анын өнөктөштөрүн ыраазы кылдынарбы же жокпу? Алар өкмөткө, парламент мүчөлөрүнө жана жалпы парламентке ыраазыбы же жокпу? Жооп, албетте, ооба. Анан, Аллах эмне деп айтканын билесиңерби: «Христиандар же иудейлер сен



алардын динин ээрчимейинче, сага эч качан ыраазы болушпайт».²¹ Аяттын мындай туура эмес айтылышы текстти аныктоочу катары каралып, эң акыркы мааниге ээ болгондой кылып көрсөтөт. Аны саясаттыштырат жана кайсы бир тарыхый контекстте ал Мухаммед пайгамбарга багытталган деп белгиленген пикирди бүдөмүк кылат. Бул аятты түбөлүктүү шилтеме катары колдонуу менен, ошол контексттин маанисин аныкташат.

Эгерде аят жалпы коомчулукту маалымдама менен камсыз кылса, анда бул божомол бардык христиандар жана иудейлердин өз динине болгон бирдей көз карашын билдирет жана ал Мухаммед пайгамбарды эле эмес, бардык жердеги жана бардык мезгилдеги мусулмандарды жактырбоого түртөт. Логикалык жактан, бардык адамдар бирдей жактырбоо сезимине ээ болуусу мүмкүн эмес. Бул жактырбоо сезими башкалардын дини менен байланыштуу болгондо, алардын мусулман же мусулман эместигине карабай, өзгөчө кырдаалдарды эске алышат: кээ бирлери жактырбоого көңүл бурушпайт, ал эми кээ бирлер кайсы бир диний жактырбоонун максаты болушу керек деп эсептешпейт. Логикалык негиздерди белгилөөгө болот. Ошол себептен көпчүлүк экзегеттер өз чечмелөөлөрүн жалпылаштыруу аркылуу негиздешкен. Көпчүлүк же жеке адам болобу, кылымдар бою, ар кайсы диндеги адамдар өз динине ар кандай деңгээлде берилишкен же башка диндегилерге дагы ар кандай деңгээлде мамиле кылышат. Ошондуктан, христиандар менен иудейлердин божомолдонгон универсалдуу мамилеси араб өлкөлөрүнүн онлайн жана басма сөз каражаттарында кабыл алынган болсо дагы, реалдуу жана логикалык негизге ээ болгондой көрүнбөйт.

Риданы контексттештирүү

Куран чынында эле иудейлер менен христиандарга болгон агрессивдүү мамилелерди тексттик негиз менен камсыз кылдыбы? Курандын Батышка болгон мындай каршы мамилеси багыттоочу 2:120 аятта келтирилген эмес. Араб тилинде *рида* ыраазы болуу, жактыруу, бирөөгө же бир нерсеге ыраазы болуу же макулдугун билдирүү дегенди билдирет. Классикалык араб лексикалык окумуштуулар көп учурларда аны ачуулануу жана нааразы болуу деген абалды сүрөттөгөн *сахат* сөзүнүн карама-каршысы катары беришет. Ибн Манзур өзүнүн таасирдүү араб сөздүгүндө «ыраазы болуу [*рида*] жана *сахат* жүрөктүн (абалын сүрөттөп турган) эки сын атооч» деп жазат.²² Ал ошондой эле, Куран «ал ыраазы



боло турган жашоодо болот» (101:7) деп айтканда, түз мааниде ыраазы болуу деген маанини билдирген *радия* сын атоочу – *мардия* же ыраазы болуунун объектиси болуу дегенди билдирип, ал сөз «жагымдуу» деп которулат деп түшүндүрөт.

Риданы лингвистикалык жактан дагы, психологиялык жактан дагы талдоо оңой эмес. Ал – ар кандай өлчөмдөрү бар эмоция. Аны унчукпоо аркылуу билдирсе болот, мисалы хадисте пайгамбардын аялы Айша турмушка чыгып жаткан аялдардан алардын макулдугу тууралуу: «О, Аллахтын элчиси! Кыз уялып жатат», – деп сураган. Пайгамбар ага: «Анын унчукпаганы – макул болгону»,²³ – деп түшүндүргөн. Ислам салттарында *рида*, ошондой эле Аллахтын адамдарга болгон ыраазычылыгын көрсөтөт, мисалы Курандын 9:100-аятындагыдай: «Аллах алардан ыраазы болду жана алар да Аллахтан ыраазы болушту», бул Уильям Лейндин араб-англис лексикасындагы «Кудай алардын кылган иштерине ыраазы жана алар дагы Ал аларга берген акылар үчүн ыраазы» деп түшүндүрүлөт.²⁴ *Рида* көптөгөн хадистерде ар кандай коннотацияларда колдонулуп, бул сөз жана анын ар түрдүү туунду сөздөрү Куранда 30 жолу кайталанган.²⁵

2:120-аятта христиандар менен иудейлердин арасындагы *рида* пайгамбардын алардын динин ээрчүүсү менен шартталып, бирок бул алардын пайгамбарга каршы чыккан *сахат* сөзүнүн маанисин билдирет. Алардын ага же мусулмандарга каршы уюштуруусун биз Абдул Мухсин аль-Ахмаддын туура эмес билдиргенинен көрө алдык. Тескерисинче, өзүнүн саясий көз караштары үчүн полемикалык деңгээлде боло алган, атагы чыккан Юсуф аль-Карадавидей окумуштуу бул аятта «христиандар менен иудейлерге болгон мактоону» көрөт, анткени бул алардын өз динине берилгендигин көрсөтүп турат.²⁶

Курандын 2:120-аятында христиандар жана иудейлерге араб риторика илиминдеги (*илм аль-балага*) *аль аль-ахдия*²⁷ деп аталган *аль-араб* белгилүү мүчөсү кошулган. Божомолдуу түрдө «белгилүүлүктүн белгилүү мүчөсү» деп которулган ал сөз мурда билген жана тааныш болгон кайсы бир нерсени билдирет. Араб риториги аль-Казвини (al-Qazwīnī) (739/1338) бул мисалды берет. Биринчи сүйлөгөн адам айтат: «Уруудан мага бир адам келди». Экинчи адам жооп берет (же кийинчерээк сурайт): «Ал адам эмне кылды?»²⁸ Бул жерде «адам» кайсы бир адамды эмес, угуучуга белгилүү болгон адамды билдирет. Бул мисалда адам «Адам аял жок жашаган эмес» деген сүйлөмдөгүдөй жалпы эмес, «Айга би-



ринчи конгон адам америкалык болгон» деген сүйлөмдөгүдөй конкреттүү болуп калат. Мусулмандар Курандын 114:1-аятындагы *ан-насты* (адамдар) баардык адамдар жана бардык адамзаты деп оңой эле жана туура айта алышса дагы, бул сөз Курандын 3:173-аятында ошондой эле мааниге ээ эмес экенин көрөбүз.

Курандын 9:30-аятына – «Иудейлер: «Узайр – Аллахтын уулу» – дешет», түшүндүрмө берип жатып, аль-Куртиби (671/1273) бул жалпы жана конкреттүү деген маселени карап чыгат. Ал «бул билдирүү жалпы түрүндө айтылган, бирок ал конкреттүү нерсени билдирет, анткени бардык иудейлер антип айтышкан эмес деп далилдейт. Бул [Курандын 3:173-аятына] окшош: «Аларга адамдар айтышты» дегенде «баардык адамдар антип айтышкан эмес» деген маанини түшүндүрөт.²⁹ Ошол эле сыңары, Курандын 3:72-аяты кээ бир иудейлер менен христиандардын кылган иш-аракетин сүрөттөйт. Курандын 2:120 жана 3:72 эки аяты тең пайгамбарды *Аллахтын жолу – туура жол* деп айтуусун талап кылуу менен коштолот, бирок бул сөз тартибинде бир аз өзгөрүү бар. Мындай байланыш Курандын 2:120-аятында баардык эмес, кээ бир эле иудейлер менен христиандарга болгон конкреттүү шилтеме дегенди билдирет.

Көп мусулмандар Курандагы 2:120-риданы Батыш менен байланыштырганы менен, тафсирдин алгачкы эмгектери аяттын мааниси тууралуу бир пикирдүүлүктү көрсөтпөйт же жогорку түрдө саясатташкан жана жакшы маалыматтанган мындай көз карашты карманышпайт. Алгачкы экзегеттердин³⁰ бири болгон Мужахид ибн Жабр (104/722) бул аят тууралуу эч кандай маалымат бербейт, бирок анын замандашы Мукатил ибн Сулайман (150/767) аяттагы иудейлер – Мединадан, ал эми христиандар – Нажрандан деп билдирет.³¹ Тагдырдын тамашасы менен, кийинки мусулман окумуштуулары тарабынан иудейлер менен христиандарга маалымат берүүчүлөр катары өзүнүн китебинде өтө эле ишенгени үчүн айыпталган Мукатил, бул аят пайгамбарга жиберилген дегенден башка көп деле нерсе айтпаган.³² Ал аяттагы «Айткын» деген этиштин субъектиси пайгамбар экенин далилдеп, бул түшүнүк жалпы мусулман коомчулугуна айтылбаганын сунуштайт. Анын Нажрандагы христиандарга кайрылуусу анын Курандын иудейлер менен христиандар тууралуу аяттарын чечмелөөдө көп жерде кездешет. Гордон Никель «Аравиянын Нажран шаарынан келген христиандардын делегациясынын христологиялык моюнга алуулары» тууралуу Аль-Имран сүрөсүнүн башталышында 80ден ашык аятты табат.³³ Тафсир адабиятындагы бул



контекстештирүү азыркы мусулман пикир калтыруучулар тарабынан эске алынбайт. Алар *рида* аятынын субъектилери бардык иудейлер (Мукатил айткандай Мединадагы эмес), бардык христиандар (Нажрандагы эле эмес) жана бардык мусулмандар (алардын пайгамбары эле эмес) деп айтып келишет.

Курандын аяттары тууралуу көбүнчө баяндоо түрүндө өз ой-пикирлерин жазып келген дагы бир алгачкы экзегет Абд аль-Раззак ибн Хаммам аль-Санани (211/827) бул аятка байланыштуу эч нерсе жазган эмес. Курандын 3:72-аятына пикир айтууда («Китеп ээлеринин бир тобу (өз ара): «Ыймандууларга күндүн башында ыйман келтирип, анын аягында каршы чыккыла! Балким алар кайтаар» дешет) ал мындай деп өзгөртүп айтат: «Ыймандууларга түшүрүлгөн нерселерге ишенгиле» дегенди «*рида бидинихим*»³⁴ же «алардын динине ыраазы болуу» деп билдирет. Бул анын ишенүү аракетин *ридага* теңейт дегенди билдирет. Ошентип, «христиандар же иудейлер сен алардын динин ээрчимейинче сага эч качан ыраазы болушпайт» деген аяты жөн гана ыраазы болууну эмес (светтик же башка), аль-Сананинин динди кабыл алуу жолун колдонууда «*рида би-ал-дин*» дегенди билдирет. Бул чечмелөө боюнча, иудейлердин жана христиандардын *ридадан* баш тартуусу – алар өз диндерин исламга алмаштырбайт дегенди билдирет. Курандын 3:72-аятында ачык эле түрдө исламды кабыл алып, кайра андан баш тарткан «Китеп адамдарынын тобун» гана талкуулап жатат.

Экзегетикалык адабиятта, *рида* аяты пайгамбар жана анын мезгилиндеги конкреттүү бир географиялык жердеги иудейлер менен христиандар тууралуу гана болуп уланат: алар Мединадагы иудейлер менен Нажрандагы христиандар. Бул билдирүүнү түшүндүрүүдө экзегеттер колдонгон тил дайыма бейтарап болуп саналат. Мисалы, салттуу Мутазилит экзегети аль-Замакшари (538/1144) ал аят пайгамбар тууралуу деп, мусулмандарды сценарийге кошпостон өз пикирин билдирет: бул «алар мындай деп айткандай: Биз сага сен канчалык туруштук бергениңе карабастан, сен биздин динди кабыл алмайынча ыраазы болбойбуз. Алар муну аларды мусулман кылууга болгон аракетинен баш тартуусу үчүн айтышкан. Ушундай жол менен Аллах алардын (ниет кылган) сөздөрүн жеткирген».³⁵

Аль-Замакшари үчүн, бул иудейлер жана христиандар пайгамбарга алардын исламга жамааттык түрдө өтүүсү мүмкүн эмес деген билдирүүнү жеткирүүнү каалашкан. Фахруддин ар-Рази (606-1209) дагы бул



аятты толугу менен пайгамбар жана анын мезгилиндеги иудейлер менен христиандар тууралуу деп эсептеп, аль-Замакшаринин көз карашын тең бөлүшөт, бирок ал агрессивдүүрөөк сөздөрдү колдонот. Ар-Рази боюнча, Аллах бул аятта «алардын пайгамбарга болгон кастыгынын күчтүүлүгүн көрсөтүп, алардын (пайгамбарга) баш ийүүдөн баш тартууга болгон зарылдыгын түшүндүрүп берген».³⁶ Алар экөө тең бул текстти пайгамбарга билдирүү жеткирүү катары түшүнүшөт, бирок алар бул билдирүүнүн маңызын сезүүдө айырмаланышат.

Курандын 2:120-аятынын экинчи бөлүгүнө гана кээ бир экзегеттер умманы же жалпы мусулман коомчулугун пайгамбар сүннөтү катары кошушат. Мусулман дүйнөсүндө тафсири кеңири окулган Ибн Касир (774/1373) *рида* аяты бир гана пайгамбар тууралуу, ал эми анын экинчи бөлүгү бардык мусулмандарга тиешелүү деп далилдейт. Ал өзүнүн аятты чечмелөөсүн Мухаммед Жарир ат-Табаринин сөздөрүн келтирүү менен баштайт (310/923): «Иудейлер же христиандар эч качан сага ыраазы болушпайт» дегендин мааниси иудейлер менен христиандар эч качан сага ыраазы болушпайт, о Мухаммед дегенди билдирет. Ошон үчүн, аларга ылайыктуу болгон же аларды ыраазы кыла турган нерселерге жетүүгө умтулба, Аллахтын ыраазычылыгын алуу үчүн аларды Аллах сага жиберген чындыкка чакыруу менен умтул».³⁷ Бирок ат-Табари, Ибн Касирден айырмаланып, Курандын 2:120-аятынын экинчи бөлүгүнө умманы кошпойт, анын чечмелөөсү бир гана пайгамбардын тегерегинде болот.

Ибн Касир риваяга же сүннөттөн (пайгамбардын айткандары) башталган мурунку тафсир пикирлеринин баяндоолоруна, пайгамбар менен түз байланышта болуп, андан илим алганы үчүн ишенимдүү деп эсептелинген пайгамбардын сахабаларына (сахаба), андан соң Курандын маанилерин жана анын түшүшүнүн жагдайларын сахабалардан уккан табииндерге таянганы белгилүү. Ал эми Курандын 2:120-аятынын экинчи бөлүгү боюнча, Ибн Касир башка, кийинки булактарды жана алгачкы муундардан кийин келип, тафсирдин урматтуу мурасы менен камсыз кылынган окумуштуулардын белгилүү пикирлерин келтирет.

Ибн Касирдин *рида* аяты тууралуу ат-Табариге кайрылуу чечими маанилүү, анткени алар экөө тең тафсир баяндоолорун түзүүдө бирдей методологияга ээ, алардын акыркысы ошондой эле, «анын чечмелөөгө болгон мамилесин калыптандырган өз мезгилинин теологиялык талкуулары менен калыптанганы» үчүн белгилүү болгон.³⁸ Ал экөө тең



жеке ой пикирлерге караганда, баяндалган чечмелөөлөрдү жазууну артык көрүшкөнү менен, ат-Табари дагы, Ибн Касир дагы белгилүү чечмелөөнү жаза алышкан эмес. Ошол себептен алар альтернатива издешкен: алар ислам дисциплиналарына байланыштуу билим менен өздөрүнүн лингвистикалык, адабий жана укуктук өзөгүнө негизделген жеке чечмелөөлөрдү берүүнү каалашкан. Экөө тең рида аятын бир гана пайгамбар тууралуу деп эсептешкен, бирок аяттын экинчи бөлүгү тууралуу эки башка ойдо болушкан.

Курандын 2:120-аятынын пайгамбарга жакын муундар тарабынан чечмелөөсүнүн жоктугу – бул аят жөнүндө айтылган бардык нерселер эч кандай беделдүү эместигин жана адамдардын аны ар кандай түшүнүүсүнүн натыйжасы экендигин билдирет. Же бул аят тууралуу пайгамбар тараптан эч кандай пикир болгон эмес, мүмкүн анын чечмелөөсү болгондур, бирок документтештирүү же эс тутумга сактоонун арасында жоголуп кеткендир. Бул аят боюнча оозеки түрдөгү баяндоонун же жазма түрдөгү документтин жоктугу ал башка бирөөнүн эмес, пайгамбардын иши болгону үчүн болушу мүмкүн, бирок бул салттуу чечмелөөнүн иштешин көрсөтпөйт, анткени маанилер, жадагалса, пайгамбар менен анын коомчулугунун ортосундагы мамилени калыбына келтирүү аркылуу, жана ошол мамилеге тиешелүү болгон психологиялык, тарыхый жана дидактикалык өлчөмдөрдү элестетүү аркылуу берилет.

Ибн Касир ат-Табаринин баяндоосуна кошумча, иудейлер жана христиандардын маанилүү көз карашын жана алардын пайгамбарга карата *риданын* жоктугун түшүндүргөн чечмелөөнү иштеп чыгууга болгон жеке аракетти окуй алабыз. Ат-Табари өзүнүн чечмелөөсүн төмөндөгү жүйөгө негиздейт:

Аларды (исламга) чакыруу – алар менен сүйүү жана диний баалуулуктар чөйрөсүндө жолугушчу негизги жол. Болбосо, сен алардын динин кабыл алуу менен, аларды ыраазы кыла албайсың, анткени иудаизм христианчылыкка каршы, ал эми христианчылык иудаизмге каршы. Алар бири-бирине туура келбейт, анткени бир адамга бир эле учурда христиан жана иудей болуу мүмкүн эмес. Иудейлер менен христиандар сен христиан-иудей болмоюнча, сага ыраазы болууга макул эмес, бирок сен эч качан андай боло албайсың, анткени сен жалгыз адамсың жана бир адамдык абалда эки карама-каршы болгон динге



ээ болуу мүмкүн эмес. Эки динди бир эле убакта айкалыштыруу мүмкүн болбогону үчүн, алардын экөөнү тең ыраазы кылуу дагы мүмкүн эмес. Сен буга жете албаганыңдан кийин, сен Аллахтын хидаятын сакташың керек.³⁹

Бул чечмелөө логикалык аргументке таянат. Ат-Табари ыраазы болуунун мааниси кандайча сүрөттөлүшү керек экендигин аныктоодо Мухаммед пайгамбардын жашоосу менен мүнөзүнүн контекстине кайрылуу менен логиканы колдонот. Ибн Касирден айырмаланып, ат-Табари бардык мусулмандарды өзүнүн баяндоосуна кошпойт.

Курандын укуктук жана лингвистикалык аспектерине көңүл бурган аль-Куртибинин методологиясы Курандын 2:120-аятына башка өлчөмдү ачып берет. Анын эмгектерин англис тилине которгон котормочу белгилегендей, кээ бирде чегинүүгө чейин майдаланган аль-Куртуби «ар кандай *фукаханын* эки башка көз караштарын жана алардын тиешелүү жүйөлөрүнүн салмагын кошуп, кайсы бир тармактын жалпы фиксине толук түшүндүрмө» берүүгө жакындашат деп айтылат.⁴⁰

Ошентип, ал мусулман укукчуларынын аятта жекелик түрдө айтылган *миллах* сөзүнө негизделип, иудейлер христиандардан мурас алышы мүмкүн же мүмкүн эмес деп талашып-тартышкандарын айтат. Бул укуктук талашып-тартышуу иудейлер диндер аралык ар түрдүүлүк менен болгон коомдук иштерди кантип башкарууга аракет кылышканына түшүндүрмө берет. Бирок, бул аят укуктук ченемдер тууралуу тексттик потенциалга ээ деген далил жок. Ал эми *рида* аяты боюнча, аль-Куртиби ал иудейлер менен христиандардын мусулмандарга болгон жек көрүүсү эмес, алардын пайгамбар менен болгон мамилеси тууралуу деп эсептейт. Анын *рида* аяты боюнча пикири Мухаммед менен иудейлер жана христиандарды гана камтыган болсо да, аль-Куртиби аяттын экинчи бөлүгүнө («эгер сен алардын көңүлдөрүн ээрчисең») кененирээк токтолот: «Бул аяттын багытталышы боюнча эки аспект бар. Биринчиси, бул анын Элчиге арналганы, анткени сөз ага айтылып жатат. Экинчиси, ал Элчиге арналган, бирок муну менен анын жалпы уммасына кайрылуу болуп жатат. Ошол себептен, ал анын уммасын тартипке салууга багытталган».⁴¹ Аль-Андалустун христиан армиясы кулаганына күбө болгон аль-Куртиби Асма Афсаруддиндин көңүлүн бурган. Ал анын «согуш диний жактан келип чыккан деген көз карашка болгон кызыкчылыгы – анын өзүнүн тарыхый доорунун жагдайлары менен жеке жоопкерчилигин жок дегенде жарым-жартылай түшүндүрүп турат» деп айткан.⁴² Анын бул аяттын



чечмелөөсүн кеңейтүүсүнө балким, анын мусулмандар, христиандар жана иудейлердин ынтымактуу түрдө бирге жашоо сүргөн узак тарыхынын аякташына күбө болгон мезгилиндеги саясат түрткү болгон.

Бирок, аль-Куртибинин бул өзгөчө аят тууралуу көз карашында бул аяттагы *риданын* жокко чыгарылуусу иудейлер менен христиандардын исламга болгон божомолдонгон универсалдуу кастыгына негизделген жана алардын чогуу жашоосуна болгон тоскоолдукту билдирет деген туура эмес окууну колдобойт. Өзүнүн жеке пикирин билдирүү менен, аль-Куртиби аятты төмөндөгүчө түшүндүрөт: «О Мухаммед, алар (иудейлер менен христиандар) аяттар тууралуу сурашканда, алардын максаты – ишенүү эмес. Эгерде сен алардын кандай гана болбосун, бардык суроолоруна жооп берсең, алар сени жактырышпайт (ыраазы болушпайт). Аларды ыраазы кыла турган нерсе бул – сенин ишенген диниңден баш тартып, алардын динин кабыл алууң».⁴³ Анын ыкмасы боюнча, аль-Куртиби бул аят *фукахага* эмне бергени тууралуу айтат. Ал ислам динине ишенбегендердин кээ бирлери бул жана башка аяттардан туура эмес түшүнүктөрдү алат деп далилдейт. Дагы да болсо аль-Куртиби иудейлер жана христиандар өз диндерине бекем болуп, исламдан баш тартканы үчүн, аятта алар тууралуу антогонисттик маани бар деп айтпоо менен, ал аяттын бейтарап маанисин берет.

Рида – универсалдуу жана түбөлүк чындыкпы?

Классикалык экзегеттер иудейлер менен христиандар арасындагы *рида* тууралуу аяттын биринчи бөлүгү пайгамбарга багытталганы жана ал кээ бир гана иудейлер менен христиандар тууралуу экендиги боюнча бир пикирди колдошот. Мисалы, Абу аль-Хасан Али аль-Вахиди (468/1076) ачылыш учурлары жөнүндөгү китебинде ал аят пайгамбардан элдешүүнү суранган иудейлер менен христиандар тууралуу деп жазат. Алар «эгерде ал алар менен жарашып, аларга көбүрөөк убакыт берсе, аны ээрчий турганын айтып азгырышкан».⁴⁴ Мындай пикир үн баяндоолорун тандаганы менен белгилүү болгон аль-Багавиден (516/1122) сөзмө-сөз алынган.⁴⁵ Дагы бир экзегет аль-Казин (725/1324) ошол эле сөздөр менен ошондой пикирди кабыл алат. Бардык бул үч пикирчилер иудейлер менен христиандардын нааразычылыгына *кибла* себеп болуп эсептелет деп айтышат. Ибн Аббаска берген шилтемеде аль-Вахиди боюнча мындай деп айтылат: «Мединадагы иудейлер менен Нажрандык христиандар пайгамбар өз намазында алардын *кибласына* [Иеру-



салимдеги] багыттайт деп үмүттөнүшкөн, бирок Аллах *кибланы* Каабага [Меккедеги] багыттап койгондо, алар аны көтөрө албай, алардын динин кабыл алат деген үмүтүн үзүшкөн». ⁴⁶ Курандын 2:120-аятынын экинчи бөлүгүндө гана («Эгер сага илим келгенден кийин сен алардын каалоолоруна берилип кетсең, анда Аллах сага коргоочу да, жардамчы да боло албайт») биринчи муундагы экзегеттер эмес, алардын кийинки муундары бул билдирүү пайгамбарга жана бардык мусулмандарга таандык экенине макул болушкан. Бул бөлүк менен таанышкандан кийин, биз аль-Багавинин, аль-Казиндин, ⁴⁷ Ибн Касирдин жана аль-Куртибинин пайгамбарга эле эмес, уммага дагы кайрылуу жасаганын көрөбүз. ⁴⁸

Эмне үчүн жалпы мусулман коомчулугу Курандын 2:120-аятынын экинчи бөлүгүнүн алуучусу болуп божомолдонгон? Экзегеттик салтта буга себеп болуп тексттин күчтүү сөздөрү эсептелинет. Кээ бир экзегеттер анын пайгамбарга гана айтылганына ишенишпейт. Мисалы, аль-Куртиби Курандын 2:120-аятынын экинчи бөлүгүнө бардык мусулмандарды камтыганын айтып, ошондой эле, билдирүү Курандын 2:145-аятында да берилгендиги боюнча өзүнүн түшүндүрмөсүн берет. Эки бөлүк тең Китептеги адамдар жөнүндө баяндап, экөө тең «Эгер сага илим келгенден кийин сен алардын каалоолоруна берилип кетсең...» деп башталган эскертүүнү берет, андан соң Курандын 2:120-аятында ал «анда сага Аллах тарапкер да, жардамчы да болбойт» деп уланса, ал эми Курандын 2:145 аятында «анда сен анык заалымдардан болосуң» деп уланат. Аль-Куртиби үчүн, мүмкүн кай бирөө, анын көңүлүн (*хава*) ээрчиши мүмкүн, бирок пайгамбар бул *ли-исматихини* (*li-ismatihi*) анын күнөөдөн сактанганы жана өзүнүн адеп-ахлактык жаңылышпастыгы үчүн жасай алган эмес. ⁴⁹ Бирок, бул аятта пайгамбардан башка дагы мусулмандарга кайрылуу бар деп эсептебеген аль-Рази, аяттын бул бөлүгү («Эгер сага маалымат келген соң, алардын көңүлдөрүн ээрчисең, анда сага Аллах тарапкер да, жардамчы да болбойт») пайгамбарга гана багытталган деп далилдөөгө логикалык жүйө табат. Ал «эгерде Аллах кай бир адам (күнөөлүү) бир нерсе кыла ала турбаганын билсе, Ал дагы деле ага (бул жөнүндө) эскертет». ⁵⁰ Аль-Рази сунуштаган бул сценарий боюнча, Аллах күнөөгө каршы сактанган жана жаңылышпас болсо дагы, эскертүүчү билдирүүлөрдүн алуучусу болгон пайгамбарга кайрылып жатат.

2:120-аят – бардык иудейлер менен христиандардын арасындагы мусулмандарга карата болгон *риданын* жоктугу тууралуу деген божомол менен, Куран көп учурда мусулмандарга түз кайрыларын, бирок бул



аятта каймана берилгендигине көңүл бурбайт. Аяттагы *тарда* (ыраазы болуу) этиши иудейлер менен христиандарды билдирип жатат, бирок ал дароо *анка* предлогдук бирдик менен «сага» деген *ка* (сен) жекелик ат атооч менен коштолуп, Мухаммед пайгамбарга багышталып жатат. Аятта кездешкен экинчи этиш бул – *таттабийь* (ээрчүү), анын субъектиси дагы экинчи жактагы жекелик ат атоочто (сен) болуп, пайгамбарга тиешелүү. Андан соң ага ошол эле этиш менен кайрылуу болуп жатат: «Эгерде сен алардын көңүлдөрүн ээрчисең». Дагы бир этиште *куль* (айт) экинчи жактагы эркек адамга кайрылууда жеке санда болуп, пайгамбарды айтып жатат, жана *жа'ака* этиши (алган) *ка* экинчи жактагы жекелик ат атоочко ээ болуп, кайрадан эле пайгамбарга тиешелүү болуп саналат.

Мухаммед пайгамбарга арналган лингвистикалык шилтемелер башка аяттарда берилген жалпы билдирүүлөрдүн иллюстрацияланган тексттик контексттери менен катар келиши керек. Хронологиялык контекстти ээрчүү менен, жана 2:120-аятка көбүрөөк контекст берүү менен, кээ бир пикир билдирүүчүлөр 2:118-аят («Аллах биз менен сүйлөшпөйбү же бизге белги келбейби» деп билбегендер айтышат») христиандар, иудейлер жана политеисттик арабдар тууралуу жана ал алардын исламга каршы окшош ниеттерин көрсөтүп турат деп эсептешет: «Алардын жүрөктөрү бири-бирине окшош». Кийинки, 2:119-аят ага болгон реакцияларга жана анын аудиториясынын көк беттигине карабай, пайгамбардын чындыкты ачуучу ролун көрсөтөт: «Акыйкатта биз сени (Оо, Мухаммед) акыйкаттык менен кабарды жеткизүүчү жана эскертүүчү кылып жөнөттүк жана сен от ээлери жөнүндө суралбайсың». Бул аяттар иудейлер менен христиандардын коомдогу ордун белгилегенден кийин ачыкталып, 2:120-аят ошол коомдун кээ бир мүчөлөрүнүн суроолору чын ниеттен эмес, жөн гана шылдыңдоо иретинде болуп, пайгамбардын реакциясын сүрөттөөгө аракет кылгандыгын белгилейт.

Эгерде биз аль-Куртиби талашкандай, *миллахты* (динге ишенүү) шарият же ислам мыйзамы деп кабыл алсак, анда бул аяттагы (кээ бир) иудейлер жана христиандар коомдогу же коомдун мыйзамындагы өзгөрүүгө реакция кылып жатышкандай көрүнөт. Бул өзгөрүү, кээ бир пикир билдирүүчүлөрдүн ою боюнча, кыбыла Иерусалим эмес, Кааба болуп кабыл алынганда негизделген.⁵³

Мындан тышкары, эгерде биз Мединада түшүрүлгөн жалпы аль-Бакара сүрөсүн тексттик жактан бирдиктүү бирдик катары алсак, анда *рида* кездешкен башка жерлер кароого татыктуу болуп саналат. Бул башка



кездешүү Курандын 2:144-аятында болуп, анда Аллах Өзүнүн Элчисине ал ыраазы боло тургандай (*тардаха*) жаңы кыбыланы кабыл алуу тууралуу айтылат. Курандын 2:120-аятында иудейлер менен христиандардын жана алардын жаңы кыбылага ыраазы болбогонунун ортосундагы кээ бир мусулман экзегеттер кылган байланыш 2:144 аяттын контексти менен негиздеме келтирилет жана *рида* кыбыланын жайгашуусу аркылуу ыраазы болуу (же болбоо) менен байланыштуу деп көрсөтүлөт. Ошентип, 2:120-аяттагы иудейлер менен христиандардын арасындагы пайгамбарга карата болгон *риданын* жоктугу 2:144-аяттагы пайгамбардын кыбыла тууралуу *ридасынын* семантикалык эквиваленти болуп саналат.

Тескерисинче, Сейид Кутб (1906-1966) сыяктуу азыркы чечмелөөчү бул аятты идеологиялык жактан алып кароодо таптакыр башка контекстти сунуш кылган: «Биз мунун чындыгын тарыхта жана бардык жерде көрүп жатабыз. Бул – ишеним (мусулмандардын). Бул – бардык мезгилде жана бардык жерде иудейлер менен христиандардын мусулман тобуна (жамаат) каршы кылган чабуулунун чындыгы. Бул – диндин күрөшү... Дүйнөлүк сионизм жана кресттүүлүк, жана ошондой эле коммунизм, бардыгы бул күрөшкө катышып жатышат». ⁵⁵ *Рида* тууралуу Куран аятына болгон мындай мамилени Кутбдун замандашы жана Куран таануу илиминин негиздөөчү окумуштуусу Мухаммед аль-Тахир Ибн Ашур (1879-1973) кабыл албайт. Ибн Ашур, алтургай бул аят пайгамбар жана бардык мусулмандар⁵⁶ тууралуу деп айтпайт, ошондой эле Вахбах аль-Зухаили⁵⁷, Рашид Рида же Мухаммед Абдух⁵⁸ дагы бул пикирди колдошот.

Куранда пайгамбарга атайын кайрылган жана ага ар түрдүү коомдорду исламга чакыруусунда жол көрсөткөн көп аяттар бар. Мисалы, ислам – Аллах тарабынан кабыл алынган жалгыз дин деп далилдеген аятка улай, аль-Имран сүрөсүндө Куран төмөндөгүнү түз пайгамбарга багыттайт:

Эгер алар сени менен талашса: «Өзүмдү жана мени ээрчигендерди Аллахка толук тапшырдым» – деп айткын. Китеп түшүнгөндөргө жана наадандарга: «Исламды кабыл аласыңарбы?» – деп айт. Эгер исламды кабыл алышса, анда, чындыгында туура жолго түшкөн болот. Ал эми кабыл алышпаса, анда... сага (эскертүүнү) жеткирүү гана буйрулган. Аллах – пенделерин Көрүүчү.⁵⁹



Бул аят *рида* аятындай стилге ээ жана экөө тең пайгамбарга анын билдирүүсүнүн кабыл алынышы тууралуу психологиялык ишеним берет. Ал ким жана канча адам баш тартканына карабай, адамдарды Аллахка баш ийүүгө чакырууга гана жоопкерчиликтүү.

КОРУТУНДУ

Өзүнүн Ютуб каналы аркылуу коомчулукка маал-маалы менен чыгып, бирок куугунтукка алынган египеттик диний үгүттөөчү Вагди Гонейм 2013-жылдын 3-июлунда Египеттеги президентти басып алып, президент Мухаммед Морсини алып түшүүдөн кийин египеттик өкмөткө жана мусулман эместер армиясына көп кайрылат. Гонейм 2016-жылдын 7-августундагы Ютубдагы видеодо өз дубаларын исламда тыюу салынган израилдик кызматчы Ахмед Зевейл *муртаддга* [мусулман эмес, динден чыгарылган деп аталган] ырайым берүүгө арнагандарды четке каккан узун аталыш менен маек түрүндө чыгат. Видеонун аталышында дагы, мазмунунда дагы беш күн мурун каза болгон Ахмед Зевейл (1946-2016) Гонеймдин катуу айыпталуусу боюнча сөз болот. Ал авторитеттүү түрдө Зевейл Израилге ракета тутумдарын өнүктүрүүгө жардам бергенин, ошол себептен ал мусулманчылыктан чыкканын жана бир дагы мусулман, жадагалса, «Аллах аны Өз ырайымына алсын» деп айтпашы керек деп далилдейт. Бул күтүүсүз болсо дагы, этикага жатпайт болчу, бирок Гонеймдин кызуу кандуу риторикасы ушул менен эле токтоп калбайт.

Гонеймден эмне үчүн ага тилектеш египеттик интервьюер секуляристтик деп сүрөттөгөн Тунис Улуттук Диалог Квартети 2015-жылы түрк президенти Режеп Тайип Эрдогандын ордуна Нобель тынчтык сыйлыгына татыганын сураганда, анда түшүндүрмө бар. Гонейм Курандын 2:120-аятын келтирип, анан мындай деп айтат: «Анткени аль-Маида сүрөсүндө Аллах айтат: ‘Эч качан [ал «эч качан» сөзүнө басым жасап, араб тилинде эки жолу кайталап айтат] иудейлер менен христиандар сен алардын динин ээрчимейинче сага ыраазы болушпайт... Сенин душмандарың сени сыйлашабы? Сенин жана сенин диниңдин душмандары сен жакшы адамсың деп айтышабы?»⁶⁰ Видео 131,991 жолу көрүлгөн (327 көрүүчү ага «жакпайт» деген белгини басышкан) жана ал Куран кантип Батышка жана жадагалса, мусулмандардын өздөрүнө каршы багыттала



турган экстремисттик программаларга кызмат кылуу үчүн кыянаттык менен пайдаланыла ала тургандыгын көрсөтөт.

2:120-аяттын кылдат жана этикалык (саясатташкан жана полемикалыктын ордуна) талдоосу анын Мухаммед пайгамбарга багытталганын жана ал ага исламга талбай чакыруу керектигине ишеним берүүгө жана бардык иудейлер менен христиандарды ыраазы кылуу мүмкүн эмес экенин, анткени алардын орноп калган ишенимдери бар экенин билдирет. Курандын бул аятын жана 5:51-аятын келтирген соң, илимий ишмердиги монотеисттик диндер арасындагы диалогго басым жасаган Махмуд Аюб бул сыяктуу аяттар «көбүнчө пайгамбар менен Мединанын иудейлери же жакын жердеги христиандардын ортосундагы конкреттүү саясий көйгөйлөрдү билдирет деген. Ошондуктан, алар сан жактан көбүрөөк жана мусулмандар менен Китеп адамдарынын ортосундагы өз ара таанууну жана адилеттүү диалогду көбүрөөк баса белгилеген оң аяттарды жокко чыгаруу үчүн колдонулбашы керек» деген.⁶¹ Бирок, бул аятты келтирип, аны христиандарга, иудейлерге жана Батышка кароого болгон жалгыз линза катары колдонгондор Куранга тең салмактуу мамиле кылып, мусулмандар менен Китеп адамдарынын ортосундагы мамиледеги «жакшы» жактарды карашат деп айтуу мүмкүн эмес.

Дүйнөнү жана андагы позициялардын татаалдыгын түшүнүү үчүн көп адамдар өз ыйык тексттери аркылуу Кудайдын жол көрсөтүүсүн издешет. Кайсы бир диний текстке алар убакытка, жерге жана контекстке карабай, бардык кырдаалдарга тиешелүү болгон туруктуу маанилерге ээ деген божомол менен, туура эмес маалымат алышып, таянуу жагдайларын татаалдаштырышат. Курандын бул аятын түшүнүү менен: «Иудейлер менен христиандар сен алардын динин ээрчимейинче, эч качан сага ыраазы болушпайт. Аллахтын жолу – акыйкат жол экендигин айткын. Эгер сага маалымат келген соң, алардын көңүлдөрүн ээрчисең, анда Аллах сага тарапкер да, жардамчы да болбойт».⁶²

Социалдык тармактардагы жана байланыштагы заманбап өнүгүүлөр көптөгөн араб мусулмандарга саясий, маданий жана диний көйгөйлөргө өз пикирлерин билдирүүгө мүмкүнчүлүк берди. Аларга өз ойлорун жана көз караштарын билдирүүнүн бирден бир жолу бул – Курандын аяттарын келтирүү. Батыш менен араб дүйнөсүнүн татаал мамилесине келгенде, жогорудагы аят тарыхый жана азыркы күндөгү Батыш үстөмдүгүнүн ар түрдүү түрлөрүн четке кагуу менен, кайсы бир адамдын көз карашын жыйынтыктоо үчүн көп колдонулат. Мындай четке кагуу башынан эле

аятты көп учурда иудейлер жана христиандар тарыхый жана жалпы түрдө исламга душман деп туура эмес мааниде айтканда күчөтүлөт.

ЭСКЕРТҮҮЛӨР

1. Алгач Ирактагы ислам мамлекети деп, кийин 2013-жылдын апрелинде Ирак жана Сириянын ислам мамлекети же ИСИМ деп аталган террористтик топ. ИСИМ тууралуу көбүрөөк маалымат алуу үчүн, Майкл Уайсс менен Хасан Хассандын ИСИМ: террор армиясынын ичинде аттуу китебин карагыла, 2-басылыш. (Нью Йорк: Regan Arts, 2016).

2. Редьярд Киплинг, Поэмалар жана балладалар (Нью Йорк: Н.М. Caldwell, 1899), 11-б.

3. Эндрю Хаммонд, Араб дүйнөсүндөгү популярдуу маданият: Искусство, Саясат жана Медиа (Каир: American University in Cairo Press, 2007), 16-б.

4. Бенжамин Дункан, «Сурамжылоо арабдарды ачып берет» АКШ тууралуу чыныгы ниеттер ('Poll Reveals Arabs' True Feelings on US'), Al Jazeera English, 26-Июль, 2004 <http://www.aljazeera.com/archive/2004/07/200841016355992889.html>.

5. <https://www.youtube.com/watch?v=C-ZjotfZY6o>

6. Филип Дженкинс, Кийинки христианчылык: Дүйнөлүк христианчылыктын жакындашы (The Next Christendom: The Coming of Global Christianity) (Oxford: Oxford University Press, 2002), xi-б.

7. Майкл Мартин, Атеизмге Кембридж Шериги (The Cambridge Companion to Atheism) (Нью Йорк: Cambridge University Press, 2007), 50-б.

8. <http://sport.echoroukonline.com/articles/193048.html>

9. 'Hafiz Al-Mirazi Fired from Alarabiya', <http://www.factjo.com/pages/fullnews.aspx?id=24312>

10. <http://kuwait.tt/articledetails.aspx?Id=281364#>

11. <http://www.treasury.gov/press-center/press-releases/Pages/jl2308.aspx>

12. <http://www.almadenahnews.com/article/print/181311->

13. <https://khelafah.wordpress.com/2013/01/27/>

14. https://www.facebook.com/A.Tarifi.1/posts/634016193296337?stream_

15. <https://www.youtube.com/watch?v=hbtDZclnluw>

16. Халид Абу Аль-Фадль Кудай жоокерлерди билет: Ислам дискурсындагы авторитеттүү жана авторитардык (Ланхем, Md.: University Press of America,

2001), 33-34 бб.

17. Дидаттын таасири үчүн Брайан Ларкиндин «Ахмед Дидат жана ислам евангелизмнин түрү» аттуу эмгегин карагыла, *Social Text* 96 (2008), 101-21 бб.

18. Аятты Ютуб видеосунун аталышы катары колдонуу көп кездешет. Аятты Ютубда издөө ондогон видеолорду берет. Мисалы өлкөсүнөн куулган египеттик диний үгүттөөчү Вагди Гонеймдин 2016-жылдын 12-декабрындагы видеосу: <https://www.youtube.com/watch?v=wJKpNvkTjvI>. Гонейм Египеттеги саясий кырдаалды өзүнүн иудейлерге, христиандарга жана ал мусулман эмес деп атаган кээ бир өкмөт мүчөлөрүнө каршы көз карашына себеп катары колдонот.

19. Видео Курандын 2:120 сүрөсүн мажбур түрдө келтирүү менен аяктаган https://www.youtube.com/watch?v=8yk6nyn_wSk көргүлө.

20. Бул 2013-жылдын апрелинде Ирак менен Сириянын ислам мамлекети же ИСИМ болгон.

21. Толук билдирүүнү <http://www.muslm.org/vb/showthread.php?447253> сайтынан көргүлө.

22. Ибн Манзур, Лисан аль-Араб (Бейрут: Şadir, 2003), 6-том, 168-б.

23. Ибн Кудам, аль-Мугни (Каир: Maktabat al-Qāhira, 1968), 7-том, 45-б.

24. Эдвард Лейн, Араб-англис лексикону (*Arabic-English Lexicon*) (Лондон: Williams & Norgate, 1863), 1099-б.

25. Курандагы *ридан*ын кезигишин жана анын өзгөрүлмөлөрүн жана ошондой эле араб тилинде кездешкен ал сөздүн ар кандай маанилеринин контексти тууралуу көбүрөөк билүү үчүн Мунтаха Махфуз Жалладдын «Ираазы болуу: Куран изилдөөсү» аттуу тезистен тапсаңар болот. Нажран университети (Наблус), 2010 https://scholar.najah.edu/sites/default/files/all-thesis/satisfaction_Qur'anic_study.pdf.

26. <https://www.youtube.com/watch?v=F3PHJL5sBmU>

27. Илм аль-балага менен экзегетиканын ортосундагы байланыш тууралуу билүү үчүн Джозеф У. Меринин Орто кылымдагы ислам цивилизациясы: Энциклопедия (*Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*) аттуу эмгегин карагыла (Нью Йорк: Routledge, 2006), 679-80 бб.

28. Жалал аль-Дин Мухаммед ибн Абд ар-Рахман аль-Казвини, аль-Ида фи Улум аль-Балага. (Ред.) Мухаммед Абд аль-Муним Кафажи (Бейрут: Dār al-Īl, м.ж.), 32-б.

29. Тафсир аль-Куртиби (Дамаск: Dār al-Fikr, м.ж.), 2-том, 51-б.

30. Тафсир аль-Имам Мужахид ибн Жабарды карагыла. (Ред.) Мухаммед Абд аль-Салам Абу аль-Нил (Мадина Наср (Каир): Dār al-Fikr al-Islāmī al-Nadīthah, 1989).

31. Тафсир Мукатил ибн Сулайман. (Ред.) Ахмад Фарид (Бейрут: Dār al-Kutub, 2003), 75-б.
32. Мукатилдин ишенимдүүлүгүн сыңдоо тууралуу көбүрөөк билүү үчүн Тафсир Мукатил ибн Сулайманды карагыла. (Ред.) Абд Аллах Махмуд (Каир: al-Hay'ah al-Misriyyah al-Āmmah lil-Kitāb, 1983), 5-том, 43-б.
33. Гордон Никел, «Басып алуу жана талаш-тартыш: Исламдык чечмелөө салтындагы чырмалышкан темалар», ('Conquest and Controversy: Intertwined Themes in the Islamic Interpretive Tradition'), Numen 58 (2011), 234-35 бб.
34. Абд ар-Раззак аль-Санани, Тафсир Абд ар-Раззак. (Ред.) Махмуд М. Абдух (Бейрут: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), 397-б.
35. Махмуд ибн Умар Земакшари, аль-Кашаф ан Хакаиқ Гавамид аль-Танзил ва Уюн аль-Акавил фи Вужух аль-Тавил (Рияд: Obeikan, 1998), 316-б.
36. Фахр аль-Дин ал-Рази, аль-Тафсир аль-Кабир (Бейрут: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), 30-б.
37. Исмаил ибн Умар Ибн Касир, Тафсир аль-Куран аль-Азим (Рияд: Dār Taubah, 2002), 402-б.
38. Герберт Берг, Алгачкы исламдагы экзегезанын өнүгүшү: Калыптануу мезгилинен бери мусулман адабиятынын аныктыгы (Ричмонд: Curzon, 2000), 127-б.
39. Тафсир ат-Табари. (Ред.) Махмуд Шакир (Каир: Dār al-Maārif, м.ж.), 2-том, 562-63 бб.
40. Айша А. Бьюли, Тафсир аль-Куртиби: Ыйык Курандын классикалык комментарий (Tafsir al-Qurtubi: Classical Commentary of the Holy Qur'an) (Лондон: Dar al-Taḳwa, 2003), xv–xvi бб.
41. Тафсир аль-Куртиби (Дамаск: Dār al-Fikr, м.ж.), 2-том, 91-б.
42. Асма Афсаруддиндин Кудайдын жолуна умтулуу: Ислам оюндагы Жихад жана шейит болуу (Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom In Islamic Thought) аттуу китебин карагыла (Нью Йорк: Oxford University Press, 2013), 71-б.
43. Тафсир аль-Куртиби, 2-том, 90-б.
44. Абу аль-Хасан Али аль-Вахиди, Асбаб аль-Нузул. (Ред.) Камал Басуни Заглуд, 43-б.
45. Ж. Робсон, Ислам энциклопедиясындагы «аль-Багави», 2-чыгарылыш,, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1024, 15-май, 2017.
46. Аль-Вахиди, Асбаб аль-Нузул, 43-б.
47. Али ибн Мухаммед аль-Казин, Лубаб ат-Тавил фи Маъани ат-Танзил (Бейрут: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), 75-б.

48. Мухаммед Рашид Рида (1935) аяттын бул бөлүгү жана андагы эскертүү уммага дагы тиешелүү деген Мухаммед Абдухтун (1905) пикирин жазат. Бирок Абдух аяттагы биринчи бөлүк болгон *рида* тууралуу талкуулаганда, ал ошол мезгилдеги иудейлер жана христиандар менен контексттештирген. Пайгамбар, мүмкүн, алардын исламды кабыл алуусун күткөн, бирок бул аят ага алар исламды кабыл албайт деп билдирген. Тафсир аль-Манарды карагыла (Каир: Dār al-Manār, 1947), 445-б.

49. Тафсир аль-Куртибини карагыла, 151-б.

50. Ар-Рази, ат-Тафсир аль-Кабир, 30-б.

51. Аль-Казин, Лубаб ат-Тавил фи Маъани ат-Танзил, 74-б.

52. Сейид Хоссейн Насрдын Куранды изилдөө: Эскертүүлөр жана пикирлер менен жаңы котормо (The Study Quran: A New Translation with Notes and Commentary) аттуу эмгегин карагыла (Нью Йорк: HarperOne, 2015), 56-б.

53. Наср, Куранды изилдөө, 56-б.

54. Аль-Вахиди, Асбаб аль-Нузул, 24-б.

55. Сейид Кутб, Фи Зилал аль-Куран (Каир: Dār al-Shurūq, 2003), 1-том, 2008-б.

56. Мухаммед ат-Тахир Ибн Ашур, ат-Тахрир ва ат-Танвир (Тунис: Dār alTūnisiyyah lil-Nashr, 1984), 692-97 бб.

57. Вахбах аль-Зухаили, ат-Тафсир аль-Мунир (Дамаск: Dār al-Fikr, 2007), 1-том, 318-21 бб.

58. Рида, Тафсир аль-Манар, 445-б.

59. Qur'an 3:20.

60. <https://www.youtube.com/watch?v=UM-0569Jlgw>

61. Махмуд Аюб жана Ирфан А. Омар, Христианчылыкка мусулман көз карашы: Диалог түрүндөгү эсселер (A Muslim View of Christianity: Essays in Dialogue) (Нью Йорк: Orbis Books, 2007), 208-б.

62. Куран 2:120.

7

**Коомдук адилеттүүлүк жана исламдык укуктук/
этикалык тартип: Медина конституциясынын
пайгамбардын мезгилинен баштап тематикалык
жактан изилдениши**

Кэтрин Жума

Үзүндү: Бул изилдөө пайгамбардын мезгилинен берки тематикалык изилдөөнү талдап, коомдук адилеттүүлүк ислам көз карашынан кандай кабыл алынарын жана укуктук чөйрөдө кантип колдонуларын ачып берет. Мухаммед пайгамбар биринчи умманы мусулмандар, еврейлер жана алардын союздаштарынын ортосундагы мамилелерди тартипке келтирген конституция аркылуу б.з. 622-ж. Мединада түзгөн. Конституциянын 47 жарлыгын талдоо менен, бул изилдөө иши азыркы көйгөйлөрдү изилдейт: плюралисттик коомдо айырмачылыктарды кантип укуктук жана саясий түрдө тартипке келтирүүгө болот? Либерализм жеке практика менен чектелгенде гана диний айырмачылыкка жол берет, ал эми светтик коомдо мыйзам укуктук жана коомдук мамилелерде үстөмдүк кылат.

Джон Ролз саясий чөйрөдө «билбестиктин пардасына» негизделген өз ара кызматташууну сунуштайт. Ал боюнча, адамдар конфликттен качуу үчүн, эл алдында жалпылыктарды баса белгилеп, ал эми жеке айырмачылыктарга көңүл бурбай/жашыруу аркылуу өз ара кызматташышат. Теория жалпысынан Батышта колдоого алынган менен, сынчылар анын колдонулушунда жамааттык сезим менен коомдук биримдиктин жоктугун жана азчылыктарга карата болгон адилетсиздикти көрүшөт. Медина уставынын бир таң каларлык жагдайы – анын коомдогу диний жана этикалык ар түрдүүлүктү конституция жана укуктук плюрализм аркылуу бириктирүүсү. Бирок, ар түрдүү коомчулуктардагы өз ара мамилелерге жана жалпы коргонууга таасир тийгизген иштерде, мыйзам жалпыга бирдей болуп калат. Конституциянын макети тиешелүү коомчулукка таандык укуктардын жана милдеттердин көп катмарларынын топтомун көрсөтөт. Умма мусулман коомчулугунан (өзүнүн этникалык ар түрдүүлүгү менен) ар түрдүү еврей коомчулуктарын биримдик-



ке алып келүүгө үндөйт, андан кийин башка союздаштар менен жеке адамдарды кошуп кеңейтилет жана уставдын акырында *ахл аль-сахифа* болуп кеңейген («конституция адамдары»). Медина уставында ырааттуу нерсе – бул коомдук укуктук документтин жеке айырмачылыктарды чыгылдырып турганы болуп саналат.

Бул изилдөө пайгамбардын мезгилинен берки тематикалык изилдөөнү талдап, коомдук адилеттүүлүк ислам көз карашынан кандай кабыл алынарын жана укуктук чөйрөдө кантип колдонуларын ачып берет. Изилдөө иши азыркы заманга тиешелүү маселени карайт: азыркы мамлекет ар кандай диний коомчулуктар менен коомдук жана саясий көз карашта кантип иш алып барат? Либералдык светтик модель жеке практика менен чектелгенде гана диний айырмачылыкка жол берет, ал эми светтик мыйзам укуктук жана коомдук мамилелерде үстөмдү кылат. Бул модель өзгөчөлүк түшүнүгү менен коомдо кабыл алынып, дайыма адамдардын өздөрүнүн жеке өзгөчөлүктөрүнүн негизинде коомдук өзгөчөлүктү көрсөтүп турууга болгон муктаждыктарынын айланасында сөз козгойт. Заманбап либерализмдин алдыңкы теоретиги Джон Ролз саясий чөйрөдө «билбестиктин пардасына» негизделген өз ара кызматташууну сунуштайт. Ал боюнча, адамдар конфликттен качуу үчүн, эл алдында жалпылыктарды баса белгилеп, ал эми жеке айырмачылыктарга көңүл бурбай/жашыруу аркылуу өз ара кызматташышат. Теория жалпысынан Батышта колдоого алынган менен, сынчылар анын колдонулушунда жамааттык сезимдин, коомдук биримдиктин жоктугун жана азчылыктарга карата болгон адилетсиздикти көрүшөт.

Куранга жана пайгамбардын сүннөтүнө негизделген ислам идеологиясы бул маселени түшүнүүгө башкача жол ачат. Мухаммед пайгамбар 622-ж. Мединага көчүп келгенден кийин көп диндүү коомчулукту түзгөн. Мусулмандарды жана еврейлерди ошол жаңы жаралып келе жаткан жарандык уммага бириктирген конституциянын көчүрмөсү пайгамбардык *сирада* сакталып калган. Бул изилдөө иши аталган конституцияны (47 жарлыктан турган) ошол мезгилде ар түрдүү диний коомчулуктардын арасындагы коомдук, социалдык жана саясий мамилелерди жөнгө салууга багыттап, түшкөн Куран аяттары менен бирге талдайт. Бул изилдөө иши Курандагы жана *сирадагы умма* түшүнүгүн (IX-кылымдан берки жана азыркы мезгилдеги төрт экзегетикалык булактардын негизинде) изилдеген чоңураак долбоордун бир бөлүгү болуп саналат.



Уммага каршы коомчулук Медина конституциясынын (МК)¹ биринчи эки жарлыгы Медина уммасынын мүчөлөрүн аныктайт. МК өзүн уммага карап түзүлүшү керек болгон китеп катары белгилөө менен башталат. Анын жарлыктары умманын максатын, түзүлгөн келишимдерди жана алардын жалпы лидери менен жерин түшүндүрөт.² Биринчи жарлык, «Бул Мухаммед пайгамбарга (Кудайдын элчиси) ыйман келтиргендер менен Курайш мусулмандары жана Ясриб элинин жана аларды ээрчип, аларга кошулуп, алар менен кошо умтулгандардын ортосундагы китеп/жазылган келишим/макулдашуу (китаб)» деп аталып, ошол уммага кирген ар кандай мүчөлөрдү аныктоо менен башталат. Ошондуктан, бул термин белгиленген инсандыкты эмес, аныктоо булагын активдүү чагылдырган термин болуп саналат.

Мындай ар түрдүү умма түздөн түз түшүнүк менен байланышкан тандоо элементин чагылдырып турат жана ошондой эле, умма сөзү жабык коомду чагылдырбайт деп көрсөтөт. Тескерисинче, ал ага кошулгусу келип, анын максаттары менен келишимине баш ийүүгө даяр турган жана ар бир адамга ачык көрүнүш. Дин – умманын мүчөлөрүнүн арасындагы жалпы элемент эмес, ал 25-жарлыкта ачык түшүндүрүлгөн: «Бани Ауфгун еврейлери, ыйман келтиргендер менен бирге умманы түзүшөт,³ (умма ыйман келтиргендер тарабынан түзүлөт)⁴, ага өз дини/мыйзамы бар еврейлер жана өз дини/мыйзамы бар мусулмандар киргизилген...»

Еврейлер менен ыйман келтиргендердин ар биринин өз дини болгонуна карабай, алар бир умманы түзүшөт. Дэнни еврейлер мусулмандар «сыяктуу эле», өзүнчө умма болгон жана умма сөзү жалпы дин менен аныкталган жабык коомчулукту билдирет деп талашат.⁵ Дэнни өзүнүн сөзүн үзүү теориясы аркылуу колдойт: Мединада жаңы коомчулукту орнотуу алдын ала христиандардын, еврейлердин жана бутпарастардын эски салттарынан арылууну талап кылган, ошондуктан, жаңы тартипти орнотуу үчүн мурунку салттардан кол үзүү зарыл болгон.⁶

Дэннинин чечмелөөсүнө бир нече себептерден улам шек келтирүүгө болот. Биринчиден, диний айырмачылыктарды айтууда еврейлик жана мусулман уммасы эмес, еврейлер жана мусулмандар деген сөздөр колдонулганын айтып кетүү абзел: «Өз дини/мыйзамы бар еврейлер жана өз дини/мыйзамы бар мусулмандар». Бирок, умма сөзү – эки коомчулукту тең бир туу астында сүрөттөө үчүн колдонулган сөз. Мындай инклюзивдүү айтуу 25-жарлыкта: «Бани Ауф еврейлери, ыйман келтиргендер



менен бирге умманы түзүшөт» жана *умма вахида* сөзүн колдонуу менен, конституциянын башында келет. *Умма вахида* – Кудай алдында биримдикти чагылдыруу үчүн колдонулган Куран термини, ошондуктан, Мединадагы умманын максаты ар кандай топторду бириктирүү болгон. Бул умма сөзү кайсы бир шариятты же динди ээрчиген адамдар тобун билдирбейт, тескерисинче ал, буга чейин көрсөтүлгөндөй кененирээк маанилерге ээ. Еврейлер жана Ыйман келтиргендер буга чейин айтылган төрт касиет менен бирдиктүү умманы түзүшөт. Алар тууралуу кийинки жарлыктарда кененирээк талкууланат.

Экинчиден, уммага жана конституцияга еврейлерди жана алардын мыйзамын кошуу алардын мурунку салттарын жокко чыгарып, жабык коомчулукту түзүүнүн ордуна, алардын илгерки каада-салттары менен эсептешүүгө болгон каалоосун чагылдырып турат. Экинчи жагынан, мурунку жазууларда алдын ала айтылгандай, пайгамбар *умми пайгамбары* деп сүрөттөлөт,⁷ анын билдирүүсү ошол мурунку жазууларды далилдеп турат жана ал ошол алгачкы коомчулуктарга коргоочу жана күбө болуп саналат.⁸ Умманын түзүлүшү бир гана диний айырмачылыктар эмес, ар түрдүү топтордун диний мыйзамдарындагы сыйга татыктуу идеологиялык негизди чагылдырып турат.

Аржоманд еврейлердин динин конституциялык түрдө кабыл алуу – исламдагы диний плюрализмдин негизделишин көрсөтүп турат деп эсептейт.⁹ Исламдык диний плюрализм мурунку коомчулуктарды өздөрүнүн Курандын 5:48 аятында: «Ар бириңер үчүн биз мыйзам жана жол-жобо жазып койдук...» деп айтылгандай, жазылган шариятты сактоодо Ыйык укукка ээ катары тааныган Куран идеологиясын чагылдырып турат. Курандагы *тасбик* (кийинки ачылыш мурункуларды тастыктап турат) түшүнүгү менен белгиленип, ар бир Ыйык ачылыштын өзөгүн түзгөн жалпы этикалык баалуулуктар плюралисттик коомду тартипке келтирүү үчүн Ыйык жазууларга негизделген жалпы мыйзамдын киргизилишине жол ачат. Мединада так ушундай болгон.

Фред Доннердин ою боюнча, исламдын алгачкы мезгилинде орнотулган биринчи умма «диний жактан ачык»¹⁰ болуп, экуменикалык мүнөзгө ээ болгон, анткени ал Тоорат, Инжил же Куран болобу, Кудайга сыйынып, Анын мыйзамдарын сактаган. Бул алгачкы умма, табияттан инклюзивдүү болуу менен, конфессиялык жамааттардын чектерин кесип өткөн. Доннер умманы алгач Ыйман келтиргендердин кыймылы деп атайт. Доннер ошондой эле, еврейлерди Мединадагы алгачкы уммага ко-



шуу салттуу булактардагы пайгамбардын белгилүү бир еврей уруулары менен болгон кагылышуусу тууралуу билдирүүлөрдө ишенбөөчүлүктү пайда кылат деп эсептейт. Ал бул окуялар көбүртүлүп айтылып же жадагалса, Мухаммедди күчтүү адам кылып сүрөттөө үчүн кийинки мусулман салты тарабынан ойлоп чыгарылган деп ойлойт.¹¹ Мухаммед пайгамбардын үгүттөөсүн еврейлерге каршы деп эсептеген окумуштууларга жооп катары Доннер мындай деп айтат: «кээ бир еврейлерди ыйман келтиргендердин кыймылына кошууну эске алуу менен, биз башка еврейлер же еврейлердин тобу менен болгон кагылышуулар Мухаммеддин лидерлигин же пайгамбарчылыгын кабыл алуудан баш тартуу сыяктуу, алар тараптан болгон белгилүү бир мамилелердин же саясий иш-аракеттердин натыйжасы болгон деген жыйынтыкка келишибиз керек. Алар ыйман келтиргендер кыймылында иудаизмге болгон жалпы кастыктын далили катары эсептелинбейт, ошондой эле Мухаммеддин Курайштан келген куугунтуктоочуларын жазалоо ал Курайшка каршы болгон деп жыйынтыктоого алып келбеши керек».¹²

Эгерде пайгамбар универсалдуу уммага жөнөтүлбөсө жана эгерде, Куран идеологиясы өзгөчө бөлүнүп турган болсо, анда маанилүү этникалык, диний жана маданий ар түрдүүлүктү эске алуу менен, Мединада ошол бириккен умманы түзүү мүмкүн болмок эмес. Саясий жактан, Мухаммед Махди Шамс ад-Диндин ою боюнча, 25-жарлык эки башка диндеги эки коомчулукту бириктирген саясий коомду чагылдырып турат. Анын коомдук тартиби ислам баалуулуктарына негизделет жана аны Мухаммед пайгамбар башкарат. Шамс ад-Дин аны бир эле убакта биримдикти түзгөн жана ар түрдүүлүктү сактаган «ар түрдүү келишимдик коом» деп атайт. «Еврейлер ыйман келтиргендер менен бирге умманы түзөт» деген билдирүү еврейлер дагы, ыйман келтиргендер дагы өз динине жана мыйзамына ээ болгон өзүнчө жамаат болуу менен, ошол эле убакта экөө тең өз алдынча саясий коомду түзбөйт дегенди билдирет. Ага кошумча, 33-35-жарлыктар мусулмандардын Мединага келишине чейин еврей союздары болгонун тастыктап турат.

Умма сөзү 2-чи жана 25-жарлыктарда гана айтылган. Уставдын калган жарлыктары умманын мүчөлөрүнүн ортосундагы идеяларды жана башкаруу мамилелерин талкуулайт. Ал умманын укуктары менен милдеттерин сүрөттөп, ошону менен анын мүчөлөрү кандай түрдө айыпталат жана алардын жашоосун кантип бир тартипке келтирүү керек деген нерселерди ачыктайт. Биринчи жарлыктар (3-24) динге ыйман келтир-



гендерге (*аль-му'минун*) кайрылат. 25-36-жарлыктар бир гана еврейлерге (*аль-яхуд*) багытталат, ал эми калган жарлыктар (37-47) документтин адамдарына (*ахл аль-сахифа*) кайрылат. Политеисттерге кайрылган бир жарлык бар (20 Б). *Мусулмандар* деген сөз үч жолу гана айтылган, эки жолу алардын еврейлерден айырмалоо үчүн (25&37) жана бир жолу кириш сөздө.

Сержинт *му'мин* сөзүн коопсуз же коопсуздугу сакталган (*аман*) адам деп которот. Бул аныктама лингвистикалык -м-н уңгусу менен байланыштуу. Андан соң ал динге ыйман келтиргендер менен биргеликте, еврейлер өзүнчө умманы түзүшкөн деп айтып, ошондуктан ал «*яхуд Бани Ауф умматун маъа аль-му'минин*» (Бани Авф еврейлери – динге ыйман келтиргендер менен умма)¹⁴ дегенди жактырат. Денни бул котормо менен макул эмес, анткени конституция бардык кошулган тараптарга кайрылат; бир эле тараптын коопсуздугу сакталып, калгандарыныкы сакталбаганы мүмкүн эмес болмок. Ал «коопсуздугу сакталгандар» эмес, «динге ыйман келтиргендер» деген котормону колдойт.¹⁵

Рубин дагы *му'минун* сөзүн динге ыйман келтиргендер деп которуп, экинчи «*яхуд Бани Ауф уммат мина аль-му'минин*» («еврейлер динге ыйман келтиргендердин уммасын (бир бөлүгүн) түзөт) деген экинчи вариантты жактырат. Ал өз жүйөсүн *мин* предлогу Курандагы *умматан мин ан-нас, умам мин аль-жин ва аль-инс* ж.б. сыяктуу *умма* сөзүн коштоп турат деп айтуу менен коргойт. Ал бул окуу документтин башындагы (экинчи жарлык) *умма вахида* термининин колдонулушун жакшыраак түшүндүрөт деп кошумчалайт. Ошентип, еврейлер башка монотеисттик динчилдерден (мисалы, Мухаммед пайгамбарды ээрчиген мусулмандар) айырмаланган монотеисттик динчилдер болуп эсептелишет. Рубин МКдагы ыйман келтиргендер катары таанылуу аларга өз динин тутуу артыкчылыгын берген деп эсептейт. Аржоманд акыркы чечмелөөлөрдү бириктирип, *му'минун* сөзүн Медина келишими аркылуу Кудайдын коргоосуна жана коопсуздукка ээ болгондорду билдирүү менен «динчил келишим түзүүчүлөр» деп которгон жана МКсын «Биримдиктин келишими» деп эсептеген.¹⁷

Рубиндин чечмелөөсү конституцияга көйгөйлүү болуп көрүнөт, анткени анда еврейлер менен динге ыйман келтиргендерди ачык эле айырмалап турган жарлыктар бар (24, 38, 45). 24 жана 38-жарлык «еврейлер ыйман келтиргендер менен катар согуш убагында өз чыгымдарын көтөрөт» деп айтуу менен (*ма*) предлогун колдонот. Ага кошум-



ча, биринчи жарлыктар (3-24) ыйман келтиргендерге багытталса, анда еврейлерге кайрылган жарлыктар (25-36) аларга өзгөчө мамиле кылат. *Ыйман келтиргендер жана мусулмандар* деген сөздөр конституциянын контекстинде бири-бирин алмаштыруучу катары колдонулат. «Элчи ага Эгесинен эмне түшсө, ошонун баарына ишенет, ыйман келтиргендер (*аль-му'минун*) дагы ага ишенишет; алар баары тең Аллахка жана Анын периштелерине, Анын китеби менен Анын элчилерине ишенишет; Алар: «Биз Анын пайгамбарларынын ортосунда эч кандай айырмачылык кылбайбыз» – дешет. Алар: «Ук жана моюн сун!» Раббиз, Сенден кечирим сурайбыз жана Сага кайтабыз». (2:285) Бул аят момундар Кудайдын элчилерин бөлбөшү керек дегенди билдирип турат. Башка Куран аяттарында, Кудайдын элчилеринин эч кимисин бөлбөө түздөн түз баш ийүүгө (мусулман болууга)¹⁸ тете. Еврейлер Иса менен Мухаммеддин пайгамбарчылыгын кабыл албагандан баштап, алар бардык пайгамбарларга бирдей ишенген момундардан айырмаланып башташкан.

Фред Доннер мусулманды «негизинен, берилген монотеист жана исламды Кудайдын эркине моюн сунган монотеизм» деп аныктайт.¹⁹ Ошол себептен, мусулман сөзү христиандар менен еврейлерди кошуп, бардык монотеисттерди камтыган. Убакыттын өтүшү менен, мусулман сөзү Куран мыйзамына баш ийген «жаңы монотеисттерди» билдире баштайт.²⁰ Кайсы бир жерде мен мусулман сөзүнүн Курандагы маанисин Ибрахим пайгамбар жана мусулман деп эсептелген алгачкы пайгамбарлар аркылуу талкуулагам. Куранда «мусулман» жөн гана Мухаммед пайгамбардын жолдоочуларын эмес, ыйык билдирүүнү толугу менен кабыл алып, чын берилүү менен «тиешелүү чараларды көрүүгө алып келген» Кудайдын эркине баш ийгендерди сүрөттөйт.²¹ Доннердин мусулман – негизинен баш ийген монотеист деген жүйөсү чындыкка жакын, бирок мусулман сөзү убакыттын өтүшү менен конфессиялык түрдө эксклюзивдүү болуп калды деген нерсе шек жаратышы мүмкүн. Мусулман сөзү «жалпы» болуп саналат жана буга чейинки абзацта жазылган Куран аяттары көрсөткөндөй, ал жаңы пайгамбардын келиши менен жаңы аракеттерди талап кылат. Бул жаңы пайгамбардын келиши мурунку мыйзамды жокко чыгарып, жаңы мыйзамды жактыруудан кабар берет деген далил менен байланыштуу. Мурунку мыйзамга баш ийүүнү тандоо жана жаңы мыйзамдан баш тартуу негизинен баш ийүүнүн негизги маанисин четке кагып, ошол себептен мусулман деген сөздүн маанилүүлүгүн жокко чыгарат. Мусулман убакыттын өтүшү менен аныкталган ишенимди талап кылган туруктуу же догматикалык термин эмес; тескерисинче, ал жаңы



пайгамбардын келиши менен жаңы даамга ээ болгон динамикалык жана жалпы мүнөзгө ээ. Ошол динамикалык сапатка ээ болгон адам (мусулман) Кудайдын аянынын пайда болгон жагдайларына негизделип иш кылуусу керек. Акыркысы пайгамбардын мезгилинде тез-тезден болуп турган. Мисалы, жаңы түшкөн аянын негизинде мусулмандарды *киблага* (намаздын багытталышы) карап намаз окуусу керек болгон.

Ошондуктан, еврейлер момундар менен умма түзүшөт (*яхуд Бани Ауф умматун маъа аль-му'минин*) деген 25-жарлыктын чечмелөөсү Курандан алып караганда бул конституциянын контекстине ылайыктуураак болуп саналат. Саясий көз караштан алганда, конституциянын башкы максаты – ар түрдүү топторду бириктирүү жана Мединада тынчтыгын орнотуу болуп саналат. Еврейлер момундардын уммасы деп айтуу саясий жана бирдиктүү мааниге ээ эмес, бирок алар момундар менен бирге умманы түзөт деп айтуу коомдук-саясий биримдикти билдирет дешкен.

Конституция момундар менен көрсөтүлгөн умманын негизги бирдиги менен башталат, андан кийин умма өз динин тутуу менен айырмаланган еврейлерди кошуу менен кеңейет. Андан тышкары, умма тиешелүү коомчулуктардын союздаштарын (мавали) жана корголгон адамдарды (жар) кошуп кеңейет. Акырында, конституция анын жалпы адамдарына (*Ахл аль-Сахифа*) кайрыла баштайт. Бул жалпы түрдө кошуу, адресаттын терминологиясын өзгөртүүдө көрсөтүлүп, умма вахида, негизинен, анын мүчөсү болууну каалаган бардык адамдарды кошууга даяр экенин көрсөтөт. Чыгыш таануучулар айткандай, ал – жабык коом эмес жана ал жөн гана саясий конфедерацияны билдирбейт.²²

МКдагы диний түзүлүш кайсы бир пайгамбардын жана ыйык китептин жолдоочуларына колдонулган өзүнчө бир диний мыйзамга (дин же шарият) тете эмес. Бул 25-жарлыкта тастыкталат. Анда, ар бир топ өзүнүн диний мыйзамын сактоосу керек деп айтылган. Тескерисинче, МКнын диний түзүлүшү анын түптөлүшүнүн артында турган Куран идеологиясында чагылдырылат. Ишеним анын түзүлүшүнүн өзөгүн түзөт. Момундар кучагын ачкан *умма вахиданын* негизи же түзүлүш элементи болуп саналат. Бул МКда колдонулган терминологияда чагылдырылат. Момундар сөзү (*му'минун*) же анын жекелик түрү – (*му'мин*) МКда 32 жолу айтылат, ал эми мусулмандар деген сөз болгону 3 жолу айтылат. Еврейлер (*яхуд*) деген сөз 21 жолу айтылат. Бул жерде айтып кетчү маанилүү нерсе бар деп ойлойм. Эмне үчүн мусулмандар эмес, момундар деген сөзгө басым жасалган? Мен бул мусулмандар менен ев-



рейлердин жана башкалардын ортосундагы мамилелерди жалпылаштырууга басым жасоо аркылуу бекемдөө үчүн эле эмес, мусулмандар деген түшүнүк бир топ кенен деп айтар элем: анткени уммага таандык болуу маданий, диний жана этникалык таандык болууну эмес, тандоону жана жоопкерчиликти талап кылат. Бул маанилүү пункт умманын негизги түшүнүгүнө байланыштуу. Дин өзүнүн күчүн жоготуу менен, ритуалдардын жана практикалардын топтомуна түшө баштайт. Ишенимди пассивдүү түрдө таандык болууга (49:14-15 баса белгиленген көйгөй)²³ өзгөртүү көйгөйүнө моюн сунбоо үчүн момундар деген сөзгө басым жасалган.

Момундарга тиешелүү жарлыктар

3-23 жарлыктар момундарга тиешелүү жана алардын МКдагы милдеттери менен укуктарын тактайт. 5-11 жарлыктар тиешелүү болгон уруунун атын өзгөртүү менен, 4-жарлыктын туюндурмасын кайталайт:

4. Бани Авф өздөрүнүн иштерин башкарууга жооптуу, алар адат боюнча өздөрүнүн ортосунда болгон кан төгүлүүнүн чыгымдарын төлөшөт жана ар бир тарап *маруф* жана момундар арасындагы калыстык (адилеттүүлүк) боюнча өздөрүнүн согуш туткунунун кунун төлөйт.

Уотт мындай түзүлүш «уммадагы бардык нерсе туугандык топ боюнча чечмеленет» деп көрсөтөт.²⁴ Бирок умма Денни Уоттун айткандарын четке кагат жана айтылып жаткан туугандык система араб коомунун элементтерин ажыратууга жана сүрөттөөгө болгон жалгыз каражат болгону үчүн туугандык сызыктарда жайгашат деп эсептелинет.²⁵ Деннинин жүйөсү туурараак, анткени кийинки жарлыктардын түзүлүшүн карасак, ар бир жарлык кайсы бир уруунун атына кайрылуу менен башталып, бир эле урууну эмес, бардык момундарды бириктирген жалпы эрежелер менен аяктайт.

3-11-жарлыктардын экинчи бөлүгү ошондой эле, «*маруфка* жана момундар арасындагы калыстыкка (адилеттүүлүккө) ылайык» (*би-л-маруф ва аль-кист байна аль-му'минин*). Ошондуктан, умманын плюралисттик түзүлүшүн тартипке келтирүү үчүн урууну бирдик катары колдонуу менен, МК ар бир урууну анын өзүнүн уруулук эрежелери боюнча айыптаган эмес, анын ордуна, конституциянын алдында баарын бириктирген жалпы эрежелер боюнча айыптаган. Ошон үчүн ар бир жарлык момун-



дар арасындагы адилеттүүлүк менен *маруфка* негизделген жаңы эрежелерди аныктап турган бирдей бириктирүүчү билдирүү менен аяктайт.

Маруф бул – адамзатына берилген умманын эң жакшы аракетин сүрөттөгөн Куран түшүнүгү. Ал умма Кудайга ишенүү менен акыйкаттыкты буйруган жана мыйзамсыздыкты токтоткон умма. Бул сөздү камтыган Куран аяттары *маруфту* Кудайга ишенүү менен байланыштырышат.²⁶ Кээ бир окумуштуулар *маруфту*²⁷ «көнүмүш адат» деп которушат. Алар Медина уммасы араб коомуна эч кандай жаңы нерсени сунуштабай, тескерисинче араб салтын сактап калган деп талашышат.²⁸ Мындай ой туура эмес болуп саналат, анткени «маруф менен калыстыктын» мааниси момундарга тиешелүү башка жарлыктарда (12-23) такталган. Ал жарлыктардын кээ бири Мухаммед пайгамбардын келишине чейинки орноп калган араб үрп-адаттарына ачык эле каршы турат. Мисалы, 13-жарлык исламга чейинки кылмыштуулуктун уруулук жоопкерчилиги араб түшүнүгүндө жеке жоопкерчиликке өзгөртүлгөн.

13-жарлыкта мындай деп жазылат: «Кудайды тааныган бардык момундар алардын арасындагы агрессивдүү жана адилетсиз аракетти жасоого же кимдир бирөөнүн укугун бузууга же момундар арасында башаламандыкты жаратууга ниеттенген адамга каршы болушат. Ал адам жадагалса, алардын биринин тукуму болсо дагы, алардын баары ага каршы кол көтөрүшөт». Бул учурда, тууганчылык жана уруулук эрежелер момундар арасында тынчтыкты жана калыстыкты сактоо үчүн, жокко чыгарылат. Бирок, Сержинт түшүндүргөндөй, исламга чейинки Аравия кылмыштын күнөөсүн жеке кылмышкер эмес, бардык уруу менен байланыштырат:

Кылмыштын күнөөсүн жууш үчүн, күнөөлүү уруу өз мүчөлөрүнүн бирөөсүн (чыныгы кылмышкер болуу шарт эмес) өлүм жазасына тартыш керек, болбосо башка уруулар биригип, ага чабуул жасашат да, ыйык анклавдын ыйыктыгын бузган оор кылмышка барабар өлтүрүүлөр түрүндө болгон күнөөнүн тиешелүү жуулушуна жетпейинче согушту токтотушпайт.²⁹

Медина уммасын уруу сызыктарына бөлүштүрүү уруунун эсебинен жеке жоопкерчиликти жоготуу дегенди билдирген эмес. Бул пикир Аржоманддын «умма жеке адамдардын эмес, кландардын коомчулугу катары түзүлгөн» деп айткан анализинде болжолдонот.³⁰ Аржоманддын жүйөсү көйгөйлүү болуп саналат, анткени анда умманын ичиндеги коомчулук менен болгон уруу, жана умма мүчөлөрү менен болгон жеке



адамдарга дагы байланышкан укуктардын жана жоопкерчиликтердин биригиши бар. Мындай пикир Фадлалланын³¹ *умма васат* түшүнүгүнүн чечмелөөсүндө жана түшүндүрүүсүндө талкууланат. Ал коомчулуктун түзүлүшүндөгү ортоңку позицияны сунуштайт жана коомдун укуктарын жеке адамдардын эсебинен же тескерисинче жеке адамдардын укуктарын коомчулуктун эсебинен артыкча күчөтпөйт.

Плюралисттик түзүлүш умманын биримдигине коркунуч жараткан эмес. Бул биримдүүлүк кийинки жарлыктарды (12-24), айрыкча 12, 15, 17, 19, 22 жана 23-жарлыктарды изилдөөдө далилденет. 15- жана 17-жарлыктарда вахида сөзү кайрадан пайда болот да, баардыгын бир жалпы умма деп баса белгилейт:

12-жарлык: Момундар алардын арасындагы муфрагты³³ (каржылык жактан кыйынчылык тартып жаткан адамды) ага салт боюнча белгиленген кунду бербестен, жөн гана жайына калтырып койбойт.

12-жарлыктын кичи бөлүмү момундар арасындагы өз ара милдеттерди чагылдырып турат.

Ал ошондой эле, Мединанын жергиликтүү тургундары менен жаңы көчүп келгендердин арасында Мухаммед пайгамбар орноткон бир туугандык түшүнүгүн дагы чагылдырышы мүмкүн. Тууганчылык институту умманы ишке ашырууда эң маанилүү кадам болгон. Ал момундардын ортосундагы элдешүүнү бекемдетип, алардын биригүүсүн күчөткөн. Уруу менен тууганчылык байланыштыруучу нерсе болбой, дин Курандагы тууганчылыкка тиешелүү аяттарда көрсөтүлгөндөй, түбөлүктүү байланыш болуп калган.³⁴ Ал эми *Муаках* институту уруудан уммага өтүү процессинин бир бөлүгү болгон.³⁵

Жеке жана жамааттык жоопкерчилик

Буга чейин айтылган 13-жарлык жамааттык жоопкерчиликке түрткү болуу менен бирге эле, кылмышкерди өзүнүн кылган кылмышына жооптуу деп эсептөө үчүн жеке жоопкерчиликти дагы басып көрсөтөт. Умманын мүчөлөрүнүн арасындагы бул чогуу жоопкерчилик алуу идеясы момундарды тынымсыз реформа (*ислах*) кылууга түрткөн Мекке аяттарында киргизилген.³⁶ Андан кийин Медина аяттары³⁷ бул идеяны бардык адамдар бирдей эле тагдырга ээ болгон сыяктуу, умманы ар кандай адамдардын ортосундагы талкуулоо, кызматташуу жана өз ара кеңешүү-



гө болгон муктаждыкты басуу катары иш жүзүндө иштеп чыккан.

Медина аяттарынын ишеними адамдарды буйрук кылуу менен жакшылык кылууга чакырган жана туура эмес нерселерди тыйган (*я'муруна бил-маъруф ва йанхавна ан аль-мункар*) мыкты, ийгиликтүү умма түшүнүгүнүн жогорку чекитине жеткен. Мыкты болуу түшүнүгүн уммада ишке ашыруу үчүн борбордук бийликтен көз карандысыз коомдук жана саясий милдеттер маданиятка сиңирилет. Бул активдүү умма жана анын тез өзгөрүп турган маданияты ишенимди коомдогу туура иштерге жана жакшылыкка жеткирбесе дагы, толук кандуу эмес деп эсептелген Куран идеологиясы менен шыктандырылат.

13 жана 37-жарлыктар³⁸ буга чейин талкууланган Куран түшүнүктөрүн иш жүзүндө ишке ашырууну билдирет. Демейки шартта активдүү умма борбордук бийликке чектөөлөрдү коет. Кайрадан эле биз бул жерде *умма васатты* саясий жактан ишке ашыруу үчүн ортоңку позицияга ээ экендигине күбө болобуз. Анда борбордук бийлик жана умма бири-бирин жокко чыгарбайт, бирок ар кандай жоопкерчиликтерди алышат. Шамс ад-Дин бул учурда умманы саясий коомчулукка тете деп эсептейт. Умма уруулук же жадагалса, тууганчылык байланыштарга карабастан, бүтүндүктү сактоого жана жамандык менен адилетсиздиктин алдын алууга жоопкерчиликтүү.³⁹

14-жарлык: эч бир момун каапыр үчүн башка момунду өлтүрбөш керек же анын момунга каршы жаман аракетине жардам бербеш керек.

Бул момундардын бириккен умма катары бири-бирин бардык тышкы коркунучтан сактап, коргоого болгон кызматташуусун баса белгилейт. Бул шарт умманы түзүүнү жана Медина Конституциясынын жалпы максатын чагылдырып турат: ал узакка созулган чыр-чатак менен согуштан кийин Мединандагы ар кандай уруулар менен мүчөлөрдүн ортосунда коопсуздукту жана тынчтыкты орнотуу эле. Ошол эле сыңары, пайгамбар менен Меккеден Мединанага көчүп келген куугунтукталган момундар өз өмүрлөрүнө коркунуч жок болгон тынч чөйрөдө өз динин тутуу тууралуу биринчи кезекте ойлонушкан.

15-жарлык: Аллахтын коопсуздугу (*диммах*) (өмүргө жана мүлккө) баарына бирдей; бул коргоо алардын баарына тиешелүү.

Бул жарлык коопсуздук түшүнүгүн Кудай менен болгон келишим катары көрсөтүү менен, 14-жарлыкта көрсөтүлгөн максатты далилдеп



турат. Келишим уммадагы конституциялык принциптердин бирин билдирет.⁴⁰ *Лисан аль-Арабда, диммах* – келишим, коопсуздук, кепилдик, кол тийбестик жана укук (*аль-ахд ва аль-аман ва аль-даман ва аль-хурма ва аль-хакк*) дегенди билдирет.⁴¹ Бул жарлык келишимдердин алсыз жана күчтүү имам ортосунда «бирдей» сактоонун абдан маанилүүлүгүн баса белгилеген Куран аяттарын (16:92-93)⁴² чагылдырып турат. Куран өзүнүн жүйөсүн түзүлгөн келишимдерди ийрилген жипке салыштыруу жана метафоралык образдуулукту колдонуу менен колдойт: бир жипти жоготуу бардык ийрилген жиптин жанып кетишине жеткирет. Ошол сыңары, 15-жарлык Кудайдын коргоосу эң артыкчылыктууларга болгондой эле, момундардын эң төмөнкүлөрүнө (кадыр-барк жана материалдык статус боюнча) берилген деп билдирет. Кудай коомдук статуска карап бөлбөйт; тескерисинче, Анын алдында баары бирдей. Бир жагынан, коопсуздукту келишимдик статус жана диний кол тийбестик менен байланыштыруу Медина уммасынын коопсуздугун сактайт. Аржоманд Кудайдын коомчулукка жана анын мүчөлөрүнө болгон бөлүнбөс коргоосу келишимдик тилектештикти бекемдеген деп эсептейт.⁴³

Көпчүлүк менен азчылыктын же элиталар менен маргиналдуу жамааттардын ортосундагы каршылык

Башка жагынан алганда, бул жарлык абройлууларды маргиналдуу жамааттарга караганда коргоого көбүрөөк «татыктуу» деп эсептеген жана буга чейин орноп калган уруулук баалуулуктарга каршы турат. Шамс ад-Дин бул жарлыктын экинчи бөлүгүн «момундар – бири-биринин коргоочулары» деп которот. Жарлык адам коомдору жараткан статустарга карабай, бардык адамдардын тендигин чагылдырып турат. Бардык адамдар бирдей укуктарга ээ. Ошондой эле, исламга чейинки Аравияда абройлуулардын гана укугу болгон, бирок Мединда аброу аздардын дагы укугу башкалар сыяктуу эле коргоолууга муктаж деп айтылган. Бардык момундар ошол укукту моюнга алып, аны сыйлап жана колдоого алышы керек, анткени Кудайдын коопсуздугу бардык момундарга бирдей. Шамс ад-Дин момундардын бири-бирине болгон камкордугу (*вилая*) умманын өзүнө карата болгон саясий жоопкерчилигин көрсөтүп турат жана момундар арасында колдонулган *шура* түшүнүгүн бекемдейт деп жыйынтыктайт.



Ошентип, коомдун негизги түзүмдүк бирдиги болгон урууну сактоо менен, МК *умма вахида* жаңы түшүнүгүн бекемдеген Куран этикасына негизделген өз ара кызматташуунун жаңы режимдерин киргизген. Бириктирүүчү коомдук-саясий түзүм тууганчылыкка (13-жарлык), артыкчылыктуу статуска (15-жарлык) же диний айырмачылыкка (16 жана 25-35 жарлыктар) негизделип, мүчөлөрдүн ортосунда айырмаланбайт. Тескерисинче, *умма вахида* калыс адилеттүүлүк жана теңдик жалпы принциптерге негизделген бириктирүүчү тартипти орнотот.⁴⁴

16-жарлык: «Еврейлер арасында, бизге кошулгандар (ээрчигендер) биздин жардамга жана бирдей мамилеге ээ болушат; алар кысымга алынбайт жана алардын душмандарына жардам бербейбиз» – уммага кошулууну тандаган еврейлер дагы МКнын жалпы келишимдик коопсуздугунун астында Кудайдын бөлүнбөс коргоосуна ээ болушат деген 15-жарлыктын сүйлөмү камтылган. Ошол себептен, МКнын урууларынын мүчөлөрү аларды бирдей колдоп, алардын душмандарына жадам бербеш керек; бул еврейлердин душмандары момундардын дагы душмандары болуп калат дегенди билдирет.⁴⁵ Шамс ад-Дин теңчилик коомдук-саясий келишимге кошулган бардык тараптарда кезигет деп айтат. Бул коомдогу ар кандай статустагы момундарга болгон теңчилик эмес, ошондой эле, ар кандай диний тектери барларга дагы болгон теңчилик. Мында еврейлер эгерде алар Мединада чогуу жашаган мусулмандарды колдоп, аларга чыккынчылык кылбай же алардын душмандарына жардам бербесе, анда алар колдоого жана бирдей мамилеге ээ болушат.

17-жарлык: Момундар арасында тынчтык бир. Эч бир момун, Кудайдын жолунда болгон согушта башка момундарды чыгарып салуу менен, тынчтык келишимине макул боло албайт. Бул тынчтык алардын арасында теңдик жана адилеттүүлүк принциптерине ылайык болот.

Шамс ад-Дин 17-жарлык – 15-жарлыктын уландысы деп эсептейт. Бул жарлык тынчтык келишимдерин согушту аяктоо каражаты катары карайт. Бул тынчтыкта болуу же согушуу – жеке адамдар кабыл ала алчу чечим эмес дегенди көрсөтөт. Ал, тескерисинче, шурадан келип чыккан жана «алардын ортосундагы теңдик жана адилеттүүлүк принциптерине шайкеш» келиш керек болгон бүтүндөй умманын жамааттык чечими болуп саналат. 15-жарлык жеке адамдар тууралуу айтат. Ар бир адам башка адамды, мисалы политеистти коргой алат жана умманын башка мүчөлөрү бул коргоону кабыл алышы керек. 15-жарлык бул жеке



иштерге байланыштуу жана ал бүтүндөй умманын милдети эмес. Бирок, 17-жарлыкта согуш баштоо же тынчтык орнотуу чечимдери өзүнчө адамдар тарабынан эмес, бүтүндөй умма тарабынан кабыл алынат.⁴⁶ Бул жарлык жеке тынчтык жана баарына бирдей коопсуздук болгон Медина уммасын түзүүдөгү максатты чагылдырып турат. 12-16 жарлыктар Медина мүчөлөрүнүн ортосундагы жеке, ички мамилелерди тартипке келтирген болсо, 17-22 жарлыктар алардын тышкы душмандар менен согушкан биримдүү топтордун ортосундагы бири-бири менен болгон мамилелерин тартипке келтирет.

18 – Биз менен бирге чабуулга аттанган ар бир чабуулчу топ бири экинчисинин артынан келет.

19 – Момундар Кудайдын жолунда кан төгүүгө карата бири-биринин атынан жазалоо талап кылышат.

20 – Албетте, Кудайга ишенген момундар эң жакшы жана эң түз жолго түшүшөт.

20 б – Эч бир политеист (жамаат менен байланышкан) Курайш менен байланышкан адамдын өмүрүн жана мүлкүн коргой албайт жана бул маселеде момун менен кийлигише албайт.

17-20 жарлыктар умманын мүчөлөрүнүн ортосунда аларга каршы согуш болгон учурларда ички биримдикти орнотот жана бул исламга чейинки Аравия баш ийген жолго караганда жакшыраак жол деп айтуу менен аяктайт. 20-жарлыктагы «*ала ахсан худан*» (эң жакшы жолго түшүү) билдирүүсү ата-бабалардыкынан жакшыраак жолду алып келүүчү Куран убадасын чагылдырып турат: «*Куль а-ва-лав жи'тукум би-ахда мимма важадтун алайхи аба'акум?*» (43:24). *Худан* жана *ахда* сөздөрү бир уңгуга ээ жана бир эле маанини билдирет. 20Б - жарлыгы умманын тиешелүү мүчөлөрү болгон политеисттер бар экенин көрсөтөт, бирок ал политеисти жана анын Медина уммасына болгон милдетин айткан жалгыз жарлык. Мен политеисттер еврейлер же момундар сыяктуу Мединада уюшкан коомчулук катары кабыл алынган эмес, ошон үчүн МКнын башка жарлыктарында кездешпейт деп ойлойм.

17-22-жарлыктардын контексти согуш кырдаалдарына байланыштуу болгондуктан, Курайш жана анын тиешелүү мүчөлөрү МКга кайрылары түшүнүктүү. Курайш момундарды куугунтуктаганы жана Меккеден



кууп чыкканы үчүн эле эмес, өзүнүн идеологиясы менен дагы Мухаммед пайгамбардын жана анын жолдоочуларынын башкы душманы болуп саналат. Курайштын ишенимин билдирген *муширик* (политеист) сөзү бир Кудайга ишенүү дегенди билдирген *му'мин* (момун) сөзүнө каршы турат. Муширик Кудайга шериктерди табуу, ар түрдүү багыттарга жана ар түрдүү башкаруучуларга баш ийүү дегенди билдирет. Бул демейде чачыроого жана уруш-талашка алып келет да, акырында согуш же уруш менен аяктайт. Экинчи жагынан, *му'мин* сөзүнүн уңгусу *амн* (коопсуздук), ал Кудайга болгон ишенимдин түз натыйжасы катары келет жана анын бириктирүүчү күчүнөн улам мындай ишеним жолдоочуларга сиңет.

Исламга чейинки уруулук коомдогу уруш жана согуш болгон коомдук-саясий шарттар бутпарастардын коому колдогон ширк (политеизм) абалын чагылдырат. Бул абал бир умманын момундарынын жана келишимге келген мүчөлөрүнүн тынч абалына каршы турат. Ал абал бир Кудайга ишенүү менен шартталган жана Курандын жалпы этикасынын принциптерине негизделген келишимден келип чыгат. Курандын «монотеисттик ишеним менен ширк» жана анын коомдук-саясий натыйжалары деген билдирүүсү кененирээк 39-жарлыкта каралат. 20Б-жарлык политеист союздаштар конфедерациянын жарлыктарын сактоо менен умманын бир бөлүгү экенин көрсөтөт, ошондуктан алар өздөрүнүн Курайш политеисттерин колдоп же бул маселеге кийлигише алышпайт. Бул жарлык дагы бир жолу дин умманын конституциялык принциптеринин бирин түзбөйт деп көрсөтөт, тескерисинче, ал умманын мүчөлөрүн бириктирген жана байланыштырган келишим.

Коомдук норма жана жеке тандоо

21 – Эгерде кайсы бир адамдын момунду өлтүргөнү (өлтүрүүгө себеби жок эле адилетсиз) далилденсе, анда бул ошол жабырлануучунун камкорчусу аны кечирмейинче, анын жеке жоопкерчилиги болуп саналат жана бардык момундар ага каршы болот. Бирок момундарга ал үчүн күрөшүү уруксат берилбейт.

22 – Бул кагаздын (документ) мазмунун колдогон жана Кудай менен Акыретке ишенген момунга агрессорду колдоо же коргоо мыйзамдуу эмес; кимде ким аны колдоп же коргосо, Акыретте Кудайдын каргышы менен каарына калат, ал күнү каржылык акы же курмандык кылуу кабыл алынбайт.

23 – Кандай гана маселеде карама-каршы келбегиле, анын мааниси Аллахка жана Мухаммедке таандык.

21-жарлык жеке адамдын уруусунун же адамдарынын эмес, анын кылмышка болгон жеке жоопкерчилигин көрсөтөт. Ошол эле учурда, ал бул норманын сакталышында жана анын аткарылышын камсыз кылууда умманын жамааттык жоопкерчилигин баса белгилейт: «бардык момундар ага каршы болушат». 22-жарлык бир умманы түзүүнүн түз натыйжасы, анткени ал кайрадан бирдиктүү умма үчүн уруулук тартипти жокко чыгарат. Ал коомдо башаламандык менен бузукулуктун ордуна коомдук тартипти сактоого басым жасайт. Ал ошондой эле мыйзамды ишке ашырууда умманын жоопкерчилигин бөлүп көрсөтөт, анткени умма өзүн камкордукка ала алат (*вилаят аль-умма ала нафсиха*).⁴⁷

Ошентип, эки жарлык тең коомдо норманы орнотууга жеке жоопкерчиликти жамааттык жоопкерчилик менен байланыштырат. Ошол эле учурда, коомчулук өзүнүн нормаларын жана тартипти ар бир мүчөсүнүн салымысыз сактай албайт. Ошондуктан, умманын ийгилиги жеке дагы, жамааттык дагы милдеттерди аткаруунун түз натыйжасы болуп саналат. Ал борбордук бийликтин кийлигишүүсүз тартипти сактоону камсыз кылган жана коомдо тең салмактуулукту жараткан эки жактын түз өз ара байланышы болуп эсептелет. Анда ал чын ниеттен элдин бийлигин эсепке алуу жана «умманын өзүнө камкордук алуусунун» маанисин түшүнүүгө мүмкүн болуп калат.

Умманын мүчөлөрүнүн алардын арасындагы агрессорго каршы күрөшү жана аны өзүнүн кылган кылмышына жалгыз жооптуу деп эсептөөгө болгон жамааттык милдети момундарга тиешелүү жарлыктарда баса белгиленет. Бул жамааттык мамиле еврейлерге тиешелүү жарлыктарда кездешперин айтып кетүү керек. Момундар ошол конституциялык ченемдерди, эгерде алар туура түшүндүрүлбөсө, ишке ашыра алышмак эмес, өзгөчө ал орнотулган уруулук ченемдерге түздөн түз каршы келмек. Мындан биз 22-жарлыкта 21-жарлыкты ишке ашыруу менен Кудайга жана Акыретке ишенүү жана Анын каарынан коркуунун ортосундагы байланышты таба алабыз. Бул түз байланыш момундардын Мединага умма түзүү үчүн көчүп барууга чейин он үч жыл бою Куран боюнча сабак алуусун чагылдырып турат.

Умманын мүчөлөрүнүн бири-бирине туура жүрүм-турумга буйрук берүүсү жана агрессия менен күрөшүүгө болгон жамааттык милдеттенмелерге тиешелүү Медина аяттары 21 жана 22-жарлыктарда түз ишке



ашырылат. Мында институтташтырууга чейин социализациялоо процесси болгон. Медина конституциясынан ченемдерди социализациялоо түшүнүгү умманы түзүүгө жана анын уланышына олуттуу түрдө жардам көрсөткөн. Ошон үчүн бул өткөөл мезгилде момундардын жамааттык милдетине басым жасалат. Еврейлерге жамааттык топ катары башкача кайрылат (кийинчерээк талкуулана тургандай) анткени Медина еврейлери мусулман көчмөн элине окшоп, ислам баалуулуктарына социализацияланган эмес.

22-жарлык тиешелүү мүчөлөр ортосунда «бул документтин мазмунун жактырган ар бир момун» деп айтуу менен, келишимге болгон берилгендикти талап кылуудан мурда тандоо түшүнүгүн чагылдырат. Бул билдирүү МК анын мүчөлөрүнүн макулдашуусу жана бир пикирдүүлүгү аркылуу ишке ашканын көрсөтүп турат жана алар кеңешүү менен келишим түзгөн умманын мүчөсү болууну тандашканын ачык айтат. Демек, алар бири-бири менен келишимди сактоо аркылуу өз тандоолору менен байланышкан жоопкерчиликти алууга милдеттүү. Өздөрүнүн келишимин бекемдөө алардын бири-бири менен болгон келишимин Кудай менен түзүлгөн келишимге теңөө аркылуу ишке ашат. Мындан, 22-жарлык Кудайдын каарын жана жазалоосун келтирүү менен, келишимди жокко чыгарууга байланышкан.

23-жарлык Мухаммед пайгамбардын сот бийлиги дагы келишимдин бир бөлүгү болуп, умманын келишим түзүлгөн мүчөлөрү менен орнотулат деген конституциялык берилгендикти талап кылган жарлыктан кийин эле келет. Ошентип, Мухаммед пайгамбардын талаш-тартыштарды чечүүдөгү жетекчилигине баш ийүү макулдашылган келишимди сактоонун дагы бир түрү болуп саналат. Мухаммед пайгамбардын жетекчилиги конституциядан жогору турбайт, ошондуктан, Денни айткандай, анын бийлигин чыныгы теократия деп эсептөө туура эмес.⁴⁸

Еврейлерге тиешелүү жарлыктар

24-жарлык – «Еврейлер дагы согушуп жаткан соң, момундар менен бирге өздөрүнүн согушка кеткен чыгымдарын көтөрүшөт», бул тууралуу 37 жана 38-жарлыктарда кайталанат. Шамс аль-Дин бул жарлыкты «саясий коомчулуктун» үлгүсү катары эсептейт. Мединаны коргоо жоопкерчилиги анын жашоочуларынын жалпы жоопкерчилиги болуп саналат, анткени көз карандысыздыктан жана коопсуздуктан бүтүндөй саясий



коомчулук пайда алат.⁴⁹ Аржоманд еврейлерге согуш салымын төлөтүү пайгамбардын алардын мыйзам боюнча корголушуна жана аларды диний толеранттуулукка ишендирүүнүн ордуна болгон шарты деп ойлойт.⁵⁰ Мен, Аржоманд айткандай, еврейлер согуш салымын төлөөгө милдеттендирилген эмес деп ойлойм, анткени ошол эле шарт момундарга дагы тиешелүү. Ал тең укуктарды камсыз кылганы үчүн бир эле коомчулукка милдеттендирилген салым эмес, уммадагы эки коомчулуктун тең бирдей милдети болуп көрүнөт.

Андан сырткары, жарлык еврейлер согуш салымын «алар момундар менен бирге согушуп жатса» төлөшөт деп баса түшүндүрөт. Бул акыркы шарт, эгерде алар жалпы коргонуу үчүн согушуп жатса, анда согуш салымын төлөбөй койсо болот дегенди билдирет. Мисалы, 45-жарлык умманын бардык тиешелүү мүчөлөрүнүн милдети болгон жалпы коргонууда согуш менен умманын башка мүчөлөрүн аралаштырбай, бир эле топтун диний себептери үчүн болгон согушту айырмалайт.

45 – Эгерде алар (еврейлер) (мусулмандар тарабынан) тынчтык келишимин түзүүгө жана кабыл алууга чакырылса, алар ошол келишимди аткарып, кабыл алышат; ал эми, эгерде алар (еврейлер) ошол эле нерсени сунушташса (мусулмандарга), анда алар мусулмандардай эле укуктарга ээ болушат; бул эреже диний маселелерден улам келип чыккан согуш учурларынан башка учурларда колдонулат.

45Б – Ар бир топ ага таандык аймакка жооптуу (коргоо жана башка муктаждыктар боюнча).

Ошондуктан, эгерде еврейлер момундар менен бирге диний себептерден чыккан согушта согушпаса, алар согуш салыгын төлөөгө милдеттүү эмес. Жыйынтыгында, жарлык пайгамбар милдеттендирген нерсе эмес, тескерисинче, ал ар бир топ өзүнүн бир уммага карата болгон милдеттерин сактоого бирдей жана «адилеттүү түрдө» жоопкерчиликтүү деп ишендирет.

25 – Бани Ауф еврейлери момундар менен бирге умманы түзүшөт, еврейлердин өз дини/мыйзамы бар жана мусулмандардын дагы өзүнүн дини/мыйзамы бар. Бул алардын *мауласын* дагы, жеке өздөрүн дагы камтыйт. Бирок, кимде ким туура эмес иш же кылмыш кылса, ал бир гана өзүнө жана өз үй-бүлөсүнө зыян алып келет.



26 – Бану аль-Нажжардын еврейлери Бану Ауфдын еврейлериндей эле укуктарга ээ.

Буга чейин кененирээк талкууланган 25-жарлык, умманын плюралисттик коомдук-саясий негизин билдирет. Кийинки жарлыктар (26-35) негизинен бардык урууларга бирдей укуктарды берүү үчүн ар бир уруунун аттарын атап чыгат. Бул жерде айтып кетчү нерсе, бул момундар деп буга чейин айтылган ошол эле уруулар (25-30) жарлыктарда кайрадан айтылат, бирок бул жолу алар еврейлерди айтып жаткан болот. 4-8 жана 11-жарлыктарда момундарды жана 25-30-жарлыктарда уруулардын еврей мүчөлөрүн билдирген алты уруу бар (Бану Ауф, Бану аль-Нажжар, Бану аль-Харис, Бану Саьида, Бану Хашм жана Бану аль-Аус).

Ошол себептен, уруу биригүүнүн негизги булагы эмес жана умма Уотт талашкандай, тууганчылык жагынан же Сержинт айткандай, араб салтына ылайык чечмелене албайт.⁵¹ Эки жүйө тең көйгөйлүү болуп саналат, анткени уруу уруулук биригүүгө чейин дин жана мыйзам менен айырмаланган эки коомчулукка же бириккен мүчөлөргө бөлүнгөн. Эгерде алар бир эле уруудан болсо, анда ар бир уруунун момундарын айтып, алардын еврей мүчөлөрүн аныктап, бир умма кылып бириктирүүнүн эч кандай мааниси жок болмок. Денни талашкандай, уруулук биригүү коомчулуктун «экинчи» булагы катары каралат, анткени ал коомдун элементтерин айырмалоонун жалгыз каражаты болгон.⁵² 1-2 жана 25-жарлыкта көрсөтүлгөндөй, умма МКда анын мүчөлөрүнө биригүүнүн биринчи түрүн билдирет. Диний жана уруулук биригүүлөр экинчи болуп саналат. Ошондуктан, умма уруунун коомго же динге биригүүсүнүн жеке укугу болсо дагы, ал уруу же чыныгы теократия катары көрсөтүлө албайт.

Эки коомчулуктун тең мүчөлөрүнүн өз ара байланыштарын башкарган жарлыктар ар бир коомчулуктун диний мыйзамына негизделгендей көрүнөт. Мисалы, 13, 15, 17, 21 жана 22-жарлыктарда көрсөтүлгөндөй, биз момундарга тиешелүү жарлыктардын башкаруучу идеологиясы Куран экенин көрсөттүк. Мусулмандарга тиешелүү жарлыктарды «момундар арасындагы адилеттүүлүк жана теңдик принциптерине ылайык» же «Кудайдан корккон момундар» же «халал» деген сөздөрдүн колдонулушунан ажыратса болот. Бул жарлыктар коомдо туура жүрүм-турумду колдоо жана туура эмес нерселерди тыюу менен, момундарда жамааттык жоопкерчилик сезимин ойготот. Биз еврейлерге тиешелүү жарлыктарда коомдук иш-аракетти бекемдөөгө багытталган ушул сыяктуу жарлык-



тарды көрө албайбыз. Бул ислам жана еврей мыйзамынын окутууларынын арасындагы айырмачылыктан улам болушу мүмкүн. Биз 25-жарлык ачык түрдө еврейлер өз динине/мыйзамына ээ экенин билдиргенин байкайбыз, бул еврейлердин ички иштерин еврей мыйзамына негиздеп уюштуруу укугу бар экенин билдирет. Бирок, жалпы уммада туруктуулукту орнотуу жана анын ар түрдүү мүчөлөрүнүн ортосунда агрессияны алдын алуу үчүн кандайдыр бир жол керек болгон.

Ислам баалуулуктары еврейлер үчүн милдеттүү эмес болуп көрсөтүлгөндүктөн, адилеттүүлүктү жана тартипти сактоо үчүн башка ыкма колдонулат. Мисалы, 25 жана 31-жарлыктарда: «Кимде ким туура эмес иш же кылмыш кылса, ал бир гана өзүнө жана үй-бүлөсүнө зыян алып келет». Эгерде мусулман туура ишти колдоо жана туура эмес нерселерди жок кылуу Куран окутууларына негизделгенин билип туруп, адилетсиздик кылса, анда бардык мусулмандар кылмышкерге каршы болот, ал эми еврейлерде болсо мындай учурларда коомдук кысым анын үй-бүлөсү тарабынан көрсөтүлөт. Еврей мыйзамында, Тооратта мындай деп жазылган: «Ким адамды өлтүрсө, сөзсүз түрдө өлүмгө тартылат... Жанга жан, канга кан: ал адамга зыян келтирген соң, ага дагы ошондой зыян келтирилет». (Левит, 24:17-20) Еврей мыйзамы зыян же жаракат үчүн жеке өч алууга уруксат берет, бирок ислам мыйзамында бекемделген коомчулук тарабынан көрсөтүлгөн коомдук басымга эч кандай эквивалент жок.

Ошол себептен, «үй-бүлө мүчөлөрү» арасында күнөөнү бөлүшүү,⁵³ айтуу еврейлер арасындагы мамиле коомдук жакшы мамилелерди бекемдөө каражаты болуп саналат, мындай учурларда адилетсиз иштерди жашыруу жана тынчтыкта адилеттүүлүктү сактоо керектелет. Ага кошумча, 36Б-жарлыгы: «Жаракат үчүн өч алууга тыюу салынбайт. Эгерде адам башка адамды өлтүрсө, анда ал жана анын үй-бүлөсү дагы жоопкерчиликтүү болот, бирок бул жарлык туура эмес кылган бирөөнү (*залама*) өлтүргөндөн башка учурда колдонулат. Кудай бул эрежени – жаракат үчүн жеке өч алууга уруксат берүү менен, ачык түрдө еврей мыйзамын чагылдырып турат. Бул жарлык алгач 21-жарлыкка карама-каршы тургандай көрүнөт, анда ал момундарга «эгерде адам момунду (адилетсиз) өлтүрсө, жабырлануучунун камкорчусу аны кечирмейинче, ал өзү гана жоопкерчиликти алат жана бардык момундар ага каршы болот» деп кайрылат. Бул жерде мындай суроо жаралат: эмне үчүн момунду өлтүргөн адамды момундун камкорчусу кечириш керек, бирок еврейге зыян



келтирген адамга өч алуу чарасы көрүлүшү керек? Ат-Табари Банинин айтымында, Израилде өлтүрүлгөн жана жарадар кылынган адам үчүн өч алуу милдеттүү болгон, башкача айтканда, еврей мыйзамында өлтүрүүгө же жарадар кылууга акы катары *дия* (жазалоо) каралган эмес. Бирок, Кудай Мухаммеддин коомчулугун өлтүрүү же жарадар кылуу учурларында эгерде жабырлануучунун үй-бүлөсү макул болсо, анын кунун төлөп берүүгө уруксат берүү менен жеңилдетип койгон.⁵⁴ Ошондуктан, адам өлтүрүү же адамды жарадар кылуу учурларында момундарга тиешелүү жарлыктар менен еврейлерге тиешелүү жарлыктардын ортосундагы айырмачылык ислам жана еврей мыйзамынын ортосундагы айырмачылыкка кайрылуу аркылуу түшүндүрүлөт.

37- Согуш болгон учурда, еврейлер өздөрүнүн, мусулмандар өздөрүнүн чыгымдарын көтөрөт. Албетте, алар бул жерде көрсөтүлгөн адамдарга каршы согуш жүргүзүлсө, анда аларга каршы туруу үчүн өз ара кызматташышат. Алардын ортосунда жакшы кеңеш болот. Милдеттенмелерди сактоо келишимди бузууну же ага чыккынчылык кылууну жокко чыгарат.

37 Б – Анын союздашына эч ким кылмыш кыла албайт. Албетте, басымга кабыл болгондор жардам алат.

38 – Еврейлер мусулмандар менен бирге согуштардын чыгымдарын көтөрүшөт.

Коомдук-саясий сезимин күчөтүү үчүн 37-жарлыктан баштап адресат Ахл аль-Сахифага (конституция эли) өзгөрөт. Жарлык тышкы дагы, ички дагы коркунучтарды билдирет, анткени ал конституция элине каршы согушуп жаткандарга каршы туруу үчүн, еврей жана мусулман коомчулуктарынын ортосундагы өз ара кызматташууга чакырат. Жарлык ошондой эле, эки коомчулук өз ара кеңешүү аркылуу кызматташыш керек деп жарыялайт. Ал алардын ортосундагы башаламандыкты жана бузукулукту жаратуучу ички коркунучту жок кылуу дегенди билдирет.

37-жарлык басымга кабылгандын укуктарын айтуу менен, жалпы билдирүү менен аяктайт. Ошол эле учурда, ал агрессордун жеке жоопкерчилигин баса белгилейт, анткени адам анын тарапташы кылган күнөөгө жооптуу боло албайт деп айтылат. Тарапташтар коомчулуктун мүчөлөрү катары бирдей укуктарга ээ болгонуна карабастан, тарапташ тарабынан жасалган агрессияга башка мүчөлөр дагы күнөөлөнө албайт. Тескерисинче, агрессор өзүнүн кылмышына жеке өзү жооп бериши ке-



рек, ошондуктан мындай басымга кабылгандардын пайдасына адилеттүүлүк талап кылынат.

38-жарлык 24-жарлыкка окшош. Шамс ад-Дин аны конституцияны өткөрүп берүүчүлөрдүн көчүрүүдөгү катасы деп эсептейт.⁵⁵ Бул божомолдон шек санаса болот. Биринчиден, эки документ бар, бири мусулмандарга кайрылган, экинчиси еврейлерге тиешелүү. Экинчиден, кайталангандай көрүнгөнү менен, 37-жарлык жалпы коркунучтарды сүрөттөйт (ички дагы), ал эми 38-жарлык тышкы коркунучтарды көрсөтөт. 38-жарлык түздөн түз жердин ыйыктыгын көрсөтүү менен коштолот, ал Ясрибдин (Мединанын мурунку аталышы) ичинде согуш жүргүзүлө албайт дегенди билдирет. Ошентип, 38-жарлык Мединанын чек арасынан тышкары жүргүзүлүш керек болгон тышкы коркунуч учурундагы согушту сүрөттөйт. Бул ашыкча эмес, тескерисинче, ал конкреттүү милдеттерди жана жоопкерчиликтерди баса белгилеп жатат. 38 жана 39-жарлыктар бир жарлык болуп бириктириле алмак деп ойлойм.

Ахл аль-Сахифага (Китеп ээлери) тиешелүү

жарлыктар: Ыйык жер (*Харам*)

39 – Бул документте (конституция) көрсөтүлгөн адамдардын атынан, Ясриб (*жсавф*) корголуучу аймак болуп саналат.

39-жарлыкта жазылган эл жашаган жердин чек араларын аныктайт. Бул учурда, умма түшүнүгү андагы жер түшүнүгүн кабыл алган. Жер ыйык болуп саналат (*харам*), ошондуктан анын чек арасында согуштар жүргүзүлбөшү керек. Бирок, мен умма түшүнүгү «ыйык жер» түшүнүгүнөн дагы тереңирээк мааниге ээ деп ойлойм.

Илгерки Аравияда *харам* же *хавта* түшүнүгү ар түрдүү кошуна уруулар менен макулдашылып, ыйык адам же үй-бүлө түзгөн коопсуз аймак дегенди билдирген. Келишим ар түрдүү урууларга бул аймакка чогулуп, бизнес жүргүзүп же келишпестиктерди чечүүгө уруксат берген, ал эми тиешелүү тараптар ал аймактын ыйыктыгын жана бейтараптыгын сактоого убада беришкен. Адам өлтүрүү *харамдагы*⁵⁶ эң чоң кылмыштардын бири. Ошентип, негизги ой – атаандаш урууларды коопсуз, жалпы аймак менен камсыз кылуу болуп саналат. Коопсуздук жана тынчтыкка чоң басым жасалганы менен, айырмачылыктарды жөнгө салып, сүйлөшүү үчүн жалпы, мыйзамдуу негиз керек. Ошон үчүн *харамды*



ыйык адам же үй-бүлө түзөт, анткени жердин ыйыктыгын сактоо үчүн жана ар түрдүү уруулардын ишенимин актоо үчүн ишеним менен мыйзамдуулук эң маанилүү роль ойнойт.

Куран контекстинде, *харам* – тынчтыктын жана коопсуздуктун борбору болуп эсептелет жана түздөн түз ишеним менен байланыштуу. Аймактык жер менен байланыштырылган тынчтык жана коопсуздук символикасы Кудайга ишенүүнүн натыйжасы болуп саналат (политеизмге салыштырмалуу). Куранда *харам*⁵⁷ сөзү коркуу, тынчсыздануу жана башаламандык абалы менен салыштырылып аныкталат. Куран *харам* сөзүнүн руханий өлчөмүн ишеним менен байланышкан коопсуздук жана Кудайдан башка нерселерге бийликти берүү менен байланышкан коркунучтун ортосундагы айырманы бөлүп көрсөтүү аркылуу ачып берет.

Жердин коопсуздугу менен Кудайга ишенүүнүн ортосундагы байланыш тарыхый жактан Ибрахим пайгамбардын⁵⁸ дубасына алып барат. Ал руханий ишеним жана тынчтык, молчулук менен ырыскыны алып келүү менен, умманын физикалык жашоосун жакшыртууга алып келет дегенди билдирген. Мында, *балад* сөзү колдонулат, ал белгилүү бир өлкөгө тиешелүү жердин физикалык бөлүгү. Ошентип, Кудайга ишенүү менен Анын ырыскысына жана коопсуздугуна ээ болуунун ортосунда түз байланыш бар, ал эми ишенимден баш тарткандар коркунучка жана кабатырланууга дуушар болушат (Куран, 29:67) жана акыркы жайы тозок болот. (Куран, 2:126)

Курандын дагы бир аятында, Ибрахимдин дубасы кабыл болуу менен, коопсуздук жана башпаанек темасы кайрадан Кааба (Кудайга сыйынуу үчүн жерде тургузулган биринчи үй) контекстинде баса белгиленет: «Ошентип, Биз бул үйдү (Меккедеги Кааба) адамдар жыйнала турган тынч жай кылдык жана Ибрахимдин ордун намаз окуучу жай кылып алгыла». (2:125) Дагы бир аятта Кааба *аль-Байт аль-Харам*, ыйык үй деп сүрөттөлөт, анда *харам* сөзүнүн мааниси жакшыраак түшүндүрүлөт: «Аллах Ыйык Үй – Каабаны адамдар үчүн таяныч (*кияман*), ошондой эле ыйык айларды, курмандыкка чалынуучу малдарды мончок тагынган таяныч кылды. Муну Аллах, албетте, асмандагы жана жердеги нерселерди билерин жана Ал – бардык нерсени Билүүчү экенин силер билишиңер үчүн жасады». (5:97) *Кияман* сөзүн чечмелөөчүлөр ар кандай кылып которуп келишкен, анткени анын англис тилинде аналогу жок. Бирок, бул сөздүн чечмелениши *харам* сөзүн изилдөө үчүн абдан маанилүү. *Киям* сөзүн Аль-Куртиби 1) шариятты (мыйзам) орнотуу менен



жашоо тиричилигин сактоо жана 2) таяныч жана коргоо деп которот.⁵⁹ Аль-Куртиби бир нерсенин *киямы* же *кивамы* аны оңдоп турган нерсе деп айткан. Мисалы, улуу падыша өз элинин *кивамы* болуп саналат, анткени, ал аркылуу элдердин иштери башкарылат, алардын душмандары куулат жана баскынчылар четтетилип турат.⁶⁰ Падышанын эрежелери кийинчерээк шариятка барабар болушу мүмкүн. Биз маанилерди «тынч жана туура жашоону сактап, колдой турчу негиздөөчү принциптерди орнотуу» деп айкалыштыра алабыз. Каабанын ыйыктыгы (*харам*) – адамдардын өз ара кызматташуусун башкарып турган этикалык негизди орнотуу аркылуу адамдардын тынч жашоосун камсыз кылуу болгон анын символикалык кызматынын туундусу. Ошол эле жүйө ыйык айларга жана ритуалдарга да колдонулат.

Конституцияда «*жавф*» (*jawf*) сөзү 39-жарлыкта Мединанын ичин сүрөттөө үчүн колдонулганы абдан маанилүү: «*Ясриб жавф харамды түзөт*». Лисан аль-Арабда *жавф* бир нерсенин ичи же өзөгү катары аныкталат. Адамдын *жавфы* анын ичи жана көбүнчө ал курсакты билдирет. Жердин *жавфы* анын эн туруктуу бөлүгү (*ма иттаса'а ва тмаанна фасара ка аль-жавф*) жана жалгыз өрөөндөн кеңирээк жана тереңирээк аймакты камтыйт. *Жавф* ошондой эле борборду сүрөттөйт.⁶¹ Конституцияда *жавф* сөзү жердин физикалык гана аймагын сүрөттөө үчүн эмес, ошондой эле, метафорикалык маанисин берүү үчүн дагы колдонулган деп ойлойм.

Мединанын *жавфы* негиздин же өзөктүн – Медина умманын борборунун ыйыктык маанисин дагы бир жолу баса белгилеп көрсөтүү үчүн ыйык деп сүрөттөлөт. Рубин айткандай,⁶² бул жаңы коомдун биримдүүлүк бирдиги аймак эмес жана да буга чейин талкуулангандай, жөн гана саясий конфедерация эмес, ал ыйык нерсени анын маңызын жана өзөгүн чагылдырууга негизделген биримдик. Бул ыйыктык физикалык жактан кан төгүүгө же эзүүгө уруксат берилбеген жерде чагылдырылат. Ал ошондой эле, тынчтыкка алып келген адамдардын бири-бири менен болгон өз ара мамилесин башкарган калыс эрежелерде көрүнүп турат.

40 – Коргоого алынган адам (адамдын) өзүнө окшош, ал кысымга алынбайт жана эч кандай кылмыш кылбайт.

41 – Аялга анын элинин уруксаты болсо гана коргоо берилет.



40 жана 41-жарлыктар Мединанын жашоочулары ээ болгон коргоону *ижара* (бирөөнү кошуна кылуу) салтына негизделген, ал кошуналарга чейин жайылган. Бирок, МК коргоого жооп катары шарттарды талап кылат, биринчиден, коргоого алынган адам кылмыш кылбашы керек жана экинчиден, аялдар алгач өздөрүнүн үй-бүлөлөрүнүн уруксатын алышы керек.

Чек араларды аныктаган 39-жарлык түздөн түз 40 жана 41-жарлыктарда коңшу чек араларды тактоо менен коштолот. Уммага ким таандык экенин аныктоодо, башканы андан алыстатуу аркылуу жетүүгө болбойт. «Бөлүү процесси конкреттүү аймакка таандык жамааттык өздүктү түзүүнүн чеги жана бейтааныштын, кошунанын жана башканын образын түзүүнү билдирет». ⁶³ Улуттук мамлекет түзүү үчүн чек араларды тосуу көз карандысыздыктын жана ошондой эле тышкы агрессиядан коргонуунун таасири астында болгон. Рэнди Виддис чек араны «физикалык, идеологиялык жана географиялык курулуш жана чек ара сызыгынын эки тарабындагы коомчулуктарды жана доорлорду интеграциялап жана айырмалап турган ички жана тышкы күчтөргө сезимтал болгон кесилиш аймак» деп аныктайт ⁶⁴. Умма чек араларды түзүүгө же өзүнүн мүчөлөрүнө коркунуч келтирген тышкы мүчөлөрдөн айырмалаган идеологиялар менен кызыкдар эмес. Тескерисинче, ар түрдүүлүк умманын ички түзүлүшүнүн бир бөлүгү жана ал чек арадан тышкары дагы башка ар түрдүүлүктөрдү кабыл алат. Ошон үчүн кошуна – агрессияга шектелген душман эмес, коргоого татыктуу дос катары элестетилет. Умманын физикалык чеги анын мүчөлөрүн бириктирип, аларды бири-бирине болгон агрессиядан сактаган тынчтыктын жана ыйыктыктын символу катары колдонулат.

Агрессия чек аранын ичинде же сыртында башкача каралбайт, ал бирдей – анда кош стандарттар жок! Умманын ичиндеби же башка жактабы, адамга карата болгон агрессия Кудайдын көзүндө бирдей жек көрүлөт. Умма анын этикасын сактоого даяр ар бир адамга ачык, ошондуктан анын чек аралары ачык, алар идеологиялык жана физикалык жактан кабыл алууга даяр. Бул изилдөөдө көрсөтүлгөндөй, умма түшүнүгү ар түрдүү мүчөлөрдү кошуу менен кеңейип келген. Алгачкы ислам тарыхында, умманын чектери улуттар, этностор жана диний топтор аркылуу көбүрөөк кеңейип келген. Бул кеңейүү процессинде, адамдарды бири-биринен бөлүп турган чектер жок кылынган. Алгачкы халифат системасында, умма эгемен, бирок азыркы улуттук мамлекет-



тен айырмаланып, ал мамлекет болуп саналбайт. (же саясий күч эмес)

Кийинки жарлык умма тышкы агрессиядан дагы өзүнүн мүчөлөрүнүн арасындагы агрессиядан качууга көбүрөөк аракет кылары тастыктайт.

42 – Чыр-чатакка алып келүү коркунучу бар бул документте көрсөтүлгөн элдердин ортосунда кандай гана агрессия/парти-тип бузуу же араздашуу болбосун, Аллахка жана Анын Элчиси Мухаммедке жөнөтүлөт. Аллах – бул документтеги нерсенин так жана туура сакталышы үчүн кепилдик.

Бул жарлык Мухаммед пайгамбарга сот бийлигин берген 23 жана 36-жарлыктарда далилдеп турат, бирок бул жарлыктын адресаты бир гана момундар же еврейлер эмес, жалпы бириккен умма (*Ахл аль-Сахифа*). Бул жарлык умманын башкарылышын жана бул китепке ылайык соттоо жүргүзүлүшү керек экендигин билдирген Курандын 5:48 аятында чагылдырып турат.⁶⁵ Китеп (*китаб*) соттун кызматынан биринчи келет жана аяттын акыркы бөлүгүндө сотту мыйзамдаштырат. Ошентип, жарлык пайгамбарга соттун ролун берерге чейин конституция элине кайрылуу менен башталып, адамдар Кудайдын кепилдигин камсыз кылуу үчүн анын эрежелерин сакташы керек деп баса белгилөө менен аяктайт. Кудайды пайгамбардан биринчи баса белгилөө – абдан маанилүү, анткени ал мыйзамды субъективдүү эмес, объективдүү жана элитага же абройлууларга колдонуу үчүн бейтарап кылат. Ошол эле сыяктуу, эгерде агрессияга карата объективдүүлүк болсо, анда чек аранын ичинде же сыртында болобу, агрессивдүү иш-аракеттердин ортосунда айырмачылык болбошу керек.

43 – Курайш дагы, аларга жардам бергендер дагы коргоого ээ болбойт.

44 – *Ясрибке* басып киргендерге каршы алардын (мусулмандар менен еврейлер) ортосунда кызматташуу болот.

45 – Эгерде алар (еврейлер) (мусулмандар тарабынан) тынчтык келишимин түзүүгө жана кабыл алууга чакырылса, алар ошол келишимди түзүп, кабыл алышат; ал эми эгерде алар (еврейлер) ошол эле нерсени сунушташса (мусулмандарга), алар мусулмандардан ошондой эле укуктарга ээ болушат; бул эреже диний маселелерден улам келип чыккан согуш учурларынан башка учурларда жайылтылат.



45Б – Ар бир топ ага таандык аймакка жооптуу (коргоо жана башка муктаждыктар боюнча).

43-45-жарлыктар согушта жана тынчтыкта анын жашоочуларын чогуу катышууга чакыруу менен Мединаны коргоого кайрылат жана жалпы душманды бөлүп көрсөтөт. Курайш мусулмандардын башкы душманы болуп эсептелет, анткени ал мусулмандарды куугунтуктоо менен кошо, пайгамбарды жана анын жактоочуларын өз жеринен кууп чыккан. Бул жерде айта кетчү маанилүү нерсе, бул умма жалпысынан чет жактан келгендерди күчтүү коркунуч катары аныктагандын ордуна, уруу менен кызуу уруш жүргүзгөн конкретүү учур болуп саналгандарды баса белгилейт. Бирок, Курайш Мухаммед пайгамбар жана анын жактоочулары шаарга киргенге чейин Медина элине коркунуч жараткан эмес. Бул көйгөйдү чечүү үчүн, пайгамбар эки стратегияны кабыл алган. Биринчиси, Курайш мусулмандарга алардын жаңы жеринде (Медина) чабуул жасамак, ошон үчүн пайгамбар Мединаны коргоо үчүн Курайшты душман деп атаган. Экинчиси, МКнын бардык тиешелүү мүчөлөрүн теңдик менен камсыз кылуу үчүн, пайгамбар эки коомчулукту тең, мусулмандарды жана еврейлерди тынчтыкты орнотууда жана согушта бири-бирин сыйлап, колдоого милдеттендирген.

Ошондуктан, мусулмандардын эки тараптуу колдоосу жок еврейлер Мединандагы мусулмандар үчүн Курайшты душман катары эсептөөгө милдеттүү болушкан эмес. Бирок, 45-жарлык диний согушту атаандашуунун күчтүү чекити катары бөлүп көрсөтөт, бул түшүнүктүү, анткени эки коомчулук эки башка динге таандык. Сержинт бул жарлыкты башкалардын эсебинен өз кызыкчылыктарын сактоо үчүн тынчтык келишимине кирген бир тараптуу четтөө деп чечмелейт.⁶⁶ Эки учурда тең, жарлыктар эки коомчулуктун укуктарын сактоо менен, аларга максаттары дагы бир экенин эскертет жана биримдикти сакташат. 45 Б-жарлык 45-жарлыктын уландысы, анткени ал ар бир коомчулукту анын карамагындагы аймакка жооптуу деп эсептейт.

47-жарлык жалпы конституцияда кайталанган башкы пункттардын жыйындысы болуп саналат:

47 – Китеп (*китаб*) адилетсиз ишке же кылмышка жооптуу адамды жазалоодон коргобойт. Кимде ким шаардын сыртына чыкса, коопсуздукка ээ болот, ошондой эле кылмыш же туура эмес иш кылгандардан башка, Мединанда калгандардын бардыгы коопсуздукта болушат. Аллах мидеттерди сактаган, жаман жана

абийирсиз иш-аракеттер менен кылмыштардан алыс болгон адамды жана Аллахтын Элчиси Мухаммедди колдогон адамды коргойт, Ага Аллахтын ырайымы жана мээримин болсун.

КОРУТУНДУ

Медина конституциясы бардык адамдарга жеткиликтүү болгон умманы сүрөттөйт. Көп окумуштуулар жана чечмелөөчүлөр ал Куранда *умма вахидада* сүрөттөлгөн глобалдык умманын тубаса табият (*фитра*) менен аныкталган жалпы адамзаттык уммасы деп чечмелешкен. Ошол баарын камтыган умма диний, маданий же саясий ар түрдүүлүктү жок кылбайт, тескерисинче, аларды татыктуу кесепеттери менен сыйланган тандоолор катары кабыл алат.

Өз принциптери жана баалуулуктары менен, конституция умманы коомчулуктун ар түрдүү катмарында бир жалпы тутумга негиздейт, ошондуктан *умма вахидага* бириктирилген түзүлүш болуп саналат. Жарлыктар плюрализмдин ар кандай түрлөрүн чагылдырат. Диний плюрализм мусулмандар менен еврейлерди өз дини жана мыйзамын бир умманын ичине кошуу аркылуу көрсөтөт. Ал эми маданий плюрализм ар бир урууну атынан атоо жолу менен көрсөтүлөт, ошону менен жеке жана коомдук чөйрөлөрдүн ортосундагы байланыш бекемделет. Саясий плюрализм конституциянын өз ара укуктары менен милдеттерин ар түрдүү коомчулукка берүүдө көрүнүп турат.

Ар кандай жарлыктар умманын мүчөлөрүн алардын арасындагы агрессорго, жадагалса ал алардын тууганы болсо дагы, активдүү түрдө каршы турууга түртөт. Мындан ал жоопкерчиликти бир эле борбордук бийликке чектебестен, өз мүчөлөрүнүн арасында адилеттүүлүктү орнотуу жана сактоо жоопкерчилигин алган активдүү умманы сүрөттөйт. Ага кошумча, ар кандай коомчулуктардын арасында өз ара кеңешүү жүргүзүүгө багытталат. Акыркы түшүнүктөр абдан маанилүү, анткени коомдук ченемдер жеке жоопкерчиликтерди бекемдөөгө колдонулат. Бул түшүнүк азыркы мамлекеттин түзүлүшүнө жат, анткени анда мыйзамдар мажбурлоочу борбордук бийлик менен киргизилет.

Медина конституциясынын дагы бир көрүнүктүү өзгөчөлүгү – анын коомдогу диний жана этникалык ар түрдүүлүктү конституцияны мыйзам



документи катары жана укуктук плюрализм аркылуу бириктирилиши болуп саналат. Конституциянын макети тиешелүү коомчулуктарга берилген укуктар менен милдеттердин көп кырдуу жыйындысын көрсөтөт. Медина уставындагы туруктуу нерсе бул мыйзамдуу коомдук документтин жеке айырмачылыктарды чагылдырып турганы болуп эсептелинет, ошондуктан, аларды жөн гана кабыл алып эле койбостон, мыйзамды ушул айырмачылыктарга карап уюштуруу керектелет.

Умма мусулман коомчулугуна (анын этникалык ар түрдүүлүгү менен) ар түрдүү еврей коомчулугун кошуу менен, андан соң союздаштарды же жеке адамдарды кошуу менен кеңейген, акырында уставдын адресаты *Ахл аль-Сахифа* (конституция эли) болуп калган. Андан соң бул акыркы сөз менен байланышкан жаңы түшүнүк – *харам* (ыйык жер) киргизилген. Бул сөз тынчтык, коопсуздук жана ишеним дегенди билдирет. Улуттук мамлекеттен айырмаланып, чек ара кошуналарды бөлүү жана өз элин тышкы агрессиядан коргоо үчүн коюлбайт. Тескерисинче, *Харам* адамдарды бири-биринен бөлүп турган чек араларды бузуу жана уммага көбүрөөк мүчөлөрдү кабыл алуу менен дайыма кеңейип турууга умтулган умма мүчөлөрүнө болгон тынчтык символун билдирет.

Бул изилдөөдөгү айырмачылыктар жашыруун сакталбаган, бирок алардын коомдо көрсөтүлүшү коомдук гармонияга коркунуч келтирбеген коомдук адилеттүүлүк тууралуу жаңы көз карашты көрсөтөт. МК ошондой эле, жеке жаранга көптүн арасындагы бир сан эмес, толук кандуу адам катары кайрылат. Бул МКнын элита менен орто жашагандардын, жеке адамдар менен коомчулуктун ортосундагы баланста болуусунда көрүнүп турат. Конституция Курандын этникалык ар түрдүүлүк тууралуу түшүнүгүн иш жүзүндө колдонот.

АДАБИЯТТАР

Аржоманд Саид Амир, «Медина конституциясы: Мухаммеддин умманы түзүү аракеттеринин коомдук укуктук чечмелениши», *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009), 555-75 бб.

Денни Фредерик, «Коомчулук жана куткаруу: Умманын Курандагы мааниси», Диссертация, Чикаго университети, 1974.

Денни Фредерик, «Умманын Курандагы мааниси», *History of Religions* 15 (1) (Август, 1975), 39-42 бб.

Денни Фредерик, «Умма Медина конституциясында», *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1) (Январь 1977), 39-47 бб.

Доннер Фред М., Мухаммед жана момундар: Исламдын башатында (Кембридж: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010).

Фадлаллах Мухаммед Хусейн, Мин вахи аль-Куран (Бейрут: Dār al-Malāk, 1998).

Жианкис Элиас, Умма түшүнүгү, *Graeco-Arabica* 2 (1983) 103-4 бб.

Гийом А., Мухаммеддин жашоосу: Ишактын *Сират Расул Аллах* аттуу эмгегинин котормосу (Оксфорд: Oxford University Press, 1955; кайра басылып чыккан, Карачи, 1967).

Хамидулла Мухаммед, Мажмуат аль-ватаих аль-Сиясия (Каир: лажнат аль-Та'алиф ва аль-Таржама ва аль-Нашр, 1941).

Ибн Хишам Абу Мухаммед Абд аль-Малик, аль-Сира аль-Набавия (ред.) Сухайл Закар (Бейрут: Dār al-Fikr, 1992).

Ибн Касир Абу аль-Фида аль-Хафиз, аль-Бидая ва аль-Нихая (Бейрут: Мактабат аль-Маъариф, 1966).

Ибн Мансур, Лисан аль-Араб (Бейрут: Dār Ḥuḡā' al-Turāth al-Arabī, 1993).

Ибн Саллам Абу Убайд, Китаб аль-Амваль. (Ред.), М. Халил Харас (Каир: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1968).

Жума Катрин, «Куран менен сүннөттөгү умманын концептуалдык анализи жана Аристотель полиси». Диссертация, Индиана университети, 2012.

Лекер Майкл, «Медина конституциясы»: Мухаммеддин биринчи мыйзамдуу документи (Принстон, НЖ: The Darwin Press, 2004).

Майер Даниель, «Жакынкы Чыгыш менен чектешүү», *Geopolitics* 23 (2018), 495-504 бб.

Пиктал Мухаммед, Кереметтүү Куран: Текст жана Түшүндүрмө котормо (Нью-Йорк: Mostazafan Foundation of New-York, 1984).

Аль-Куртиби Абу Абд Аллах Мухаммед ибн Ахмад аль-Ансари, (Бейрут: 1985). Рубин Ури «Медина конституциясы»: Кээ бир эскертүүлөр» *Studia Islamica* 62 (1985), 5-23 бб.

Сержинт Р. Б., Жамия сүннөтү, Ясриб еврейлери жана Ясриб тахримдери менен болгон келишимдер: «Медина конституциясы» деп аталган нерседе чогулган документтердин анализи жана котормосу, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41(1) (1978), 1-42 бб.

Сержинт Р. Б., «Медина конституциясы», *The Islamic Quarterly* 8 (1964), 3-16 бб.

Сержинт Р. Б. «*Харам* жана Хавта, Аравиядагы ыйык анклав», *Mélanges Taha Hussein*. (Ред.), Абдурахман Бадави (Каир: *Dār al-Maḥārif*, 1962), 41-58 бб.

Шамс аль-Дин Мухаммед Махди, Фи аль-Ижтима аль-Сияси аль-Ислами (Бейрут: *al-Mu'asassah al-Jāmi'iyah lil-Dirāsāt wa al-Nashr*, 1992).

Аль-Табари Абу Жаъфар Мухаммед ибн Жарир, Жами аль-Баян (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1995).

Аль-Табатабаи Мухаммед Хусейн, аль-Мизан фи Тафсир аль-Куран (Бейрут: *Mu'asassat al-A'lāmī lil-Matbū'āt*, 1983).

Аль-Вакиди Мухаммед ибн Умар, Китаб аль-Магази. (Ред.) Марсден Джонс (Лондон: *Oxford University Press*, 1966).

Уотт У. Монтгомери, Мухаммед Мединада (Оксфорд: *Clarendon Press*, 1956).

Юсуф Али Абдулла, Атактуу Курандын маанилери: Англис котормосу (Нью Дели: *Kitab Bhavan*, 2000).

ТИРКЕМЕ А

Медина Конституциясы

1) Бул Мухаммед пайгамбардын (Кудайдын Элчиси) момундар менен Курайш мусулмандарынын жана Ясриб эли менен аларды ээрчигендердин ортосундагы китеби (китаб), аларга кошулгула жана алар менен чогуу умтулгула.

2) Алар элден бөлөк болгон бир умма (умма вахида).

3) Курайш мухажирундары (мигранттары) өз иштерин башкарууга жооптуу, алар өз ара болгон кан төгүүлөрдүн чыгымдарын төлөшөт жана момундар арасындагы теңдик жана мабаруфка (адилеттүүлүк) ылайык, согуш туткундарын куткарууда биригишет.

4) Бану Авф өз иштерин башкарууга жооптуу, алар салт боюнча эле өз ара кан төгүүлөрдүн чыгымдарын төлөй беришет жана ар бир топ момундар арасындагы теңдик менен мааруфка (адилеттүүлүк) ылайык, өзүнүн согуш туткунун куткарышат.

5) Бану аль-Ауф (وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها) (بالمعروف والقسط بين المؤمنين)

6) Бану аль-Харис (وبنو الحارث (بن الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين)

7) Бану Сааида (وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها) (بالمعروف والقسط بين المؤمنين)

8) Бану аль-Жашм (وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها) (بالمعروف والقسط بين المؤمنين)

9) Бану Амр бин Ауф (وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها) (بالمعروف والقسط بين المؤمنين)

10) Бану аль-Набит (وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها) (بالمعروف والقسط بين المؤمنين)

11) Бану аль-увс (وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها) (بالمعروف والقسط بين المؤمنين)

12) Момундар алардын арасындагы муфрахты (каржылык жактан кыйынчылык тартып жаткан адамды) ага салт боюнча белгиленген кунун бербей калтырып койбойт.

12Б) Эч бир момун башка момундун мавласына (клиент/союздаш) каршы чыкпайт. (башка чечмелөө боюнча: эч бир ишенүүчү башка момундун мавласы менен келишим түзө албайт.)

13) Кудайды тааныган бардык момундар алардын арасында агрессивдүү жана адилетсиз аракетти жасоого же кимдир бирөөнүн укугун бузууга же момундар арасында башаламандыкты жаратууга ниеттенген адамга каршы болу-



шат. Ал адам жадагалса алардын биринин тукуму болсо дагы, алардын баары ага каршы кол көтөрүшөт.

14) Эч бир момун каапыр үчүн башка момунду өлтүрбөш керек же анын момунга каршы жаман аракетине жардам бербеш керек.

15) Аллахтын коопсуздугу (диммах) (өмүргө жана мүлккө) баарына бирдей; бул коргоо алардын баарына тиешелүү. Кээ бирлери башкалардан бөлөк болгондордун союздаштары болгон момундарга дагы.

16) Еврейлер арасында, бизге кошулгандар (ээрчигендер) биздин жардамга жана бирдей мамилега ээ болушат; алар кысымга алынбайт дагы, алардын душмандарына жардам бербейбиз

17) Момундар арасында тынчтык бир. Эч бир момун, Кудайдын жолунда болгон согушта башка момундарды чыгарып салуу менен тынчтык келишимине макул боло албайт. Бул тынчтык алардын арасында теңдик жана адилеттүүлүк принциптерине ылайык болот.

18) Биз менен бирге чабуулга аттанган ар бир чабуулчу топ – бири экинчисинин артынан келет.

19) Момундар Кудайдын жолунда кан төгүүгө карата бири-биринин атынан жазалоо талап кылышат.

20) Албетте, Кудайга ишенген момундар эң жакшы жана эң түз жолго түшүшөт.

20Б) Эч бир политеист (жамаат менен байланышкан) Курайш менен байланышкан адамдын өмүрүн жана мүлкүн коргой албайт жана бул маселеде момун менен кийлигише албайт.

21) Эгерде кайсы бир адамдын момунду өлтүргөнү (өлтүрүүгө себеби жок эле адилетсиз) далилденсе, анда ошол жабырлануучунун камкорчусу аны кечирмейинче анын жеке жоопкерчилиги болуп саналат жана бардык момундар ага каршы болот, жана да момундарга ал үчүн күрөшүү уруксат берилбейт.

22) Бул кагаздын (документ) мазмунун колдогон жана Кудайга жана Акыретке ишенген момунга динсизди колдоо же коргоо мыйзамдуу эмес; кимде ким аны колдоп же коргосо Акыретте Кудайдын каргышы менен каарына калат, ал күнү каржылык акы же курмандык кылуу кабыл алынбайт.

23) Кандай гана маселеде карама-каршы келбегиле, анын мааниси Аллахка жана Мухаммедке таандык.

Еврейлерге тиешелүү жарлыктар

24) Еврейлер дагы согушуп жаткан соң, момундар менен бирге өздөрүнүн согушка кеткен чыгымдарын көтөрүшөт.

25) Бани Авф еврейлери момундар менен бирге умманы түзүшөт, еврейлердин өз дини/мыйзамы бар жана мусулмандардын дагы өзүнүн дини/мыйза-

мы бар. Бул алардын мавласын дагы, жеке өздөрүн дагы камтыйт. Бирок, кимде ким туура эмес иш же кылмыш кылса, ал бир гана өзүнө жана өз үй-бүлөсүнө зыян алып келет.

26) Бану аль-Нажжардын еврейлери Бану Ауфтун еврейлериндей эле укуктарга ээ.

27) Бану аль-Харистин еврейлери Бану Ауфтун еврейлериндей эле укуктарга ээ.

28) Бану аль-Саайданын еврейлери Бану Ауфтун еврейлериндей эле укуктарга ээ.

29) Бану аль-Жашмдын еврейлери Бану Ауфтун еврейлериндей эле укуктарга ээ.

30) Бану аль-Австын еврейлери Бану Ауфтун еврейлериндей эле укуктарга ээ.

31) Бану аль-Таалабанын еврейлери Бану Ауфтун еврейлериндей эле укуктарга ээ. Бирок кимде ким туура эмес иш кылып же кылмыш кылса, ал бир гана өзүнө жана үй-бүлөсүнө зыян алып келет.

32) Жафна (үй-бүлө) Таалабанын (уруу) бутагы жана ушул себептен алар Таалаба деп эсептелишет.

33) Бану аль-Шутайба Бани Авфдын еврейлериндей эле укуктарга ээ. Өз милдеттерин аткаруу келишимдердин бузулушуна/чыккынчылык кылууга жол бербейт.

34) Таалабанын клиенттери/союздаштары Таалаба деп эсептелишет.

35) Еврейлер менен байланышкандар еврей болуп саналышат.

36) Алардан (еврейлер) эч бир адам Мухаммеддин уруксаты жок (мусулмандар менен аскердик өнөктүккө) бара алышпайт.

36 Б) «Жаракат үчүн өч алууга тыюу салынбайт. Эгерде адам башка адамды өлтүрсө, натыйжада ал жана анын үй-бүлөсү дагы жоопкерчиликтүү болот, бирок бул туура эмес иш кылган бирөөнү (залама) өлтүргөндөн башка учурларда колдонулат. Кудай бул документке жакшы баш ийгендер менен»

37) Согуш болгон учурда, еврейлер өздөрүнүн, мусулмандар өздөрүнүн чыгымдарын көтөрөт. Албетте, алар бул баракта көрсөтүлгөн адамдарга каршы согуш жүргүзүлсө, аларга каршы туруу менен өз ара кызматташышат. Алардын ортосунда жакшы кеңеш болот. Милдеттенмелерди сактоо келишимди бузууну же ага чыккынчылык кылууну жокко чыгарат.

37Б) Анын союздашына эч ким кылмыш кыла албайт. Албетте, басымга кабыл болгондор жардам алат.

38) Еврейлер мусулмандар менен бирге чогуу болгон согуштардын чы-



гымдарын көтөрүшөт.

Ахл аль-Сахифага (конституция эли) тиешелүү жарлыктар

39) Бул документте (конституция) көрсөтүлгөн адамдардын атынан, Ясриб (жавф) корголуучу аймак болуп саналат.

40) Коргоого алынган адам (адамдын) өзүнө окшош, ал кысымга алынбайт жана эч кандай кылмыш кылбайт.

41) Аялга анын элинин уруксаты болсо гана коргоо берилет.

42) Чыр-чатакка алып келүү коркунучу бар бул документте көрсөтүлгөн элдердин ортосунда кандай гана агрессия/тартип бузуу же араздашуу болбосун, Аллахка жана Анын Элчиси Мухаммедке жөнөтүлөт. Аллах бул документтеги нерсенин так жана туура сакталышы үчүн кепилдик.

43) Курайш дагы, аларга жардам бергендер дагы коргоого ээ болбойт.

44) Ясрибке басып киргендерге каршы алардын (мусулмандар менен еврейлер) ортосунда кызматташуу болот.

45) Эгерде алар (еврейлер) (мусулмандар тарабынан) тынчтык келишимин кылууга жана кабыл алууга чакырылса, алар ошол келишимди кабыл алышат; ал эми эгерде алар (еврейлер) ошол эле нерсени сунушташса (мусулмандарга), алар мусулмандардан ошол эле укуктарга ээ болушат; бирок диний маселелерден келип чыккан согуш учурларынан башка учурларда.

45Б) Ар бир топ ага таандык аймакка жооптуу (коргоо жана башка муктаждыктар боюнча).

46) Аль-Аус еврейлери, алардын мавлалары жана өздөрү, бул документте жазылган укуктарга ээ болушат. Өз милдеттерин аткаруу келишимдердин бузулушуна/чыккынчылык кылууга жол бербейт. Кимде ким бул келишимди бузса, ал өзүнө каршы гана кылган болот. Кудай бул документте жазылган эрежелерди так жана чын ниети менен сактагандар менен.

47) Китеп (китаб) адилетсиз ишке же кылмышка жооптуу адамды жазалоодон коргойт. Кимде ким шаардын сыртына чыкса, коопсуздукка ээ болот жана Мединада калгандар дагы коопсуздукта болушат, бирок кылмыш же туура эмес иш кылгандардын башкасы. Аллах милдеттерди сактаган жана жаман, абийирсиз иш-аракеттер менен кылмыштардан алыс болгон адамды жана Аллахтын Элчиси болгон Мухаммедди коргойт, Ага Аллахтын ырайымы жана мээримин болсун.

ЭСКЕРТҮҮЛӨР

1. Толук текстти котормосу менен Тиркемеден тапса болот.
2. Курандагы умма термининин түзүүчү өзгөчөлүктөрү тууралуу Катрин Жуманын «Куран менен сүннөттөгү умманын концептуалдык анализи жана Аристотель полиси» аттуу эмгегин карагыла (Диссертация, Индиана университети, 2012).
3. Чечмелөө Майкл Лекер тарабынан талашка түшкөн, анда ал умманы индиялык басылышка негиздеп амина (коопсуз) сөзү менен алмаштырган, бирок аны кийинки редакторлор так эмес деп табышкан. Ошентсе да, Лекер дагы деле ошол чечмелөөнү (амина) колдонгон. Лекердин аргументи жөнөкөй эле грамматикалык себептен улам көйгөйлүү болуп саналат, анткени эгерде *амина* (этиш же зат атооч түрүндө) колдонулса, зат атоочко (еврейлер) ылайыкташтыруу үчүн ал көптүк түрдө жакташ керек болот. Лекер айткан чечмелөө жекелик түрдө, ошон үчүн ал грамматикалык жактан мүмкүн эмес. Майкл Лекер «Медина конституциясы»: Мухаммеддин биринчи мыйзамдуу документи (Принстон, НЖ: The Darwin Press, 2004), 139
4. Абу Убайд Ибн Салламдын Китаб аль-Амвал аттуу эмгегиндеги дагы бир чечмелөө. (Ред.), М. Халил Харас (Каир: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1968), 147-б. Ошондой эле Ибн Касир, аль-Бидая ва аль-Нихая (Каир: Мактабат аль-Маариф, 1932), 1-том, 43-б.
5. Фредерик Денни, «Коомчулук жана куткаруу: Умманын Курандагы мааниси», (Диссертация, Чикаго университети, 1974), 214-б.
6. Ошол эле китеп, 137-39 бб.
7. Умми пайгамбар жана умманын ортосундагы байланыш тууралуу кененирээк анализди Жуманын «Умманын концептуалдык анализи» аттуу эмгегинен карагыла, 57-64 бб.
8. Ошол эле китеп, 137-39 бб.
9. Саид Амир Аржоманд, «Медина конституциясы», International Journal of Middle East Studies 41 (2009), 560-б.
10. Фред М. Доннер, Мухаммед жана момундар: Исламдын башатында (Кембридж: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010), 69-б.
11. Ошол эле китеп, 69-75 бб.
12. Ошол эле китеп, 74-б.
13. Мухаммед Махди Шамс аль-Дин, Фи аль-Ижтима аль-Сияси аль-Ислами (Бейрут: al-Mu'asassah al-Jāmi'iyah lil-Dirāsāt wa al-Nashr, 1992), 293-95 бб.

14. Р. Б. Сержинт, Жамия сүннөтү, Ясриб еврейлери жана Ясриб тахримдери менен болгон келишимдер: «Медина конституциясы» деп аталган нерседе чогулган документтердин анализи жана котормосу, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41(1) (1978), 12-14 бб.

15. Фредерик Денни, «Умма Медина конституциясында», *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1) (Январь 1977), 43-б.

16. Ури Рубин, «Медина конституциясы: Кээ бир эскертүүлөр», *Studia Islamica* 62 (1985), 13-16 бб.

17. Саид Амир Аржоманд, «Медина конституциясы», 562-64 бб.

18. Ошол эле сүйлөм Курандын дагы бир жеринде кездешет. «Айткыла (О момундар): «Биз Аллахка, бизге жөнөтүлгөнгө, Ибрахимге, Исмаилге, Исхакка жана Жакыпка жана неберелерине жана да Муса менен Исага жөнөтүлгөнгө, бардык пайгамбарларга, Аллахтан жөнөтүлгөн нерселерге ишенебиз. Биз алардын арасынан эч бирин да бөлбөйбүз жана Ага моюн сунган мусулмандарбыз» (2:136). «Айткыла: «Биз Аллахка жана бизге түшүрүлгөнгө, Ибрахимге, Исмаилге, Исхакка, Жакыпка жана алардын урпактарына түшүрүлгөнгө, Мусага, Исага жана бардык пайгамбарларга, Раббибиз тарабынан берилгендерге ыйман келтиребиз. Биз алардын бирин артык, бирин кем көрбөйбүз жана биз Ага баш ийген мусулмандарбыз» (3:84).

19. Доннер, Мухаммед жана момундар, 71-72 бб.

20. Ошол эле китеп, 72-б.

21. Жума, «Умманьын концептуалдык анализи», 90-100 бб.

22. Рубин, «Медина конституциясы», 12-б. Рубин Веллхаусен, Венсинк, Уотт, Сержинт жана Гил сыяктуу ар кандай окумуштуулардын Медина уммасын жөн гана саясий конфедерация деп эсептеген изилдөөлөрүн сунуш кылат.

23. «Чөл арабдары (Бедуиндер) айтышат: «Биз ишенебиз (аманна)». (О Мухаммед, аларга) Айткын: «Силер ыйман келтиргениңер жок. Андан көрө «Биз Аллахтын эркине баш ийдик» дегиле. Бирок азырынча силердин жүрөгүңөргө ыйман (толук) кире элек». Эгер силер Аллахка жана Анын элчисине моюн сунсаңар, Ал силердин соопторуңарды эч кемитпейт. Чындыгында Аллах – Кечиримдүү, Боорукер! Момундар – Аллахка жана Анын элчисине ыйман келтирип, шектенбестен, Аллах жолунда өз мал-мүлктөрү жана жандары менен согушка чыккандар. Мына ошолор – (нагыз) чынчылдар». (49: 14-15). Аяттар динди үстүртөдөн, ага таандык болууну моюнга алуу же жөн гана анын коомдук көрүнүшүн жактоо аркылуу гана тутуу көйгөйүн карайт. Ишеним, тескерисинче, «өз мал-мүлкү жана жандары менен согушка чыгуу» аркылуу чара көрүүнү талап кылат. Ошол эле ой конституциянын биринчи жарлыгында камтылган. Ал умманы түзүү келишимине кошулган мүчөлөрдү «...аларды ээрчигендер, аларга кошулгула жана алар менен чогуу күрөшкүлө» деп сүрөттөйт. Ошентип, умманы түзүү тандоону жана ошол тандоону кармануу жоопкерчилигин талап

кылары түшүнүктүү.

24. У. Монтгомери, Мухаммед Мединада (Оксфорд: Clarendon Press, 1956), 242-б.

25. Денни, «Коомчулук жана куткаруу», 216-б.

26. «Силерди (минкум) жакшылыкка чакырып, жакшылыкка (хайр) үндөгөн жана жамандыктан тыйган бир коом болсун! (йа'муруна би аль-маъаруф ва йанхауна ан аль-мункар). Ошолор-азаптан кутулуучулар» (3:104). «Аллахка ыйман келтирген, жакшылыкка үндөгөн, жамандыктан тыйган, жалпы адамзат үчүн жиберилген жакшы коом болдунар! Эгер китеп ээлери ыйман келтиришкенде, ал – өздөрү үчүн жакшы болмок. Алардын кээ бирлери ыймандуулар, ал эми көпчүлүгү бузукулар» (3:110). Бул аяттардын талкууларын Жуманын «Уманын концептуалдык анализи» аттуу эмгегинен көрө аласыңар, 127-34 бб.

27. Сержинт жана Аржоманд тарабынан «кадимки», Денни тарабынан «тууралык» жана Булак тарабынан «ылайыктуу» деп которулган.

28. Сержинт Р. Б. «Харам жана Хавта, Аравиядагы ыйык анклав», *Mélanges Taħa Hussein*. (Ред.), Абдурахман Бадави (Каир: Dār al-Maġārif, 1962), 41-58 бб.

29. Ошол эле китеп, 47-б.

30. Аржоманд, «Медина конституциясы», 565-б.

31. Жума, «Уманын концептуалдык анализи», 116-117 бб.

32. Шамс аль-Дин, Фи аль-Ижтима аль-Сияси аль-Ислами, 293-б.

33. Дагы бир чечмелөө боюнча муфраж (кимдир бирөө өзү таандык болбогон элдин арасында мусулманчылыкка өтгү).

34. Куран 9:11. Ошондой эле Куран 49:10: «Чындыгында момундар – бир тууган. Ошондуктан бир туугандарыңарды жараштыргыла! Аллахтын ырайымына ээ болуу үчүн Андан корккула!».

35. Жианкис Элиас, «Умма түшүнүгү», *Graeco-Arabica* 2 (1983) 103-4 бб.

36. Жума, «Уманын концептуалдык анализи», 75-80 бб.

37. Ошол эле китеп, 127-34 бб.

38. «37-жарлык - Согуш болгон учурда, еврейлер өздөрүнүн, мусулмандар өздөрүнүн чыгымдарын көтөрөт. Албетте, алар бул баракта көрсөтүлгөн адамдарга каршы согуш жүргүзүлсө, аларга каршы туруу менен өз ара кызматташышат. Алардын ортосунда жакшы кеңеш болот. Милдеттенмелерди сактоо келишимди бузууна же ага чыккынчылык кылууну жокко чыгарат. 37 Б – Анын союздашына эч ким кыянаттык кыла албайт. Албетте, басымга кабыл болгондор жардам алат».

39. Шамс аль-Дин, Фи аль-Ижтима аль-Сияси аль-Ислами, 295-б.

-
40. Жума, «Умманын концептуалдык анализи», 49-57 бб.
 41. Ибн Манзур, Лисан аль-Араб (Бейрут: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1993), 5-том, 59-60 бб.
 42. Жума, «Умманын концептуалдык анализи», 54-57 бб.
 43. Аржоманд, «Медина конституциясы», 566-б.
 44. Шамс аль-Дин, Фи аль-Ижтима аль-Сияси аль-Ислами, 296-97 бб.
 45. Сержинт Ибн Ишак/Ибн Хишамда айтылган окуяны баяндайт: «Урушта, Абу Бакр еврей Финхасты уруп жиберди да, эгерде алардын ортосунда келишим (ахд) болбогондо, анын башын кесип салмак экенин кошумчалады. Финхас өзүнө келтирилген зыянды толтуруу үчүн Мухажирун башчысы катары Мухаммедке барды жана Мухаммед Абу Бакрды айыптады. Сержинт, «Жамия сүннөтү», 22-б. Гийом А., Мухаммеддин жашоосу (Оксфорд: Oxford University Press, 1955; кайра басылып чыккан Карачи, 1967), 263-б.
 46. Шамс аль-Дин, Фи аль-Ижтима аль-Сияси аль-Ислами, 297-298 бб.
 47. Шамс аль-Дин, Фи аль-Ижтима аль-Сияси аль-Ислами, 300 б.
 48. Денни «Медина конституциясындагы умма» аттуу эмгегинде «Медина чыныгы теократияга айланган» деп айтат, 47-б.
 49. Шамс аль-Дин, Фи аль-Ижтима аль-Сияси аль-Ислами, 301-б.
 50. Аржоманд, «Медина конституциясы», 567-б
 51. Сержинт, «Харам жана Хавта», 48-б.
 52. Денни, «Медина конституциясындагы умма», 45-б.
 53. Сержинт, 'The Sunnah Jami'ah', 31-б.
 54. Ошол эле китеп.
 55. Шамс аль-Дин, Фи аль-Ижтима аль-Сияси аль-Ислами, 305-б.
 56. Сержинт, «Харам жана Хавта», 45-47 бб.
 57. «Алардын айланасындагы элдерге кол салып, туткундап турганда, Биз ыйык жана тынч жай (*харам* амин) кылганыбызды алар көрүшпөдүбү? Кантип эле алар жалганга ишенишет да, Аллахтын жакшылыгын танышат?» (29:67).
 58. «Ибрахим айтты: «Раббим, бул шаарды коопсуз кыл жана анын Аллахка жана акырет күнүнө ыйман келтирген калкына мөмө-жемиштерди бер", - деди. Аллах жооп берди: Мен каапырларга жакшылыктарымды убактылуу гана берем. Андан кийин аларды тозок отуна киргизем. Ал кандай жаман кайтып баруучу жай» (Куран 2:126).
 59. Аль-Куртиби, аль-Жамили-Ахкам аль-Куран (Бейрут: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1985), 6-том, 325-б.
 60. Аль-Табари, Жами аль-Баян (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1995), 5-том, 104-б.
 61. Ибн Манзур, Лисан аль-Араб, 2-том, 421-23 бб.
 62. Рубин, «Медина конституциясы», 10-б.
 63. Майер Даниель, «Жакынкы Чыгыш менен чектешүү», Geopolitics 23

(2018), 500-б.

64. Ошол эле китепте жазылган, 501-б.

65. «Биз сага Китепти чындык менен, андан мурдагы китептерди тастыктоочу, аларга күбө (мухаймин) болуучу катарында түшүрдүк. Алардын ортолорунда Аллахтын сага түшүргөнү менен өкүм кыл. Өзүңө келген чындыктан ажырап, алардын тилине кирбе. Силердин ар бириңер үчүн бир жол-жобо жазып койдук. Эгер Аллах кааласа, баарыңарды бир коом кылып коймок. Бирок жиберилген жол-жоболор аркылуу силерди сынамакчы. Жакшылык иштерде жарышкыла. Бараар жеринер – Аллахтын алды. Ал силердин талашкан нерсениңерден кабар берет». Бул аят Жуманын «Умманын концептуалдык анализинде» талкууланат, 137-39 бб.

66. Сержинт, «Жамия сүннөтү», 38-б.

67. Мухаммед Хамидулла, Мажмуаат аль-Ватаих аль-Сиясия (Каир: Лажнат аль-Таалиф ва аль-Таржама ва аль-Нашр, 1941), 1-7 бб.

68. Дагы бир чечмелөө боюнча муфраж (кимдир бирөө өзү таандык болбогон элдин арасында мусулманчылыкка өтгү).



БАЯНДАМАЧЫЛАР

Алфавиттик тартипте

Камал Абу-Шамсие

Теология союзунундагы практикалык теология илимдеринин кандидаты Стэнфорд саламаттыкты сактоо мекемесинин дин кызматкери Асаад Алсалех Индиана университетиндеги Жакынкы Чыгыш тилдери жана маданияттары факультетинде араб адабияты жана маданият таануу кафедрасынын доценти.

Сами Аюб

Остиндеги Техас университетинде жана Техас университетинин юридикалык мектебинде ислам укугу кафедрасынын улук окутуучусу

Катрин Жума

Род-Айленд университетиндеги саясат таануу жана философия факультеттеринде ислам жана Жакынкы Чыгыш саясаты кафедрасынын улук окутуучусу

Хамид Мавани

Баян Клермонт ислам магистратурасында/Клермонт теология мектебинде ислам таануу кафедрасынын доценти

Кристофер Б.Тейлор

Дүйнөлүк Ислам изилдөөлөр Али Вурал Ак борборунда докторантура кызматкери жана Джорж Мэйсон университетинде социология жана антропология факультетинде окутуучу.

Дэвид Р. Вишанофф

Оклахома университетинде Ислам ойлору кафедрасынын доценти



Ислам мыйзамдары ислам этикасын аныктайбы? Же мыйзам – кеңири этикалык системанын бир бутагыбы? Же бул бир нече көз карандысыз адеп-ахлактык дискурстардын бириби?

Бул китептеги эсселер сиздин ислам жаатындагы суроолоруңузга бир катар жоопторду берет: кээ бирлери фикхти этиканын аныктоочу негизи катары кабыл алышат, башкалары мыйзамды кеңири этикалык системага киргизет, ал эми кийинки топ аны бир нече параллелдүү исламдык этикалык дискурстардын бири гана деп көрсөтүп, ислам этикасы кандай болуш керектигине назарыңызды бөлөт. Алардын жооптору – гносеологияга, факихтердин жана жөнөкөй мусулмандардын авторитетине, күнүмдүк жашоодогу практикалык адеп-ахлактык кыйынчылыктарга жана мусулман эместер менен болгон мамилелерге байланыштуу маселелерде чоң мааниге ээ. Китеп мусулман адеп-ахлак изилдөөчүлөрүнө заманбап стратегиялык тандоону сунуштайт: алар бардык адеп-ахлактык суроолорго баа берүү үчүн, бирдиктүү жалпы методологияны издеши керекпи же алар альтернативалуу, бирок сөзсүз түрдө бири-бирине дал келбеген адеп-ахлактык дискурстардын риторикалык жана саясий атаандаштыгын жактырыш керекпи деген суроонун үстүндө иш алып барышат.