Джассер Ауда

ШАРИЯТТЫН МАКСАТТАРЫ

(Макасид аш-Шари'а)
(жаңыдан үйрөнүп баштагандар үчүн колдонмо)

АТАЙЫН ЧЫГАРЫЛЫШТЫН 14-СЕРИЯСЫ

Джассер Ауда
Jasser Auda

ШАРИЯТТЫН МАКСАТТАРЫ (МАКАСИД АШ-ШАРИ‘А) (ЖАҢЫДАН ҮЙРӨНҮП БАШТАГАНДАР ҮЧҮН КОЛДОНМО)

MAQASID AL-SHARI’AH: A BEGINNER’S GUIDE

Ислам ойлору Эл аралык институту (IIIT)

Бишкек - 2021

УДК 297
ББК 86.38
Д 40

Автору: **Джассер Ауда**
Шарияттын максаттары (Макасид аш-Шари’а)
(жаңыдан үйрөнүп баштагандар үчүн колдонмо)/
Которгон: **К. Ибраев** – Б.: 2021. – 68 б.
Китептин редактору: **С. Эгембаева**

Бул китеп жалпы окурмандарга, Ислам динине кызыккандарга, Ислам динин изилдегендерге өтө пайдалуу. Бул китептин өзгөчөлүгү – исламга болгон жаңы көз карашты сунуштайт. Мусулмандарды калыптанып калган эски көрүнүштөрдөн арылтып, чыныгы ийгиликке жеткире турган жолдорду чагылдырат.

Китеп “Ихсан Хайрия” коомдук фонду тарабынан жарыкка чыгарылган

Бул китеп Кыргызстан мусулмандарынын дин башкармасы тарабынан тастыкталган. №152

Шарияттын максаттары (Макасид аш-Шари‘а) (жаңыдан үйрөнүп баштагандар үчүн колдонмо) (Kyrgyz)
Джассер Ауда
Атайын чыгарылыштын 14-сериясы

© Ислам ойлору Эл аралык институту (IIIT)
1442 AH / 2021 CE
Paperback ISBN:978-9967-9329-6-8

Maqasid Al-Shari’ah: A Beginner’s Guide (Kyrgyz)
Jasser Auda
Occasional Paper Series 14

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
1429 AH / 2008 CE
Paperback ISBN: 987-1-56564-440-3
IIIT
P.O.Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org
Бардык укуктар корголгон
УДК 297
ББК 86.38

Мазмуну

Кириш сөз......4
I-БӨЛҮМ. «Шарияттын максаттары» деген эмне?
«Эмне үчүн?» суроолор тизмеги......5
Макāсид жана масāлих......7
Шарияттын максаттарынын теориясынын аспекти......8
Пайгамбардын сахабаларынын ижтихадындагы шарияттын максаттары......14
Шарияттын максаттарынын алгачкы теориясы......17
II-БӨЛҮМ. Шарияттын максаттарынын теориясын (Макāсид аш-Шари‘а) ойлоп тапкан окумуштуулар (V–VIII х.ж. (XI–XIV кк..))......20
Имāм ал-Джувайни жана «коомдук керектөөлөр»......20
Имāм аль-Газāли жана «адамдардын зарыл болгон керектөөлөрүн классификациялоо»......21
Аль-Изз Абд ас-Салāм: «Аалымдардын эскертүүлөрүндө жашырылган акылмандуулук»......22
Имāм аль-Карāфи жана Пайгамбардын иш-аракеттерин классификациялоо......22
Ибн аль-Кайийм жана «шарият чындыгы»......23
Имāм аш-Шāтиби. Макāсид көз карашы – шарияттын негиздеринин . бири катары 24
III-БӨЛҮМ. Шарияттын максаттарынын концепциясынын заманбап «исламдын кайра жаралуусундагы» ролу......26
Шарияттын максаттарынын теориясы – өнүгүү жана адам укуктары тармагындагы долбоор...... 27
Шарияттын максаттарынын теориясы жаңы ижтихāдга негиз катары......31
Каражаттар менен максаттарды айырмалоо......36
Шарияттын максаттары жана Куранды тематикалык чечмелөө......39
Пайгамбардын максаттарын чечмелөө......40
«Мүмкүнчүлүктөргө тыюу салуу» жана «мүмкүнчүлүктөрдү ачуу» ыкмалары......43
Универсалдык «максатка» жетүү......46
Макāсид теориясы мусулман укуктук мектептерин байланыштыруунун башаты катары......48
Макāсид концепциясы дин аралык диалогдун негизи катары......49
Шарияттын максаттарынын теорияларынын тажрыйбада колдонулушу......51
Корутунду......56
Эскертмелер......57

Кириш сөз

Ислам ойлору Эл аралык институту[1] (International Istitute of Islamic Thought (IIIT), мындан ары ИОЭИ) чоң кубаныч менен *Макāсид аш-Шари‘а* – ислам укуктарынын жогорку максаттары жана маселелери менен окурмандарды тааныштыруучу колдонмону тартуулайт. Колдонмонун автору, профессор Джāссер Ауда – бул багыттагы кеңири белгилүү окумуштуу жана адис.

ЭИОИ, *Макāсид аш-Шари‘ага* (шарияттын максаттарына) арналган англис тилиндеги адабияттагы кенемтени жоюу үчүн жана англис окурмандарын бул татаал жана керектүү илимдин тармагы менен тааныштыруу үчүн, шарияттын максаттарынын теориясы жөнүндө (аль-макāсид) китептеринин топтомун которууга жана жарыялоого киришти. Бүгүнкү күндө Ибн Āшурдун “Шарияттын максаттары” илимий трактаты, Ахмад ар-Райсунинин “Имāм аш-Шāтибинин Ислам укуктарынын жогорку максаттарынын теориясы” эмгегинин изилдөөсү, профессор Джамāл ад-Дин аль-Аттийанын “Исламдын максаттарын ишке ашыруу: *Макāсид аш-Шари‘а*: функционалдуу мамиле” монографиясы жана профессор Джāссер Ауданын “Шарияттын максаттырынын теориясы – ислам укуктарынын философиясы: системалык мамиле” монографиясы аттуу эмгектери жарыяланган.

Теманын татаалдыгын, окурмандан интеллектуалдык аракеттерди талап кылуусун жана көпчүлүк иштердин адистер үчүн жазылгандыгын эске алуу менен, ЭИОИ Лондондогу бюросу “Атайын чыгарылыштыр” топтомунда, катардагы окурмандарды ушул тема менен жалпак тилде тааныштуруучу колдонмолорду жарыялады. Бул басылмалар өзүнө Мухаммад Хāшим Камалинин “Шарияттын максаттары: жеткиликтүү колдонмо”, Мухаммад Умэр Чапранын “Исламдык көз караштын Макасид аш-Шари'а алкагында өнүгүүсү” эмгектерин камтыйт.

Анас аш-Шейх Али,
ЭИОИ Лондондогу бюросунун илимий кеңешчиси

БИРИНЧИ БӨЛҮМ

Шарияттын максаттары деген эмне? «Эмне үчүн?» суроолор тизмеги

Жаш балдар көп философиялык суроолорду беришет, көпчүлүк учурда эмнени сурап жатканын түшүнүүгө кыйын жана аларга жөн гана “Жашоо ушундай түзүлгөн” деген жооп жетишсиз. Мен өзүмдүн шарияттын максаттары жөнүндө дарстарымды көбүн эсе бир окуя менен баштайм, ал жерде кичинекей кыздын атасына берген суроосу “Ата, эмне үчүн сиз унааңызды жол чырактын астынан токтоттуңуз?”, “Себеби жол чырактын кызыл түсү күйгөндө токтоо керек”. “Эмне үчүн?” – кыз атасынын жообуна канааттанбай кайра сурады. “Токтотпосок бизге полиция айып салышы мүмкүн”, – деп атасы жай-баракат жооп берди. “А эмнеге бизге айып салат?” – кыз суроосун улантты. “Себеби, жол чырактын кызыл түсү күйүп турганда өтүү абдан кооптуу”. “Эмне үчүн кооптуу?”– кыз кайрадан суроо узатты. “Жашоонун түзүлүшү ушундай”, – атасы жөнөкөй жооп менен кутулайын деп, бирок кызынын суроосуна философиялык мамиле менен жооп айтуу максатында мындай деди: “Себеби, биз бирөөнүн ден-соолугуна зыян келтире албайбыз, сен өзүңө ооруу каалабайсың да туурабы?”. Кыз башын чайкады. “Башкалар дагы ооруучуга учуроону каалабайт”. Пайгамбарыбыздын айткан сөзү бар: “Өзүңө эмне кааласаң, башкага дагы ошону тиле!” Бирок кызы кайрадан суроо берди: “Эмнеге биз өзүбүзгө каалаганды, башкага каалашыбыз керек?” Бир аз ойлонуп, атасы мындай деп жооп берди: “Себеби, биз бардыгыбыз теңбиз, эгер сен менден “эмнеге” деп сурасаң, Жаратканыбыз калыс, ал бизди, бул дүйнөнү адилеттүүлүк менен теңдикте, адам баласын тең укуктуу кылып жараткан!”.

“Эмне үчүн?” деген суроо, “эмне максат менен?” деген суроого барабар. Биринчи суроону кандайдыр бир маселеге жооп табуу үчүн философтор берсе, “эмне максат менен?” деген суроону (шариятка тийиштүү – которм. эск.) мусулман дин аалымдары беришет. “Эмне үчүн?” суроолор тизмегин караштыруу жана шарияттын максаттарын аныктоо аркылуу, биз жөнөкөй иш-аракеттерден жана бардыгыбызга түшүнүктүү белгилерден (ошол эле жол чырактын кызыл түсүнө токтоо керектиги) аркылуу, биз мыйзамга жана эрежелерге (мисалы жол эрежелери) өтөбүз, мыйзам жана эрежелерден – өз ара жана коомдук пайда көрүүгө (адамдардын бири-бирине камкордугу жана өздүк коопсуздугу), өз ара жана коомдук пайда көрүүдөн акыры адилеттүүлүк, кайрымдуулук жана Кудайдын атрибуттары сыяктуу жалпы принциптерге жана ишенимдерге өтөбүз.

Демек, шарияттын максаттарынын (Макāсид аш-Шари‘а) теориясы ислам илиминин, бизге булар сыяктуу “эмне үчүн?” деген суроолорго жооп берүүчү тармагы:

• Эмне үчүн зекет (закат) – Ислам дининин башкы негиздеринин бири?

• Эмне үчүн исламда кошунага жакшы мамиле кылуу жөнүндө айтылат?

• Эмне үчүн мусулман учурашууда бири-бирине тынчтык каалайт?

• Эмне үчүн мусулман күнүнө бир канча ирет намазга жыгылат?

• Эмне үчүн Рамазан айында орозо кармоо – Ислам дининин башкы негиздеринин бири болуп саналат?

• Эмне үчүн мусулман Кудайды дайыма эске түшүрүп жүрөт?

• Эмне үчүн динде, кандай гана көлөмдө болбосун, алкоголь ичимдиктерин ичүү чоң күнөө болуп эсептелет?

• Эмне үчүн кара куурайды чегүү, алкоголь ичимдигиндей эле күнөө болуп саналат?

• Эмне үчүн ислам укуктарында, зордуктоо же массалык кыргын, эң жогорку айып – өлүм жазасы менен жазаланат?

Шарияттын максаттарынын (Макāсид аш-Шари‘а) теориясы, бизге “диний эскертүүлөрдө камтылган даанышман ойлорго” жол ачат. Мындай эскертүүлөрдөгү даанышман ойлор, мисалы зекет берүү, кошунага болгон жакшы мамиле жана адамдарга тынчтык каалоо менен учурашуу бизде “коомдук ынтымактуулукту тарбиялайт”. Бул ойлордо камтылган дагы бир даанышмандыктын мисалы – күнүмдүк намаз окуу, орозо кармоо жана Кудайга дуба кылуунун максаттарынын бири болгон “Кудайды таанууну өркүндөтүү”.

Шарияттын максаттары – ислам укуктары диндеги уруксат берүү жана тыюулар аркылуу жетүүгө умтулган ак ниет максаттар. Мисалга, “акыл-эс жана өмүрдү” коргоо ниетинде, ислам dининде алкоголдук жана башка аң-сезимди мас кылуучу заттарга тыюу салынган, ал эми “намысыңды коргоо” жана “менчигиңди коргоо” аттуу максаттар, эмне үчүн Куранда өлүм жазасы зордук-зомбулук жана каракчылыктын мүмкүн болгон жазасынын бири (кээ бир ислам укуктарынын мектептеринин 2:178 жана 5:33 аяттарынын түшүндүрмөсүнө ылайык) болуп саналаарын түшүндүрөт.

Шарияттын дагы бир максаты – ислам укуктарынын негизи болгон Жараткандын көздөгөн ою жана адеп-ахлактын жыйындысы болуп саналат. Алар: адилеттүүлүк, адам баласынын намысы, эрктүүлүк, ак көңүлдүк, жакынына болгон жардам жана коомдук бирге аракеттешүү. Ошентип, шарияттын максаттарынын теориясы ислам укугун жана адам укуктары, коомдук өнүгүү жана граждандык маданияттуулукка болгон заманбап көз-караштарды бириктирген звено болуп саналат жана төмөнкүдөй суроолорго жооп табууга жардам берет:

• Кайсы методология бизди исламдын Ыйык китебин бүгүнкү күндөгү реалдуулукта кайрадан окуп чечмелегенге мүмкүнчүлүк берет?

• Исламдын эркиндик жана адилеттүүлүк жөнүндө көз-карашы кандай?

• Адам укуктарына болгон заманбап көз караш менен ислам укугунун эмне байланышы бар?

• Кандай жол менен ислам укугу коомдун, адеп-ахлактын жана маданияттуулуктун өнүгүшүнө салым кошо алат?

• Алдыда биз шарияттын максаттарынын теориясына жана терминологиясына кеңири токтолобуз.

Макāсид жана масāлих

Максид (көп.с. макāсид) – "максат, ниет, маселе, негизги ой[2]" дегенди билдирет жана грек тилинен telos, француз тилинен finalite, немис тилинен Zweck[3] деп которулат. Ислам укугунда макāсид (жеке с.максид) "маселелер, негизги максат, ислам жазууларынын өзгөчө маанилери" дегенди билдирет[4]. Кээ бир мусулман дин таануучулардын айтымында, макāсид – бул "адамзаттын жетиштүүлүгүнүн" альтернативдик мааниси)[5]. Мисалга, шарияттын максаттарынын теориясынын (макāсид) калыптанышына алгачкылардан болуп салымын кошкон автор, Абу аль-Маʻāли ад-Жувайни (478/1185- ж.к.б.), макāсид жана аль-масāлих аль-āмма (коомдук кызыкчылыктар) терминдерин бирдей мааниде колдонгон[6]. Абу Хāмид аль-Газāли, *макāсид* теориясын системалаштырып, өзүнүн "чексиз кызыгуулар" *(аль-масāлих аль-мурсала)*[7] деп атаган бөлүмүнө кошкон, Фахр ад-Дин ар-Рāзи (606/1209- ж.к.б.) жана аль-Āмиди (631/1234- ж.к.б.) дагы аль-Газāлинин[8] терминологиясын колдонгон. Наджм ад-Дин ат-Туфи (716/1316 -ж.к.б.) *маслаха* терминин "Жараткандын оюн аткарууга алып келген себеп" катары аныктаган[9]. Ал-Карāфи *«маслаха»* жана *«макāсид»* терминдерин ислам укугунун «Коюлган максат, пайдалуу бир нерсеге алып келип же зыяндуудан (мафсада)»[10] алыстатканда гана туура болуп эсептелет» деген эрежелеринин бирине кошкон.

Демек, ислам укугу *макāсид* (максаты, ниети, маселеси, негизги ою) – адамдардын кызыкчылыгына кызмат кылуу. Жогоруда айтылгандын бардыгын, шарияттын максаттарынын теориясынын (Макāсид аш-Шариʻа) "рационалдуу негизи" катары эсептесек болот.

Шарияттын максаттарынын теориясынын аспекти

Шарияттын максаттарын *(Макāсид аш-Шари‘а)* багыттарына жараша ар башкача классификациялашат. Алардын кээ бирлерин караштырсак:

1. Муктаждыктын деңгээли боюнча салттуу (классикалык) бөлүштүрүү
2. Шарияттын максаттарына жетүүгө жол берген эскертүүлөр
3. Шарияттын максаты болгон адамдардын муктаждыктары
4. Универсалдык максаттардын дэңгээли

Салттык классификацияга жараша, шарияттын максаттары адамдардын муктаждыктарын канааттандырууга кызмат кылып, өз ара үчкө бөлүнөт: “зарыл болгон керектөөлөр” *(даруражт)*, “күнүмдүк керектөөлөр” *(хаджийāт)*, жашоону жакшырткан керектөөлөр” *(тахсинийāт)*. “Зарыл болгон керектөөлөр” – булар динди, өмүрүбүздү, менчигибизди, аң сезимди, урпактарыбызды коргоо[11], кээ бир дин изилдөөчүлөрү жогорудагы белгилүү болгон беш максатка дагы “намысты коргоо” максатын кошушат[12]. Мусулман изилдөөчүлөр бул максаттарды адамзаттын жашоосундагы эң башкы негиздер катары эсептешет. Алардын ою боюнча: “эгер адам баласынын аң-сезимине (ой жүгүртүү мүмкүнчүлүгү) коркунуч туулса, демек анын өмүрү коркунучта”. Ушул себептен ислам алкоголь жана башка мас кылуучу заттарга катуу тыюу салат. Ал гана эмес, адам өзүнүн ден-соолугуна жана айлана-чөйрөгө тиешелүү кам көрбөсө, анда дагы өмүрүбүз кооптуулукта. Ошондуктан, Пайгамбарыбыз адамзаттын бири-бирине, жан-жаныбарга, жадагалса өсүмдүккө дагы зыян келтирүүгө тыюу салган. Адамзаттын өмүрүнө экономикалык кризис дагы коркунуч туудурушу мүмкүн, андыктан исламда монополия (үстөмдүүлүк), сүткорлук жана коррупция менен алдамчылыктын бардык формасына тыюу салынган. Шарияттын максаттарынын арасында урпактарды коргоого өзгөчө маани берилет, бул боюнча балдарды туура тарбиялоо, аларга билим, тарбия алганга тийиштүү шарт түзүп берүү боюнча кездешкен көптөгөн эскертүүлөрдөн байкоого болот. Акыры, адам баласына эки дүйнөдө тынчтыктын болушуна түзүүгө түрткү болгон, шарияттын максаттарынын башкы негиздеринин бири – динди коргоо. Себеби, ислам жашоону бир тарабы жерде, бир тарабы аркы дүйнөдө болгон саякат катары карайт. Бул керектөөлөрдү коргоо, жалгыз гана исламдын эмес, бардык диний мыйзамдардын[13] максаты болгону жалпыга маалым.

Үйлөнүү, соода кылуу, жол жүрүү каражаттары сыяктуу “күнүмдүк керектөөлөр” (хажийāт), “зарыл болгон керектөөлөрчүлүк” *(дарурāт)* маанилүү эмес. Албетте ислам, адамзаттын бул керектөөлөрүн эске алып, иретке салат. Бирок адамзаттын жашоосунда алардын жоктугу өмүр менен өлүмдүн маселеси эмес. Кимдир бирөө үй-бүлө кургусу келбесе же соода менен алектенбесе, жалпы адамзаттын жашоосуна коркунуч туулбайт. Албетте, эгерде бул-

көрүнүштөр жалпылыкка жайылган учурда, анда алар "күнүмдүк керектөө" деңгээлинен "өтө зарыл керектөөлөрдүн" катарына кошулмак. Исламдын негизги бир эрежесинде айтылгандай: "Керектөөлөр, аларга кескин муктаждык пайда болгондо зарылчылыкка айланат". Жана дагы "жашоону жакшыртуучу керектөөлөргө" (тахсинийа̄т) – бул мисалга атыр жыттарды, саркеч кийимди кийүү, кооз үй куруу кирет. Ислам буларга каршы эмес, Жараткандын тартууланган ырайымы катары карайт. Ошол эле учурда, бул дүйнө жыргалы адамзаттын башкы максаты болуп калбоосун эскертет.

Имам аш-Ша̄тиби (кийинчерээк кененирээк токтолобуз) айткандай, бул иерархиянын "деңгээлдери" өз ара байланышта. Ар бир башкы деңгээл төмөнкү деңгээл менен тыгыз байланышта[14]. Мисалга, үйлөнүү жана соода кылуу ("күнүмдүк керектөөлөр" хаджийа̄т), урпактарды жана өз менчигиңди коргоо сыяктуу "зарыл керектөөлөр" (дарурат) канааттандырганга түрткү берет. Эки деңгээл тең бири-бири менен тыгыз байланышта. Ошентип, иерархиянын бир звеносунун алсыздыгы же кемчилиги, аны жогорку деңгээлге көтөрүп маанилүүлүгүн жогорулатат. Маселен, соода-сатыктын кыйроо учурунда же дүйнөлүк экономикалык кризис убагында "соодагерчилик" "күнүмдүк керектөөлөр" деңгээлинен "зарыл керектөөлөргө" өтөт. Андыктан кээ бир диний изилдөөчүлөр "керектөөлөрдү" туруктуу иерархия катары эмес, өз ара байланыштагы чөйрө катары карайт.

Менин байкашымча, ислам укугунда керектөөлөрдүн деңгээли, XX к. Абрахам Маслоунун "адам баласынын керектөөлөрүнүн иерархиясы" деп өзү атаган эмгеги "адамзатынын алдына койгон ниеттерин" же "башкы максаттарынын" иерархиясын эске салат[16]. Маслоунун айтканына ылайык, адам баласынын керектөөлөрү кийинки базалык физиологиялык муктаждыктарга бөлүнөт: коопсуздукка, сүйүүгө, өз кадырын сезүүгө болгон, акыры өзүнүн инсан катары калыптанышына болгон муктаждык. 1943-ж. Маслоу, адам баласынын базалык керектөөлөрү беш деңгээлден турат деп эсептеген.

Бирок 1970-ж. Маслоу өзүнүн корутундуларын караштырып, жети деңгээлден[17] турган иерархияны сунуштаган. Керектөөлөрдүн жана максаттардын деңгээлдердин аныктоодогу аш-Ша̄тиби менен Маслоунун теорияларынын ортосундагы аналогия кызыгууну жаратат. Кызыгы, Маслоунун экинчи караштырып чыккан теориясы менен исламдын "шарияттын максаттары" теориясынын ортосундагы окшоштугу бул – убакыттын өтүшү менен жакшы жакка өнүгүп өсүү мүмкүнчүлүгүн айтсак болот.

Мусулман дин изилдөөчүлөрү тарабынан тартууланган шарияттын максаттарынын теориясы (Мака̄сид аш-Шари‘а), тарыхтын ар кайсы доорунда, айрыкча XX к. өзгөрүүгө көп учураган. Азыркы замандын ислам укугунун теоретиктери, жогоруда көрсөтүлгөн керектөөлөрдүн салттык

классификациялоосун сынга алышат. Алардын катарында[18] :

- Салттык шарияттын максаттарынын теориясы өзүнө ислам укугунун жалпы маселелерин камтыйт, андыктан анын чегинде ислам укугунун белгилүү бир суроосуна же "бөлүмүнө" тийиштүү, айкын тексттин (эскертүүнүн) же тексттердин тобунун максаттарын караштырууга мүмкүн болбой келет. Мисалга, жогоруда көрсөтүлгөн салттык теория бөлүмдүн башындагы "эмне үчүн?" суроолорунун көпчүлүгүнө жооп бере албайт.

- Салттык шарияттын максаттарынын теориясы үй-бүлө, коом же адамзатка эмес, негизинен индивидге тиешелүү жазылган. Классикалык ислам укугунун көңүл борбору адамдын жашоосу, кадыры, экономика жана жалпы коомдун берекелүү турмушуна эмес, адамдын өз менчигине жана намысына бурулган.

- Адам баласынын керектөөлөрүнүн деңгээлдери, шарияттын максаттарынын теориясынын маңызы болгонуна карабастан, ал адилеттүүлүк же эркиндик сыяктуу, маанилүү бир негизги баалуулуктарды камтыбайт.

- Салттык шарияттын максаттарынын теориясы, кайсы бир түпкү жазманын же акыйкат тексттин негизинде эмес, ислам укугунун мурасынын негизинде иштелип чыккан. Шарияттын максаттарынын теориясына арналган классикалык эмгектердин авторлору, алгачкы негизги булактарга (мисалга Курандын аяттарына эмес, ар кыл ислам укугунун мектептер тарабынан бекитилген ислам укугунун эскертүүлөрүнө) таянышат.

Жогоруда көрсөтүлгөн кемчиликтерди жоюу максатында, заманбап окумуштуулар жаңы аспекттерге көңүл буруп, шарияттын максаттарынын жаңыча концепцияларын жана классификациялоону сунуштаган. Азыркы классификациялоо боюнча, шарияттын максаттары аларга байланыштуу эскертүүлөргө карата төмөндөгүдөй болуп бөлүнөт[19]:

Жалпы максаттар – ислам укугун жалпы караштыруу менен аныкталат. Мисалга, жалпы максаттар жогоруда айтылган "зарыл болгон" жана "күнүмдүк" керектөөлөрдү ал гана эмес, азыркы замандын окумуштуулары тарабынан кошулган "адилеттүүлүк", "универсалдуулук" жана "жеңилдетүү" сыяктуу принциптерге жетишүүгө умтулуу маселесин камтыйт.

Атайын максаттар – алар ислам укугунун айрым "бөлүктөрүн" (аймактарын) караштыруу аркылуу аныкталат. Буга, үй-бүлө укугунда балдарды коргоо, кылмыш укугунда кылмыштуулукту алдын алуу, финансы укугунда монополизацияга каршы иш-чаралар сыяктуу максаттар кирет.

1. Жеке максаттар – бул исламдын айкын тексттеринин же нормаларынын максаттары. Маселен, исламда чындыкка жетүү үчүн коюлган атайын шарт, тиги же бул сот иштерин караштырууда талап кылынган күбөлөрдүн саны. Же мисалга орозо кармаган адамдын ооруга чалдыккан учурда орозону токтотууга мүмкүнчүлүк берген норманын максаты – диний эскертүүлөрдү

аткарууну жеңилдетүү; майрам учурунда (Рамазан айы ж.б.) узак убакытка эт сактоону тыюу салуунун максаты – кедей-кембагалдарга таратып, тамак берүү болуп саналат.

Заманбап мусулман окумуштуулары, шарият жалгыз атуулдун же алардын тобуна гана эмес, коом, улуттун жана жалпы адамзаттын керектөөлөрүн канааттандырууга багытталган деп билишет. Ибн ʻĀшур (төмөндө ал жөнүндө кененирээк маалымат берилет) жалпы мусулман бирикмесинин жакшылыкта жашоого умтулуусу болгон шарияттын максаттарынын орундалышы, айрым индивиддерге тиешелүү максаттардын орундалышына салыштырмалуу олуттуураак деп эсептеген. Бул контекстте Рашид Ридā өзүнүн шарияттын максаттарынын теориясына “реформа жүргүзүүнү” жана “аялзатынын укугун аткарууну”, ал эми Йусуф аль-Кардāви “адамдын кадырын жана укугун коргоону” кошкон.

Шарияттын максаттарынын теориясын өркүндөтүү жана колдонуу жаатын кеңейтүү, ислам укугун глобалдык чакыруу жана маселелерге көңүл бурууга мүмкүнчүлүк берет.

Ошентип, шарияттын максаттары заманбап изилдөөчүлөр тарабынан, “диний эскертүүлөрдө камтылган даанышман ойлор” катары гана эмес, ар кайсы коомдук сфераларды жаңыртууга жана реформалоого арналган практикалык долбоор катары кабыл алынат.

Алар эми теорияны жана анын баалуулуктарынын системасын бөтөн жерде жашаган аз мусулман бирикмелеринин интеграция жана жарандык укуктардын көйгөйүн, коомдук маданияттын талкуулоо борборуна коюуда.

Азыркы учурда, заманбап укуктук пикир, мазхабтар тарабынан иштелип чыккан укук адабиятынан эмес, түз алгачкы негизги булактардан чыккан жаңы универсалдык шарияттын максаттарын тартуулады.

Бул мамиле шарияттын максаттарынын теориясын, укуктук токтомдордун тарыхыйлуулукту жеңип өтүп, исламдын диний тексттердин жогорку баалуулуктарын жана принциптерин жазып чыгууга түрткү берет. Натыйжада, бул универсалдык принциптердин негизинде укуктук нормаларды иштеп чыгууга мүмкүнчүлүк түзүлдү. Төмөндө, шарияттын алгачкы жазма булактардан алынган универсалдуу максаттарын мисалга келтиребиз:

1. Рашид Ридā (1354/1935- ж.к.б.) Ыйык китептин башкы максаттарын аныктоо үчүн, Куран боюнча комплекстүү изилдөө жүргүзүп, бул максаттарга “дин ишениминин мыктыларынын реформасы жана адамдарга ислам – бул жогорку адеп-ахлактын, билимдин, акылмандуулуктун, рационалдуулуктун дини; эркиндик жана көз карандысыздыкты алып жүргөн, социалдык-саясаттык жана экономикалык реформаларга түрткү берген жана аялдардын укугун коргогон дин” экендигин жеткирүү кирет деген натыйжага келген[20].

2. Ат-Тāхир Āшур (1325/1903- ж.к.б.) шарияттын универсалдык мак-

саттары – бул тартипти, теңдикти, эркиндикти жана адам баласынын жаратылышынын тазалыгын (фитра) сактоо болуп саналат деген чечимге келген[21]. Белгилеп кетчү нерсе, Ибн ʻĀшур жана башка заманбап белгилүү окумуштуулар тарабынан шарияттын максаты катары аныкталган хуррийа (эркиндик) түшүнүгү, орто кылымдын диний изилдөөчүлөрү[22] тарабынан айтылган *ʻитк* түшүнүгүнөн айырмаланып турат. *Аль-ʻитк* бул заманбап түшүнүктөгү эркиндик эмес, кулчулуктан бошонуу дегенди билдирет. Бирок, жакшы белгилүү болгон аль-маши'а – "эркиндик", "каалоо" түшүнүктөрү, азыркы "эркиндик", "азаттык*" деген философиялык түшүнүктөрдүн маанисине көбүрөөк дал келет. Белгилей кетсек, Куранда динге ишенүү эркиндиги "адамдын бир нерсеге ишенүүгө же ишенбөөгө болгон каалоосу"[23] катары көрсөтүлгөн, а "эркиндик" (хуррийа) термини ислам укуктук адабиятында кечээ жакында эле пайда болгон.

Кызыгы, Ибн ʻĀшурдун өзүнүн айтымында, ал бул терминди "Француз революциясы учурунда басылып чыгарылып, XIX к. араб тилине которулган адабияттан" алган[24]. Бирок, динге ишенүүгө болгон каалоого, ишенүү эркиндигине, өз эркин билүүгө болгон исламдын көз карашын Ибн ʻĀшур деталдуу түрдө аль-маши'а[25] түшүнүгүнүн негизинде иштеп чыккан.

3. Мухаммад аль-Газāли[26] (1416/1996- ж.к.б.) "өтүп кеткен исламдын он төрт кылымдык тарыхынан сабак алып, "өтө зарыл керектөөлөр" категориясына "эркиндикти жана адилеттүүлүктү" кошууга чакырган[27]. Шарияттын максаттарынын теориясына аль-Газāлинин маанилүү бир салымы болуп, бүгүнкү күндө дагы кээ бир дин окумуштууларына тиешелүү болгон, диний жазмаларды (тексттерди) түшүнүүдөгү ашыкча сөзмө-сөздүктү сындаганы эсептелет[28]. Аль-Газāлинин мурасын көңүл коюп изилдесек, ал теңдик жана адилеттүлүктүн аткарылышы шариятка негиз салуучу максаты жана бул эки принциптин негизинде өзүнүн исламдагы аялдардын укугу жана ислам укугунун чөйрөсүндөгү дагы башка суроолору боюнча өзүнүн белгилүү ой-пикирин айтып кеткендигин байкасак болот.

4. Йусуф аль-Кардāви (1345/1926- т.ж.), өзүнүн жолун улантуучуларына окшоп, Куранды системалуу изилдеп чыгып, кийинки шарияттын универсалдуу максаттарын белгилеп чыккан: чыныгы ишенимди сактап калуу, адамдын кадырын жана укуктарын коргоо, адамдарды Кудай жолуна чакыруу, ички дүйнөсүн тазалоо, адеп-ахлактык баалуулуктарды калыбына келтирүү, бекем үй-бүлө куруу, аялдарга кылган жакшы мамиле, бирдиктүү диний коомду түзүү, ааламды өз ара аракеттешүүгө жана кызматташтыкка чакыруу[29]. Бирок, аль-Карадāви шарияттын максаттарынын универсалдык теориясын түзүү диний тексттер менен иштөөдөн тиешелүү тажрыйба алгандан кийин гана мүмкүн деп эсептейт[30]. Аль-Азхар университетин аяктап, ислам диний үгүттөө (даʻва) жаатында иштеген. Ислам дүйнөсүнүн көптөгөн

университеттеринде сабак берген.

Өзүнүн эмгектеринде мусулман дүйнөсүндөгү диктатураны, ислам жазмаларын изилдөөдө ашыкча сөзмө-сөздүктү, кудай таануучулардын ислам укугунун методдорун караштырып чыгууну каалабагандарын сындаган. Аль-Газāли салафиттер (көбүнчө кээ бир Сауд Аравиясынын окумуштуулары жана алардын тарапташтары) менен дагы, египеттик марксисттер жана дин сынчылар менен дагы талаш-тартыштарды жүргүзгөн. (Котормочудан).

5.Таха Жāбир аль-Альвāни[31] (1354/1935- т.ж.) дагы шарияттын “жогорку жана басымдуу” максаттарын аныктоо үчүн Куранга кайрылган. Аль-Альвāнинин айтканына карата, бул “Жаратуучуну жалгыз деп билүү” (таухид), адамдын ички дүйнөсүн ыпластыктан тазалоо (тазкийа) жана дүйнөдө цивилизация куруу (‘умрāн) деген максаттар[32]. Азыркы учурда ал, үч максаттын ар бирине арналган монографиясын жазуунун үстүнөн эмгектенүүдө[33].

Жогорудагы бардык шарияттын максаттары, белгиленген укук таануучулардын түшүнүгүндө жана интерпретациялоосунда көрсөтүлгөн. Демек, заманбап же классикалык шарияттын максаттарынын классификациясынын бири дагы, жалгыз туура, “ыйык” деп жарыяланышы мүмкүн эмес. Себеби, биз Кудай жараткан жаратылыштан жогорудагы диаграммада көрсөтүлгөндөй, схема же пирамида катары берилген даяр, табигый структураны таба албайбыз. Табигый же гуманитардык илимдерде колдонула турчу, бул структуралар (түзүлүштөр) жана аларда камтылган категориялардын бардыгы, билимди систематизациялоо жана кабыл алууну жеңилдетүү үчүн гана адам тарабынан иштелип чыккан.

Ошентип, шарияттын максаттарынын теориясынын структурасын, көп аспекттүү деп сүрөттөсөк туура болот. Башкача айтканда, адамдын керектөөлөрү, шарияттын максаттарын орундатуу багытында жазылган эскертүүлөр жана шариятка кызыкдар адамдар, дин изилдөөчүлөрү тарабынан ар кандай ой-пикирге жана ар кандай классификациялоого ээ болгон аспекттер болуп саналат.

Жогоруда айтылган XX к. окумуштууларынын ой-пикирлеринен белгилүү болгондой, шарияттын максаттарынын теориясы, алардын максаттарды (макāсид) исламдын алгачкы жазма булактарынан (Куран жана сүннөт) алынганына карабастан, чындыгында бул ар башка окумуштуунун ислам укугунун реформасы жана өнүгүүсүнө болгон жеке көз-карашы экендиги белгилүү болот. Бүгүнкү күнгө зарыл болгон реформаны өткөрүү үчүн, жазмаларды (Куран жана сүннөт) ушул түрдө колдонуу, шарияттын максаттарынын теориясына өзгөчө маани берип турат.

Пайгамбардын сахабаларынын ижтихадындагы шарияттын максаттары

Көптөгөн жазмаларга таянуу аркылуу, Курандын же Пайгамбардын эскертүүлөрүндө белгилүү максаттар жана маселелер бар экендиги жөнүндө ой, Пайгамбардын сахабаларына барып такалат, деген тыянакка келсе болот. Эң белгилүү жана ишендирерлик жазмалардын бири болуп, Бану Курайза уруусунун түштөн кийинки намазы тууралуу көптөгөн "жеткирүүчүлөрдүн чынжырчасына" (иснāд) ээ хадис болуп саналат. Ал жерде, Пайгамбардын өзүнүн сахабаларынын тобун, Бану курайза[34] уруусуна жөнөткөндүгү жана келери менен түштөн кийинки (ʻаср) намазын окуусун буйругандыгы жөнүндө айтылат[35]. Бирок, жолдо баратып алар намазды окууга жетишпей калаарына көздөрү жетет. Ошентип, алар бири намазды Бану Курайза уруусуна жеткенде, бири жолдон окуй турган тыянакка келип, бөлүнүп кетишет. Биринчилер өзүнүн чечимин, Пайгамбардын намазды Бану Курайза уруусуна жеткенде окууну жеткиликтүү түрдө суранганын айтып, экинчилер Пайгамбар алардын намазын калтыруу оюнда эмес, жөн гана эрте жетүүсүн каалаганын айтып туруп алышат. Хадисти жеткирүүчүнүн айтымында, кийин алар Пайгамбарга бул окуя жөнүндө айтып беришкенде, ал эки чечимди тең туура деп кабыл алган[36]. Окумуштуу дин таануучулардын пикири боюнча, Пайгамбардын эки чечимди тең кабыл алуусу, эки топтун тең туура чечимге келгенин көрсөтүп турат. Көрүнүктүү дин изилдөөчү Ибн Хазм аз-Захири гана, жолдо калып намаз окуган сахабалардын чечими менен макул эместигин айтып, "Алар түштөн кийинки намазды, айтылган жерге түн карап жетсе дагы Пайгамбардын сөзүн аткарып, Бану Курайза уруусу отуруктанкан жерге жеткенде гана окушу керек болчу!" – деп жазып кеткен[37].

Пайгамбардын жазмаларында камтылган максаттарды түшүнүү жана орундатуудагы бир кыйла олуттуураак аракет, экинчи халиф ʻУмардын убагында болгон. ʻУмардын исламдагы даражалуу абалы, сахабалар менен тез-тезден өткөрүп турчу кеңешмелери, анын ой корутундуларына өзгөчө маани берет. Хадистердин биринде, ага сахабалар келип, "аскердик олжо" катарында, Курандын тийиштүү аяттарында жазылган, аскерлердин согушта жеңиш учурунда басылып алынган жерлерге ээ болуу мүмкүнчүлүгү жөнүндө жазылган Курандын тийиштүү аяттарын эскертип, "аскердик олжо" катарында, согуштан басылып алынган (Египет жана Ирактын – Которм. эск.) жерлерди бөлүштүрүп берүүсүн сураныршат[38]. Бирок ʻУмар жалпы мааниде айтылган аяттарындагы, Кудайдын максаты бул "байлардын байлыкты көзөмөлдөөсүнө" жол бербөө экендигин эскертип, бүтүндөй шаарларды жана провинцияларды бөлүштүрүүдөн баш тарткан[39]. Ошентип, ʻУмар жана анын сахабалары,

“согуштан басылып алынган жерлер жөнүндө” аяттардын, Кудайдын мыйзамдарынын (макасид) максатынын контекстинде, заманбап терминдер менен айтканда, “байлар менен кедейлердин ортосундагы экономикалык бөлүнүүнү кыскартуу” максатында жазылгандыгын түшүнүшкөн.

Дагы бир көрүнүктүү мисал болуп – Мединадагы ачарчылык убагында, ‘Умардын жаза иретинде уурулардын колун кесүү мыйзамын токтоткондугу эсептелет[40]. ‘Умар, адамдардын жан багууга жөнөкөй каражаттары жок болуп турган учурда, Курандагы бекитилген жазаны аткаруу, анын башкы бир адилеттүүлүк жөнүндө принцибине каршы келет деп чечкен.

Дагы бир Умар фикхинин (Умардын Кудайдын мыйзамдарын иш жүзүндө аткаруусу) мисалы, аскерлердин душмандын “бардык мүлкүн” тартып алуусуна уруксат берген хадистин сөзмө-сөз маанисине көңүл бурбай койгон учур саналат[41]. Анын ордуна ал аскерлерге, өзгөчө баалуу олжонун 1/5 бөлүгүн берүүнү чечкен. Бул жерде анын башкы максаты, аскерлерге адилеттүү мамилени көрсөтүп жана ошол эле учурда, коомдун материалдык байлыгын арттыруу болгон.

Акыры, дагы бир мисал, Пайгамбардын зекет төлөөгө уруксат берилген мүлктүн катарынан жылкыларды алып салганына карабастан, ‘Умардын уруксат бергени. Ал өзүнүн чечимин, акыл-эстүүлүк менен анын башкаруу убагында жылкылардын Пайгамбар зекет төлөөгө уруксат болгон төөлөргө караганда баалуураак товарга айлангандыгын түшүндүргөн[42]. Башкача айтканда, ‘Умар зекеттин мааниси менен негизги максаты – байлардын кедейлерге болгон социалдык жардам көрсөтүү экендигин баамдап, көпчүлүк адамдар сөзмө-сөз түшүнүп алган, Пайгамбардын зекет жөнүндөгү хадисинде, мүлктүн белгилүү гана түрлөрү айтылганына карабастан ушундай чечим кабыл алган[43].

Бирок, ханафиттерден тышкары, бардык белгилүү укук мектептери мындай түрдө, “зекет мүлкүнүн” кеңейтилишине каршы. Бул салттык укук мектептеринин методологиясында, жазмаларды сөзмө-сөз түшүнүү канчалык өнөкөт болуп калгандыгын айтып турат. Жогоруда айтылган Ибн Хазм, зекет Пайгамбардын хадисинде аталган мүлк: алтын, күмүш, арпа, буудай, курма, төө, уй, кой, эчки менен гана төлөнөт деп эсептейт. Жылкы, кандайдыр бир коммерциялуу товар же бир эч кандай башка мүлк менен төлөөгө уруксат берилген эмес[44] . Мындай пикирлер, зекеттин коомдук адилеттүүлүктү камсыз кылган институт катары калыптнышына жолтоо болуп келишет.

“Кудайдын эскертүүлөрүндө камтылган акылды жана өзгөчө маанини изилдөөчү методологияга” таянып, аль-Кардāви өзүнүн зекет түшүнүгүнө арналган толук эмгегинде, жогоруда айтылган салттуу пикирди четке кагат. Ал: “Зекет, каалаган өсүп жаткан кирешеден төлөнө алат” – деп жазган. Зекеттин максаты – кедей-кембагалдарга жардам берип, коомго пайда алып

келүү болуп саналат. Жараткан бул маселени, койчунун бир жылда тапкан акысынан көп акчаны, бир күндө тапкан бай ишкерди жайына коюп, беш төөсү бар жанга (Ибн Хазм айткандай) жүктөбөгөнү анык[45].

Бул мисалдар, шарияттын максаттарынын теориясынын ислам тарыхынын баштапкы этабында калыптанышын, анын ислам укугунда кандай жол менен колдонулушун жана маанилүүлүгүн көрсөтүү үчүн келтирилген. Эскерте кетчү нерсе, теория исламдын бардык эскертүүлөрүнө жана нормаларына дал келе бербейт.

Аль-Бухāри эскертет, халиф ‘Умарга мындай деген суроо беришет: “Эмне үчүн биз, Исламдын Меккеде калыптанып бүткөнүнө карабастан, азыркыга чейин ийинибизди ачып, Ка‘абаны тегеренип жүгүрүп жүрөбүз?[46]” “Меккени багындыруудан” кийин, меккеликтердин Пайгамбар жана анын сахабаларынын, Мединада көп убакыт жүргөнүнөн кийин оорулуу жана кедей болуп калгандыгы жөнүндө ойлоп баштаганы тууралуу окуяга жол көрсөтөт. Пайгамбарга бул жөнүндө белгилүү болгондон кийин, ал өзүнүн сахабаларына, алардын азыр деле күчтүү, дени сак экендигин элге көргөзүү үчүн, оң ийиндерин ачып Ка’абаны айланып жүгүрүүсүнө буйрук берет. Бул учурда ‘Умар, Пайгамбардын буйругунда өзгөчө бир маанини же максатты издебей, берилген суроого мындай деп жооп берет: Биз Пайгамбардын убагындагы амалдарды кылууну токтотпойбуз”[47]. Демек, ‘Умар сыйынууга (‘ибāдāт) тийиштүү эскертүүлөр менен адамдар арасындагы өз ара мамилеге (му‘āмалāт) тийиштүү эскертүүлөрдү айырмалап турчу. Кыйла убакыттан кийин имāм аш-Шāтиби, бул айырмалоого мындай көрсөтмө берген: “Сыйынууга (‘ибāдāт) тийиштүү эскертүүлөрдө айтылгандай, сөзмө-сөз түшүнүү керек. Ал эми адамдар арасындагы өз ара мамилеге (му‘āмалāт) тийиштүү эскертүүлөрдү, алардын максаттарын жана маселесин түшүнүүгө аракет кылып ойлонуу керек”[48].

Ошентип, жогоруда келтирилген мисалдан, кудайга сыйынууда (‘ибāдāт) шек жок, Пайгамбар кандай аткарса, ошондой аткарылыш керек. Ошондой эле, Пайгамбар жана анын сахабаларынын иш жүзүндө, турмуш маселесин (му‘āмалāт) чечүүдө, алардын тажрыйбасын түздөн-түз кайталоо туура эмес экендигин билдик. Анын ордуна, алардын чечимдерин жана кылган ишин караштырып, алар таянган максаттарды (макāсид) түшүнүүгө далалат кылуу керек.

Шарияттын максаттарынын алгачкы теориясы

Кийинчерээк, Пайгамбардын сахабаларынын доорунан кийин, шарияттын максаттарынын түшүнүгү жана классификациялоо өнүгө баштады. Албетте, шарияттын максаттарынын теориясын азыркы күндөгү түрү (абалы), ислам дининин закон илиминин негизинде, адистер тарабынан V–VIII кк. (х.ж.) гана толугу менен иштелип чыккан. Бул жөнүндө кененирээк кийинки бөлүмдө токтолобуз. Айта кетчү нерсе, ислам тарыхындагы алгачкы үч кылымда, шарияттын максаттары жөнүндөгү түшүнүктөр классикалык мусулман мектебинин дин мыйзамдарын окутуучуларынын методологияларында кездешкен. Мисалы, кийасты (окшоштуктар боюнча ой жүгүртүү), истихсāн (максатка ылайыктуураак чечим) жана маслахтын принциптерди (коомдук кызыкчылык) колдонуу учурунда. Бирок, "максаттарга" (макāсид) арналган атайын эмгектер III к. аягында гана пайда болгон. Ал эми аль-Жувайни тарабынан иштелип чыккан, адам баласына зарыл болгон керектөөлөрдү классификациялоо, андан да кечирээк III (х.ж.)** жаралган. Төмөндө, III жана V (х.ж.) ортосунда жаралган шарияттын максаттарынын алгачкы теориясынын өнүгүүсүн изилдегенге аракет кылып көрөлү.

Ат-Тирмизи аль-Хāким[49] (296/908-ж.к.б.) Шарияттын максаттарына арналган биринчи эмгек, Ат-Тирмизи аль-Хāким[50] тарабынан жазылып, "Намаз жана анын максаттары" (Салāт ва макāсидухā) деп аталган. Суфизмдин таасири астында, китеп намаздын ар бир актынын учурунда камтылган, даанышман ойлор жана рухий сырлар тууралуу баяндап берет. Мисалы, ат-Тирмизи мындай деп эсептейт: бир абалдан экинчи абалга өтүү убагында Кудайды мактоонун максаты, анын астында биздин момундугубузду далилдөө, Кудайды улуктоонун максаты, билбестиктен арылтуу, Ка'абага кайрылуунун максаты – намаз окууга көңүл токтотуу. Ат-Тирмизи аль-Хāким ажылык жөнүндө жөнөкөйлөтүлгөн китеп дагы жазып, "Ажылык жана анын сырлары" (Аль-хадж ва асрāруху)[51] деп атаган.

Абу Зейд ал-Балхи[52] (322/933-ж.к.б.). Адамдар арасындагы өз ара мамилелерди (му'амалат) жөнгө салуучу диний эскертмелер жөнүндөгү эң алгачкы эмгек Абу Зейд аль-Балхи тарабынан жазылып, "Шарияттын максаттарынын түшүндүрмөсү" (Ал-Ибāна 'ан 'илаль ад-дийāна) деп аталган. Бул китепте аль-Балхи исламдын укуктук эскертүүлөрүнүн максаттарын караштырат. Ошондой эле ал, маслах** түшүнүгү жөнүндө, "Ден соолук жана жан дүйнөнү азыктандыруу" китебинин автору. Ал китепте аль-Балхи, исламдын нормалары менен эрежелеринин ички дүйнөнү жана денсоолуктун абалын жакшыртууга кантип жардам берээрин[53] түшүндүрөт.

Аль-Каффāл аль-Кабир аш-Шāши[54] (365/975- ж.к.б.). Мен Египеттеги Дāр аль-Кутуб китепканасында тапкан шарияттын максаттары жөнүндө,

байыркы жазма булак, Аль-Каффāлдын «Шарияттын көркөмдүктөрү» (Махāсин аш-Шари‘а)[55] кол жазмасы. Кол жазма 20 барактан турган баш сөздөн жана бардык эле мусулман укугу жөнүндөгү классикалык китептердей эле (гусул алуу, даарат алуу жана намаздын эрежелери ж.б. менен башталган) белгилүү аталыштагы бөлүмдөрдөн турат. Аль-Каффāл кыскача ар бир эрежени эске алып, анан ар биринде камтылган акыл-ой жана максаттарды түшүндүрөт. Кол жазма жакшы сакталып калган жана 400 барактан турат. Анын акыркы бетинде, китеп 358-ж 11-раб‘и аль-авваль (969-ж. 7-февраль) жазылып бүткөн деп турат. Автор укуктук эскертүүлөргө, жеке укуктун нормаларына толук көрсөтмө бергенине карабастан, жалпы шарияттын максаттарынын (концепциясын) берген эмес. Ага карабастан китепти Макāсид аш-Шари‘а теориясынын өнүгүүсүндө болгон чоң кадам деп атоого болот. Мен бул эмгектеги баш сөздүн бир үзүндүсүн араб тилинен котордум: “Мен бул китепти, Жараткандын закондорунун көркөмдүгүн, анын улуулугун, адеп-ахлактык маңызын, акыл-эс менен байланышы бар экенин көрсөтүү үчүн жазайын деп чечтим. Бул китепти, эскертүүлөрдүн чыныгы себептери, алар камтыган ой жөнүндө жооп издегендер үчүн жаздым. Бул суроолорду дайым эки типтеги адамдардан угууга болот. Биринчилери, ааламды Кудай жаратканына, пайгамбардыктын чындыгына жана Кудайдын мыйзамдарына, Кудайдын анын момундарына эң жакшысын гана буюрарына ишенет. Экинчиси пайгамбарлыкка, ааламды Кудай жаратканына каршы далилдерди тапканга аракет кылат. Кудай жараткандыгына ишенсе дагы, пайгамбарлыкка каршы чыгат. Алар келтирген ойлор, Кудай мыйзамдарынын ишенимдүү эместигин негиздөөдө, демек Жаратканга да шек келтирет.

Менин коллегам ‘Абд ан-Наср аль-Лугани, Уэльск университетинде (Лампитер) доктордук диссертациянын үстүндө иштеп жатып, 2004-ж. аль-Каффāлдын “Шарияттын көркөмдүктөрү” деген башка кол жазмасын изилдеп, басып чыгарууга даярдаган[56]. Анын илимий жетекчиси Ма’вил ‘Изз ад-Дин, аш-Шāшинин кол жазмасын ислам укугунун теориясына кошкон өзгөчө салымы катары карайт. Анда мындай деп жазылат:

“Аш-Шашинин айтканына караганда, диний эскертүүлөрдүн баалуулугу, Жараткан дайым алдыңкы планга чыгарган анда камтылган мааниде – мисалы спирт ичимдиктерине болгон тыюу. Тыюу салуу, шариятта мындай түшүндүрүлөт, спирт ичимдиктеринин жардамы менен шайтан адамдардын ортосунда жаңжал салат, алардын намаз окуганына жана Кудайды эстегенине жол тосот. Аш-Шашинин ой жүгүртүүлөрүндө анын диний эскертүүлөрүнүн себептерин аныктоого бир катар олуттуу укук теорияларын жаратып, өзүнүн шафииттик мектебинин өнүгүшүнө салым кошконуна шек жок[57].

Ошентип, аль-Каффāл аш-Шāши айткан “себептер” жана “өзгөчө маанилер”, жана алардын жардамы менен түшүндүрүлгөн эскертүүлөрдүн

маселелери, шарияттын максаттарынын алгачкы концепциясы болот. Бул концепция – шафииттик укуктук мектептин өнүгүүсүнүн жыйынтыгы. Айта кетчү нерсе, аш-Ша̄ши тарабынан иштелип чыккан “керектөөлөр түшүнүгү” (дарура̄т), “шарияттын негизинде башкаруу”, “исламдын адеп-ахлактык эскертүүлөрү” концепцияларынын жардамы менен аль-Газа̄ли жана аль-Жувайни шафииттик укук жана шарияттын максаттарынын теориясына өз салымын кошо алышкан. Эки окумуштуу тең, кийинчерээк белгилүү болгондой, Мака̄сид аш-Шари‘а доктринасына жаңы маанилерди жана көз караштарды беришкен.

Ибн Ба̄бавайх аль-Кумми[58] (381/991-ж.к.б.). Кээ бир изилдөөчүлөр эсептегендей, шарияттын максаттары XX к.[59] дейре суннит дин аалымдары тарабынан гана изилденип келген. Бирок, чындыгында, шарияттын максаттарынын концепциясына арналган, бизге белгилүү болгон биринчи изилдөө, башкы шиит дин аалымдарынын бири Ибн Ба̄бавайх ас-Садук ал-Кумми тарабынан IV х.ж. жазылган. Бул темага ал 335 бөлүмдөн турган[60] “Эскертүүлөрдүн себептери” (‘Илаль аш-шара̄’и‘) китебин жазган. Анда окумуштуу, Кудайга, пайгамбарга, аркы дүйнөгө ишенимди “рационализациялаштырып”, намазга, орозого, садагага, ата-энеге болгон кайрымдуулук жана башка диний эскертүүлөргө моралдык-адеп-ахлактык көз караштарга (аспекттерге) түшүндүрмө бергенге аракет кылган[61].

Аль-‘А̄мири аль-Файласуф[62] (381/991-ж.к.б.). Шарияттын максаттарынын алгачкы теориялык бөлүнүштөрүн Аль-А̄мири аль-Файласуф “Исламдын үлгүлүү сапаттары жөнүндө кабар” (И‘ла̄м би-мана̄киб аль-исла̄м) китебинде сунуштаган[63]. Бирок ал өзүнүн бөлүштүрүүсүнө, шарият бекиткен (худуд)* кылмыш жазаларын гана кошкон.

ЭКИНЧИ БӨЛҮМ

Шарияттын максаттарынын теориясын (Макāсид аш-Шари‘а) ойлоп тапкан окумуштуулар (V–VIII х.ж. (XI–XIV кк..)

V х.ж. Абдуллах Байа бир көрүнүшкө күбө болгон аны ал «ислам укуктарынын философиясы» деп атаган[64]. Дин аалымдарынын буга чейинки кеңири колдонуп келген адабий мамилеси дүйнөнүн тынымсыз өнүгүп бара жаткан учурдагы талаптарына дал келбей калган. Жаңыча чакырыктарга жооп катары *аль-маслаха аль-мурсала* атайын концепциясы иштелип чыккан. Аталган концепция салттуу ыкманын кенемтесин гана толуктабастан, (Макāсид аш-Шари‘а) аттуу шарияттын теориясынын максаттарынын пайда болушуна жол ачкан. Макасид теориясынын өнүгүшүнө зор салым кошкондор: Абу аль-Ма‘āли ал-Джувайни, Абу Хāмид аль-Газāли, аль-Иззб, Абд ас-Салāм, Шихāб ад-Дин аль-Карāфи, Шамс ад-Дин аль-Кайим жана булардын катарында өзгөчө орунга ээ Абу Исхāк аш-Шāтиби аттуу мыйзам таануучулар болгон.

Имāм аль-Джувайни жана «коомдук керектөөлөр»

Абу аль-Ма‘āли ал-Джувайни[65] (478/1085- ж.к.б.) “Укуктук негиздеги далил” аттуу трактатында алгачкы жолу «адамдын эң негизги керектөөлөрүнүн деңгээли» тууралуу маселелерди заманбап изилдөөчүлөрдүкүндөй өңүттө жазып чыккан. Ал төмөндөгүдөй беш деңгээлди бөлүп караган: «эң негизги керектөөлөр» (дарурāт), «коомдук керектөөлөр» (аль-хаджāт аль-амма), «жүрүм-турум адеби» (аль-макрумāт), «сунуш иретиндеги мүнөздөмө» (аль-мандубāт) жана «белгилүү бир себеби жана көздөгөн максаты жок»[66]. Өзүнүн китебинде аль-Джувайни, ислам укугунун максаты – бул динди, аң-сезимди, өмүрдү*, намысты жана адамдын өз менчигин коргоо[67] деген чечимге келген. Менин оюмча, аль-Джувайнинин башка трактаты – “Эл куткаруу” (Кийāс аль-умам), бийлик суроолоруна арналса дагы, шарияттын максаттарынын концепциясына кошкон дагы бир чоң салым. Бул китепте аль-Жувайни, мындай болжолдуу ой козгогон, эгер бардык дин аалымдар жана укуктук мектептер жоголуп кеткен күндө, “ислам укугунун нормалары негизделген, фундаменталдык принциптердин жардамы менен” калыбына келтирип гана, ислам динин сактап калса болот[68]. Бул фундаменталдык приниптерди, ал ислам укугунун “максаттары” (макāсид) деп атаган жана алар тууралуу көп

ой-пикир жана ар кандай интерпретациялоо болбошу керек[69] деп эсептейт. Мындай максаттардын мисалы катары, (алардын негизинде ислам укугун “калыбына келтирүүгө” мүмкүн болгон) ал “даарат алууну жөнөкөйлөтүүчү”, “кедей-кембагалдарга зекет төлөөнү жеңилдетүүчү”, “соода-сатык келишиминдеги эки тараптык макулдашуу” эрежелерин сунуштайт[70]. Менин оюмча “Эл куткаруу” шарияттын максаттарынын теориясынын негизинде, ислам укугун жаңыртып жана караштырып чыгууга шарт түзүүчү бүтүмдөрдү камтыйт.

Имāм аль-Газāли жана адамдардын зарыл болгон керектөөлөрүн классификацияло

Ал-Жувайнинин окуучусу, имāм аль-Газали (505/1111- ж.к.б.), “Ислам укугунун негизинде, илимди тазалоо” (аль-Мустасфа) китебинде, өзүнүн устатынын идеяларын өркүндөткөн. Ал устаты айткан “зарыл болгон керектөөлөрдү” кийинки тартипте жайгаштырган “(1) ишеним, (2) жашоо, (3) аң-сезим, (4) урпактар, (5) мүлк (байлык)[71]. Аль-Газāли биринчилерден болуп “зарыл болгон керектөөлөрдү” “коргоо” (аль-хифз) терминин сунуштаган.

Бирок, Аль-Газали тарабынан жүргүзүлгөн дыкат талдоого карабастан, (макāсид) шарият максаттарынын сунушталган классификациясынан же укуктук далил болуп эсептелген (масāлих) (фихк негизги куралынын бир бөлүгүнөн баш тарткан) коомдук жыргалчылыгынан баш тарткан жана аль аларды “иш жүзүнө ашпай турган жыргалчылык” (аль-масāлих аль-мавхума)[72] деп атаган. Бул оюн аль-Газали шарияттын максаттарынын аныктамасы аркылуу, Куранга таянуу менен анын маанисин чечмелөө аркылуу Ыйык жазмалардын мазмунунда “даяр” так мүнөздөгү эскертүүлөр жана эрежелер жок экендиги менен түшүндүргөн.

Бирок ошого карабастан, аль-Газали шарияттын теориясын исламдын айрым бир экертүүлөрүн чечмелөө үчүн пайдаланган.

Мисалы ал мындай деп жазат: «суусундук же тамак болсо дагы мас кылуучу бардык нерсеге, баягы эле себептер менен ал эми виного адамдын акыл-эсин сактоо үчүн [акыл-эсинен айнып калбоо үчүн]»[73] тыюу салынат.

Ошол себептен аль-Газалинин ою боюнча Кудайдын мыйзамы адамдарга пайда алып келүү үчүн жиберилип, беш негизги максатка ээ болгон деген ойду айтат: ишенимди, жашоону акыл-эсти, кийинки муунду жана адамдардын мүлкүн коргоого багытталган. ушул максаттарды ишке ашырууга жардам бергендердин баарысы – маслаха (адамдардын пайдасы үчүн), ал эми буга каршы тургандардын баарысы – мафсада (аларга зыян алып келет). Ушул максаттарды ишке ашырууга жолтоо болгон нерселерге бөгөт коюу - маслаха

болуп эсептелет. Аль-Газали бул максаттардын артыкчылыгына жараша жайгаштырып, бардык коюлган максаттарды ишке ашырууга мүмкүнчүлүк болбосо, анда эң керектүүдөн баштоону сунуштаган[74].

Аль-Изз Абд ас-Салāм[75] : «Аалымдардын эскертүүлөрүндө жашырылган акылмандуулук»

Аль-Изз Абд ас-Салāм (660/1209-ж.к.б.) шарияттын максаттары тууралуу «Аалымдардын эскертүүлөрүндө жашырылган акылмандуулук» аттуу эки чоң китеп жазган. Анын түшүнүгүндө, бул китепте «Аалымдардын эскертүүлөрүндө акылмандуулук жашырылган» деп эсептейт. Бул китептер «Сыйынуу максаттары» (Макāсид ас-салāт) жана «Орозо кармоонун максаттары» (Макāсид ас-саум)[76]. Бирок анын шарияттын максаттарынын теориясына кошкон салымын чагылдырган эмгек болуп, маслах принцибине арналган «адамдарга тийгизген пайда тууралуу эскертүүлөр» (Кавā‘ид аль-ахкāм фи масāлих аль-анāм) аттуу эмгек болуп эсептелет. Бул эмгекте маслах жана мафсад түшүнүктөрүнө ар тараптуу изилдөө жүргүзүүдөн тышкары аль-Изз, шарияттык эскертүүлөр белгилүү максаттар менен жазылган жана ар бир Жараткандын мыйзамында “даанышман ой” камтылган деген чечимге келген. “Максатсыз иш – бекер аракет!”[77] – деп жазат аль-Изз. Шарият жакшылык алып келип, жамандыктан арылтарын түшүнгөн адам, жакшылык (маслах) (же жакшылык жасоо мүмкүнчүлүгүн) тоотпоо же тескерисинче жамандык (мафсада) (же ага себепкер) жасоо туура эместигин» Ыйык жазуудагы далилдерсиз, кийас жана ижмā‘сыз эле түшүнөт[78] .

Имāм аль-Карāфи[79] жана Пайгамбардын иш-аракеттерин классификациялоо

Шихāб ад-Дина аль-Карāфинин (684/1285-ж.к.б.) шарияттын максаттарынынтеориясынынкалыптанышыныназыркыучурдагыкөрүнүшүнө кошкон салымы, анын Пайгамбардын “жер бетиндеги” жана “пайгамбарлык” иш-аракеттерин айырмалай баштаганы болгон. “Айырмачылыктар” (аль-Фурук) китебинде: “Пайгамбардын Кудайдын элчиси же сот же коомдук лидер катары иш-аракеттеринин ортосунда айырма бар. Пайгамбар кудайдын эркин, буйругун адамдарга жеткирүүчү катар айткандары жана иш-аракеттери – бул жалпы жана түбөлүк мыйзам. Бирок ал аскерлерге буйрук берип, же казынанын (*байт аль-мāл*) каражаттарын сарптоо, кимдир бирөөнү сот же башкаруучу кылып дайындоодо, келишим түзүп же аскердик олжону

бөлүштүрүү учурунда, ал *имāм* (башчы, коомдун жетекчиси) катары гана мамиле кылчу"[80].

Ошентип, аль-Карāфи, шарияттын максаттары түшүнүгүн, Пайгамбардын иш-аракеттеринин максаттары менен байланыштыруу аркылуу кеңейтти. Кийинчерээк Ибн Āшур, анын Пайгамбардын иш-аракеттерин айырмалоо идеясын дагы да өркүндөтүп, өзүнүн макāсид теориясынын аныктамасына кошкон[81].

Аль-Карāфи "жакшы максаттарга жетүүгө мүмкүнчүлүктөрдү ачуу" (араб. *фатх аз-зарā'и'* – иш-аракеттерге уруксат берүү, тыюу салынган болсо дагы, акыр аягы жакшы натыйжага алып келсе) методу жөнүндө жазып, шарияттын максаттарынын теориясына дагы бир маанилүү тактоо киргизген. Ал, эгер бузукулукка алып келчү иш-аракеттерди жана көрүнүштөргө тыюу салса, демек жакшылыкка жана коомго пайда алып келчү нерселерди колдош керек деген жөнөкөй ойго келген[82].

Өзүңөр көрүп тургандай, аль-Карафи өзүнүн мамилесин, "мүмкүнчүлүктөргө тыюу салуу"(араб. садд аз-зарā'и' – мыйзам уруксат берген болсо дагы, акыр аягы бузуку натыйжага алып келчү иш-аракеттерге тыюу салуу) методунун негативдүү аспекттери менен чектебейт, – төмөндө буга кеңирирээк токтолобуз.

Ибн аль-Кайийм жана «шарият чындыгы»

Шамс ад-Дин аль-Кайийм[83] (1347/748-ж.к.б.) белгилүү шейх Ахмад Таймийянын (1328/728-ж.к.б.) окуучусу болгон. Ибн Кайийм "укуктук амалдуулукту" (аль-Хийаль аль-фикхийа), алар шарияттын максаттарына түздөн-түз каршы келет деген негиздүү айткан сыны аркылуу, шарияттын максаттарынын теориясына салымын кошкон. Хийла – сыртынан мыйзамдуу көрүнгөн, бирок иш-аракетинде мыйзамга каршы ишке ашырылган келишим). Мисалы, сүткордукту соода-сатык катары же пара берүү белек берүү катары тартууланганда. Ибн Кайийм: "Укуктук амал-айла – мыйзамга каршы; деп жазат. Биринчиден, мындай иш-аракеттер Жараткандын даанышмандыгына каршы чыгат, экинчиден алар тыюу салынган максаттарды (макāсид) көздөйт. Сүткорлук менен алектенген адам, анын соода-сатык келишимдери мыйзамдуу деп, алдоо жолу менен бардыгын ишендирсе дагы, күнөө кылган болот. Себеби, анын башынан мыйзамсыз келишим кылайын деген ою жок болчу, анын максаты мыйзам жолунан качуу эле жана кимде-ким өзүнүн мураскорлорунун үлүшүн азайтуу үчүн, анын мүлкүн болбогон баага сатып алса, сыртынан мыйзамдуу сатып алуудай көрүнсө дагы, ал күнөө кылган болот. Чындыгында, шарият жүрөк жана дене үчүн тамак же дарыдай, себеби

алар өзүнүн сырткы көрүнүшү же аты менен эмес, шарияттай касиети менен пайдалуу”

Ибн Кайййим өзүнүн кыскача укуктук көз карашын адамдардын кызыкчылыгына (маслаха) негизделген «акылмандуулукка” (хикма) таянуу менен жазган. Мунун натыйжасында биз аны таасирленткен төмөндөгү сөздөрүнө көңүл бурганда гана, буга ишенишибиз мүмкүн: «Шарияттын негиздеринде жер бетинде дагы, тиги дүйнөдө дагы адамдарга пайда алып келүүчү акылман ойлор жатат. Шарият бүтүндөй чынчындыктан, кайрымдуулуктан, акылмандуулуктан жана жыргалчылыктан (маслаха) куралган. Кандайдыр бир маселени чечүү үчүн шариятка кайрыла турган болсок, анда адилеттүүлүктүн жана кайрымдуулуктун ордуна катаалдыкты ал эми пайданын ордуна зыянды, акылмандуулуктун ордуна акылсыздыкка алып келет, бирок мындай нерсе, шарият тарабынан [кимдир бирөө] шарият катары чечмелеген күндө дагы, андай болушу мүмкүн эмес деген бир норма иштелип чыгат[84].

Менин көз карашымда, бул үзүндүдө, бардык исламдык укуктарды кароого мүмкүн болгон өтө керектүү фундаменталдуу эрежени камтыйт. Анда шарияттын негизги жана жалпыга керектүү максаттары, башкача айтканда «исламдык укуктун философиясы» чечмеленип берилген.

Имāм аш-Шāтибиге өзүнүн бул ачык оюн терминологияны колдонуу менен билдирүүгө мүмкүнчүлүк болгон.

Имāм аш-Шāтиби. Макāсид концепциясы шарияттын негиздеринин бири катары

Абу Исхāк аш-Шатиби (1388/790-ж.к.б.), анын устаздары аль-Газали жана аль-Жувайни иштеп чыккан терминологияны колдонгон. Бирок мен ойлойм, ал өзүнүн «аль-Мувāфакāт фи усул аш-шари‘а» китебинде, шарияттын максаттарынын теориясына үч маанилүү кошумча киргизген:

(1) Коомдук кызыкчылыктардан (масāлих аль-мурсала) шарияттын максаттарына (усул аш-шари‘а).

Имам аш-Шāтибиге чейин дин аалымдар шарияттын максаттарын коомдук кызыкчылыктардын (аль-масāлих аль-мурсала концепциясынын призмасы аркылуу караган жана аларды шарияттын негиздеринин бири (усул) катары караган эмес. Имāм аш-Шāтиби, «аль-Мувāфакāт» китебинде, шарияттын максаттарына арналган бөлүмдү, алардын жардамы менен Кудайдын белгилүү максаттар менен гана пайгамбарларды жиберип, мыйзамдарды орноторун далилдөө үчүн Курандын аяттарын цитаталоодон баштайт[85]. Ошол эле жерден аль макāсид (Кудайдын мыйзамында камтылган

даанышман ойлор) – диндин негизи (усул), шарияттын базалык принциби жана ишенимдин универсалдык түшүнүгү деген корутунду чыгарат[86].

(2) “Эскертүүлөрдө камтылган даанышман ойлордон” “шарияттын нормаларынын эрежелерине”.

Ачылыштын универсалдык максаттарын түшүнүп, имāм аш-Шāтиби, жеке эскертүүлөр (джуз’ийāт), шарияттын универсалдык максаттарынан жана “зарыл болгон керектөөлөрдөн” маанилүү боло албайт деп жыйынтык чыгарган[87]. Бул корутунду, дин таануунун негиздери жөнүндө салттуу илимдин эрежелеринен өтө айырмаланат, айрыкча аш-Шāтиби өзү тиешелүү болгон, маликийлер укуктук мектеп менен белгилүү болгондой, маликиттер үчүн жеке далилдер, жалпы далилдерден приоритеттүү болуп саналат[88]. Ал эмес аш-Шāтиби, шарияттын максаттары билимин бардык ижтихāд үчүн негизги шарт катары эсептеген[89].

(3) “Күмөн далилдерден” “шексиз далилдерге”.

Шарияттын максаттарынын теориясына ислам укугунун негиздеринин бири статусун бекитүү үчүн, аш-Шāтиби шарияттын максаттарына арналган томдун башында, көптөгөн далилдерге таянып, ал башынан бери эле анын жардамы менен шарияттын максаттарын аныктаган индуктивдик ой корутунду, “шексиз далил” болуп саналат[90]. Мындай мамиле дагы, грек философиясынын принциптеринин негизинде түзүлгөн жана индуктивдик ыкмасын “шектүү” катары караган салттык методологиядан аябай айырмаланат.

Шарияттын максаттарын изилдеген улама үчүн, Аш-Шāтибинин эмгеги XX к. дейре негизги курал болсо дагы, анын шарияттын максаттарынын теориясын (аль-Макāсид аш-Шари‘а), ислам укугунун негизи катары кабыл алуу сунушу, кеңири колдоого учураган эмес.

ҮЧҮНЧҮ БӨЛҮМ

Шарияттын максаттарынын концепциясынын заманбап «исламдын кайра жаралуусундагы» ролу

Бүгүнкү күндө шарияттын максаттарынын теориясы – бул исламдын кайра жаралуусунун жана ислам реформасынын иш жүзүнө ашырылышына жардам болгон негизги бир интеллектуалдык долбоор. ММК, айрыкча Батыш ММК, мусулмандарга ислам укугунун реформалоо жана Батыш коомундагы аз мусулман бирикмелерин ыңгайлаштыруучу башка бир методдорун сунуштайт, бирок ал методдор, жумшак айтканда мусулмандарга жана исламга карата "кас" болуп келет. Алар ислам менен мусулмандарды интеллектуалдык жана социалдык жат системалар менен ассимиляциялоо аракети болуп эсептелет. Демек, шарияттын максаттарынын теориясы оң ролду ойношу мүмкүн, анткени ал мусулман илимдеринин незизинде пайда болгон методология болуп эсептелет. Ошол себептен, ал таянган принциптер жана терминдер мусулмандарга жакын жана түшүнүктүү.

Биринчиден, шарияттын максаттарынын теориясы бул изилдөөдө "өнүгүү" жана "адамдардын укугун коргоо" терминдеринин заманбап түшүнүктөрүнүн тармагындагы долбоор катары; экинчиден, мусулман укугун-да жаңы идеяларды жаратууга түрткү болгон методология катары көрсөтүлөт. Андан соң максаттар менен каражаттарды айырмалоо жөнүндө маанилүү ой айтылат. Андан кийин биз, Куран менен сүннөттү жаңыча түшүнүүдө жана реинтерпретациялоодо макасид концепциясынын маанилүүлүгүн түшүндүрүп беребиз. Ошондой эле, адаттагы "мүмкүнчүлүктөргө тыюу салуу" (мыйзам уруксат берген болсо дагы, акыры жамандыкка алып келчү иш-аракеттерге тыюу салуу) методу менен чектелген салттык мамилеге карабастан, "мүмкүнчүлүктөргө уруксат берүү" (жакшылыкка алып келүүчү иш-аракеттерге, аларга мыйзам тыюу салган болсо дагы, бул шартта уруксат берүү – Которм. эск.) методун колдонууну караштырабыз. Акыры ислам уктарындагы "ар тараптуулугу" эмнеде деген суроосуна жооп берип жана шарияттын концепциясынын максаттарын ислам укуктук мектептердин ортосунда гана эмес, түрдүү диний тутумдардын ортосунда, жалпы орток катары көрсөтөбүз.

Шарияттын максаттарынын теориясы – өнүгүү жана адам укуктары тармагындагы долбоор

Заманбап окумуштуулардын бирден-бир эң негизги жетишкендиги болуп, шарияттын максаттарынын теориясынын жаңы терминологиясынын иштелип чыгышы болуп эсептелет. Бирок буга карабастан, айрым дин аалымдары салттуу терминдерди жаңылап, азыркы учурга ылайыкташтырууга каршы турушат[91]. Теориянын терминологиясы кандай жол менен өнүгүп жана кайра жаңы ойлор менен толукталып тургандыгы тууралуу мисалдарды келтирип көрөлү. Уламалардын иш-аракетинде, “кийинки муунду коргоо” адатта шариятта ишке ашырууга карата жасалган эң негизги максаттардын бири катары аныкталат. Бул тууралуу ойлорго башка дин аалымдарынан мурун аль-Амири токтолуп, исламдагы кылмыш иштери үчүн жазалоонун максаттарын аныктоо менен аны “адамдын үлгүлүү жүрүм-турумун бузгандыгы үчүн жазалоо” катары кароого аракет кылат[92]. Андан соң ал-Жувайни “кылмыш-жаза концепциясын” (мазāжир) андан ары өнүктүрүп, анын “адамдын үлгүлүү жүрүм-турумун бузгандыгы үчүн жазалоо” катары караган оюн улантуу сунушун айтып, аны “жыныстык органдарды коргоо” катары караган[93]. “Кийинки муунду коргоо” терминине тууралуу айта турган болсок анда аны “кийинки муунду коргоо жана сактоо” – бул шарияттын эң негизги максаттарынын бири катары алгачкылардан болуп, Абу Хамид аль-Газали киргизген[94]. Бул маселеге келгенде Аш-Шатиби аль-Газалинин терминологиясын пайдаланган.

XX к. шарияттын максаттарын изилдеген окумуштуулар жөн гана “кийинки муунду коргоо” тууралуу айтпастан, үй-бүлө институтун коргоого жана бекемдөөгө тиешелүү шарттарды түзүү тууралуу айтып чыгышкан. Маселен Ибн ‘Āшур “үй-бүлөгө камкордук кылуу” – шарияттын максаты (максид) деп жазат. “Исламдагы социалдык тартиптин негиздери” аттуу монографияда үй-бүлөнү сактоого багытталган Кудай тарабынан берилген мыйзамдардын жана максаттардын баалуулугун дыкат изилдөөгө алат[95]. Ибн Āшурдун тыянактарын ар тараптуу баалоого болот. Ал “кийинки муунду коргоого” багытталган салттуу жобону өз алдынча чечмелөө менен жаңыча концепцияны сунуштаган, мындан бир нерсени ачык байкоого болот: заманбап изилдөөчүлөргө ал өзүнүн эмгектери аркылуу жаңы ыкманы кандайча колдонууга боло тургандыгын жана шарияттын максаттарын кандайча башкача кароого боло тургандыгын жана муну орто кылымдагы ‘уламāлар’ эмне менен кылып келишкендигин көрсөтө алган. Аль-‘Āмири жана аль-Газāлинин тыянактарына жаңыча ыкма таянбайт. Ибн ‘Āшуранын терминологиясында айтылгандай ал “жалпы баалуулукту” “тутумдуу”,

“комплекстүү” ыкманы пайдалануу менен караган. Буга карабастан, азыркы күндөгү айрым бир окумуштуулар шарияттын максаттарынын теориясына маселен “чынчылдык” жана “эркиндик” сыяктуу жаңыча ойлорду киргизүүгө каршы. Алардын ою боюнча бул ойлор салттуу концепцияда толугу менен бар деген ойду ырасташат[96]. Бирок шарияттын максаттарынын теориясын ишке ашырып же андан ары өнүктүрүүгө болгон аракеттерден мен кооптоно тургандай коркунучтуу эч нерсени көрбөйм. Мисалга алсак, эгерде классикалык теорияда “акылды коргоо” деген ой менен исламда мас кылуучу ичимдиктерге тыюу салса, ал эми дин аалымдары бул принциптердин маанисин “сынчыл ой жүгүртүүнүн жайылышын”, “билим алууга саякат”, “көйгөйдү чечүү”, “мээнин жок болушу”, “тайкы түшүнүктөрдөн арылуу” ж.б. өңдүү ойлор менен кеңейтишкен[97].

Аль-Газали менен аш-Шāтиби “адамдын жашоосун жана намысын коргоону” “эң керектүү муктаждык” (дарурāт) катары эсептешкен деген ойду кошумчалоого болот. Аларга чейин аль-‘Āмири менен аль-Жувайни “намысты коргоо” боюнча “намысты уурдоо үчүн жазалоо” же “намыска кол тийгизбөө” терминин пайдалануу менен айтып келишкен. (Аль-‘ирд) намысы араб маданиятынын исламга чейинки мезгилде эле эң негизги түшүнүктөрүнүн бири болуп эсептелген. Маселен исламга чейинки араб акыны ‘Антара өзүнүн ырында Дамдаманын уулдары менен өзүнүн намысы үчүн салгылашканын чагылдырган. Ислам мезгилинде эле Пайгамбарыбыз бир хадисте кан бул ар бир мусулмандын намысы жана мүлкү, ошондуктан ага “тыюу салынат” (харāм) башкача айтканда ал мыйзам түрүндө коргоого алынган же “адам укугун коргоо” – дейт[98]. Бирок бүгүнкү күндө ислам укуктук адабиятында “намысты коргоо” сөзүнүн ордуна, “адамдын кадыр баркын коргоо” же “адам укугун коргоо” аттуу сөздөр көбүрөөк кездешет[99].

Адам укугунун концепциясы менен исламдын шайкештиги тууралуу маселе мусулмандык жана эл аралык илимий чөйрөдө кызуу талкуунун куралына айланды[100]. 1981-жылы ЮНЕСКО тарабынан исламдын ар кыл тармагынын өкүлчүлүгүнөн турган көптөгөн окумуштуулар адам укугу боюнча жалпы исламдык декларацияны жарыялашкан. Бул декларация мусулман булактарындагы тексттерде айтылгандарга таянуу менен адам укугу боюнча жалпы исламдык декларацияда айтылган жашоого, эркиндикке, теңдикке, чынчылдыкка, сот адилеттүүлүгүнө, кыйноодон коргоого, башпаанек алууга, дин тутуу эркиндигине, билим алууга, ары-бери ээн-эркин жүрүү өңдүү базалык укуктарды эске салат[101].

Бирок БУУнун адам укуктары кеңешинин мүчөлөрү адам укуктары боюнча Ислам декларациясына наразычылыгын билдиришкен. Алар “адам укуктарын коргоо боюнча иштелип чыккан эл аралык документтин негизинде маданият аралык консенсуска өтө чоң коркунуч алып келет” деген ойду

айтышат[102]. Ошол эле учурда кеңештин башка мүчөлөрү ислам декларациясы адам укуктарына жаңыча оң аспекттерди атап айтканда айтылган укуктарды колдонууга моралдык жактан дем бере турган “Кудайдын сыры ачылган” деген ойду айтышат[103]. Бул ой шарияттын максаттарынын теориясы аркылуу иштелип чыгып, адам укуктары боюнча концепция менен дал келет. Ошондуктан, адам укуктары боюнча ислам декларациясына терс көз караш менен карагандарга коркунуч алып келерине абдан көңүл буруу керек. Биздин оюбузча, бул коркунучтардан арылуу үчүн, шарият максаттарынын теориясынын терминологиясын азыркы учурга ылайыкташтыруу зарыл жана укуктук чечимдердеги анын ордун кеңейтүү керек. Жалпысынан алганда, шарият максаттарынын теориясы менен адам укуктарынын шайкештиги тууралуу тема кеңири окуп үйрөнүүнү талап кылат, айрым изилдөөчүлөр белгилегендей, бардык карама-каршылыктарга жол ачууга мүмкүнчүлүк берилгенде гана иш жүзүндө көрүнөт[104]. Биз карап жаткан терминологиянын теориясын азыркы учурга ылайыкташтыруу тууралуу теманы улантуу менен аль-Газали жана аш-Шāтибиге таандык “динди коргоо” термини аль-ʻĀмиринин “чыныгы ишенимден баш тарткандыгы үчүн жазалоо” термини менен шайкеш келе тургандыгын баса белгилеп кетүү керек[105]. Азыркы мезгилде Ибн ʻĀшурдун[106] көпчүлүк заманбап изилдөөчүлөр пайдаланган “дин тутуу эркиндиги” же “дин таануу эркиндиги” аттуу термининин мааниси өзгөртүлүп, жаңы мааниге ээ болду[107]. Ошондон улам, маселен салттуу фикхде “динди коргоо” максатында “дин тутунуудан баш тарткандыгы үчүн жазалоо” (хадд ар-ридда) каралса, ал эми заманбап окумуштуулар “дин маселесинде милдеттүү түрдө тутунуу жок”[108] экендигине жана башка динди туткандыгы үчүн кандайдыр бир жаза жок дегенге таянышат.

Аль-Макāсид аш-Шариʻа теориясынын арты менен, туура эмес кабыл алынган жана ашкере саясатташтырылган. Ошондой эле айта кетсек, көп учурда пайда табуу иретинде колдонулган “динден баш тарткандыгы үчүн жаза”, Курандагы “динге ишенүү эркиндиги” принциби менен алмаштырылган.

Акыры, бүгүнкү күндө аль-Газалинин «шарият максаттарына» арналган эмгектеринде “мүлктү коргоо” терминин ордуна аль-ʻĀмиринин “уурдоо үчүн жаза” жана аль-Жувайнинин “акчаны коргоо” терминин ордуна социалдык–экономикалык “социалдык камсыздоо”, “экономикалык жактан өнүгүү”, “акча каражаттардын келиши”, “коомдун байлыгы”, “байлар менен кедейлердин ортосундагы кирешелердин ажырымынын азайышы” ж.б.у.с. өңдүү заманбап түшүнүктөр пайдаланылат[109]. Мындай өзгөрүүлөр шарият максаттарынын теориясын пайдалануу менен мусулман өлкөлөрү айрыкча муктаж болгон экономиканы өнүктүрүүгө дем бере тургандай, инвестиция тармагында заманбап өнүккөн өлкөлөрдө дагы белгилүү болгон, “ислам

альтернативдүү проектин" сунуштоого мүмкүнчүлүк берет.

"Адамзатынын өнүгүүсү" – көрсөткүчтөрү БУУнун ар жыл сайын берген адамзатынын потенциалынын өнүгүүсү тууралуу отчетунда жарыяланган өнүгүүнүн концепциясы. Бул концепция экономикалык өнүгүүнү гана көрсөтпөстөн, ар кандай сфераларды камтыйт. Отчетко караганда, басымдуу бөлүгү мусулмандар болгон көпчүлүк өлкөлөр – өнүккөн өлкөлөрдүн катарына кирбейт жана адамзатынын потенциалынын өнүгүү индексинде эң төмөн көрсөткүчтөргө ээ. Индекс ар кандай эки жүздөй ар түрдүү көрсөткүчтөр менен эсептелет, алардын арасында – жашоо деңгээлинин, политикалык катышуунун (политикалык активдүүлүк), сабаттуулуктун, билимдүүлүктүн, узак өмүр сүрүүнүн, өмүрдүн узундугунун, ичүүчү сууга мүмкүндүктүн, жумуштуулуктун жана гендердик теңдиктин деңгээли[110].

Айта кетчү нерсе, кээ бир мусулман өлкөлөрүндө, айрыкча мунай запастарына бай болгон араб өлкөлөрүндө, улуттук кирешенин деңгээли менен өзүнө коомдун саясий жана экономикалык жашоосунда аялдардын катышуусун камтыган гендердик теңдиктин көрсөткүчтөрүнүн ортосунда чоң айырма бар. Бирок, мусулмандар аз сандуу жашаган өнүккөн өлкөлөрдөн тышкары, Катар, Бруней, Бириккен Араб Эмираттары сыяктуу басымдуу бөлүгү мусулмандар болгон өлкөлөр адамзатынын өнүгүүсү жогорку деңгээлдеги топко киришет. Бирок бул өлкөлөрдөгү калктын саны, дүйнөдөгү бардык мусулмандардын 1% дан аз бөлүгүн түзөт. Индекстин эң төмөнкү бөлүгүндө Йемен, Нигер, Мавритания, Джибути, Сенегал, Гвинея, Республика Кот-д'Ивуар, Мали жана Нигерия (калкынын саны, дүйнөдөгү бардык мусулмандардын 10% дан аз бөлүгүн түзөт) сыяктуу өлкөлөр жайгашкан.

Менин сунушум, айрыкча бүгүн, "адамзатынын өнүгүүсүн" маанилүү бир коомдук жакшылык (маслах) катары караштыруу, ага ислам укугу аркылуу жетишүүгө шарияттын максаттарынын теориясы (Мака̄сид аш-Шари'а) жардам берүүсү керек. Ал эми шарияттын бул максаты (максид) канчалык деңгээлде жетилишин, адамзат потенциалынын өнүгүүсүн аныктоодо БУУ колдонгон, заманбап илимий методдор аркылуу аныктоого болот. Белгилей кете турчу нерсе, "адамзаттын өнүгүүсү" темасы, шарияттын максаттарынын теориясынын көз карашы менен алганда, "адам укуктары" темасы сыяктуу эле ар тараптык изилдөөгө муктаж. "Ислам укугунун максаттарынын" "адамзатынын өнүгүү" концепциясына карай эволюциясы, "адамзатынын потенциалынын өнүгүүсүнүн максаттарын" ислам дүйнөсүндө белгилүү кылып, кээ бир неозахириттерге аларды "Батыштын үстөмдүк кылуу үчүн инструменттери" катары көрсөтүүсүнө тоскоол болот[111].

Шарияттын максаттарынын теориясы жаңы ижтихāдга негиз катары

Мусулман укугунун методологиясына ылайык, далилдердин (Курандын аяттары жана хадистери) карама-каршылыгы (та‘āруд) жана айырмачылыгы (ихтилāф) менен аларды ой-пикирдин кайчылаштыгынын (танāкуд же та‘āнуд) ортосунда айырма бар[112]. Себеби ой-пикирдин кайчылаштыгы "бир суроону талкуулоонун бир эле убакта чындык же жалгандыгынын натыйжасында келип чыккан логикалык корутунду" (такāсум ас-сидк ва ал-кизб)[113] – деп түшүндүрүлөт. Экинчиден, далилдердин келишпестиги же айырмачылыгы – чындыгында "мужтахиддин оюнда пайда болгон жалган каршылыктын" (та‘āрудун фи зихн аль-мужтахид)[114] натыйжасы деген пикир бар.

Бул, дин аалымына карама-каршы сезилген эки далил сөзсүз түрдө эле бири-бирине чечилбес каршылыкта болуусу кажет эмес дегенди билдирет. Мүмкүн дин аалымы, жазуунун бир бөлүгү түшүп калгандыктан улам, окуяны[115] түшүнгөн жок, ошол себептен ага алардын арасында чечилбес каршылыктар болгону сезилүүдө. Ошондой эле бул дин аалымында жазуулар берилген жер, убакыт, кырдаал тууралуу маалыматтын жоктугунун айынан болушу мүмкүн[116].

Кандай болгондо дагы, демейде, качан дин аалымы, эки хадистин мааниси бири-бирине каршы деген тыянак чыгарганда, "эки карама-каршы" хадистин бирин ката деп, же жокко чыгарат. Бул метод "жокко чыгаруу" (насх) деп аталат, жана анын мааниси хронологиялык кийинки чыккан жазуулар (хадистер), мурункуларды жокко чыгарат. Бул Курандын аяттарына да тиешелүү. Эгер аяттар бири-бирине каршы чыкса, акыркы чыккан аят – жокко чыгаруучу (нāсих) болуп, хронологиялык мурунку аяттар – жокко чыгарылган (мансух) болуп эсептелет.

Жыйынтыгында, көптөгөн аяттар жана хадистер, дин аалымдары аларды жалпы схемага кантип кошушту түшүнбөгөндүгү үчүн гана жокко чыгарылат.

"Жокко чыгаруунун" (насх) доктринасын, классикалык жыйнактарда сакталган Пайгамбардын хадистеринен табуу мүмкүн эмес[117]. Ал демейде, алардын ою боюнча мааниси карама-каршы келген хадистерди түшүндүрүүгө аракет кылган Пайгамбардын сахабаларынын же башка жеткирүүчүлөрдүн түшүндүрмөлөрүндө камтылат. Бирок, салттык тафсирлер, жокко чыгаруунун" (насх) доктринасынын далили Куранда бар деп келишет жана комментаторлордун арасында бул суроо боюнча пикир келишпестиктер да бар[118]. Мисалга, аль-Бухāринин айтымында, Абу Хурайранын жеткирүүсү боюнча, Пайгамбар мындай сөз айтат: "Чындыгында, аялдарда, жаныбарларда

жана үйлөрдө жаман жышаан кездешет!”[119] Бирок, башка хадисте (ошол эле аль-Бухаринин жыйнагынан), ‘Ā’иша Пайгамбардын адамдар караңгылык учурунда (ад-джāхилийа): “Чындыгында, аялдарда, жаныбарларда жана үйлөрдө жаман жышаан кездешет!” деп эсептешкенин айтты деп жеткирет[120] .

Өзүңөр көрүп тургандай, эки сөз айтылган мааниси боюнча айырмаланып турат. Бирок, Āишанын айтканы башка жазуулар менен тастыкталып турганына карабастан, көпчүлүк комментаторлор аны жокко чыгарган. Андан дагы, Абу Хурайра ал жеткирген билдирүүнүн толук версиясын уккан эмес[121]. Бирок мисалы Ибн аль-‘Араби Āиша айткан хадисти четке кагып: “Бул сандырактык!” (каулун сāкит)[122] – деп жооп берген. Ошентип, ишенимдүү жеткирүүчүлөр тарабынан айтылган так жана ырас хадис жокко чыгарылган. Бул мисал, өзүңөр көрүп тургандай, “пикир келишпестиктикти жоюу” аракетине болгон калыптанып калган жашыруун көз караш.

Башка көрүнүктүү мисал – “кылыч жөнүндөгү аят (аят ас-сайф) деп аталган Курандын 9-сүрөсүнүн 5-аяты. Ал жерде: “Тыюу салынган айлар бүткөндө мушриктерди өлтүргүлө, көргөн жериңерден туткунга алгыла, чептерге камагыла жана аларга каршы ар кандай буктурмаларды кармагыла”[123]. Бул аят, 630-ж. мусулмандар менен меккелик бутпарастардардын ортосунда согуш учурандагы тарыхый контекстти чагылдырат. 9-сүрөнүн башка аяттары дагы ошол согушка арналат. Бирок ага карабастан, экзегеттер аятты тематикалык контекстин, тарыхый контексттен ажыратып, убакыт, өткөн жер жана башка кырдаалдарды карабастан, ал мусулман менен мусулман эместердин ортосундагы карым-катнаштын эрежелерин белгилээрин айтып келишет.

Жыйынтыгында, аят, Курандын диалогго, динге ишенүү эркиндигине, кечиримдүүлүккө, тынчтыкка жана сабырдуулукка чакыруучу эки жүздөн ашык башка аяттарына каршы келет деген чечим чыгарылган. “Кылыч тууралуу аятты” башка аяттар менен келиштирүү мүмкүнчүлүгү экзегеттер тарабынан каралган эмес.

Аяттардын ортосундагы мааниси боюнча келишпестикти жоюу аракетинде, көпчүлүк экзегеттер бул Пайгамбардын өмүрүнүн акырында жиберилген аят (9:5), ага дал келбеген аяттардын бардыгын жокко чыгарат деген чечим чыгарылган, себеби башкаларга салыштырмалуу кечирээк жиберилген.

Ошентип жокко чыгарылган аяттар катары төмөнкүлөр жарыяланган: “Динде мажбурлоо жок” (2:256); «Сен аларды кечир”. “Анткени, Алла жакшы иш жасагандарды жакшы көрөт” (5:13); “Жамандыкты, жакшылык менен бас” (23:96); “Чыдамдууларды сүйүндүр” (2:155);

“Эгер Ыйык жазуунун кишилери менен талашсаңар, андан да күчтүү далил келтиргиле” (29:46); “Силерге – өз диниңер, мага – өз диним!” (109:6)[124].

Пайгамбардын тынчтык келишимин түзүүгө чакырган көпчүлүк насаат сөздөрү, заманбап термин менен айтканда көп маданияттуулукта жанаша жашоого үндөгөн сөздөрүнүн дагы көпчүлүгү жокко чыгарылган. Мындай насаат сөздөрдүн бири – "Мединалык оролмо кагаз" (сахифат уль-мадина) – Пайгамбар менен Мединалык иудейлердин ортосунда, мусулмандар менен мединалык иудейлердин карым-катнашын жөнгө салуучу келишим". Анда, мусулмандар менен иудейлер бир коом (умма) болуп эсептелет жана алар өзүлөрүнүн динин эркин тута алышары жазылган[125]. Бирок түшүндүрүүчү-салтчылар (орто кылымдагы дин илимин үйрөтүүчүлөр. – которм. эск.) жана неосалтчылар, "кылыч жөнүндөгү аятка" жана башка ал сыяктуу аяттарга таянып, "мединалык келишимди" жокко чыгарылган деп эсептешет[126] Албетте, жогорудагы аяттарды жана хадистерди согуш жана тынчтык ракурсунда карай турган болсок, анда, алардын ортосунда кайчы пикир бар деген ойду айтууга болот. Бирок, биздин оюбузча, орундун жана убакыттын шартына карабастан, дайыма эле же согуштун же тынчтыктын пайдасына тандоо жасай берүү акылга сыйбаган көрүнүш.

Маселени татаалдаштырган нерсе, Пайгамбардын сахабаларынын (тāби'ун) окуучулары "жокко чыгаруу" (насх) ыкмасын, сахабаларга караганда да көп колдонушкан[127].

Бул теманы изилдөөнүн негизинде, исламдын биринчи кылымынан кийин ар кандай укуктук мектептердин өкүлдөрү Ыйык тексттин улам бирин, экинчиси аркылуу жокко чыгара баштаганын байкаса болот, болгондо да бул учурлар буга чейин сахабалардын окуучулары (тāби'ун) тарабынан да катталган эмес. Ал эмес, "жокко чыгаруу ыкмасын" бир мазхаб аалымдары, башка мазхаб аалымдарынын ой-пикирлерин жана диний укуктук токтомдорун жокко чыгаруу аракетинде колдонгонго чейин жеткен. Мисалы Абу Хасан ал-Кархи (340/951-ж.к.б) Курандын биздин мазхабдын факихтеринин ой-пикирлерине каршы келген бардык аяттар, же контексттен тышкары айтылган же жокко чыгарылган" деген фундаменталдык эреже бар деп айткан[128]. Андыктан мусулман укугуна арналган эмгектерде, бир мазхабтар тиги же бул эскертүүнү бири жокко чыгаруучу (нāсих), экинчилери жокко чыгарылган (мансух) деп эсептеген көрүнүштү жолуктурууга болот. "Жокко чыгаруу" методун негизсиз колдонуу, далилдердин (Куран менен сүннөттүн – которм. эск.) ар тараптуу интерпретациясынын жоктугу маселесинин көйгөйүн кыйла күчөттү. Менин оюмча , шарияттын максаттарынын теориясы далилдердин (аят жана хадистердин, – которм. эск.) карама-каршылык көйгөйүнө рационалдык жана конструктивдик чечим сунуш кыла алат. Төмөндө, классикалык алгачкы жазма булактардын негизинде, Макāсид аш-Шари'а концепциясынын жардамы менен хадистердеги "карама-каршылыкты" жоюунун үлгүсү көрсөтүлгөн.

(1) Пайгамбарга тиешелүү ар түрдүү жолдор менен аткарууга арналган “сыйынуу акты” (‘ибāдāт) бири-бирине карама-каршы көптөгөн тексттер кезигет. Бул тексттер мусулмандар арасында ар кандай пикирлерди жана кызуу талкууну жаратууга себеп болгон. Эгерде бул тексттерди шарияттын теориясынын максаттарынын призмасынан карай турган болсок, анда Пайгамбар дин тутунгандар үчүн сыйынуу салттарын жеңилдетүүгө аракет кылгандыгын байкоого болот, Чыдымкайлыкты жана орточо (умереннность) акттардын ичинен сыйынуу учурундагы ар кандай дене кыймылын[129], “акыркы олтуруу” (ташаххуд)[130] сыйынуу учурундагы кетирген кемчиликтерди жоюуга арналган жерге бүгүлүү (суджуд аль-сахв)[131], майрам күндөрү, сыйынуу учурунда “Алла улук” (такбир)[132] деген сөздөр менен Алланын улуктоо, Рамадāн[133] айындагы орозо тутууда кетирген күнөөлөрүн жоюуга аракет кылышып, Меккеге (хаж) барууга байланыштуу ар кандай салттарды жасашкандыгын санап өтүүгө болот.

(2) “Бири-бирине карама-каршы деп жарыяланган” арабдардын салтын чагылдырган (аль-‘урф) бир нече хадистер бар. Бирок бул хадистерди “ислам мыйзамдарынын ар тараптуулугун”[134] тастыктаган маалымат катары чечмелөөгө болот. Башкача айтканда, бул хадистер ортосундагы айырмачылыкты, хадистерде көрсөтүлүп тургандай – араб элинин үрп-адаттарынын айырмачылыгы жана көп түрдүүлүгү. Мындай түшүнүк менен бардык пикир келишпестиктер дароо жоюлуп, бардыгы өз ордуна келет. Āиша жеткирген эки хадис буга мисал боло алат, алардын биринде “бардык аялга”, анын камкорчусунун макулдугу жок күйөөгө тийгенге тыюу салынса, экинчисинде, ажырашып, кайра күйөөгө чыгайын деген аял, өзү чечим кабыл алганга уруксат берилет[135]. Анын үстүнө, кээ бир билдирүүлөргө караганда, эки хадистин жеткирүүчүсү Āиша, өзү кээ бир учурларда, “камкорчунун бардыгынын шартын” өзү аткарчу эмес[136]. Ханафиттер бул шартты, камкорчусунун уруксаты жок күйөөгө чыккан аял, араб элинин каада-салтына жараша уятсыз болуп саналчу деп түшүндүрүшөт[137]. Эгер эки хадисте тең чагылдырылган, арабдардын көрсөтүлүшүн эске алсак жана ошол эле учурда, эки хадисти ислам мыйзамынын универсалдык контекстинде караштырсак, анда бардык пикир-келишпестиктерди жоюп, дүйнөнүн ар кайсы бурчундагы элдерге өзүлөрүнүн үрп-адаттарына ылайык турмуш курганга мүмкүнчүлүк берсе болот. Мындай мамиле, дүйнөдөгү мусулмандардын бардыгына өз каалоосу менен өзүлөрүнүн коомунда калыптанган каада-салттарын сактап, бардык диний ырым-жырымдарды жана жөрөлгөлөрдү аткарганга уруксат берет. Ошондой эле ал көп маданияттуу коомдордо толеранттуулук жана өз ара түшүнүктүүлүктү жайылтканга түрткү болот.

(3) Бир нече хадистер, кээ бир дин аалымдары аларда ислам укугунун нормаларын колдонуунун мисалдары камтылат деп эсептегенине карабастан,

жокко чыгарылды деп классификацияланган. Нормаларды этап менен колдонуунун максаты – “илгертеден бери калыптанып калган коомдук каада-салттарга өзгөрүүлөрдү алып келген жаңы мыйзамды адамдардын кабыл алуусун жеңилдетүү”[138]. Ошентип, спирт ичимдиктерин ичүү, сүткорлук, диний ырым-жырымдарын аткаруу жана орозо кармоо темасына ылайык бири-бирине каршы болгон хадистер, Пайгамбардын коомдо мыйзамды, бара-бара этап менен колдонууга умтулганын көрсөтүп турат. Пайгамбардын мындай ыкмасы айрыкча, исламдын эскертүүлөрүнө жана доктриналарына көнгөнгө убакыт керек болгон мусулман-неофиттер үчүн актуалдуу.

(4) Кээ бир карама-каршы хадистерди дин аалымдары, алардын бир эле суроо боюнча ар кандай директивдерди камтыганы үчүн, аларды “бири-бирине каршы келе турган” деп жарыялаган. Бирок, бул хадистердин ар кандай адамдарга (сахабаларга) багытталгандыгын эске алсак, анда бардык пикир келишпестиктер жоюлат. Бул хадистерди шарияттын “адамдар үчүн эң жогорку даражадагы жакшылык” принцибине таянып түшүнүш керек жана алардын ар кайсы жагдайда, ар башка сахабаларга арналып айтылганын эске алуу зарыл. Мисалы, кээ бир хадистерге ылайык, Пайгамбар бир ажырашкан аялга, эгер ал кайра күйөөгө тийсе, анда балдарын тарбиялоо укугунан айрыларын айткан[139]. Ошол эле учурда, ажырашып, кайра күйөөгө тийген аял, мурунку никеден балдарын тарбиялоого укугу бар экендигин эскерткен да хадистер бар. Мисалга, Умму Салама Мухаммад Пайгамбарга күйөөгө тийгенден кийин деле, өзүнүн балдарын тарбиялай берген[140]. Бирок көпчүлүк ‘уламā’ билдирүүлөрдүн биринчи тобуна таянып, ажырашкан аял кайра күйөөгө тийген убакыттан тарта, балдарды багуу милдети өз атасына өтөт деп чечим чыгарышкан. Алар, хадистердин биринчи тобу аль-Бухāри жана Ибн Ханбаль тарабынан жеткирилгендиги үчүн, көбүрөөк анык деп таанып, альтернативдик билдирүүлөрдү жокко чыгарышкан[141]. Ага карабастан, Ибн Хазм, биринчи группадагы хадистердин жеткирүүчүлөрүнүн биринин эс тутуусу начар экендигине таянып, экинчи группаны кабыл алып, биринчисин жокко чыгарган[142]. Ас-Сан‘āни эки пикирди тең талдап чыгып, мындай деген: “Балдар ата-энесинин кимиси алардын муктаждыктарын канааттандырып, кам көрүп бага алса, ошону менен калыш керек. Эгер ата-энелик милдетти аткаруу энесинин колунан келсе, анда энеси баксын... Бала-татыктуу ата-энесинин колунда калышы керек, муну мыйзам эч кандай башкача чече албайт”[143]. Камкорчуну тандоо критерийи бул учурда – адилеттүүлүк, ал эми мыйзам эч качан адилетсиз боло албайт! Бул мусулмандарга, мыйзам ислам теориясынын же философиясынын негизинде түзүлбөгөн учурда дагы, коомдо акыйкаттык менен иш жүргүзүүгө түрткү болгон ар кандай адилеттүү мыйзамга түшүнүү менен мамиле кылганга мүмкүнчүлүк берет.

Каражаттар менен максаттарды айырмалоо

Мухаммад аль-Газали каражаттар (аль-васа̄’ил) менен максаттарды (аль-ахда̄ф) айырмалай билет эле. Ал, биринчиси өзгөрүүгө учурай алат, экинчиси туруктуу деп эсептеген. “Өзгөрүүгө учурай турган” каражаттар боюнча, эреже Куран тарабынан бекитилгенине карабастан, аскердик олжону бөлүштүрүү эрежесин (аль-гана̄им) мисал катары келтирет[144]. Кийинчерээк, Йусуф ал-Карда̄ви жана Файсаль Маулави фатва жана изилдөөлөр боюнча Европалык кеңеште өткөн талкуулоо учурунда, “каражаттар менен максаттарды айырмалоонун” маанилүүлүгүн алар да белгилеп кетишкен. Мисалга, экөө тең, Рамазан айында айды көрүү, өзү максат болуп эсептелбейт – бул жөн гана жаңы айдын кирип келгенин тастыктоочу каражат болуп саналат деп билдиришкен. Ошондой эле Рамазандын башталышын тастыктоочу каражат, астрономиялык эсептөөлөр болуш керек деп кошумчалап кетишкен. Бул фатва аз мусулман жашаган бирикмелердеги мусулмандардын бир катар көйгөйүн чечүүгө жардам берди[145]. Ошол эле мамилени, Йусуф аль-Карада̄ви мусулман кызынын кийимине карата (жилба̄б)[146] колдонду, ал, жилба́б кийүү максат эмес, бул жөн гана жөнөкөйлүүлүктү көрсөтүүнүн дагы бир ыкмасы деп айткан[147]. Менин оюмча, “каражаттар менен максаттарды айырмалоо”, ислам укугунун көптөгөн суроолору боюнча жаңы пикирлердин келип чыгышына түрткү болот. Мисалы, Таха Жабир аль-Альва̄ни, “Заманбап ислам оюндагы багыттар” эмгегинде, “каражаттар менен максаттарды айырмалоо” методун” кылдаттык менен изилдеп чыгып, “реформаторлук долбоор” сунуштаган. Кийинчирээк аль-‘Алва̄нинин бул методду, маанилүү бир суроо, гендердик теңдикти изилдөөдө кандай колдонгондугу көрсөтүлөт:

“Куран жиберилгенден кийин, адамдарды алардын жыныстык айырмасына карабай, Кудайга ишенүүгө алып келди. Балким бул исламдын өзгөчөлүгү, бутпарастыкты жоюудан да мааниси аз эмес революция болушу мүмкүн... Бул жаңылыктар, (жаңы эрежелер) Исламга чейинки Аравиядагы каада-салт, ишеним, үрп-адаттарды эске алуу менен биринчи мусулман коомунун акырындык менен кабыл алуусуна мүмкүнчүлүк берүү үчүн этап–этап менен орнотулган... Исламга чейин сейрек кездешчү көрүнүш, Ислам аялга сотто көрсөтмө берүү укугун берген. Бул жол менен Куран, аялзатын эркек менен коомдук турмуштун тең катышуучусу кылганга аракет кылган... Максаты, аялга болгон адаттагы мамилени өзгөртүп, аялдарды күбөлөрдүн санына кошуу болгон (“ким күбө боло алат” (2:282) аят.көңүл бург). Аялдарга сотто көрсөтмө берүү укугуна уруксат берүү, белгилүү максатка жетүүгө каражат болгон, тагыраак айтканда: гендердик теңдик идеясын арабдардын арасында практикалык түрдө ишке ашыруу. Бирок, Курандын тафсирлөөчүлөр, аяттагы “Качан аялдардын бири [бир нерсени] унутуп калганда, экинчиси

эсине сала алат” (2:282) деген сөздөргө ылайык, аялдар өз алдынча көрсөтмө бере албайт жана алардын ою боюнча бул аялдар менен эркектердин ортосунда башынан эле болуп келген теңсиздикти көрсөтүп турат деп эсептешет. Бул идеяны орто кылымдын дагы, азыркы күндөгү заманбап тафсирчилер дагы кабыл алган. Ошентип, бүтүндөй мусулман муундары, “сокур түрдө” (таклид) чыгарылган ойдун натыйжасында, бул жаңылыштыкты жайылтууга түрткү болушкан. Бул, аятты туура эмес түшүндүрүүнүн айынан келип чыккан позиция, укуктук тармактын чегинен тышкары жайылып кеткени ырас. (б.а. фикха. – которм.эск.)[148].

Мындай пикир, заманбап дин үйрөтүүчүлөргө, жазманын (Куран жана сүннөт) үстүндө иштөөдө “динамикалык” мамиле кылууну сунуштаган жана “ар бир жазууну абсолюттук жана универсалдык закон катары кабыл албоого, мүмкүн мыйзам белгилүү бир шарттарда гана жарай турганын эске алып, хадистеги камтылган контекстке көңүл бурбастан ага таянып, ал эскертүүлөр бардык адамдарга, убакыт, өткөн жер жана ошол убактагы жагдайды эске албастан укуктук пикир чыгарбоого чакырган Мухаммад Махди Шамсад-Динден дагы кездешет”.[149/150] Бирок андан кийин айаталлах Шамс ад-Дин: “мен бул көз-карашка ээ болгонума карабастан, ушуга чейин укуктук чечим чыгарууда бир да жолу колдонбогонун” эскерткен. Ошол эле учурда Аятуллах Шамс ад-Дин аялдарга, финансылык суроолорго жана жихадка тийиштүү укуктук пикир чыгарууда мындай мамилени колдонуу эң маанилүү экендигин кошумчалайт[151]. Башка изилдөөчү Фатхи ‘Усма̄н гана Куранда (2:282) эки аялдын көрсөтмө берүүсү, бир эркектин көрсөтмө берүүсүнө барабар экендигин айтат. Фатхи ‘Усма̄н жогоруда айтылган аль-‘Алва̄ни сыяктуу эле, “практикалык пикирдин” негизинде 2-сүрөнүн 282-аятын “реинтерпретациялайт”[152]. Хасан Тура̄би[153] дагы аялдар алардын күнүмдүк иши, кийими тууралуу көптөгөн эскертүүлөргө карата, ошондой эле пикирди карманат[154].

Роже Гароди[155] дагы жаңыча мамиленин тарапташы катары, “Курандын жазуусун эки бөлүккө бөлсө болорун айтат: бир бөлүгүн “тарыхташтырганга болот”, мисалга “аялдар тууралуу эскертүүлөрдү” камтыган бөлүгү, ал эми экинчиси “бизге жиберилген ачылыштардагы түбөлүк баалуулуктарды” камтыйт[156]. ‘Абд аль-Ка̄рим Саруш[157] дагы Гародидей, Куран жазуусун эки бөлүккө бөлүүнү сунуштайт: “константалык” жана “өзгөрүүгө мүмкүн болгон”. “Өзгөрүүгө мүмкүн болгон” бөлүгү анын ою боюнча, ачылыш жиберилген учурдагы, маданияттык, социалдык жана тарыхый кырдаалды көрсөтөт[158]. Ушундай эле Пайгамбардын хадистери тууралуу пикирди Мухаммад Шахрур[159] карманат, ал кээ бир хадистердин эскертүүсүн “ислам эмес, Арабиядагы социалдык жагдайларга байланыштуу жарандык укуктун бөлүгү катары кароону сунуштайт. “Пайгамбар бул укукту “уруксат берилген

нерселер презумпциясынын” негизинде коом уюштурууга колдонгон. Ал Араб мамлекетин жана араб коомун түзүүгө VII к. аракет кылган. Андыктан, бул хадистер 100% га анык болбойт жана андагы эскертүүлөр да түбөлүк боло албайт”[160] – деп эсептеген.

Белгилей кетчү нерсе, кээ бир изилдөөчүлөр жогорудагы ислам жазуусунун тарыхый шарттуулугу жөнүндөгү талкуулоону ал “тарыхташтырылганга” чейин жазып жатышат, ал Жазуунун “авторитетинин” толук жокко чыгуусун себеп кылат. Мындайча айтканда, “тарыхый мамиле”, биздин текст, маданият жана окуя тууралуу идеяларыбыз толугу менен алар жаралган жана убакыттын өтүшү менен өзгөрүүлөргө учураган тарыхый шарттардан көз каранды.[161] Жыйынтыгында, адабияттан алынган Куранга тийиштүү бул мамилени колдонуу, кээ бир изилдөөчүлөрдү кийинки тыянакка алып келди: “Курандагы жазуу – бул белгилүү бир маданияттын ичинде кездешкен “маданияттык продукт”.[162] Демек, Куран – бул Пайгамбардын убагындагы араб элинин тарыхын изилдөөгө жараган гана “тарыхый документ” деп божомолдоого болот.[163] Ал эле эмес, мисалы Хайда Могхисси[164] “шарият адамдардын теңдик принциби менен шайкеш келбейт”[165] – деп айткан. Анын ою боюнча, “ар кандай түшүнүксүз интерпретациялар же келтирүү аракеттери, аялдардын укугуна жана милдеттерине тийиштүү Курандагы эскертүү жана тыюу салууларды, жыныстык теңдик идеясы менен бир ыңтайга келтире албайт.[166] Ушундай эле идеяны Ибн Варрак сунуштайт, ал “адам укуктары жөнүндөгү исламдын позициясы, эркиндик принцибине жетиштүү колдоо көрсөтпөйт” деп эсептейт.[167] Кийинки заманбап изилдөөчү Ибрахим Муса[168], ислам укугунун бүгүнкү күндөгү түшүнүктөгү “этикалык көрө алуусу” жоктугун жазат.[169]

Кандай болгондо дагы, Куранга карата “адилетсиз” же “моралсыз” деген эпитеттерди колдонуу, менин оюмча, анын Кудай тарабынан жаралгандыгына болгон ишенимге каршы чыгат. Ошол эле учурда менин оюмча, Куранда эскерилген тарыхый окуялар жана белгилүү укуктук эскертүүлөр, Ислам жазуусунун түзүлүшүндөгү маданияттык, географиялык жана тарыхый контекстте түшүнүлүшү керек. Мындай түшүнүктүн ачкычы, тарыхый перспективада өзгөрүлүп жаткан каражаттар жана өзгөртүлгүс принциптер жана максаттарды айырмалоодо.

Мухаммад аль-Газāли айткандай, каражаттар “өзгөртүлө алат”, ал эми принциптер жана максаттар өзгөртүлгүс бойдон калат. Курандагы эскертүүлөрдү мындай көп аспекттүү түшүнүү, аларды ар кандай шартта практикада ийгиликтүү колдонгонго жана алардын эч бир проблемасыз заманбап дүйнө үчүн “этикалык көрө алуусун” ачык чагылдырганга шарт түзүп берет.

Шарияттын максаттары жана Куранды тематикалык чечмелөө

Куранды тематикалык чечмелөөнүн тарапташтары, Куранды шарияттын максаттарынын көз карашы боюнча интерпретациялоого аракеттенүүдө.

Тематикалык окуунун методу, Курандын жазууларын "бир бүтүндөй"[170] изилдөөдөн турат. Бул бирдиктүү мамилени колдонгон экзегеттер, бардык Курандык текстти "[укуктук] эскертүүлөрдү камтыган аяттар" (аят аль-ахкāм) катары карайт, бирок алардын саны Куранда бир нече жүз гана. Бул методду колдонууда, динге ишенүү, пайгамбарлар, бул дүйнө, аркы дүйнө тууралуу баяндаган сүрөлөр жана аяттар, бирдиктүү, бүтүн картинага (көрүнүшкө) тизилет жана андан кийин аларды изилдөөчүлөр укуктук нормаларды түзүүдө колдоно алат. Бул мамиле, адаттагы буквалисттик мамиле менен кошо, көптөгөн Курандагы окуяларда негизги тема болгон, анын ичинде аркы дүйнө тууралуу дагы моралдык баалуулуктар жана принциптер [укуктук] нормаларды чыгарууга негиз боло алат.

Ушундай эле мамилени аяттар сыяктуу эле, хадистерге тиешелүү, шарияттын максаттарына жана Пайгамбардын жашоосун жана айткан сөздөрүн изилдөөгө карата колдонсо болот. Мындай мамиледе, изилдөөчү исламдын баалуулуктарына жана принциптерине каршылаш хадистердин аныктыгына шек коёт. Башкача айтканда, эгер дин изилдөөчү эки башка хадисти (мааниси боюнча) келиштире албаса, "алардын Курандын принциптерине ылайыктуурагына" артык көңүл бөлөт[171]. Мындай мамиле, (мааниси боюнча карама-каршы келген – которм. эск.) хадистердин текстинин аныктыгын (матн) далилдөөнүн шарттарынын бири болушу керек. Акыры, шарияттын максаттарынын теориясынын негизиндеги жаңы метод, Пайгамбардын тиги же бул айткан сөзүнүн контексти же жагдайы белгисиз болгон учурда ордун толуктоого жардам берет. Исламдын ар кандай багыттары таянган көпчүлүк хадистер, бир же эки сүйлөмдөн же бир-эки суроого жооптордон турат жана алар айтылган тарыхый, саясий, социалдык, экономикалык же географиялык контекст жөнүндө маалыматты камтыбайт. Кээ бир учурларда, Пайгамбардын сахабасы же анын сөздөрүн жеткирүүчүсү хадисти: "Мен Пайгамбардын ушундай айтканына толук ишеничте эмесмин, анткени (андан соң жеткирүүчү эмне үчүн ишенбегенинин себептери жөнүндө айтылат)", бирок адатта, дин изилдөөчүлөр контекстти, ал таасир эткен, кандай жол менен хадистер түшүнүлгөнүн жана Пайгамбардын сахабалары тарабынан ишке ашырылгандыгын өзүлөрүнүн оюу боюнча толуктап коюшат. "Бирдиктүү мамиле", шарияттын жалпы максаттарын түшүнүүнүн жана аныктоонун жардамы менен маалыматтын жоктугунун көйгөйүн чечүүгө жардам берет.

Пайгамбардын максаттарын чечмелөө

Жогоруда айтылганга кошумча катары, белгилей кетчү нерсе, Пайгамбардын аль-макāсид же “максат коюу” түшүнүгү, хадистердеги жетишпеген контекстти аныктоого жардам берет. Аль-Карāфи Пайгамбардын иш-аракеттерин “маалыматты жеткирүүчү жана коомдук сот жана лидер катары иш-аракеттеринин ортосундагы иш-аракеттерди кандай жол менен айырмалаганын биз түшүндүрүп кеттик. Анын ою боюнча, Пайгамбар коомдогу аткарган ар кандай функциялар жана бул функциялардын негизинде ал ишке ашырган максаттар, “ар кандай түрдө шариятка таасирин тийгизди”. Ибн ‘Āшур аль-Карафинин эмгегин кеңири изилдеп, “пайгамбардын оюнун” жаңы аспекттерин белгилеп жана бир катар хадистерге таянып, Пайгамбар ишке ашырайын деген максаттарды көрсөттү[172]. Ошентип, Ибн ‘Āшур, Пайгамбардын максаттарын ар кандай жагдайларда жана ар кандай контекстте[173] карап көрдү:

1. Мыйзам ченеминде максатты аркалаган. Пайгамбардын коштошуу зыяратчылыгында (хаж) окуган үгүт-насаатын эстесек жетиштүү, ал жерде Пайгамбар: “Менден жөрөлгөлөрдү үйрөнгүлө [зыяраттын жөрөлгөлөрүн мен кантип аткарганымды карагыла жана менин артымдан кайталагыла], анткени, бул менин акыркы зыяратым болушу ыктымал”. Үгүт-насаатын аяктап жатып, “Бул жерде тургандар, жокторго бардыгын жарыяласын!” – деп кошумчалаган. Мындай хадистердеги эскертүүлөрдү сөзмө-сөз кабыл алуу керек жана өзүндөй кылып аткарылышы керек.

2. Диний-укуктук эскертүүлөрдү чыгарган (фетвалар). Мисал катары, ошол эле “акыркы зыяратчылыгынын” учурундагы эскертүүсү боло алат. Анда Пайгамбардын жанына бир киши келип “Мен курмандыкка чалынуучу малды, таш ыргытууга чейин союп салдым” дегенде Пайгамбар “Кам санабай, таш ыргыта бер!”,– деп жооп берген. Экинчиси келип: “Мен курмандыкка чалуу жөрөлгөсүнө чейин сакалымды, чачымды алып салдым”. Пайгамбар “Кам санабай, курмандыкка чала бер!” – деп жооп берди. Бул хадисти жеткирүүчү ал күнү адамдардын бир жөрөлгөнү, экинчисине чейин кылып алганын айта бергенин байкады, бирок Пайгамбар бардыгына бирдей жооп берген: “Кам санабай, жасай бер!”. Бул жана буга окшош хадистерди сөзмө-сөз кабыл алыш керек, анын үстүнө ал фатва чыгаруунун методун камтыйт. Жогоруда келтирилген мисалдан биз билгендей, зыяраттын жөрөлгөлөрүн катуу бир тартипте аткаруу, атайын шарт эмес.

3. Сот функциясын аткарчу. Мисалы (1) Хадрамаут жана Киндалык адамдын ортосунда жер тилкеси боюнча талаш-тартышты Пайгамбардын чечими; (2) Бедуин “Бизге калыстык кылыңыз!” дегенде, аны менен каршылашынын ортосундагы пикир келишпестикти чечүү; (3) Пайгамбар

тарабынан Хабиба жана Са̄биттин ортосундагы жаңжалды жөнгө салуу; Хабиба бинт Сахл, Са̄биттин жубайы – Пайгамбарга, ал күйөсүн сүйбөй тургандыгын, ажырашкысы келгендигин айткан. Пайгамбар: “Ага анын бакчасын кайтарып бересиңби?” дегенде, ал “Анын бардык мага бергени, – менде (мага эч нерсенин кереги жок. – которм. эск.)”. Андан соң Пайгамбар Са̄битке кайрылды: “Бакчаңды кайра ал”. Ошентип, ал бакчасын кайтарып, аялы менен ажырашты. Аль-Кара̄финин айтканына ылайык, мындай хадистер жалпы эскертүү катары саналбайт (б.а. бардык динге ишенүүчүлөр аткарууга милдет болгон нормаларды камтыбайт) жана сот соттук иштин шартына жараша аларында өз ыктыярында колдонууга укугу бар.

4. Башкаруучунун ролу. Мисалы түшүм бербеген жерди иштеп чыккан адамга ага ээ болуусуна уруксат берген; Хайбар алдындагы согушта эшектин этин жегенге тыюу салган; Хунайн алдындагы согушта ал: “Ким душманды өлтүрсө жана ага күбөлөрү бар болсо, анын бардык мүлкүн алууга уруксат”, – деп айткан. Социалдык-саясий тематиканы козгогон хадистер, алардын коомго кызмат кылган жогорку максатына карай түшүнүлүшү керек;

5. Тарбия максатында иш жүргүзгөн (мыйзам жаатында эмес, жалпы мүнөздөгү). Мисал катары, Ибн Сувайд тарабынан жеткирилген хадис боло алат: “Бир жолу мен Абу Заррды жана анын ага окшоп кийинген кулун жолуктуруп калдым. Мен андан себебин сурадым. Ал: “Мен кулумду урушуп анын энесине жаман сөздөрдү айтып алдым, ал бул иш жөнүндө Пайгамбарга даттаныптыр. Пайгамбар мага: “О, Абу Зарр! Эгер сен аны жана анын энесин жаман сөздөр менен тилдесең, демек сенде карангылык мезгилинин (ад-жа̄хилийа) белгилери дале калыптыр! Сенин кулуң – сенин бир тууганың”- деди Хадиске ылайык, Пайгамбардын тарбиялык максаты сахабаларын кулдарды бошотууга үндөгөнү. Дин изилдөөчүлөр бул боюнча көп айтышат: “Мыйзам чыгаруучу эркиндикке жеткирүүнү көздөйт (*аш-ша̄ри‘ муташаввик ли-л-хуррийа*)».

6. Талашкан эки тарапты жараштыруучу. Мисалдардын бири катары, Пайгамбардын Барирадан күйөөсүнө кайтып келишин суранганда, Барира Пайгамбарга айтат: “О, Кудайдын элчиси! Сен мага муну буйрук кыласыңбы?” Ал: “Жок, мен жөн гана өтүнөм [сенин күйөөң үчүн]». Барира айтат: “Мен ага муктаж эмесмин”. Башка мисал катар, аль-Буха̄ри жеткирген хадис боло алат. Анда Жа̄бир, атасы каза болгондо, Пайгамбардан атасы карыз алган адам менен алар карыздын бөлүгүн кечирерине үмүт кылып, сүйлөшүп берүүсүн суранат. Пайгамбар алар менен сүйлөштү, бирок кредиторлор карызды кечүүнү каалабады, Пайгамбар алардын чечими менен макул болду. Дагы бир Пайгамбардын жараштыруу иш-аракеттеринин мисалы – Ка’аб б. Ма̄лик, ‘Абдуллах б. Абу Хадраддан карызын берүүсүн талап кылганы тууралуу хадис. Пайгамбар Ка’абдан карыздын суммасын азайтууну суранды, ал макул

болду. Бардык белгиленген учурларда Пайгамбардын сахабалары, аларды анын директивалары же эскертүүлөрү боюнча иштөөнү милдет кылбаганын түшүнгөн.

7. Кеңешчи болчу. Пайгамбардын жөн гана анын сахабаларына кеңеш бергенинин (эскертүү эмес) мисалы катары бул хадис боло алат: ‘Умар б. аль-Хаттāб бир кишиге садага катары жылкы берет, бирок ал адам ага барк албай мамиле кылат. Ал кишинин жылкыны болбогон баага сатып жатканын билип, ‘Умар андан кайра сатып алууну чечет. Качан ал Пайгамбардан бул окуя жөнүндө пикирин сураганда, Пайгамбар мындай деп жооп берет: “Ал сага жылкыны бир дирхамга сатса дагы, алба! Анткени, берген садагасын кайра алган киши, өз кусундусун кайра ичкен итке татыйт”. Башка мисал: Зайд жеткирген хадис: “Пайгамбар мындай айтты: чогултула элек курманы сатпагыла, алардын [жегенге] ылайыктыгын билгенге чейин”. Хадисти жеткирип, Пайгамбардын сөздөрүнө Зайд мындай деп түшүнүк берет: “Бул жөн гана бул (быша элек түшүм) тууралуу көп урушкан адамдар үчүн кеңеш)”. Эки учурда тең Пайгамбардын сахабалары, анын кандайдыр бир эскертүүлөр боюнча иштөөнү милдет кылбаганын жана жөн гана кеңеш бергенин айтат.

8. Өзүнүн сахабаларына каалоо айтчу. Мисалы, Башир Пайгамбарга өзүнүн балдарынын бирине белек бергендигин айтат. Пайгамбар андан: “Андай белекти балдарыңдын бардыгына бердиңби?”- деп сурайт. Ал: “жок”- деп жооп берет. Анда Пайгамбар: “Мени адилетсиздиктин күбөсү кылба!” – деп айтат. Бул учурда, Пайгамбардын сахабалары, аларга Пайгамбар эч кандай милдеттеме кылбаганын түшүнүшөт.

9. Коомду жогорку адеп-ахлактуулук нормаларына үндөгөн. Мисалга бир нече хадис келтирели: Пайгамбар Абу Заррдан сурайт: “Ухуд тоосун көрүп турасыңбы?”. Абу Зарр “Ооба, көрүп турам!” – деп жооп берет. Пайгамбар: “Мунун (тоонун) мага алтынга айланып жана үч күндөн кийин ал алтындан, карыз төлөөгө мен алып калган акчадан тышкары, бир динардын дагы калышын каалабайт элем”, – деп айтат. Сахаба аль-Барā’ ‘Āзиб айтат: “Кудайдын элчиси бизге жети [нерсе] кылганга уруксат жана жети [нерсеге] тыюу салган: оорулуудан көңул суроону; өтүп кеткен адамды узатууну; чүчкүргөнгө тилек айтууну; алсызды коргоону; кысым көрсөтүлгөнгө жардам берүүнү; саламды жайылтууну; чакырууну кабыл алууну жана сөз берген киши сөзүнө бекем турууну милдет кылды. Ал эми тыйуу салганы: алтын шакек тагынууга; күмүш идиштен ичүүгө; жибектен тигилген кызыл тердиктин үстүнөн токулуучу килемди (колдонууга); египеттик жибек кийимин жана ичке, калың жана орточо жибек кездемеден кийим (истабрак и дибāж) кийүүгө тыюу салган. ‘Али Абу Тāлиб жеткирет: “Кудайдын элчиси мага алтын шакек тагынууга, жибек жана шафран түскө боёлгон кийим кийүүгө жана дагы рүкү жана сажда учурунда Куран окууга тыюу салды.

Бирок мен буларды Пайгамбар силерге да тыюу салды деп айтпайм”. Ошол эле тарбия максат менен Пайгамбар Рафи‘ б. Хадижага мындай деп айткан: Жерлериңди ижарага бербей, өзүң иштет”. Ошентип, бардык учурларда сахабалар Пайгамбар аларды эч нерсеге милдеттендирбегенин түшүнгөн.

10. Сахабаларын дисциплинага үгүттөө үчүн, акыл насаат берген. Мисалы Пайгамбар айткан: “Кудай менен ант берем, ал ыймандуу эмес! Кудай менен ант берем, ал ыймандуу эмес!”. Пайгамбардан сурашты: “Ким ал; О, Кудайдын элчиси!” ал : “Анын жамандыгынан кошунасы коопсуздукту сезбеген адам”.

11. Анын пайгамбарлык милдетине тиешелүү эмес иш-аракеттерди жасаган (б.а., аларды жасап жатып, сахабалары аларды диний эскертүү катары кабыл албастыгын ойлогон. – которм. эск.). Мындай иш-аракеттер хадисте Пайгамбар кандай тамак жегени, кийингени, уктаганы, басканы, ат мингени, башты жерге ийүү учурунда колунун коюлушу ж.б. жөнүндө сүрөттөлөт. Башка мисал – “коштошуу зыяратчылыгы” учурунда, Пайгамбар дөбөнүн түбүнө токтоп, Бану кинана уруусунун территориясындагы булакчаны карап туруп калды. Āиша бул хадиске: “Аль-Абтанын тушунда тыныгуу, ажылыктын бир жөрөлгөсү болуп саналбайт. Бул жөн гана Пайгамбар токтогон жер, анткени ал аркылуу Мединага кайткан жеңилирээк” – деп түшүнүк берген.

Ибн Āшурдун жогорудагы хадистерди түшүндүрүүсү, пайгамбарлык эскерүүлөрдө “максатка жетүүнү” түшүнүү деңгээлин көтөрөт жана аларды түшүндүрүүдө жана иш жүзүнө ашырууда чоң ийкемдүүлүк берет.

«Мүмкүнчүлүктөргө тыюу салуу» жана «мүмкүнчүлүктөрдү ачуу» ыкмалары

Ислам укугунда “мүмкүнчүлүктөргө тыюу салуу” (садд аз-зарā’и‘) термини уруксат берилген иш-аракеттер, эгер тыюу салынган иш-аракеттерге алып келүү коркунучу бар болсо, аларга тыюу салуу дегенди билдирет[174] . Ар кайсы ислам укуктук мектептердин дин окутуучулары эгер мындай иш-аракеттер, мыйзам тыюу салган иш-аракеттерге алып келүүсү ыктымал болсо, аларга тыюу салууну макулдашышкан. Бирок алар ошол “ыктымалдыкты” аныктоо боюнча, пикир келише албай калган. Дин аалымдары ал төрт “деңгээлден” турат деп чечишкен[175]:

Дин изилөөчүлөрүнүн айтымында, уруксат болгон иш-аракеттердин, тыюу салынган иш-аракеттерге себеп болуу ыктымалдыгы, белгилүү, толук, мүмкүн, аз ыктымал болушу мүмкүн.

Белгиленген категорияларды түшүндүрүү үчүн дин изилдөөчүлөр

кийинки мисалдарда келтиришет:

1. Уруксат берилген иш-аракет "белгилүү ыктымалдуулуктун" мисалы катары, негативдүү жыйынтыкка алып келеринин мисалы катары, дин изилдөөчүлөр, "коомдук жайларда аң казуу (же негизги жолдун ортосунда)", бул көрүнүш албетте адамдарга зыянын тийгизет. Дин изилдөөчүлөр мындай жыйынтыкка алып келген иш-аракеттерге тыюу салуу (садд) керектигин айтат. Бирок аларда, аң казган адам, башкаларга тийгизген зыяндыгы үчүн жоопкерчилик алабы деген суроодо пикир келишпестиктер пайда болгон. Башкача айтканда, пикир келишпестиктин мааниси мындай иш-аракеттерге тыюу салуу менен ал иш-аракеттерди жасаган адамдарды жазалоого болобу?

2. Имāм аш-Шāтибинин айтканына ылайык, кээ бир гана учурларда ("аз ыктымалдуулукта") зыян алып келүүгө мүмкүн болгон иш-аракеттердин мисалы – жүзүм сатуу. Тагыраак айтканда, жүзүм сатса болот, бирок кээ бир адамдар андан жүзүм сатып алышып шарап жасашы мүмкүн деген ыктымалдуулук бар. Бул учурда "мүмкүнчүлүктөргө тыюу салуу" методу колдонулбайт, анткени дин изилдөөчүлөрүнүн айтымына караганда, сатуунун пайдасы зыянынан көп. Башкача айтканда, мындай учурларда коомго же индивидге зыян келтирилет деген ыктымалдуулук аз[176].

3. Кээ бир дин изилдөөчүлөр "коомдук дүрбөлөң учурунда курал-жарак сатуу же шарап өндүрүүчүлөргө жүзүм сатуу" коомго зыян алып келет деп эсептейт[177]. Маликийлер жана ханбалийлер, мындай иш-аракеттерге тыюу салуу керектигин чечишкен, бирок башка укуктук мектептердин өкүлдөрү буга макул эмес, себеби тыюу салуу үчүн, божомолдорго таянбай, ал иш-аракет зыян алып келерлигин так билиш керек деп эсептешет.

4. Кээ бир дин изилдөөчүлөрүнүн айтканына жараша, "эгер аял жалгыз саякат кылып жүрсө" же "адам сүткорлук оюн ишке ашырууда, сыртынан туура толтурулган, бирок кандайдыр бир жашыруун кемтиги бар келишимдерди колдонууда" алардын иш-аракетинин зыяндуулугунда "божомолдуу ыктымалдуулук бар"[178]. Маликийлер жана ханбалийлер андай нерселерге тыюу салат, бирок башка укуктук мектептер бул суроодо да макул эместигин билдирген, себеби бул иш-аракеттердин зыян алып келишине "белгилүү бир" же "толук" ыктымалдуулук жок.

Жогоруда келтирилген классикалык ислам укугундагы мисалдар, "каражаттар" жана "максаттардын" экономикалык, политикалык, социалдык жана географиялык контекстине карата өзгөрөрүн дагы бир жолу тастыктайт жана өзгөрүүгө дуушар. Демек, жогорудагыдай иш-аракеттерди алардын "коопсуздугуна" же "зыяндуулугуна" карап классификациялоо туура эмес.

Эгер этикалык концепциялардын терминологиясын колдонсо, "мүмкүнчүлүктөргө тыюу салуу" (садд аз-зарā'и') методун консек–венциалисттик мамиле деп атасак болот[179]. Бир жагдайда ал пайдалуу

болуп, башка учурда аларды кээ бир ашыкча катуу талап кылуучу жана пессимистикалык маанайдагы дин изилдөөчүлөр жана саясий кызыктар болгон күчтөр кыянаттык менен пайдаланышы мүмкүн. Бүгүнкү күндө, "мүмкүнчүлүктөргө тыюу салуу" методу, көп учурда заманбап неозахириттердин эмгектеринде колдонулат, кийин ал эмгектер авторитардык режимдин инструментине айланып, жеке максаттарында, айрыкча аялдардын укугун кемсинтүү максатында колдонулат. Мисалы, "мүмкүнчүлүктөргө тыюу салуу" (садд аз-зара̄'и') методунун жардамы менен аялдарга "унаа айдаганга", "өз алдынча саякаттоого", "радио жана телевидениеде иштөөгө", "башкаруучунун же элчинин ордун ээлөөгө", ал эле эмес "жолдун ортосу менен басууга" тыюу салынат[180]. Бул методдун жаңылыш колдонулушун жакшыраак түшүндүрүп берүү үчүн, мен көрүнүктүү деп тапкан фатванын негизинде караштыралы. Фатва, Сауд Аравиясынын аялдардын машине айдоосу боюнча фатвалар боюнча Жогорку кеңеши тарабынан берилген[181].

Суроо: "Аял үчүн, керек болгон учурда, ал бейтааныш айдоочу менен жүрбөсү үчүн, мыйзам түрүндөгү камкорчусу жок, машине айдоого уруксатпы?"

Жооп/фатва: "Аял үчүн унаа айдоого уруксат жок, себеби бул учурда алар бетиндеги жабууну же анын бир бөлүгүн чечүүгө аргасыз болот. Анын үстүнө, жолдон машинеси бузулуп калган, аварияга кабылган же жолдо жүрүү эрежелерин бузган учурда, ал эркектер менен сүйлөшүүсү керек болот. Машине айдоо ага үйүнөн алыс кетүүгө, демек мыйзам түрүндөгү камкорчусунун көзөмөлүнөн чыгып кетүүгө мүмкүндүк берет. Аялзаты алсыз, алар эмоцияга же адеп-ахлакка каршы каалоолорго алдырышы мүмкүн. Эгер аларга унаа айдоого уруксат берип койсо, алар мыйзам түрүндөгү камкорчунун көзөмөлүнөн жана өзүнүн эркектеринин бийлигинен чыгып кетет. Андан тышкары, унаа айдоо үчүн алар айдоочулук күбөлүккө сүрөткө түшүүсү керек. Ал эми аялдарды сүрөткө тартуу, бул жагдайда дагы, тыюу салынган, себеби бул бүлгүнгө (фитна) алып келет жана чоң кооптуулукка алып барат!"

Кээ бир маликиттер "мүмкүнчүлүктөргө тыюу салуу" методунан тышкары, "мүмкүнчүлүктөрдү ачуу" (фатх аз-зара̄'и')[182] методун сунуштаган. Мисалы маликий аль-Кара̄фи, бир укуктук эскертүүлөрдү каражаттар (васа̄'ил) катары, экинчисин – максаттар (мака̄сид) катары караштырууну чечкен.

Ал тыюу салынган максаттарга жетүүгө колдонулган каражаттарга тыюу салууну жана уруксат болгон максаттарга жетүүгө колдонулган каражаттарга уруксат берүүнү сунуштаган[183]. Ошентип, аль-Кара̄фи каражаттарды алар көздөгөн максатына ылайык классификациялап, каражаттардын үч түрүн белгилеген: "эң бузуку" (акбах), "орточо" (мутавассита), "эң жакшы" (афдал). Белгилей кетели, Ибн Фархун (769/1367-ж. дүйн. кайт.) – маликий факих, аль-Кара̄финин "мүмкүнчүлүктөргө жол ачуу" (фатх аз-зара̄'и') методун, бир

катар укуктук нормаларга карата колдонгон[184].

Этикалык философиянын тили менен айтсак, маликийлер өзүлөрүн консеквенциалисттик этиканын негативдик тарабы менен чектебей, жакшы тилектеги максаттарга жетүүгө жол ачкан, алар исламдын тиги же бул текстинде айтылбаса дагы, бул ой жүгүртүү методунун позитивдүү жактарын өнүктүргөн.

Универсалдык «максатка» жетүү

ʻУрф сөзү, үрп-адат, тагыраак айтканда – коомчулук тарабынан “жакшы” кабыл алынган үрп-адат[185]. “Ислам энциклопедиясынын” биринчи чыгарылышында, Леви ʻурф жана шарʻ түшүнүктөрүн айырмалоону негиздейт. Ал: “ʻУрф сөзүнүн мааниси Джурджāниде (Таʻрифāт. Флюгел. бас. 154-б.) “адамдар түшүнүү жана тырышчаактык менен жол салган жана аларды туура деп эсептеген [иш-аракеттер же ишенимдер] деп аныкталат”. Бул жерде оозеки үрп-адатттарды усулдун (ислам укугунун негиздери) бир бөлүгү катары кабыл алууга болгон көптөгөн аракеттерге карабастан, орнотулган мыйзамга (шарʻ) каршы коюлганы көрүнүп турат[186].

Бирок шарият менен ʻурфтун ортосундагы байланыш жогоруда айтылгандан кыйла татаал. ʻУрф, айрыкча ислам тарыхынын алгачкы доорунда, фикхтин көптөгөн жоболоруна таасир эткен. Ат-Тāхир Āшур ʻурф түшүнүгүнө, шарияттын максаттарынын негизинде түзүлгөн жаңы түшүндүрмөнү сунуштады. Өзүнүн “Шарияттын максаттары” деген китебинде, ʻурфка өзүнчө бир бөлүм арнап, аны “Ислам мыйзамынын универсалдуулугу” деп атаган[187]. Ал бөлүмдө Ат-Тāхир Āшур ага чейинкилердей, ʻурфтун хадистердеги эскертүүлөрдүн практикалык колдонулушуна тийгизген таасирине карабастан, араб үрп-адаттарынын Пайгамбардын хадистерине тийгизген таасирин талкуулайт. Төмөндө, Ибн ʻĀшурдун аргументтеринин кыскача мааниси түшүндүрүлөт.

Эң башында, Ибн ʻĀшур исламдын мыйзамдары универсалдуу экендигин жазат, анткени, “Ислам Жер бетиндеги бардык адамдар үчүн жарактуу” деп, Курандан жана сүннөттөн мисалдарды келтирет[188]. Андан соң, ал арабдар чөйрөсүнөн Пайгамбарды шайлоодо жана араб элинин цивилизациядан алыс жашагандыгынын өзгөчө даанышмандуулугун түшүндүрүп, анын ою боюнча алардын башка улуттар менен тынчтыкта сүйлөшүп жана ассимиляцияланганына түрткү болгонун жана византиялыктар, перстер, коптор сыяктуу каршылашпаганын белгилеп түшүндүрөт. Демек, исламдын мыйзамдары универсалдуу болсо, Ибн Āшур бардык элдерге, мүмкүн болушунча, бирдей колдонулушу керек деп жазат.

Ошон үчүн Аллах өзүнүн мыйзамдарын, адам маданияттык жана этникалык айырмачылыктардан тышкары, аң-сезими менен жеткенге мүмкүн болчу даанышмандуулукка жана жогорку максаттарга батырган.

Андан соң Ибн Āшур, Пайгамбардын сахабаларына эмне үчүн анын артынан жазууга тыюу салгандыгын түшүндүрдү: “Себеби адамдар жеке мүнөздөгү эскертмелер менен жалпы мүнөздөгү эскертмелерди адаштырып алышы мүмкүн”. Баяндоонун уландысында, белгилүү укуктук нормаларды араб каада-салттарынын таасиринен бошотуу максатында өзүнүн идеяларын, бир катар хадистерге колдонот. Ибн Āшур жазат[189]:

“Ошентип, шарият: адам кандай кийим кийиши керек, кандай үйдө жашап, кандай транспорттук унаа колдонушу керек сыяктуу суроолор менен алектенбеши зарыл. Бир элдин каада-салттары жана үрп-адаттары ал же башка элдерге милдеттүү эскертүүлөр же мыйзам катары таңууланбашы керек. Бул түшүнүккө мындай мамиле, мусулман укугу эмне үчүн аялдарга парик тагынууга, тиштерин өгөлөөгө же татуировка жасаганга, тыюу салганынын себебин изилдөөгө аракеттенип, дин изилдөөчүлөр кабылган оорчулуктарды жоюуга жардам берет. Биздин көз карашыбызда, бул тыюу салуулар, арабдар бул – иш-аракеттерди жасаган аялдарды моралсыз (адепсиз) деп эсептешчү, андыктан тыюу салуунун максаты, аялдын абийирин коргоо. Башка мисал – Куранда: “О, Пайгамбар! Аялдарыңа, кыздарыңа жана ишенген эркектердин аялдарына айт, кийимдерине жакшыраак оронушсун” (33:58). Бул эскертүүдө арабдардын үрп-адаты эске алынат. Аялдары жилбāб кийүү үрп-адатын кабыл албаган элдер, аны аткарууга милдеттүү эмес...”

Шарияттын мындай, “универсалдуулукка же жалпылыкка” жетүү максатына таянып, Ибн Āшур хадистерди, араб маданиятынын өзгөчөлүктөрүн эске алуу менен андан келип чыккан контекстте жана аларды абсолюттук мыйзам катары караштырбай түшүнүүнү сунуштаган...”. Ал жогоруда көрсөтүлгөн аяттарды, жөн гана юридикалык эреже же норма катары эмес, алар көздөгөн жогорку адеп-ахлактык максаттары аркылуу караштырган. Мындай мамиле, шарияттын ар кандай маданияттарда, айрыкча араб чөйрөсүнөн башка жерлерде, анын практикалык колдонулушун жеңилдетет.

Макāсид теориясы мусулман укуктук мектептерин байланыштыруунун башаты катары

Бүгүнкү күндө, XXI к. башында, ислам багыттарынын ортосунда орчундуу, бирок көпчүлүгү “формалдуу” келишпестиктер бар. Айрыкча, суннит менен шииттердин ортосунда терең жана оор карама-каршылыктар бөлүнүп турат. Анын үстүнө, көпчүлүгү эсептегендей, алардын ортосундагы келишпестиктер саясий мүнөздө, бирок каршылашуунун жүрүшүндө диний түрдө кабыл алат. Ислам укугу менен тааныш адамдар, айрым суннит менен шиит багыттарынын ортосундагы азыркы убактагы дагы, мурунку убакта дагы анык айырмачылыктар, “дин негиздерине” тиешелүү келишпестиктерге эмес, көбүнчө саясий суроолорго барып такалат. Кандай болгон күндө дагы, көпчүлүк өлкөлөрдө суннит-шииттик каршылыктар мечиттердеги, соттордогу абалга таасирин тийгизет, коомдук мамилени камтыйт, жана кээде зордук-зомбулук жана кан төгүлгөн кагылышууларга алып келет. Ошентип, бул келишпестиктер сабырсыздык жана “Башка” менен тынчтыкта жанаша жашоого каршылык маданиятынын жайылышына чоң салымын кошот.

Мен суннит жана шиит окумуштууларынын, шарияттын максаттарына арналган эң акыркы изилдөөлөрүнүн обзорун жүргүзүп, эки багыттын тең колдонулган мамилелеринин абдан окшоштугун байкадым[190]. Алар бирдей эле темаларды талкуулашат (ижтихāд, кийāс, хукук, кийāм, ахлāк ж.б.), бир эле дин аалымдарынын эмгектерине таянышат (Бурхāн аль-Жувайни, ‘Илаль аш-Шари‘а Ибн Бāбавайх, Мустасфā аль-Газāли, Мувāфакат аш-Шāтиби, Усул ас-Садр, Макāсид Ибн Āшур) жана бир эле терминдердин классификациясын (масāлих, дарурāт, хāжийāт, тахсинийāт, макāсид ‘амма, макāсид хāсса ж.б.) колдонушат. Шиит жана суннит мазхабтарынын ортосундагы укуктук айырмачылыктар тууралуу айта турган болсок, алар ритуалдык практикага тийиштүү кээ бир хадистердин жана аз сандагы эскертүүлөрдүн айынан келип чыккан.

Шарияттын максаттарынын негизинде (“шариятта максат коюу” – которм. эск.) фикхе болгон мамиле – бул эч бир пикирден же хадистен көз карандысыз, мусулмандар үчүн жалпы принциптерге жана негиздерге таянган бирдиктүү мамиле. Мусулмандарды жараштыруу жана бириктирүү сыяктуу жогорку максаттарды ишке ашыруу, фикхтин өзгөчөлүктөрү тууралуу талкуулоодон алда канча маанилүү. Бул мааниде, айаталлах Махди Шамс ад-Дин исламдын бириктирүү, жараштыруу, акыйкаттык сыяктуу, мындай жогорку жана башкы максаттарын негизге алуу менен, сунниттер менен шииттердин ортосундагы өз ара кастыкты тыюу салынган (харāм) деп эсептейт[191].

Шарияттын максаттары теориясынын методу, талаш суроолорду бийик философиялык деңгээлге көтөрөт жана мындай жол менен ислам тарыхы боюнча орундаган саясий каршылыктарды жеңип, бүгүнкү муктаж болгон жараштыруу жана тынчтыкта жанаша жашоо маданиятын бекемдейт.

Макāсид концепциясы дин аралык диалогдун негизи катары

Систематикалык теология – бул бирдиктүү жана системалык дин же белгилүү диний системаны үйрөнүүнүн методу. Бул метод, динге ар тараптуу жана бирдиктүү сыпаттоо берүүчү, анын тарыхый, философиялык, илимий, этикалык ж.б бардык аспекттери эске алынган метод. "Систематикалык теология" аталышын алган метод, христиан окуусунда, болгондо дагы ар кандай конфессияларда белгилүү болуп келе жатат.

Христиан систематикалык теологиясы, мындай суроону узатат: "Бизге Библия белгилүү бир тема боюнча эмне деп айтат жана эмнеге үйрөтөт?"[192]. Бул суроого жооп берүү үчүн, Ыйык китептеги ар кандай темаларды "чогултуп, синтездеп, топтоштурат"[193], мисалга: чокунуу, адилеттүүлүк, адеп-ахлак, такыбалык, боорукердик, кайрымдуулук, биримдүүлүк, маданияттык көп түрдүүлүк, коргонуу жана көптөгөн башка темалар[194].

Демек, систематикалык теология "индуктивдик методду" колдонот"[195], б.а. "обочолотулган чындыкты" топтоштуруп, классификациялап жана интеграциялап же "бөлүнгөн фактыларды", алардын арасында байланыш тапканга чейин жана негизги доктриналарды[196] жана идеяларды[197] байкаганга чейин иш жүргүзөт.

Динди системалык изилдөөнүн маанилүүлүгү Чарльз Ходж (1797–1878), тарабынан далилденген жана ал мындай жыйынтыкка келген[198]:

1. Адам баласынын аң-сезими мындай түзүлгөн, ал өзү шексиз деп тапкан фактыларды тутумдаштырып жана бир ыңтайга келтирүүгө умтулат.

2. Обочолотулган фактыларды топтоштуруу билимди тереңдетүүгө жардам берет.

3. Бул процесс (топтоштуруу жана тутумдаштыруу) чындыкты издөөгө жана ага каршы чыккандардан коргоого керек.

4. Материалдык дүйнөнү жана ачылышты ойлоп тапкан Кудай, адам Анын бул "эмгектерин" изилдеп, алардын арасындагы гармонияны, көп кырдуулукту жана органикалык байланышты ачуусун каалайт.

Жогоруда айтылганды эске алуу менен систематикалык теология жана шарияттын максаттарынын теориясынын ортосунда анык окшоштуктар бар.

Экөөндө тең Ыйык жазууларды “кайра-чечмелөө” методу колдонулат, анын жардамы менен интерпретаторлорго динге ишенгендердин көз карашын, алардын Ыйык китепке болгон негизги көз карашын жаман аттуу кылбай, динамикалык жана таасирин тийгизбей өзгөртүүгө болот.

Шарияттын максаттарынын классикалык теориясы кийинки, шарият канааттандырганга милдеттүү болгон, зарыл керектөөлөрдү (дарурāт), аныктайт: динди, өмүрдү сактоо, ден соолукту, аң-сезимди жана урпактарды коргоо[199]. Систематикалык теологиянын тарапташтары, жашоону, өмүрдү сактоонун маанилүүлүгү жөнүндө жазат, – анын ичинде, ичкиликке тыюу салуу аркылуу (салыштыра келсек ислам ичкиликтен алдын ала иш-чаралар катары бардык мас кылган нерселерге тыюу салат), үй-бүлө куруунун маанилүүлүгү ж.б[200].

Бирдиктүү (же “бир бүтүн” (макāсиди)) мамиле, дин аалымдарга айрым диний окууларды жана эскертүүлөрдү, алардын негизги принциптери жана башкы максаттарынын алкагында караштырууга мүмкүнчүлүк берет, андыктан аларды бир тараптуу түшүнүүдөн жана алардын директиваларына сөзмө-сөз жолдоодон сактайт. Ошондой эле, бул мамилени колдонууда, диний эскертүүлөрдө камтылган көптөгөн адеп-ахлактык баалуулуктар, эскертүүлөр алар ишке пайдаланылган чөйрөгө жараша өзүлөрү ар кандай форма кабыл алганына карабастан, биринчи планга чыгат.

Андыктан, диний изилдөөдө системалык мамиле колдонуу, диндер ортосунда диалог жана өз ара түшүнүшүү түзүүдө башкы ролду ээлеши мүмкүн, себеби ал мындай диалог жана өз ара түшүнүшүү үчүн керек болгон жалпы принциптерди жана негиздерди ачып берет.

Шарият максаттарынын теорияларынын тажрыйбада колдонулушу

Адеп-ахлак темасында суроолор жана жооптор

Төмөндөгү келтирилген суроолор мага дүйнөнүн ар кайсы өлкөлөрүнөн ар түрдүү адамдардан islamonline.net, readingislam.net сайттары аркылуу, “Ask About Islam” форумунда жана электрондук дарекке берилген. Мен ал суроолорду жана жоопторду бир аз редакциялап, китептин темасына байланыштуу эместерин өчүрдүм. Бул бөлүмдүн максаты – кандайча түрдүү өлкөлөрдөгү мусулман жана мусулман эмес жашоочуларынын кээ бир актуалдуу суроолоруна шарияттын максаттарынын теориясынын жооп берүүгө жардам бере аларын көрсөтүү.

Суроо: *Биз шарияттын максаттары жөнүндө сөз кылганда көбүнчө адеп-ахлак маселелерин козгойбуз, туурабы? Батышта төрөлгөн мусулман*

болгонум үчүн мен Батыш менен исламдын адеп-ахлак нормаларынын ортосундагы чоң айырмачылыкты көрүп турам. Менин оюмча баарынан мурда адеп-ахлактын табиятына болгон мамиленин айырмачылыгын баса белгилеп кетким келет. Исламда 1400 жыл мурун терс кабыл алынган көрүнүштөр азыр дагы ошондой болуп эсептелинет. Батышта такыр башка көрүнүш. Сиз бул маселе боюнча кандай ойдосуз?

Жооп: Бул маанилүү жана олуттуу суроого жооп берүү үчүн мен эки кырдаалга токтоло кетейин:

1) Адеп-ахлак баалуулуктарын (идеалдар) адеп-ахлак тандоосунан бөлүп караш керек. Адеп-ахлак баалуулуктарды (идеалдар), же шарияттын максаттары (адилеттүүлүк, теңдик, акылмандык, эркиндик, жетиштүүлүк, толеранттуулук ж.б. сыяктуу) өзгөрүүгө дуушар болбойт. Бирок, дүйнөдө болгон түрдүү идеалдар жана баалуулуктардын чечмеленишинин жыйынтыгы болуп эсептелген адеп-ахлак нормалары убакыттын өтүшү менен өзгөрүшү мүмкүн. Мисалы, адилеттүүлүк бардык адамдар үчүн өтө маанилүү жана ачкыч түшүнүк. Ага карабастан бул түшүнүктүн чечмелениши мисалга алсак, сотто коомдун адилеттүүлүк жөнүндөгү элестетүүлөрү жана коом калыптанган коомдук-маданияттык контексттен көз каранды. Мисалы, адилеттүүлүк принциби коомго жана үй-бүлөнүн ар бир мүчөсүнө өзүнчө юридикалык укуктарды жана милдеттенмелерди артат. Бирок, үй-бүлө мүчөлөрүнүн орду ар башка болгондой эле ар башка коомдогу укуктар жана милдеттенмелер ар кандай. Ошол үчүн ушул сыяктуу айырмачылыктар жана «маданияттык өзгөчөлүктөр» адилеттүүлүк түшүнүгүнүн аныктамасында эске алынышы керек.

2) Бирок, исламда динди тутунгандар исламда кандай жазылган болсо, ошондой аткарууга тийиштүү болгон белгилүү бир «баш ийүү акттары» (‘ибāдāт) бар. Алар бардык мусулмандар үчүн исламдын маданий бөлүгү катары бирдей, ар бир мусулман ал ким болбосун кабыл алыш керек. Мындай компоненттердин ачык мисалы болуп 5 маал сыйынуу жөрөлгөсү (белгилей кетсек, алар: сыйынуу аракеттери, убакыты жана сөздөрү, сыйынуунун алдында даарат алуу ж.б.у.с) жана жыл сайын берилүүчү садага-зекет (анын өлчөмү жана аны берүүгө каралган адамдардын категориясын эске алуу менен) эсептелет. Мусулмандар жогорудагы берилген баш ийүү акттарын акыркы пайгамбар Мухаммеддин көрсөтмөсүндөй аткарышы керек, аларды эч ким өзгөртүүгө же өзү каалагандай аткарууга акысы жок. Ал эми бир нече жолу айтылгандай адамдар арасындагы өз ара мамилелер боюнча көрсөтмөлөрдү ортого салып кеңешип, ойлонуп, эң пайдалуу жана акылмандык менен аткарууга мүмкүн болгон жолун тапса болот.

Менин оюмча, тыюу салынган конкреттүү аракеттер (ичимдикти кандай өлчөмдө болбосун ичүү, азгырык оюндарын ойноо, сүткордук жана

никеге кыянаттык кылуу) Куранда жана сүннөттө тыюу салынып белгиленген үчүн жогоруда айтылган «сыйынуу акттары» (ʻибāдāт) категориясына кирет. Албетте, биз берилген көрсөтмөлөрдүн пайдасы жана даанышмандыгы тууралуу талашып-тартышсак болот. Бирок, кандай болгон күндө дагы өз дининин канондорун туткан ар бир мусулман аткарууга тийиш болгон көрсөтмөлөр бар.

Суроо: *Исламдык укук мусулмандык коомдо, айрыкча тез ылдамдыкта өзгөрүп жаткан азыркы жашоонун шартында адеп-ахлактуулукту жогорулатууга кандай жардамын тийгизет?*

Жооп: Исламдык укук белгилүү бир адеп-ахлак максаттарын ар кайсы түрдөгү буйруктардын жардамы менен ишке ашыруучу уникалдуу касиетке ээ. Анын үстүнө ага «сыйынуу актына» (ʻибāдāт) тиешелүү болгон исламдын буйруктары менен кошо «адамзат иштерине жана адамдардын ортосундагы өз ара мамилелерге» (муʻāмалāт) тиешелүү болгон буйруктар дагы жардам берет. Ошондой эле Пайгамбардын айтымында «ал адеп-ахлактуулукту жакшыртууга жиберилген. Конкреттүүрөөк мисалдарды келтирели. Куранда айтылгандай, намаз окуу «жийиркеничтүү жана уяткарылуучу (29:45) кылык-жоруктардан сактайт»; ажылык убагында динге ишенүүчүлөр «күнөө болчу иш-аракеттерге жол бербеш керек жана уруш чыгарууга тыюу салынат» (2:197), зекет берүүнүн максаты байларды сараңдыктан «тазалоо» үчүн жана кедейлерге, муктаждарга жардам берүү. Соода-сатык жана келишимге тиешелүү исламдын бардык буйруктары адилеттүүлүк, чынчылдык, алсызды коргоо ж.б.у.с. баалуулуктарга жетүүгө көмөктөшөт. Эгер исламдын мыйзамдары практикада туура колдонулса, коомдогу адеп-ахлактуулуктун жогорулоосуна жардам берет. Башкача айтканда, заманбап тил менен айтканда, мусулман укугу – бул «теократикалык» (theocratic law) эмес көбүнесе «моралдык укук» (moral law).

Суроо: *Куранда Мухаммед – «дүйнөнүн ырайымы» деп айтылган. Бул шарияттын катуулугу менен кандай айкалышат? Мухаммеддин пайгамбарлык миссиясы дүйнөгө ырайым деген ырастоо менен шарияттын катуулугунун ортосунда карама-каршылык бар деп сезилбейби?*

Жооп: Ооба, Куранда айтылгандай Мухаммед пайгамбар чындыгында эле бүткүл адамзат үчүн ырайым (21:107). Менин оюмча, маселе шариятта эмес, анткени шарият бул – адеп-ахлактуулук жана ырайымдуулукка толгон мусулмандык жашоо мүнөзү. Бул контекстте мен дайыма атактуу окумуштуу Шамс ад-Дин б. аль-Каййиманын (748/1347) сөздөрүн эскерем: «Шарияттын негизинде адамдарга бул дүйнөдө дагы, тиги дүйнөдө дагы пайда алып келе турган даанышмандык жана жыргалчылык жатат. Шарият толугу менен адилеттүүлүк, боорукерлик, даанышмандык жана жыргалчылыктан (маслаха) куралган. Эгерде кайсы бир суроону талкуулоонун жыйынтыгында

адилеттүүлүктүн жана ырайымдуулуктун ордуна ташбоордук, пайданын ордуна зыян, даанышмандыктын ордуна акылсыздык алып келчү норма келип чыга турган болсо, эгерде кимдир бирөө шарият деп кабыл алып атса дагы ал шарият болушу мүмкүн эмес».

Бирок, белгилей кетчү нерсе, шариятты туура эмес чечмелегенден жана кыянаттык менен пайдалануудан келип чыккан чоң проблемалар бар. Шарияттын максаты – адилеттүүлүк, ырайымдуулук, даанышмандык жана коомдук жыргалчылыкка жетүү болгонуна карабастан, кээ бир чоң саясаттык жана интеллектуалдык таасири бар адамдар шариятты өзүнүн жеке максаттарында, анын ичинде саясаттык контролдоо үчүн колдонушат. Алар шарият боюнча өзүнүн түшүнүгүн жыргалчылыкка жетүү үчүн жайылтышат. Ушул сыяктуу адамдар шарияттын беделин түшүрүү менен исламга анын каршылаштарынан дагы көбүрөөк зыян келтиришет.

Суроо: *Өзүңдүн сүйүүңдү табуу – жашоодогу негизги максаттардын бири. Ал эми аны чындап татыктуу адам менен бөлүшүү – бул чексиз бакыт. Эмнеге үй-бүлөлүк жашоонун жүгүн артпай эле сүйүүдөн ырахат алса болбойт? Физикалык сүйүүгө адеп-ахлак түшүнүгүнөн улам тыюу салынып, ал эми тыюу салуу «шарияттын адеп-ахлактуулук максаты» болуп эсептелгенине кандай карайсыз?*

Жооп: Көп мусулмандар козголгон проблеманы чечүүнүн аракетинде шариятка карата адилетсиз мамиле кылышат деп айтаар элем. Сүйүү – ааламдагы Кудай жараткан эң керемет кубулуштардын бири экенине кошулам. Адам бирөөнү сүйгөнү жана сүйгөн адамы менен жакын мамиледе болууну каалаганы аркылуу сүйүүсүн билдиргени табигый көрүнүш. Ислам бул көрүнүшкө каршы эмес, тартипке гана салат! Ислам сүйүүгө эмес, «никесиз жыныстык катнашка» тыюу салат. Эмне үчүн? Анткени исламга ылайык, сүйүү сыяктуу керемет сезим үй-бүлөлүк бакубаттуулук менен айкалышыш керек, себеби исламдын көз карашында үй-бүлө – дени сак коомдун маанилүү бөлүгү. Ошондуктан, исламга ылайык эгер үй-бүлөлүү эркек же үй-бүлөлүү аял ойноштукка барса, бул – күнөө. Эгерде бул жорук сүйүүнүн аркасынан болсо дагы, исламдын үй-бүлө жана үй-бүлөлүк мамиле боюнча оюна түп тамырынан каршы келет. Никеде турбаган аял жана эркекке ислам бири-бирин сүйүүгө эмес, никеге турганга чейин физикалык жакын мамиледе болууга тыюу салат. Кайталап кете турган нерсе, бул эреже сүйүүнү үй-бүлөлүк баалуулуктар менен айкалыштырып карайт. Ошол эле убакта, ислам аял жана эркекти үй-бүлө курууга үндөйт жана муну ар кандай жол менен жеңилдетет. Пайгамбар: «Эки бири-бирин сүйгөн адам жасаган эң мыкты иш-аракет бул – үй-бүлө куруу» деген. (Хадисти Имāм Ахмад жана башка окумуштуулар жеткирген) Эгер никеси жок түгөй жакын мамилесинин жыйынтыгында балалуу болуп калышсачы? Бул жарык дүйнөгө ал балдар никесиз жана

бири-биринин алдында милдеттенмелери жок адамдардын байланышынын аркасында келгендери адилеттүү болуп эсептелеби?

Дагы бир белгилей кетчү нерсе, аялы жана күйөөсү кандайдыр бир себептер менен, мүмкүн жаш болгонунан, же сиз айткандай «үй-бүлөлүк жашоонун оорчулугунан» али балалуу болгусу келбей жаткан болсо, ислам алардын бул тандоосуна каршы эмес. Бирок, качандыр бир убакта алар балалуу болууну чечишсе, ал никеде жаралыш керек. Үй-бүлө баланы чоң адилетсиздиктен гана коргойт, ар кайсы өлкөлөрдөгү жалгыз бой энелердин оор абалы муну тастыктап турат. Сүйүү, сиз айткандай – керемет сезим. Ошондой болсо дагы, ислам аны башка социалдык жана үй-бүлөлүк баалуулуктар менен чогуу карайт.

Суроо: *Ислам терроризмди кубаттаса, кантип адеп-ахлактуулук жашоо мүнөзү болуп эсептелет?*

Жооп: Бул суроого толук жооп берүү үчүн мен эмне терроризм болуп эсептелерин, эмне эсептелбесин айтып аныктама берүүдөн баштайын.

Терроризмдин дини жок. Ислам, христианчылык, иудаизм, буддизм жана индуизмди терроризм менен байланыштыруу – адилетсиздик. Динди жакшылап таануунун бирден бир мыкты жолу – анын Ыйык жазуусун окуп чыгуу. Жогоруда айтылган ар бир диндин өзүнүн Кудай жана дүйнө тууралуу көрүүсү бар жана ар бири жолдоочуларын өзү каалагандай белгилүү бир адеп-ахлак жана руханий нормага үйрөтөт.

Терроризм жана зордук-зомбулук бирдей эмес. Чындыгында, ар бир акылы толук адам кээ бир зордук-зомбулуктун түрлөрү мыйзам ченемдүү экенин моюнуна алат. Мисалы, эгер сизге көчөдөн кол салышса, өзүңүздү коргоо максатында зомбулук көрсөтүү зарыл. Зордук-зомбулук кылмышкерлерди кармоо жана жазалоо үчүн керек (берилген мисалда – бул өкмөттүн иши). Адамдар аң уулоо учурунда (эгер вегетерианец болушпаса) негиздүү түрдө зордук-зомбулук колдонушат. Демек, зордук-зомбулук өзүнүн турган турпатында жамандык болуп эсептелбейт. Зордук-зомбулук колдонулган конкреттүү окуянын контекстине карай жамандык болушу мүмкүн.

Өзүн-өзү коргоо - терроризм болуп эсептелбейт. Мисалы, кайсы бир адамдар сиздин территорияңызга мыйзамсыз кирип, үйүңүздөн кууп, аны ээлеп алышты деп элестетиңиз. Сиз мындай учурда өзүңүздү коргоого акыңыз бар деп эсептейсиз, туурабы? Албетте, өзүн-өзү коргоо күнөөсүз адамдарга зыян келтирбеш керек, ал үйүңүзгө мыйзамсыз кирип келген адамдарга гана карай багытталыш керек.

Терроризм менен адамдар жеке гана алышпайт. Өзүнүн максатына жетүү үчүн куралчан топторду колдонгон террористтик топтор армиясын жиберип, күнөөсүз адамдарга карата кыйратуучу күчү бар курал колдонгон террористтик

өкмөттөр бар. Адамдар башка жол менен мисалы: ачкачылыктан, кыйноодон, медициналык жардамдын жоктугунан, узак экономикалык санкциядан улам ж.б. учурларда терроризмдин курмандыгы болуп калышы мүмкүн.

Терроризм тынчтык өкүм сүргөн шаарларда гана эмес, согуш аракеттери жүрүп жаткан аймактарда дагы согуш туткундарынын жана калктын негизги укуктары сакталбаган учурда ишке ашырылат.

Ошону менен террористтик акт – бул тынч жаткан элге зыяндуулук жана кыйроо адамдын укуктарына жана адилеттүүлүк принциптерине каршы келе турчу жол менен келтирилген акт. Анын аныктамасы, шарияттын максаттарынын теорияларынын жүзүндө төмөндөгүдөй: Террористтик акт – бул жыйынтыгында адамдын ар-намысын тебелөө менен адилеттүүлүктүн принциптерин бузуп, күнөөсүз адамдарга (граждандык жана граждандык эмес калкка) зыян келтирүү акты.

Корутунду

Заманбап доордо ислам укугунун практикада колдонулушу холистикалык, сөзмө-сөз, же түшүндүрүлгөн, бир тараптуу, же көп аспекттүү, бинардуу, же көп маанилүү, деконструктивисттик, же реконструктивисттик, казуалдуу, же схоластикалык дин аалымдык мүнөздү эмес, көбүнчө редукционисттик мүнөздү кабыл алат.

Бир сөз менен ислам укугунун жалпы максаттарын жана негизги принциптерин караштырганга бирдиктүү мамиле жок. Анын үстүнө, бир четинен “рационалдуулукка” (же “иррационалдуулукка”) болгон чектен ашкан ишеним, бир четинен дин аалымдарынын жаңылышсыздыгына жана алардын диний жазууларынын түшүндүрмөсүнө болгон (же тескерисинче, “Ыйык китепти тарыхыйлаштыруу” зарылдыгына) ишеним сыяктуу, идеологияны зордооого, эркиндикти басуу жана авторитардык режимге үндөгөн айласыз акыбал, рухийсиздик, сабырсыздыктын күчөшүнө түрткү болот.

Жогоруда айтылгандай, шарияттын максаттарынын теориясынын методу, укуктук суроолорду жогорку философиялык деңгээлге көтөрүп, анын эсебинен, ислам укуктук мектептеринин каршылашуусуна алып келген тарыхый келишпестиктерди жоюп, ошол эле учурда бүгүнкү күндө муктаж болгон жараштыруу маданиятын жана тынчтыкта жанаша жашоону бекемдетет. Андан сырткары, шарияттын максаттарын орундатуу, ижтихāддын бардык негизги лингвистикалык жана рационалдык методологияларынын, алардын аталыштарына жана мамилелерине карабастан, башкы маселесине айланышы керек. Демек, бардык ижтихāддын жол берилгендиги, анын

жөндүүлүгүнөн же анын шарияттын максаттарын (Макāсид аш-Шари‘а) канчалык ийгиликтүү ишке ашырылышынан көз каранды болушу керек.

Эскертмелер

1. Мухаммад аль-Тахир ибн Ашур, Ibn Ashur, Treatiseon Maqasidal-Shariʿah, которгон Мухаммед эль-Тахир эль-Месави (Лондони, Вашингтон: Ислам ойлору Эл аралык институту, IIIT, 2006), 2-б.

2. Рудольф фон Йеринг, Lawasa Meanstoan End (Der Zweck im Recht), которгон Исаак Гусик, 2-бас, басмакана (Нью-Джерси: Мыйзам китептер биржасы [Алгач 1913-жылы Boston Book Co. тарабынан басылып чыккан], 2001), 35-б.

3. Ибн Ашур, Maqasidal-Shariʿahal-Islamiyyah, ред. Аль-Тахир Аль-Мусави (Куала-Лумпур: аль-Фажр, 1999), 183-б.

4. Абдул-Малик аль-Жувейни, Ghiathal-Umam fi Iltiyathal-Zulam, ред. Абдул-Азим аль-Диб (Катар: Вазара аль-Шуун ал-Диния, 1400-ж) 253-б.

5. Абу Хамид аль-Газали, al-Mustasfa fi ʿIlm al-Usul, ред. Мухаммад Абдул- Салам Абдул Шафи, 1-бас. (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Илмия, 1413ж), 1-том, 172-б.

6. Абу Бакр аль-Малики ибн Араби, al-MahsulfiUsulal-Fiqh, ред. Хуссейн Али Алядри жана Саид Фода, 1-бас. (Амман: Дар аль-Баярык, 1999), 5-том,222-б. Аль-Амиди, Али Абу аль-Хасан, al-IhkamfiUsulal-Ahkam. (Бейрут: Дар аль-Китаб аль-Араби, 1404-ж), 4-том, 286-б.

7. Наджм аль-Дин ат-Туфи, al-Taʿyin fi Sharh al-Arbaʿin (Бейрут: аль-Райян, 1419), 239-б.

8. Шихаб аль-Дин аль-Карафи, al-Dharhirah (Бейрут: Дар-аль-Араб, 1994), 5-том, 478-б.

9. Аль-Газали, al-Mustasfa, 1-том, 172-б. Ибн аль-Араби, al-Mahsul fi Usul al- Fiqh, 5-том, 222-б, аль-Амиди, al-Ihkam, 4-том, 287-б.

10. Аль-Газали, al-Mustasfa, 1-том, 172-б. Ибрагим аль-Гирнати аль-Шатиби, al-Muwafaqat fi Usul al Shariʿah, ред. Абдуллах Дираз (Бейрут: Дар аль-Мерифа), 3-том, 47-б.

11. Аш-Шатиби, , al-Muwafaqat, 3-том, 5-б.

12. Ошол эле жерде, 1-том, 151-б.

13. Гамаль Аттия, Nahwa Tafʿil Maqasidal-Shariʿah (Амман: аль-Маад аль-Алами ли аль-Фикр аль-Ислами, 2001) 45-б.

14. Маслоу А. Х., «Адамдын мотивация теориясы», Психологиялык баяндама, №. 50 (1943): 50, 370–96-б.

15. Маслоу А.Х., Мотивация жана инсандык, 2-бас. (Нью-Йорк: Харпер жана Роу, 1970), Маслоу, «Адамдын мотивация теориясы».

16.Шейх Хасан аль-Тураби менен болгон талкууга ылайык (Оозеки талкуулоо, Хартум, Судан, август, 2006).

17. Нуман Джугайым, Turuqal-Kashfʿan Maqasidal-Shariʿ (Эл аралык

Ислам университети, Малайзия. Дар аль-Нафаи, 2002-ж. жарыяланган), 26-25-б.

18. Мухаммед Рашид Рида, al-Wahial-Mohammadi: Thubutal-Nubuwwah bial-Qur’an (Каир: Муасаса ʿИзз ад-Дин, датасы жок) 100-б.

19. Ибн Ашур, Maqasidal-Shariʿahal-Islamiyyah, 183-б.

20. Камаль аль-Дин аль-Сиваси, Sharh Fath al-Qadir, 2-бас. (Бейрут: Дар-аль-Фикр, датасы жок), 4-том, 513-б.

21. Мисалы, al-Kahf сүрөсү, 18:29.

22. Мухаммед аль-Тахир ибн Ашур, Usulal-Nizamal-Ijtimaʿifial-Islam, ред. Мухаммед эль-Тахир эль-Месави (Амман: Дар аль-Нафа’ис, 2001), 256, 268-б.

23. Ошол эле жерде, 272-281-бб.

24. Гамаль Аттия, Nahwa Tafʿil Maqasidal-Shariʿah, (Амман: аль-Маад аль-Алами ли аль-Фикр аль-Ислами, 2001), 46-б.

25. Mawil Izzi Dien, Ислам Укугу: Тарыхый негиздерден учурдагы практикага, ред. Кэрол Хилленбранд (Эдинбург: Эдинбург университетинин Пресс Лтд, 2004), 131–132-бб.

26. Юсуф аль-Карадави, Kayf Nataʿamal Maʿa al-Qur’anal-ʿAzim? 1-бас. (Каир: Дар-аль-Шорук, 1999).

27. Оозеки талкуулоо, Лондон, Улуу Британия, март, 2005-жыл, жана Сараево, Босния, май, 2007-жыл.

28. Таха Жабир аль-Алвани, Maqasidal-Shariʿah, 1-бас. (Бейрут: IIIT жана Dar al-Hadi, 2001), 25-б.

29. Оозеки талкуулоо, Каир, Египет, апрель, 2007.

30. Болжолдуу жетинчи Ислам жылы. Бул жер Мединадан бир нече чакырым алыстыкта жайгашкан.

31. Мухаммад аль-Бухари, al-Sahih, ред. Мустафа аль-Багха, 3-бас. (Бейрут: Дар ибн Касир, 1986) 1-том, 321-б, Абу аль-Хуссейн Муслим, Sahih Muslim, ред. Мухаммед Фуад Абдул-Баки (Бейрут: Дар-Ихая аль-Турат аль-Араби, датасы жок), 3-том, 1391-б.

32. Абдулла ибн Умар риваят кылган, Бухарий, 1- том, 321-б., Муслим 3- том, 1391-б.

33. Али ибн Хазм, al-Muhalla, ред. Лажна Ихья ар-Турат аль-Араби, 1-бас. (Бейрут: Дар-аль-Афак, датасы жок), 3-том, 291-б.

34. Якуб Абу Юсуф, al-Kharaj (Каир: аль-Матбата ал-Амирия, 1303-ж) 14, 81-б. Яхья ибн Адам, al-Kharaj (Лахор, Пакистан: аль-Мактаба аль-Илмия, 1974) 110-б.

35. Куран, al-Hashr сүрөсү, 59: 7. Мен «байлардын ортосундагы байланышты» (Юсуф Алинин котормосундагыдай) же «Байлардын ортосундагы товарды» (Пикталлдын котормосундагыдай) эмес, «dulatanbaynal-

ghaniyya’iminkom» билдирип, «байлыктын үстөмдүгүн» артык көрдүм.
36. Мухаммед Билтаджи, Manhajʿ Umar Ibnal-Khattibfial-Tashriʿ, 1-бас. (Каир: Дар аль-Салам, 2002), 190-б.
37. Аль-Валид ибн Рушд (Averröes), Bidayahal-Mujtahidwa Nihayahal-Muqtasid (Бейрут: Дар-аль-Фикр, датасы жок), 1-том, 291-б.
38. Аль-Сиваси, Камаль аль-Дин, Sharh Fath al-Qadir, 2-том, 192-б, Абу Умар ибн Абд аль-Барр, al-Tamhid, редактор Мухаммед аль-Алави жана Мухаммед аль-Бакри (Марокко: Вазара Умум аль-Авкаф, 1387 ж), 4-том, 216-б.
39. Юсуф аль-Карадави, «Фикх аль-Зака» (Ph.D., Аль-Азхар университети, Египет, al-Risalah жарыяланган, 15-чыгарылышы, 1985), 1-том, 229-б.
40. Пикирлер: Али ибн Хазм, al-Muhalla, ред. Лажна Ихия аль-Туратх Араби, 1-чыгарылышы. (Бейрут: Дар-аль-Афак, датасы жок al-Muhalla, 209-б.
41. Аль-Карадави, «Фикх аль-Заках», 1-том, 146–148 –б.
42. Аль-Бухари, al-Sahih, Kitab al-Hajj, Babal-Raml.
43. Аль-Шатиби, al-Muwafaqat, 2-том, 6-б.
44. Ахмад ар-Райсунинин айтымында, Nazariyyatal-Maqasidʿindal-Imamal-Shatibi, 1-бас. (Herndon, VA: IIIT, 1992).
45. Ошондой эле Ахмад ар-Райсунинин айтымында, Мухаммад Салим эль-Ава, ред. Maqasidal-Shariʿahal-Islamiyyah: Dirasat fi Qadaya al-Manhajwa Qadaya al-Tatbiq (Каир: аль-Фуркан Ислам мурас фонду, аль-Макасид изилдөө борбору, 2006), 181-б.
46. Мухаммед Камаль Имам, al-Dalil al-Irshadi Ila Maqasidal-Shariʿahal-Islamiyyah (Лондон: аль-Макасид изилдөө борбору, 2007), Киришүү, 3-бет.
47. Профессор Ахмад ар-Райсунинин китеби жөнүндө Джиддадагы Ислам конференциясы уюмунун (ИКУ) Фикх Кеңешинен (Оозеки сүйлөшүү, Джидда, Сауд Аравия, апрель, 2006-жыл) билдим. Профессор Айман Фуаддын жардамы менен кол жазманын микрофильмин таптым, аль Аль-Фуркан Ислам мурас фондунун кол жазмаларын түзөт, Лондон, Улуу Британия (Каир, 2006-ж, июль). Аль-Каффал-Шаши, “Mahasin al-Shara’iʿ,” in Fiqh Shafiʿi, 266-кол жазмасы (Каир, Дар-аль-Кутуб: 358-ж. / 969).
48. Аль-Лугани, Абд аль-Насир, «Аль-Каффаль Шашинин Махасин-шарияты китебинин биринчи бөлүгүнүн критикалык изилдөөсү жана басылышы». (Ph.D., Манчестер университети, 2004).
49. Иззи Дьен, Ислам Укугу, 106-б.
50. Хасан Жабир, «аль-Макасид фи аль-Мадраса аль-Шийия», Эль-Авадагы, Мухаммед Салим, ред. Maqasidal-Shariʿahal-Islamiyyah: Dirasat fi Qadaya al-Manhajwa Qadaya al-Tatbiq (Ислам укук философиясын изилдөө: теория жана колдонмолор). 1-бас. (Каир: аль-Фуркан Ислам мурас фонду,

Аль-Макасид изилдөө борбору, 2006) 325-б. Ошондой эле: Александрияда, Египет, август 2006-жылы, ушул маселе оозеки талкууланган.

51. Александрия университетинин юридикалык факультетинин профессору Мухаммед Камаль Имамдын айтымында (Оозеки талкуулоо, Каир, Египет, август, 2006).

52. Ибн Бабавейх аль-Садук аль-Кумми, ʿIlal al-Shara'iʿ, ред. Мухаммед Садик Бахр аль-Улум (Наджаф: Дар аль-Балага, 1966).

53. Проф. Ахмад ар-Райсунинин айтымында, «оозеки талкуулоо», Жидда, ноябрь, 2006. Аль мага багыт берди: Абу аль-Хасан ал-Файласу фи аль-Амири, al-Iʿlam bi- Manaqibal-Islam, ред. Ахмад Гураб (Каир: Дар Китаб аль-Араби, 1967).

54. Шейх ибн Байя менен Мекке шаарында оозеки талкуулоо, Сауд Аравия, апрель, 2006-ж.

55. Аль-Жувейни, Абдул-Малик, al-Burhanfi Usulal-Fiqh, ред. Абдул-Азим аль-Диб, 4-бас. (Мансура: аль-Вафа, 1418 ж/ 1998), 2-том. 621, 622, 747-бб.

56. Ошол эле жерде.

57. Аль-Жувейни, Ghiathal-UmamfiIltiyathal-Zulam, ред. Абдул-Азим аль-Диб (Катар: Вазарах аш-Шуунь аль-Диния, 1400-ж), 434-б.

58. Ошол эле жерде 490-б.

59. Ошол эле жерде 446,437,494-бб.

60. Аль-Газали, al-Mustasfa 258-б.

61. Ошол эле жерде 172-б.

62. Ошол эле жерде 174-б.

63. Ошол эле жерде 265-б.

64. Аль-Изз ибн Абд аль-Салам, Maqasidal-Sawm, ред. Ияд аль-Табба, 2-бас. (Бейрут: Дар-аль-Фикр, 1995).

65. Аль-Изз ибн Абд аль-Салам, Qawaʿidal-Ahkam fi Masalih al-Anam (Бейрут: Дар аль-Нашр, датасы жок), 2-том, 221-б.

66. Ошол эле жерде 2-том,160-б.

67. Шихаб ад-Дин Карафи, al-Furuq (Maʿa Hawamishih), ред. Халил Мансур (Бейрут: Дар-аль-Кутуб аль-Илмия, 1998), 1-том, 357-б.

68. Ибн Ашур, Maqasidal-Shariʿahal-Islamiyyah, 100-б.

69. Аль-Карафи, al-Dhakhirah, 1-том, 153-б. Аль-Карафи, al-Furu (Maʿa Hawamishih), 2-том, 60-б.

70. Шамсуддин ибн Кайим, Iʿlamal-Muwaqqiʿin, ред. Таха Абдул Рауф Саад (Бейрут: Dar al-Jil, 1973), 1-том, 333-б.

71. Аш-Шатиби, al-Muwafaqat,2-том, 6-б.

72. Ошол эле жерде 2-том, 25-б.

73. Ошол эле жерде 2-том, 61-б.

74. Аль-Райсуни, Nazariyyahal-Maqasid, 169-б.

75. Аш-Шатиби, al-Muwafaqat,4-том, 229-б.

76. Ошол эле жерде 2-том, 6-б.

77. Мисалы, Шейх Али Джума, Египеттин муфтийи (оозеки талкуулоо, Каир, Египет, декабрь, 2005).

78. Аль-Амири, al-Iʿlam, 125-б.

79. Аль-Джувейни, al-Burhan, 2-том, 747-б.

80. Аль-Газали, al-Mustasfa, 258-б.

81. Ибн Ашур, Тахир, Usulal-Nizamal-Ijtimaʿifial-Islam, ред. Мухаммед эл-Тахир эл-Месави (Амман: Дар аль-Нафаис, 2001), 206-б.

82. Мисалы, Шейх Али Жума, Египеттин муфтийи (озеки талкуулоо, Каир, Египет, декабрь, 2005).

83. Джасер Ауда, Fiqhal-Maqasid: Inatahal-Ahkamal-Sharʿiyyahbi-Maqadidiha (Вирджиния, IIIT: аль-Махад аль-Алами ли аль-Фикр аль-Ислами, 2006), 20-б.

84. Аль-Бухари, al-Sahih, 1-том, 37-б.

85.Юсуф аль-Карадави, Madkhalli-Dirasahal-Shariʿahal-Islamiyyah, (Каир: Вахба, 1997) 101-б, Аттия, Nahwa Tafʿil Maqasidal-Shariʿah, 170-б, Ахмад ар-Райсуни, Мухаммед аль-Зухайли жана Мухаммед О Шабир, “Huquq al-Insan Mih war Maqasid al-Shariʿah,” Kitabal-Ummah, 87 (2002), Мухаммед эл-Авва, al-Fiqh al-Islami fi Tariqal-Tajdid (Каир: аль-Мактаб аль-Ислами, 1998) 195-б.

86. Мухаммед Осман Салих, «аль-Ислам Хува Низам Шамиль Лихимая ва Тациз Хукук ал-Инсан» (Ислам жана адам укуктары боюнча Эл аралык конференцияда берилген, Хартум, 2006).

87. Торонто университетинин Бора Ласкин Укук китепканасы, Эл аралык адам укуктарын коргоо (2004 (2005-ж. 15-январда айтылган)); төмөнкү даректе жеткиликтүү http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm.

88. Бириккен Улуттар Уюмунун Адам Укуктары боюнча Жогорку Комиссиясы, БУУ КЖКБ, Адам укуктарынын конкреттүү маселелери (июль 2003-жыл, (1-февраль 2005-жылы айтылган)); төмөнкү даректе жеткиликтүү http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/ (Символ) /E.CN.4.Sub.2. 2003. NGO.15.En.

89. Ошол эле жерде

90. Салих, «al-Islam Huwa Nizam Shamil Lihimayah wa Taʿziz Huquq al-Insan». Мурад Хоффман, al-IslamʿAm Alfayn (Эки миң жылдык Ислам), 1-бас. (Каир: Мактаба-Шурук, 1995) 56-б.

91. Аль-Амири, al-Iʿlam, 125-бет.

92. Ибн Ашур, Maqasidal-Shariʿahal-Islamiyyah, 292-б.

93. Аттиа, Nahwa TafʿÏl Maqasidal-Shariʿah, 171-б, аль-Райсуни, аль-

Зухайли и Шабер, «Хукук аль-Инсан Михвар Макасид аль-Шарият».

94. Куран, al-Baqarah сүрөсү, 2:256. Бул менин «la ikraha fi al-din» деп которулган котормом. Бул диндин кандай гана маселесинде болбосун, башка котормолордо да (мисалы, Юсуф Али жана Пиктал) «динде» мажбурлоо жок экендигин билдирет.

95. Куттуб Сано, Qira'ah Maʿrifiyyah fi al-Fikr al-Usuli, 1-бас. (Куала-Лумпур: Дар аль-Таждид, 2005) 157-бет.

96. Бириккен Улуттар Уюмун Өнүктүрүү программасы, ПРООН, Жылдык отчет 2004 (2004 (2005-жылы 5-февралда айтылган)); төмөнкү даректе жеткиликтүү http://www.undp.org/annualreports/ 2004/english.

97. Мухаммад Шакир Шариф, Haqiqahal-Dimuqratiyyah (Эр-Рияд: Дар аль-Ватан, 1992), 3-бет, Мухаммед Али Муфти, Naqdal-Judhural-Fikriyyahli al-Dimuqratiyyahal-Gharbiyyah (Эр-Рияд: аль-Мунтада аль-Ислами жана Мажалла аль-Баян, 2002), 91-бет.

98. Аль-Газали, al-Mustasfa fi Usulal-Fiqh, 279-б, Аль-Шати, al-Muwafaqat, 4-том 129-б, Ibn Taymiyah, Kutubwa Rasa'ilwa Fatwa, ed. Abdul-Rahman al-Najdi, 2-бас. (Эр-Рияд: Мактаба ибн Таймия, датасы жок), 19-том, 131-б.

99. Аль-Газали, Maqasidal-Falasifah (Каир: Дар-аль-Маариф, 1961), 62-б.

100. Ибн Таймия, Kutubwa Rasa'ilwa Fatwa, 19-том, 131-б.

101. Абдул-Азиз аль-Бухари, Kashfal-Asrar (Бейрут: Дар аль-Кутуб эль-Илмия, 1997), 3-том, 77-б.

102. Этимологиялык жактан алып салуу (насх) насаха тамырынан келип чыккан. Мен ушул тамыр жөнүндө жана анын мүмкүн болгон бардык келип чыгуулары жөнүндө бүгүнкү күндөгү көпчүлүк белгилүү хадистер жыйнагында, анын ичинде al-Bukhari, Muslim, al-Tirmithi, al-Nasa'i, Abu Dawud, Ibn Majah, Ahmad, Malik, al-Darami,al-Mustadrak, IbnHibban, Ibn Khuzaymah, al-Bayhaqi, al-Darqutni, Ibn AbiShaybah, жана ʿAbdal-Razzaq жана башка көптөгөн изилдөөлөрдү жүргүздүм. Мен Пайгамбарыбызга тиешелүү насс тамырынан келип чыккан бир дагы чыныгы хадис тапкан жокмун. Жогорудагы жыйнактарда айтылган 40ка жакын «жокко чыгаруунун» учурларын таптым, алардын бардыгы хадис тексттеринин бирине эмес, риваятчылардын биринин пикирине же түшүндүрмөсүнө негизделген.

103. Мисалы, Al-Razi, al-Tafsir al-Kabir (Бейрут: Дар-аль-Кутуб аль Илмия, 2000), 3-том, 204-б. аль-Фадл ибн аль-Хуссейн аль-Тубруси, Majmaʿ al-Bayan fi Tafsiral-Qur'an (Бейрут: Дар-аль-Улум, 2005), 1-том, 406-б. Мухаммед Нада, al-Naskhfial-Qur'an (Каир: аль-Дар аль-Арабия ли аль- Кутуб, 1996) 25-б.

104. Ал-Бухари, al-Sahih, 69-б.

105. Ошол эле жерде

106. Ауда, Fiqhal-Maqasid, 106-б.

107. Абу Бакр аль-Малики ибн Араби, Aridahal-Ahwadhi (Каир: Дар-аль-Вахи аль-Мохаммади, датасы жок), 10-том, 264-б.

108. Которгон М. Асад.

109. 2: 256, 6:13, 23:96, 30:60, 41:46, 109: 6-аяттар. (Которгон М. Асад).

110. Бурхан Зураик, al-Sahifah: Mithaqal-Rasul, 1-бас. (Дамаск: Дар аль-Нумайр жана Дар Маад, 1996), 353-б.

111. Ошол эле жерде 216-б.

112. Мен жогоруда айтып кеткендей, ошол эле хадистердин негизинде.

113. Таха Жабир аль-Альвани, «Макасид-шари'а», in Maqasidal-Shariʿah, ред. Абдул-Жаббар ар-Рифаие (Дамаск: Дар-аль-Фикр, 2001) 89-б.

114. Бир катар юристтердин сунушу боюнча. Мисалы: аль-Шафииси, аль-Рисала, 272–75-бб, Мохаммад аль-Зуркани, Sharh al-Zurqaniʿ Ala Muwatta' al-Imam Malik 1-бас. (Бейрут: Дар аль-Кутуб эль-Илмия, датасы жок), 1-том, 229-бет.

115. Аль-Сиваси, Sharh Fath al-Qadir, 1-том, 311-б, аль-Сархаси, Мухаммад ибн Ахмад, Usulal-Sarkhasi (Бейут: Дар аль-Мерифа, датасы жок), 1-том, 12-б, аль-Кассани, ʿAla' al-Din, Bada'iʿ al-Sana'iʿ fi Tartib al-Shara'iʿ, 2-бас. (Бейрут: Дар Китаб аль-Араби, 1982), 1-том, 207-б.

116. Аш-Шафии, Мухаммед ибн Идрис, al-Risalah, ред. Ахмад Шакир, (Каир: аль-Мадани, 1939), 272–75-б.

117. Мухаммед ибн Иса аль-Тирмизи, al-Jamiʿ al-Sahih Sunanal-Tirmidhi, ред. Ахмад М. Шакир (Бейрут: Дар Ихьян Турат аль-Араби, датасы жок), 2-том, 275-б.

118. Аль-Навави, Яхья Абу-Закария, al-Majmuʿ (Бейрут: Дар-аль-Фикр, 1997), 4-том, 145-б.

119. Аль-Газали, al-Mustasfa, 1-том, 172–74-б.

120. Ибн Ашур, Maqasidal-Shariʿah al-Islamiyyah, 236-б.

121. Зейн аль-Дин ибн Нужайм, al-Bahr al-Ra'iq, 2-бас. (Бейрут: Дар аль-Мерифа, датасы жок), 3-том, 117-бет, Ali al-Mirghiyani, al-Hidayah Sharh Bidayahal- Mubtadi' (аль-Мактаба аль-Исламия, датасы жок), 1-том, 197-б.

122. Аль-Сиваси, Sharh Fath al-Qadir, 3-том, 258-б.

123. Ибн Абидин, Мохаммад Амин, Hashiyah Raddal-Muhtar (Бейрут: Дар аль-Фикр, 2000), 3- том, 55-б.

124. Мухаммед аль-Газали, Nazaratfial-Qur'an (Каир: Нахдах Миср, 2002), 194-б.

125. Ал-Нисабури, аль-Хаким, al-MustadrakʿAla al-Sahihayn (Бейрут: Дар-аль-Кутуб аль-Илмия, 1990), 2-том, 255-б.

126. Ибн Рушд, аль-Валид, (Averröes), Bidayahal-Mujtahidwa Nihayahal-Muqtasid (Бейрут: Дар-аль-Фикр, дата жок), 2-том, 43-б.

127. Мухаммед ибн Исмаил аль-Санани, Subulal-Salam Sharh Bulughal-Maram Min Adilahal-Ahkam, ред. Мохаммад Абдул Азиз аль-Хули (Бейрут: Дар Ихия аль-Турат аль-Араби, 1379 ж), 3-том, 227-б.

128. Ошол эле жерде

129. Ошол эле жерде

130. Аль-Газали, al-Sunnahal-Nabawiyyah Bayna Ahlal-Fiqhwa Ahlal-Hadith,11-бас. (Каир: Дар-аль-Шурук, 1996), 161-б.

131. Оозеки талкуулоо, Сараево, Босния, май, 2007-ж., Фатва жана Изилдөө боюнча Европа Кеңешинин кезектеги 18-сессиясы.

132. Карадавинин макаласын караңыз: Мохамед Салим Эль-Ава, ред., Maqasid al-Shariʿah al-Islamiyyah: Dirasat fi Qadaya al-Manhajwa Qadaya al-Tatbiq (Каир: аль-Фуркан Ислам мурас фонду, аль-Макасид изилдөө борбору, 2006) 117–121-бб.

133. Таха Жабир аль-Альвани, Заманбап Ислам Ой жүгүртүүнүн маселелери (Лондон-Вашингтон: Ислам ойлору Эл аралык институту (IIIT), 2005), 164-116-б.

134. Шамсуддин, Аятолла Меди цитатасы al-Ijtihad waal-Tajdidfi al-Fiqh al-Islami (Бейрут: аль-Муассаса ат-Давлия, 1999), 128-б.

135. Ошол эле жерде 129-б

136. Эл-Аффенди, Абдельвахаб, ред. Ислам жана азыркы заман жөнүндө ойлонуу: Эссейсин Онуроф Фатхи Осман (Лондон: Ислам фонду, 2001), 45-б.

137. Хасан ат-Тураби, Аялдарга Эммансипация: Ислам Перспективасы, 2-бас. (Лондон: Мусулман маалымат борбору, 2000), 29-б. Ошондой эле оозеки талкуу, Хартум, Судан, август, 2006

138. Роджер Гарауди, al-Islamwaal-Qarnal-Wahidwaal-ʿUshrun: Shurut Nahdahal-Muslimin, которгон Камаль Жадалла (Каир: аль-Дар-аль-Алламия ли аль-Кутуб ва ан-Нашр, 1999), 70, 119-б.

139. Соруш, Абдул-Карим, Либералдык Исламда» Диний билимдин эволюциясы жана өркүндөтүлүшү»: ASourcebook, ред. Чарльз Курзман (Оксфорд: Оксфорд университетинин басмаканасы, 1998) 250-б.

140. Шахроур, Мухаммад, Nawha Usul Jadidah li al-Fikr al-Islami, Дирасат Исламия Мусасира. (Дамаск: аль-Ахали Пресс, 2000), 125-б.

141. Тейлор, ред., Постмодернизм энциклопедиясы, 178-б, Фридрих Майнекке, Тарых: Ризеофа жаңы тарыхый көз-караш, которгон Дж. Э. Андерсон (Лондон: 1972).

142. Абу Зайд, Исламдагы жана азыркы учурдагы «Курандын кудайлык касиеттери»: Мусулман интеллигенциясынын жооптору, ред. Джон Купер, Рональд Л. Неттлер жана Мохаммед Махмуд (Лондон: I.B.Tauris, 1998), 199-б, Аркоун, Мохамед, Либералдык Исламдагы «Бүгүнкү күндү ойлонуп көрүү»: ASourcebook, Чарльз Курзман тарабынан иштелип чыккан. (Оксфорд: Оксфорд университетинин басма сөзү, 1998), 211-б.

143. Абу-Заид, Наср Хамед, al-Imam al-Shafiʿi wa Ta'sis al-Aidyulujiyyah al-Wasatiyyah, 3-бас. (Каир: Мадбули, 2003), 209-б., Эбрахим Муса, Прогрессивдүү Мусулмандардагы «Критикалык Исламдын карыздары жана жүктөрү», ред. Омид Сафи (Оксфорд: Бир дүйнө, 2003), 114-б.

144. Могисси, Хаиде, Феминизм жана Ислам Фундаментализм: Постмодерндик Анализдин Чектери (Нью-Йорк: Zed Китептери, 1999), 141-б.

145. Ошол эле жерде 140-б.

146. Ибн Варрак, «Чындыктан четтөөчүлүк жана адам укуктары», эркин изилдөө, февраль / март, 2006 датасы жок, 53-б.

147. Муса, Исламдын жаралышы жана реформаланышындагы «Киришүү»: Ислам Фундаментализмин үйрөнүү Фазлур Рахман, ред. Эбрахим Муса (Оксфорд: OneWorld, 2000, 42-б.).

148. Хасан Тураби, al-Tafsir al-Tawhidi, 1-бас.1-том (Лондон: Дар-аль-Саки, 2004), 20-бет, Хасан Мохамед Жабир, al-Maqasid Alkuliyyah waal-Ijtihad Almuʿasir-Ta'sis Manhajiwa Qur'ani li Aliyyah al-Istinbat, 1-бас. (Бейрут: Дар аль-Хивар, 2001), 35-б.

149. Таха Жабир, аль-Алвани, «Мадхаль Ила Фикх аль-Акаллият». Фатва жана Изилдөө боюнча Европа Кеңешинде берилген документ, ECFR, Дублин, январь 2004-ж., 36-б, аль-Газали, al-Sunnahal-Nabawiyyah, 19, 125, 61-б. Аль-Газали, Nazarat fi al-Qur'an, 36-б, Абдул-Монейм аль-Нимр, al-Ijtihad (Каир: Дар-аль-Шурук, 1986), 147-б, Хасан аль-Тураби, Qadaya al-Tajdid: Nahwa Manhaj Usuli (Бейрут: Дар аль-Хади, 2000) , 157-б, Ясин Даттон, Ислам Мыйзамынын келип чыгышы: Куран, Муватта жана Мадинаналь Аммаль (Суррей: Керцон, 1999) 1-б., Джон Макдиси, «Истихсандагы чындыкты исламдык укуктук негиздөө ыкмасы катары текшерүү», UCLA Journal of Ислам жана Жакынкы Чыгыш Мыйзамы, 99 (күз / кыш) (2003), А.Омотошо, «Усул аль-Фикхтеги Амр проблемасы» (Ph.D., Эдинбург университети, 1984), Луай Сафи, Iʿ Mal al-ʿAql (Питтсбург: Дар аль-Фикр, 1998), 130-б, Шамсуддин, al-Ijtihad waal-Tajdid fi al-Fiqh al-Islami, 21-б.

150. Ибн Ашур, Maqasidal-Shariʿah al-Islamiyyah, 6-бөлүм.

151. Мен бул жерде Мохамад ат-Тахир Месавинин Ибн Ашурдун Maqasid жөнүндөгү китебинин котормосуна шилтеме бердим: Мохаммед ат-Тахир ибн Ашур, Ибн Ашур Рисалея Maqasidal-Shariʿah, которгон Мохамад Эль-Тахир Эль-Месави (Лондон-Вашингтон: Ислам ойлору Эл аралык институту [IIIT], 2006).

152. Аль-Шавкани, Мохаммад ибн ʿAli, Irshad al-Fuhul Ila Tahqiqʿ Ilmal-Usul, ред. Мухаммед Саид аль-Бадри, 1-бас. (Бейрут: Dar al-Fikr, 1992), 246-б, Абу Захра, Мохаммад, Usulal-Fiqh (Каир: Дар-эль-Фикр аль-Араби, 1958), 268-б.

153. Абу Захра, Usulal-Fiqh, 271-б.

154. Аш-Шатиби, al-Muwafaqat, 2-том, 249-б.

155. Абу Захра, Usul al-Fiqh, 273-б.

156. Ошол эле жерде 273-б.

157. Вольф, Роберт Пол, Философия жөнүндө, 8-бас. (Нью-Джерси: Prentice-Hall, 2000), 90-б.

158. Важанат Абдурахим Маймани, Qaʿidahal-Dhara'iʿ, 1-бас. (Джидда: Дар-аль-Мужтамеʿ, 2000), 608, 22, 32, 50-бб.

159. Халед Абу Эль-Фадлдын макаласынан көчүрүлгөн, Аллахтын атынан сүйлөө (Оксфорд Бир дүйнөлүк басылмалар, 2003), 275-б.

160. Аль-Карафи, al-Dhakhirah, 1-том, 153-б. Аль-Карафи, al-Furu (Maʿa Hawamishih), 2- том, 60-б, Бурхан аль-Дин ибн Фархун, Tabsirahal-Hukkam fi Usulal-Aqdiyahwa Manahijal-Ahkam, ред. Жамаль Марашли (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Илмия, 1995), 2-том, 270-б.

161. Аль-Карафи, al-Dhakhirah, 1-том, 153-б. Аль-Карафи, al-Furu (Maʿa Hawamishih), 2-том, 60-б.

162. Бурхан аль-Дин ибн Фархун, Tabsirahal-Hukkam fi Usulal-Aqdiyahwa Manahijal-Ahkam, ред. Жамаль Марашли (Бейрут: Дар фль-Кутуб аль-Илмия, 1995), 2-том, 270-б.

163. Аль-Мубарак аль-Жазри, al-Nihayahfi Gharibal-Hadithwaal-Athar (Бейрут: аль-Мактаба аль-Илмия, 1979), 3-том, 216-б.

164. Ибн Ашур, Maqasidal-Shariʿahal-Islamiyyah, 234-б.

165. Ибн Ашур, «Эми (Эй, Мухаммед), биз сени адамдарга эмес, жалпы адамзатка жөнөткөнбүз» (34:28), «Айткыла: Эй адамдар! Чындыгында, мен силердин баарыңарга элчи болом» (7: 158) жана хадис: «Элчи атайын өз элине жиберилген, ал эми мен бардык адамдарга жиберилген элем» (Муслим).

166. Ибн Ашур, Maqasidal-Shariʿahal-Islamiyyah, 236-б.

167. Мохаммад Мехди Шамсуддинге кайрылыңыз, Maqasid al-Shariʿah, Мухаммед Хуссейн Фазлулла, «Maqasid al-Shariʿah,» Аль-Алвани, «Maqasid al- Shariʿah» жана Абдулхади аль-Фадли, « Maqasid al-Shariʿah,» Maqasid al-Shariʿah, ред. Абдулжабар ар-Руфаи (Дамаск: Дар-аль-Фикр, 2001). Ошондой эле, Карадави Мадхалын караңыз.

168. Шамсуддин «Maqasid al-Shariʿah», 26-б.

169. Уэйн Грудем, Системалуу Теология (Лестер жана Гранд Рапидс: Эл аралык Вестс Пресс жана Зондерван басмаканасы, 1994, 2000), 21-б.

170. Ошол эле жерде 22-б.

171. Ошол эле жерде 67, 65, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208-бб

172. Чарльз Ходж, Системалык Теология, Эдвард Гросс тарабынан редакцияланган (Нью-Джерси: P & R Publishers, 1997), 26-б.

173. Луи Берхоф, Системалуу Теология (Гранд Рапидс: В. Б. Эрдманс,1996), 15-бет.

174. Роджер Олсон, Христиан ишениминин мозаикасы: Жыйырманчы

кылымдын биримдиги жана ар түрдүүлүгү (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002) 74-б.

175. Чарльз Ходж, Системалык Теология, 24-25 –б.

176. Аль-Газали, al-Mustasfa, 1-том, 172-б, Ибн аль-Араби, Абу Бакр аль-Малики, al-Mahsul fi Usul al-Fiqh, ред. Хуссейн Али Алядри жана Саид Фода, 1-бас. (Амман: Дар аль-Баярык, 1999), 5-т, 222-б

177. Уэйн Грудем, Системалык Теология, 124, 208, 241, 781, 1009 –б.

Учурдагы Ислам мыйзамынын колдонмолору (тиркемелери) – бирдиктүү эмес, редукционисттик, түзмө-түз эмес, моралдык, көп өлчөмдүү эмес, бир өлчөмдүү, көп маанилүүлүккө караганда, бинардык, реконструкциячыл эмес, тескеринче дереконструкциячыл, теологиялыкка караганда себептүү. Негизинен, Ислам мыйзамдарынын жалпы максаттарына жана негиз салуучу принциптерине учёт жана функционалдуулук жетишпейт. Мындан сырткары, "акылга сыярлык ишеним" (же болбосо, акылга сыйбастык) жана "жаңылбас макулдук" (же болбосо, сценарийлердин тарыхый экендиги) тууралуу апыртылган ырастоолор – руханий жетишсиздикти, сабырсыздыкты, каардуу идеологияны, басмырланган эркиндикти жана авторитаризмди кошумчалайт. Ошентип, макасиди мамилеси укуктук маселелерди жогорку филисофиялык негизге алып чыгып, ошону менен бирге, исламдык укук мектептеринин ортосундагы саясат жаатындагы (тарыхый) айрымачылыктарды жеңип, өтө зарыл болгон макулдашуу маданиятын жана тынчтыкта жанаша жашоону камсыз кылат. Мындан тышкары, максаттарды ишке ашыруу – ар кандай аталыштарга жана мамилелерге карабастан, ижтихаддын бардык фундаменталдык, лингвистикалык жана рационалдуу методологиясынын негизги максаты болушу керек. Ошентип, ар кандай ижтихаддын негиздүүлүгү – анын "максаттуулукка" умтулуу деңгээлине же Макасид аш-Шари'аны жүзөгө ашырышына жараша аныкталууга тийиш.

Ислам ойлору Эл аралык институту (IIIT)