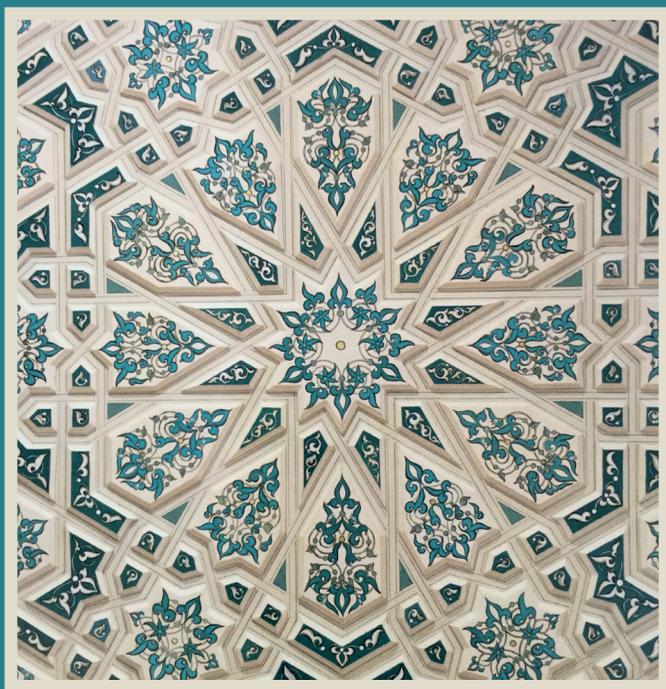


Муҳаммад Хāшим Камалӣ



ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА

(Мақāсид аш-шарī'а)

Муҳаммад Хāшим Камалӣ

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА
(Мақāсид аш-шарӣ‘а)



Международный Институт Исламской Мысли



Общественное Объединение «Идрак»

Баку – 2018

© Международный Институт Исламской Мысли, 2018
© Общественное Объединение «Идрак», 2018

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
500 Grove St., Suite 200, Herndon, VA 20170
www.iiit.org

The International Institute of Islamic Thought (IIIT) (UK)
P.O. Box 126, Richmond Surrey. TW9 2UD, United Kingdom www.iiituk.com

Общественное Объединение «Идрак»
AZ1100, Баку, ул. Мирали Сеидова 3138, корпус Д, 1-й этаж
www.idrak.org.az

ISBN:

Перевод: Семён Казаков
Редакция: Александра Конькова
Обложка и верстка: Гасан Гасанов

Издание одобрено Государственным Комитетом по работе
с религиозными образованиями Азербайджанской Республики

ПРЕДИСЛОВИЕ

Международный институт исламской мысли (The International Institute of Islamic Thought, ИИТ) с радостью представляет читателям настоящее вводное руководство по теме *мақāсид аш-шарī‘а* – высшие цели и предназначение исламского права. Автор – профессор Муҳаммад Хāшим Камалī – известный ученый и специалист в этой области.

Поскольку по теме *мақāсид аш-шарī‘а* на английском языке до недавнего времени существовало крайне мало научных работ, Институт исламской мысли принял решение заполнить образовавшийся вакуум, начав перевод и публикацию серии книг, посвященных целям шариата. Изначальной задачей данного проекта было познакомить английских читателей с этой сложной и важной областью мысли. На данный момент эта серия книг включает следующие работы: «Трактат о *мақāсид аш-шарī‘а*» («Treatise on Maqāṣid al-Sharī‘ah») Ибн

‘Āshūrā, «Теория высших целей и предназначения исламского права *имāма аш-Шātibī*» («Imam al-Shātibī’s Theory of Higher Objectives and Intents of Islamic Law») Аҳмада ар-Райсўнӣ, «К пониманию высших целей исламского права: функциональный подход к *мақāсид аш-шарī‘а*» («Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid al-Sharī‘ah, a Functional Approach») Джамāl ад-дīна ал-‘Аттийа, а также «*Мақāсид аш-шарī‘а* как философия исламского права: системный подход» («Maqāṣid al-Sharī‘ah as a Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach») Джāссера ‘Аўды.

Поскольку данная тема сложна и требует определенного уровня знаний, большая часть тематических работ предназначена только для специалистов, ученых и интеллектуалов. Вместе с тем Лондонское отделение ИИТ также выпускает и другие тексты – простые вводные тематические руководства, представляющие доступный материал широкой публике. В этой серии вышли «*Мақāсид аш-*

шарī‘a: руководство для начинающих» («Maqāṣid al-Sharī‘ah: A Beginner’s Guide») и «Исламский взгляд на развитие в свете *ақāсид аш-шарī‘а*» («The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāṣid al-Sharī‘ah»), принадлежащие авторству Мухаммада Умэра Чапры.

Анас аш-Шайх ‘Алй,
*научный консультант,
Лондонское отделение Международного инсти-
тута исламской мысли (ИИТ).*

***Мақāсид аш-шарī‘а* – цели исламского права**

Данная работа делится на пять основных разделов. Первый из них начинается с общей характеристики *мақāсид аш-шарī‘а* и поиска источников этого понятия в Коране. Второй раздел знакомит с классификацией *мақāсид* и конкретным порядком приоритетности *мақāсид*, который встроено в структуру этого понятия. Третий раздел посвящен историческому развитию *мақāсид аш-шарī‘а* и вкладу некоторых наиболее влиятельных ‘*уламā*’ (исламских ученых) в теорию *мақāсид*, в особенности – трудам Абū Исхāка Ибрāхима аш-Шāтибī. Четвертый раздел рассматривает различные подходы ‘*уламā*’ к идентификации *мақāсид*. Наконец, последний раздел подчеркивает связь *мақāсид* с *иджтихāдом*, разбираются также способы, которыми *мақāсид* может расширить возможную перспективу *иджтихāда* и увеличить его масштаб.

Текстовые источники

Очевидно, что *мақъсид аш-шарй‘а* – цели и задачи исламского права – представляют собой одну из важнейших тематических областей шариата. Однако допустимо также отметить, что этой темой в определенной степени пренебрегают. В общем и целом шариат основывается на принесении пользы индивиду и сообществу, а его законы разработаны для того, чтобы защищать эти блага и способствовать улучшению и совершенствованию условий жизни человека на Земле. Коран ясно заявляет об этом, говоря о важнейшей цели пророчества Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует¹) следующим образом: «Мы отправили тебя только в качестве милости к мирам» (Коран, 21:107). Также утверждение этого принципа

¹ *Саллā Аллаху ‘алейхи ва салām* – «Да благословит его Аллах и приветствует». Эта фраза всегда произносится мусульманами вместе с именем Пророка Мухаммада, а также в том случае, когда его упоминают в качестве Пророка Аллаха.

можно увидеть в том, как Коран характеризует сам себя: «О люди! К вам от вашего Господа явилось увещевание, исцеление для того, что в груди, верное руководство и милость для верующих» (и человечества. – *М. К.*) (Коран, 10: 57).

Две упоминаемые в изложенных выше стихах главные цели, милость (*раḫmā*) и попечительство (*худа*), поддерживаются другими установками Корана и *Сунны*, ориентированными на установление справедливости, устранение предрассудков и облегчение трудностей. Законы Корана и *Сунны*, кроме того, направлены на поощрение единения и взаимной поддержки внутри семьи и общества в целом. Справедливость сама по себе является воплощением милости Бога. В равной степени справедливость представляет собой и цель шариата как такового. Милость (*раḫmā*) проявляется в осуществлении пользы (*маṣлаḫа*), которую ‘*уламā*’ в большинстве своем считали ценностью всепроникающей. Польза – это тоже цель шариата. Фактиче-

ски *маслаха* следует понимать в качестве синонима слова «*рахмā*».

Воспитание личности (*тахзйб фард*) выступает в качестве другой важной цели шариата – важной настолько, что по своему приоритету она опережает даже справедливость и *маслаха*. Справедливость и общее благо (*маслаха*) – ценности, ориентированные на общество. Свой основной смысл они получают в контексте общественных отношений. В свою очередь, *тахзйб фард* стремится сделать каждую личность надежным агентом и носителем шариатских ценностей, ведь именно путем воспитания личности шариат добивается реализации большей части своего социального предназначения. Воспитание личности, заботящейся о добродетели *таквā* (богобоязненности. – *Примеч. пер.*) и приносящей пользу другим, является универсальным смыслом большей части законов и ценностей ша-

риата, особенно в сферах *'ибādāt* (поклонения, соблюдения обрядов) и нравственного учения².

Во множестве стихов и контекстов Коран ясно говорит о логической подоплеке, смысле и пользе своих законов. Этих установлений приводится столь много, что весь текст Корана как таковой становится характерным образом целеориентированным. Такая особенность коранического посыла характерна для законов, регулирующих гражданские отношения (*му'āmalāt*) и поклонение (*'ибādāt*). Потому, когда текст разъясняет ритуалы *вудū* (омовения перед молитвой), это выливается в следующее заявление: «...Аллах не хочет создавать для вас трудности, а хочет очистить вас и довести до конца Свою милость по отношению к вам, — быть может, вы будете благодарны» (Коран, 5: 6). Что касается молитвы самой по себе, то Коран говорит следующее: «Воистину, намаз (пять еже-

² Ср.: *Al-Zuhayli W. Nazariyyah al-Darūrah al-Shar'iyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1405/1985, 4th edn. P. 50.

дневных ритуальных молитв. – М. К.) оберегает от мерзости и предосудительного» (Коран, 29: 45). Что касается *джихāда*, Коран разъясняет его смысл следующим образом: «...Дозволено тем, против кого сражаются, сражаться, потому что с ними поступили несправедливо...» (Коран, 22: 39). Иными словами, цель и смысл узаконения *джихāда* – в сражении с несправедливостью – покушением на свободу (*зулм*), цель и смысл намаза – в достижении духовной чистоты и совершенства, которые нельзя отделить от физической чистоты, достигаемой при помощи омовения перед молитвой. Что касается закона о справедливом возмездии (воздаянии ради избавления от наказания – текст провозглашает, что *қиṣāṣ* для вас – спасение жизни вашей: «Возмездие спасает вам жизнь, о обладатели разума! Быть может, вы будете богобоязненны» (Коран, 2: 179). Налог в пользу бедных (*закāt*) обосновывается Кораном следующим образом: то, что Аллах даровал Своему Посланнику от жителей

селений, «...принадлежит Аллаху, Посланнику, родственникам Пророка, сиротам, бедным и путникам, дабы не досталась она богатым среди вас...» (Коран, 59: 7). Согласно другому стиху, верующие обязаны опускать свои взоры при встрече с представителями противоположного пола, поскольку тем самым оберегается скромность и «...так будет чище для них...» (Коран, 24: 30).

Здесь можно было бы представить еще великое множество правовых примеров, показывающих, как Коран и *Сунна* открыто приводят доводы для обоснования правомерности той или иной цели закона, причины его существования и пользы от него. В равной степени в этих двух источниках можно также найти множество упоминаний злонамеренного поведения и преступлений, которые порицаются и наказываются в целях предотвращения несправедливости, морального разложения и распространения предрассудков. Что касается области коммерческих отношений и конкретных и очевид-

ных правил, определяющих взаимоотношения мусульман (*му'āмалāt*), Коран запрещает эксплуатацию, ростовщичество, накопление спекулятивных запасов и азартные игры, которые вредны и несут в себе угрозу для честной рыночной сделки – одной из целей шариата. Подоплеку практически всего широкого спектра норм (*ахкām*) составляет осуществление блага (пользы, *маṣлаḫа*), которое расценивается в качестве квинтэссенции предписаний ислама, целей шариата (*мақāсид аш-шарī'а*). Справедливость, равно как и *тахзīb фард*, относится к *маṣлаḫа*. Тем самым термин *маṣāлиḫ* (мн. ч. от «*маṣлаḫа*») стал другим определением *мақāсид*, и 'уламā' расценивали два эти термина почти как взаимозаменяемые.

Классификация *мақāсид*

Улемы ('уламā') подразделяли весь спектр *масāлих* – *мақāсид* на три категории по убыванию их важности. Наиболее важное благо – *дарӯрийāt* (необходимое). Далее следует *хāджийāt* (насущенное, востребованное, потребное). Завершает список *тахсīнийāt* (дополнительное, улучшающее). Этим типам блага, как уже говорилось выше, соответствуют типы целей шариата. Насчитывается пять необходимых целей, а именно: вера, жизнь, род, разум и имущество. По самому их определению достижение данных целей необходимо для сохранения нормального общественного порядка, а также для духовного благополучия и выживания человека. Уничтожение этих благ выльется в хаос и беспорядок. Шариат стремится защитить и распространить эти ценности и определяет методы для их сохранения и развития. Соответственно, *джихād* был определен в качестве способа защиты религии, а спра-

ведливое возмездие (*қиқāс*) было разработано для защиты жизненных ценностей. Для защиты и распространения и утверждения этих ценностей шариат использует как позитивные меры, так и меры наказания. Кража, прелюбодеяние и употребление алкоголя представляют собой наказуемые деяния, поскольку они несут в себе угрозу частной собственности, семейному благополучию и разуму человека. Опять же путем принятия позитивных мер, но уже на другом уровне, шариат поощряет труд и торговую деятельность, чтобы каждый мог заработать себе на жизнь. Кроме того, при помощи тщательно выверенных мер шариат обеспечивает беспрепятственность хода коммерческих операций на рынке. Аналогичным образом семейное право шариата выступает в качестве воплощения мер и принципов, направленных на превращение семьи в надежное убежище для всех ее членов. Шариат также поощряет стремление к знаниям и образованию, чтобы обеспечить интеллектуальное благопо-

лучие людей и развитие искусств и наук, цивилизационный прогресс. Другими словами, необходимые блага являются всеобъемлющей темой шариата, поскольку все его законы тем или иным образом связаны с защитой этих благ. В то же время эти блага являются воплощением главных и первоочередных целей шариата.

Второй тип блага – *х̣аджий̣āt* (насушное, востребованное, потребное). Этот тип отражает потребности, удовлетворение которых снижает суровость жизненных условий и помогает преодолеть трудности. Впрочем, эти потребности не столь насущны, чтобы от их удовлетворения зависело сохранение общественного порядка. Значительная часть дарованных шариатом уступок (*рух̣ас̣* (ед. ч. *рух̣са*)), таких как сокращение ритуала намаза или освобождение от поста больных и находящихся в путешествии, направлена на предотвращение возможного возникновения затруднений. Однако эти уступки не имеют необходимого характера: люди

смогли бы обойтись и без них, если бы это потребовалось. Практически во всех областях обязательного *'ибādāта* шариат предоставил людям такие уступки. В сфере *му'āмалāt* шариат признал допустимыми некоторые виды особых экономических сделок. К ним относятся, например, продажа-*салām*³, а также договор аренды и лизинг имущества (*иджāра*). Несмотря на некоторое отклонение от исламских экономических норм, присутствующее в этих видах сделок, они были разрешены, поскольку люди нуждаются в таких механизмах. В сфере семейного права шариат допустил возможность развода в ситуации, когда он необходим, что также является уступкой. Конечная цель этой

³ *Бай' ас-салām*, или *салām*, — договор купли-продажи товаров с отсроченной поставкой, по условиям которого деньги за товар уплачиваются вперед, а сам товар предоставляется через оговоренный продавцом и покупателем промежуток времени. Продажа-*салām* представляет собой, по сути, авансовое финансирование и по своей правовой природе близка к договору контрактации. Продажа-*салām* позволяет продавцу получить деньги сразу и использовать их на свои нужды, а покупателю дает возможность приобрести товар по выгодной цене. — *Примеч. пер.*

уступки – обеспечение семейного благополучия и защита института семьи в ситуации невыносимого конфликта.

Маṣālih, относящиеся ко второй группе, поднимаются до ранга необходимых, когда речь идет об обществе в целом. Приведем пример. *Иджāра* может иметь второстепенное значение для конкретного человека, однако для общества в целом существование этого института составляет насущную потребность. Подобным же образом уступки в области *'ибāḍāта* могут иметь второстепенное значение для существования конкретного индивида. Однако для всего сообщества они составляют жизненную необходимость. В случае конфликта между потребностями разной приоритетности менее важные потребности могут быть принесены в жертву более важным. Может сложиться также ситуация, в которой множество интересов находятся в конфликте друг с другом и неясно, какому следует отдать приоритет. В таком случае на первый план

выходит предотвращение возможного зла, а не реализация блага⁴. Подобное решение связано с тем, что шариат вообще отдает предпочтение предотвращению зла. На это указывает хадис, сообщающий, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) однажды сказал следующее: «Когда я приказываю вам что-либо, то делайте то, что вам под силу. А когда запрещаю что-либо, то сторонитесь этого (всецело. – М. К.)»⁵.

Перейдем к третьему типу благ, которые носят название *таḥсīнийāt*. По своей природе эти блага являются желательными. С осуществлением этого типа предписаний связано достижение совершенства и изысканности в обычаях и поведении всех членов общества. Например, шариат призывает к чистоте тела и платья во время молитвы и рекомендует использовать парфюм перед посещением

⁴ Ср.: *Al-Qaradawi Y. al-Madkhal li Dirāsat al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1411/1990. Pp. 70–71.

⁵ *Al-Nasā'ī. Sunan. Manāsik. Wujūb al-Hajj*.

коллективной пятничной молитвы. Употребление же свежего чеснока в пищу перед коллективной молитвой отрицает. Кроме того, шариат приветствует денежные пожертвования в пользу нуждающихся сверх обязательного налога. В сфере *'ибādāта* шариат рекомендует дополнительные молитвы. Следует также сказать о сфере обычаев и межличностных отношений. Шариат поощряет доброжелательность (*рифк*), вежливую речь и приятные манеры (*хусн ал-хулк*), а также честность в деловых отношениях, сделках (*ихсāн*). Подобным образом, судье и главе государства рекомендуется не быть слишком пристрастными в назначении и приведении наказаний в исполнение. По крайней мере, такой курс действий считается целесообразным. Его цель заключается в достижении красоты и совершенства во всех сферах поведения человека.

Эта последняя категория блага обладает, возможно, особой важностью, поскольку носит всепроникающий характер и связана со всеми осталь-

ными категориями. Приведем пример. Выполнить обязательный намаз можно по-разному. Можно сделать это с должной концентрацией, а можно и без нее. Можно уделить каждой части ритуала должное внимание, а можно произвести его в поспешной и бездумной манере. В чем разница между двумя этими способами? Первый способ (выполнение ритуала с должной концентрацией и вниманием к его составляющим) демонстрирует соблюдение в ритуале как необходимого, так и желательного. Выполнение же ритуала вторым способом представляет собой не более чем соблюдение обязанности. Данное рассуждение приложимо практически к любой другой области поведения человека. На этом же принципе основано и практическое применение почти всех *ахкām* шариата. Из вышеизложенного со всей очевидностью следует, что использование классификации *маслаха* (мн. ч. *маṣāлих*) возможно не только при изложении *ахкām* шариата или религиозных вопросов. Дело в том,

что понятие *масāлих* отражает вполне рациональную концепцию, которая может быть употреблена для решения социальных, политических, экономических, культурных вопросов, а также проблем, связанных с обычаем. Как кажется, наш анализ также указывает на то, что определение конкретного блага и *маслаха* в ту или иную из этих категорий, скорее всего, всегда будет решением относительным, связанным с оценочным суждением, которое в свою очередь основано на рассмотрении сопутствующих каждому конкретному случаю обстоятельств.

На этом классификация *мақāсид* не заканчивается. Они также подразделяются на общие, универсальные цели (*ал-мақāсид ал-‘āмма*) и конкретные цели (*ал-мақāсид ал-хаṣṣа*). Общие цели служат отличительными признаками ислама и шариата. В общем и целом они носят весьма широкий и всеобъемлющий характер. Предотвращение вреда (*дарār*) – общая цель шариата, которая распростра-

няется на все его области и вопросы. Конкретные цели характерны для отдельных тематических областей и связаны с решением частных вопросов. Примером здесь послужат цели, касающиеся семейных дел, финансовых операций, трудовых отношений, судебного разбирательства и института свидетельства и т. д.

Существует еще одна бинарная классификация *мақāсид* – разделение их на безусловные, ясные, очевидные цели (*ал-мақāсид ал-қат‘ийа*) и предполагаемые цели (*ал-мақāсид аз-заннийа*). Безусловные цели – это те цели, которые подкреплены ясным свидетельством Корана и *Сунны*. К ним относятся защита собственности и чести человека, отправление правосудия, право на финансовую поддержку со стороны близких родственников и т. д. Предполагаемые цели – те, что не конкретизируются со стороны Корана и *Сунны* и потому могут быть предметом разногласий. Приведем пример. Некоторые могут утверждать, что употребление

даже самой малой дозы алкоголя столь же запретно, как употребление его в больших количествах, и именно этого требует Законодатель. Такая позиция вызывает сомнения, поскольку в малых дозах алкоголь не дурманит сознание, а именно воздействие на разум является причиной запрета.

Аш-Шāтибй также подразделял *мақāсид* на цели и замыслы Законодателя (*мақāсид аш-шарй'а*) и человеческие цели и замыслы (*мақāсид рифк*). Можно сказать, например, что защита благополучия людей и сохранение данных людям благ составляют блистательный замысел и цель Аллаха, создавшего законы шариата. Тем самым мы проиллюстрируем *мақāсид аш-шарй'а*. Примером человеческой цели будет трудоустройство для того, чтобы зарабатывать себе на жизнь.

Мақāсид также делили на основные, главные, первостепенные цели (*ал-мақāсид ал-қат'ийа*) и вспомогательные, второстепенные, побочные (*ал-мақāсид ат-таб'ийа*). Первая категория отражает

основные и нормативные цели, установленные Законодателем и человеком. Они составляют самые базовые цели шариатского права и наиболее фундаментальный его смысл, в соответствии с которым оценивается то или иное деяние человека или его поведение в целом. Например, основной целью знания (*'илм*) и образования является познание Бога и верного способа поклонения Ему, а также изучение и понимание Его творения. Аналогично, главная цель брака – продолжение рода. Главная же цель посещения лекций – расширение своих познаний.

Второстепенные (вспомогательные, побочные) цели – это цели, которые дополняют и поддерживают основные. Например, второстепенная цель брака – дружба, партнерство и сексуальное удовлетворение. Второстепенной целью стремления к знанию может быть получение научной степени,

самореализация личности и достижение изящества в речи и поведении⁶.

Мақāсид, которые очевидным образом относятся к *дарурийāt*, могут считаться категоричными (определенными, ясными, *қāti* '). К этой категории также можно добавить те *мақāсид*, которые могут быть выведены из ясных предписаний (*нуṣṣ*) путем индукции (*истикрā* '). *Мақāсид*, которые не относятся к двум этим категориям, могут рассматриваться в качестве категоричных, если к этому призывает единодушное согласие или ясное правовое установление. Дополнительные *мақāсид*, которые находятся за пределами этого диапазона, можно отнести к предполагаемым (*заннī*) целям. Они могут перейти в первую категорию в том случае, если их статус будет изменен согласием или правовым установлением. В случае столкновения двух категорий приоритетом обладает первая (категоричные

⁶ *Al-Shātibī A. I. Al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharī'ah*. Ed., *Diraz A. A. Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā*, n.d. IV, p. 179.

мақāсид). Кроме того, существует порядок приоритетности категоричных *мақāсид*. Приоритетом обладают те цели, которые направлены на сохранение веры и жизни. Далее следует защита семьи. Закрывают список сохранение разума и сохранение собственности. Схожим образом необходимые *мақāсид* обладают приоритетом в сравнении с теми, что рассматриваются в качестве насущных, и теми, что относятся к категории желательных.

Однако несмотря на все сказанное выше, остается нерешенным один вопрос. Как избежать произвольности при определении *мақāсид*? Все дело в том, что *мақāсид*, как и блага (*мағāлих*), представляют собой открытые категории. Требуется более точная методология, чтобы исключить случаи необоснованного снисхождения в процессе определения *мақāсид*, вызванные личными или групповыми предрассудками. Вопрос этот в значительной степени представляет собой вопрос правильного понимания. Как кажется, коллективный *иджстихād* и

принцип совещательности будут в этом деле наилучшим подспорьем, обеспечивающим точность при определении *мақāсид*. Вполне обнадеживающей представляется возможность заручиться подсказкой и одобрением специального ученого совета при определении достоверности *мақāсид*. Установленная цель в дальнейшем служит выработке политики и законодательному процессу. Функцию такой инстанции мог бы выполнить постоянный парламентский комитет, состоящий из экспертов в области шариата и других дисциплин. В задачи такого комитета входили бы проверка *мақāсид* на достоверность, внесение предложений и установление более конкретного списка целей и задач шариата и формального права, который бы сочетался с текущей законотворческой деятельностью и политикой правительства.

История *мақāсид*

На ранних стадиях развития исламской правовой мысли *мақāсид* – как самостоятельная тема шариатского закона – не получила должного внимания. Скорее, понятие целей шариата составляет более позднее дополнение к правовому наследию *мазхабов* (школы мысли, мн. ч. *мазāхиб*). Даже в настоящее время содержание многих из авторитетных учебников по *уṣūl al-фиqh* (основам/принципам исламского права) не затрагивает *мақāсид аш-шарī‘а*. *Мақāсид* не входят в круг привычных тем этой литературы. Вероятно, такая ситуация вызвана самой природой предмета, имеющей куда большее отношение к философии права, его целям и юридическому мировоззрению как таковому, нежели к формальной букве закона, его конкретным положениям. Конечно, *мақāсид* в качестве отдельной темы шариата с очевидностью связаны с *иджтихāдом*. Несмотря на это, их не

рассматривали в качестве таковой в традиционных изложениях теории *иджстихāда*.

В целом исламская правовая мысль весьма озабочена вопросами точного соответствия букве Божественного текста, и правовая теория *усūл ал-фиqh* была в значительной степени движима также этим замыслом. Такая буквалистская ориентация правовой мысли в общем являлась более выраженной в подходе течения традиционалистов (*ахл ал-хадй̄с*), нежели рационалистов (*ахл ар-рā'й̄*). Таким образом, буквалисты, как правило, рассматривали шариат в качестве свода правил, повелений и запретов, обращенных к отдельно взятому компетентному *мукаллафу*⁷. При этом предполагалось, что последний будет следовать этим указаниям. С другой стороны, правовая практика сподвижников Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) свиде-

⁷ *Мукаллаф* — в терминологии исламского права: совершеннолетний мусульманин (или мусульманка), обязанный выполнять предписания шариата и при этом не являющийся *муджтахидом* — экспертом в области *фиqh* и других религиозных наук. — *Примеч. пер.*

тельство о том, что они рассматривали шариат одновременно как свод правил и ценностную систему, в которой эти правила предполагаются в качестве конкретных проявлений всепроникающих ценностей. Текстуалистская традиция первых трех веков ислама не проявляла особого интереса к *мақāсид аш-шарī‘а*. Успехи в разработке теории *мақāсид* были достигнуты только во времена ал-Газālī (ум. 505/1111), а затем в эпоху Абū Исхāқа аш-Шāтибī (ум. 790/1388).

Основные правовые школы не отвергали той фундаментальной перспективы, которую предлагала теория *мақāсид*. В то же время *мақāсид* оставались на периферии мейнстримной правовой мысли, находившей свое воплощение в различных темах и учениях *усūл ал-фиқх*. Большинство ‘*уламā*’ не ограничивали *мақāсид* одним лишь полем ясного текста. Исключение составляли захириты, полагавшие, что установление каких-либо *мақāсид* возможно только в случае непосредственного указа-

ния на них ясного текста, объявления их в тексте. Почему значительная часть знатоков ислама не разделяла их мнения? Все дело в том, что они воспринимали и понимали шариат рациональным, целесообразно устроенным, а его нормы – в качестве обусловленных причинами, которые поддаются установлению. Потому одно лишь следование нормам и правилам, идущее вразрез с общим замыслом и мировоззрением шариата, в целом считалось неприемлемым. Совершенно иным был подход к *мақāсид* батинитов, полагавших, в противоположность захиритам, что суть и назначение *нусўс* (текста) всегда необходимо искать, причем не во внешних формулировках, но в его скрытом смысле (*бāтин*). Отсюда и название этого течения⁸. Основные *мазхабы* были различным образом настроены по отношению к концепции *мақāсид*: одни открывались ей в большей степени, чем другие. В целом,

⁸ Ср.: *Al-Raysuni A. Nazariyyāt al-Maqāsid ‘ind al-Imām al-Shātībī. Rabat, Morocco: Matba‘ah al-Najāh al-Jadīdah, 1411/1991. P. 149.*

однако, погружение в вопросы целей и предназначения шариата не поощрялось. Это, скорее негласное, отношение резко контрастировало с тем фактом, что сам Коран содержит весьма глубокую осведомленность о фундаментальных целях и предназначении собственных законов и зачастую разъясняет причины их существования и их логическую подоплеку. Преобладавшая среди ‘уламā’ сдержанность по отношению к определению *мақāсид* могла быть связана с элементами прогноза и предсказания, с большой долей вероятности задействованными в такой операции. Приведем пример. Кто может с уверенностью сказать, что нечто составляет замысел и одну из главных целей Законодателя, не допустив в своем суждении определенной степени умозрительности? С уверенностью что-то можно будет утверждать только в том случае, если текст напрямую заявляет об этом. Однако ограничение сферы охвата *мақāсид* одними лишь ясными заявлениями текста также оказалось неудо-

влетворительным методом, что будет показано далее.

Термин «*мақāсид*» был впервые использован только в начале IV в. хиджры в правоведческих сочинениях Абӯ ‘Абдуллāха ат-Тирмизӣ, известного как ат-Тирмизӣ ал- Ҳакӣм (ум. 320/932). Неоднократные упоминания этого понятия также встречаются в трудах *имāма* Абӯ ал-Ма‘ālӣ ал-Джувайнӣ (ум. 478/1085). Ал-Джувайнӣ, по всей видимости, был первым, кто разделил *мақāсид аш-шарӣ‘а* на три категории – необходимые, насущные и дополнительные (*дарӯрийāt, ҳāджийāt, таҳсӣнийāt*). С той поры такая классификация стала общепринятой. Идеи ал-Джувайнӣ развил его ученик Абӯ Ҳāмид ал-Ғазālӣ, в своих работах («*Шифā’ ал-Ғалӣл*» и «*Мустафā*») обстоятельно разбиравший проблемы общественного блага (*маслаха*) и доказательства (обоснования, *та‘лӣл*). Ал-Ғазālӣ по преимуществу был критически настроен к использованию *маслаха* в качестве доказательства того или иного

шариатского положения, но признавал достоверность *маслаха* в том случае, если оно способствовало достижению *мақāсид* шариата. Касательно самих *мақāсид* ал-Газālī категорично утверждал, что шариат преследует пять целей, коими являются вера, жизнь, разум, род и имущество. Их защите и сохранению следует уделять внимание в самую первую очередь⁹.

В дальнейшем теория *мақāсид* продолжала разрабатываться рядом авторов. Хотя нельзя сказать, что все из них занимались проблемой последовательно, все же каждый внес нечто важное в развитие данной идеи. Сайф ад-дйн ал-Āмидī (ум. 631/1233) определял *мақāсид* в качестве критерия предпочтения (*ат-тарджїх*) в выборе между двумя противоречащими друг другу или противоположными суждениями. Кроме того, мыслитель в деталях проработал внутренний порядок приорите-

⁹ *Al-Ghazālī A. H. al-Mustasfā min ‘Ilm al-Usūl. Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah, 1356/1937. 1: p.287.*

та различных классов *макāsид*. Подобно ал-Ғазālй, ал-Āмидй ограничивал число необходимых *макāsид* пятью. Маликитский правовед Шихāб ад-дйн ал-Қарāфй (ум. 684/1285) добавил в этот список шестую позицию, а именно защиту чести (*ал-‘ирд*). Его мнение поддержали Тāдж ад-дйн ‘Абдул-Ваххāб ибн ас-Субкй (ум. 771/1370) и затем Муҳаммад ибн ‘Алй аш-Шаукāни (ум. 1250/1834). Список из пяти необходимых ценностей был, очевидно, основан на истолковании связанных с рассматриваемым вопросом частей Корана и *Сунны*, посвященных предписаниям о наказаниях (*худūd*). Каждое из наказаний было направлено на отстаивание и защиту определенной ценности. Именно эти ценности и были сочтены необходимыми. Почему впоследствии была добавлена еще одна ценность? Дело в следующем. Поначалу считалось, что защита *ал-‘ирд* подразумевается как защита рода (также *ан-насл*). Однако сторонники дополнения списка сослались на тот факт, что шариат устано-

вил отдельные *худо́д*¹⁰ за клеветническое обвинения (*ал-казф*) и тем самым мотивировали внесение шестой позиции¹¹. Развивал теорию *мақāсид* также ‘Изз ад-дйн ‘Абд ал-‘Азйз б. ас-Салām (ум. 660/1262), богослов и факих, автор широко известного сочинения «*Қавā‘ид ал-Ахкām*». По словам самого ас-Салāма, эта работа посвящена теме «*мақāсид ал-ахкām*» («целей законоположений». — *Примеч. пер.*). Трактат рассматривает различные аспекты проблемы *мақāсид*, в особенности детально разбирая их соотношение с *‘илла* (причиной закона, законодательным мотивом) и *мас̄лаха* (общественным благом). В самом начале своего труда богослов пишет: «Величайшая из всех целей Корана — обеспечение благ (*мас̄алих*. — *М. К.*) и способов их защиты, причем блага эти таковы, что их осу-

¹⁰ *худо́д* (ед.ч. *хадд*) — наказания, которые шариатский судья налагает за преступления против нравственности и общественного порядка. Эти наказания объявлены в качестве допустимых текстовыми источниками шариата, Кораном и *Сунной*.

¹¹ *Al-Qaradawi Y. Al-Madkhal. P. 73.*

шествление подразумевает также предотвращение зла»¹². К этому ас-Салām также добавлял, что возлагаемые шариатом обязанности (*ат-такāлиф*) основаны на принципе защиты благ для людей в этом мире и мире загробном, поскольку Сам Всевышний Аллах не нуждается ни в каких благах, равно как Он не нуждается в повиновении слуг Своих. Он превыше всего. Ему не навредит послушание грешников и Ему не принесет пользы послушание праведных. Иными словами, заботой шариата от начала до конца является лишь благо творений Бога.

Ахмад ибн Таймийа (ум. 728/1328) был, по всей вероятности, первым ученым, отклонившимся от концепции, ограничивавшей число *макāсид*. Он добавил к существующему списку *макāсид*, связанных с земной жизнью, такие понятия, как выполнение условий сделок, сохранение родственных уз, уважение к правам своих соседей. Ибн Таймийа

¹² *Al-Sulamī I. A. Qawā'id al-Ahkām fī Masālih al-Anām*. Ed., Sa'd T. A.. Cairo: al-Matba'ah al-Husayniyyah, 1351 ah. 1: p. 8.

развил также и концепцию целей, связанных с жизнью загробной, добавив к уже существующим *мақāсид* любовь к Богу, искренность, добросовестность и нравственную чистоту¹³. Тем самым Ибн Таймийа пересмотрел сферу охвата *мақāсид*: четко определенный и установленный список целей стал открытым списком ценностей. В настоящее время подход Ибн Таймийи получил широкое признание среди современных исследователей проблемы, включая Ахмада ар-Райсунй, Йўсуфа Қарадāвй и других¹⁴. Ал-Қарадāвй еще более расширил список *мақāсид*, добавив в него социальное обеспечение и защиту (*ам-такāфул*), свободу, достоинство человека и братство людей. По мнению ученого, эти принципы должны быть предназначением шариатского закона и входить в число *мақāсид*¹⁵. В поддержку этих ценностей, несомненно, выступают

¹³ *Ibn Taymiyyah T. Majmū‘ Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah. (Comp., Ibn Qasim A. A.) Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1398 ah. 32: p.134.0*

¹⁴ *Al-Raysuni A. Nazariyyāt al-Maqāsid. P. 44.*

¹⁵ *Al-Qaradawi Y. Al-Madkhal. P. 7.*

Коран и *Сунна*, причем как отдельными выдержками, так и общей совокупностью свидетельств в пользу этой точки зрения.

Как нам кажется, к структуре *мақāсид* следует также добавить экономическое развитие и совершенствование науки и технологий, поощрение исследований в этих областях. Необходимость включения данных целей в список *мақāсид* обусловлена тем, что они имеют крайне важное значение для положения *уммы* в современном мире. Как представляется, проделанный нами анализ показывает, что *мақāсид аш-шарī‘а* остаются открытыми для последующих улучшений, обусловленных приоритетными задачами грядущих эпох.

Определение *мақāсид*

Как мы уже указывали, ‘*уламā*’ разошлись в своем подходе к определению *мақāсид*. Для начала следует указать на текстуалистский подход, ограничивающий поле определения *мақāсид* ясным текстом, повелениями и запретами, которые заключают в себе *мақāсид*. В соответствии с данной позицией вне этих рамок *мақāсид* не существует. Если повеление обладает явной и нормативной природой, то оно выражает объективные цели, установленные Законодателем, в утвердительной форме. Запреты выражают *мақāсид* в отрицательной форме: целью правового запрета, таким образом, оказывается нейтрализация и предотвращение того зла, которое рассматривается в соответствующем тексте. В этих по большей части общепринятых концептуальных рамках можно проследить несколько тенденций. В то время как захириты склонны ограничивать *мақāсид* буквальным смыслом текста,

большая часть правоведов принимает во внимание как текст, так и разумное основание текста, причину (*'илла*) данного запрета или повеления¹⁶. Главный теоретик *мақāсид* аш-Шāтибī говорил о необходимости придерживаться ясных предписаний, но при этом добавлял, что приверженность буквальному смыслу текста не должна приводить к отделению разумного основания и предназначения текста от буквалистского восприятия слов и предложений. По словам аш-Шāтибī, негибкость подобного рода как таковая противоречит цели (*мақсūd*) Законодателя в неменьшей степени, чем пренебрежение самим ясным текстом. Наш подход станет надежным, в большей мере будет согласовываться с замыслом Законодателя только тогда, когда мы рассмотрим текст (запрет или повеление) вместе с его целью и разумным основанием¹⁷. Аш-Шāтибī разделил все *мақāсид*, которые узнаются посред-

¹⁶ *Al-Shātibī A. I. al-Muwāfaqāt. 2: p. 393.*

¹⁷ *Ibid. 3: p. 394.*

ством всестороннего рассмотрения текста, на основные (*аслийа*) и второстепенные (*табӣ‘а*). Первые являются необходимыми *мақāсид* или *дарӯрийат*, которые *мукаллаф* обязан соблюдать и защищать, не считаясь с личными предпочтениями, тогда как насущные *мақāсид* – *ҳāджийāt* – оставляют за ним некоторую свободу выбора. Всестороннее рассмотрение текстуальных предписаний шариата привело к постановке таких вопросов, как, например, нужно ли рассматривать способ утверждения *вāджиб* (обязательный закон или действие) или *ҳарām* (запрещенное) в качестве составной части цели, преследуемой соответствующим предписанием. Иначе говоря, является ли способ, посредством которого высказывается повеление, неотъемлемой частью этого повеления или нет. Другой поднятый вопрос состоит в том, входит ли воздержание от обратного данному повелению в цель и задачу, преследуемые данным повелением. И хотя в деталях возникли некоторые расхождения, общий

ответ на эти вопросы признает дополнительные аспекты повелений и запретов неотъемлемой частью присущих им целей. Имеется общее согласие относительно того, что обратное повелению приобретает характер запрета в том случае, если возможно его четкое определение. Большинство предписаний шариата достаточно легко понять, а их цели и противоположности могут быть познаны и удостоверены посредством обращения к ясному тексту. Отсюда принимают следующее: все то, что может потребоваться для выполнения повеления или *вāджиб*, само является *вāджиб*. Аналогичным образом заключает и аш-Шātibī: все то, что дополняет *мақāсид* и служит их осуществлению, само является частью *мақāсид*. Тогда возникает вопрос о молчании Законодателя относительно поведения в определенных ситуациях, особенно когда даже само ознакомительное чтение текста с соответствующими свидетельствами ясно дает понять, какова ценность такого поведения. Можно поставить во-

прос следующим образом: мы знаем, что *мақāсид* выводятся из ясных предписаний, но могут ли они также выводиться индуктивным путем из общего обзора текста (*нусуṣ*)? Тот оригинальный ответ, который дал в этой связи аш-Шāтибī, мы рассмотрим далее.

Для аш-Шāтибī метод индукции (*истиқрā'*) является одним из наиболее важных методов определения *мақāсид* шариата. В тексте по одной и той же теме может существовать множество различных указаний, ни одно из которых не способно выражать характер окончательного и убедительного предписания. Тем не менее если взять всю совокупность данных указаний в целом, то их общее содержание не оставит никаких сомнений по поводу извлекаемого из них значения. Иначе говоря, окончательное решение может быть получено на основе множества оставляющих место для сомнения выражений. Аш-Шāтибī иллюстрирует это следующим образом: нигде в Коране непосред-

ственно не заявляется, что введение шариата направлено на благо людей. Тем не менее таким будет окончательный вывод, сделанный посредством совместного прочтения множества различных заявлений, которые представлены в тексте¹⁸. Затем аш-Шātibī добавляет, что пользу (*maṣāliḥ*) шариата следует понимать в самом широком смысле, который включает все блага, связанные как с этим миром, так и с последующим, как с отдельным человеком, так и со всем сообществом, материальные, моральные и духовные блага, а также имеющие отношение как к этому, так и к интересам будущих поколений. Такая широкая трактовка пользы включает также предотвращение и устранение вреда. Данные блага не всегда могут быть проверены и удостоверены одним лишь челове-

¹⁸ Ibid. 2: p. 6. Также см.: *Al-Jawziyyah I.Q. I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. (Ed., *Al-Dimashqi M. M.*) Cairo: Idārat al-Tibā'ah al-Munīriyyah, n.d.), vol. 1; *Al-Qaradawi Y. Al-Madkhal*. P. 58.

ским разумом без помощи и руководства Божественного откровения¹⁹.

Типичная классификация *мақāсид* по трем категориям (необходимые, насущные и дополнительные), а также тот вывод, что Законодатель имел своей целью их защитить, опять же основаны на индукции, поскольку в текстуальных источниках об этом нет никаких конкретных заявлений. Аналогичным образом, шариатское правило, согласно которому приемлемость, правильность акта религиозного поклонения (*'ибāдāt*) не может быть установлена посредством *иджтихāда*, является индуктивным выводом, сделанным из подробного рассмотрения данных по этой теме, поскольку на этот счет в текстуальных источниках не содержится никакого конкретного запрета. При этом данные выводы заключают в себе огромную важность, они избавлены от всякой сомнительности, а их правдо-

¹⁹ *Al-Shātibī A. I. al-Muwāfaqāt. 1: p. 243; Al-Qaradawī Y. Al-Madkhal. Pp. 64–65.*

подобие не является предметом умозрительного рассуждения²⁰. Кроме того, именно индуктивный метод привел ‘уламā’ к выводу о том, что перво-степенное значение для шариата имеет защита пяти ценностей: веры, жизни, разума, имущества и рода. Нет никакого текстуального указания, позволяющего выделить какую-либо из этих категорий или установить данный порядок ценностей.

Индуктивный метод аш-Шātibī не ограничивается определением целей и ценностей, но также распространяется на повеления и запреты, которые могут быть получены либо непосредственно из ясного текста, либо из совместного чтения ряда текстуальных заявлений, которые могут содержаться во множестве различных контекстов²¹. Следующим шагом аш-Шātibī является утверждение, что индуктивные выводы и обоснованные в их рамках

²⁰ *Al-Shātibī A. I. al-Muwāfaqāt. 2: pp. 49-51; idem, al-I‘tisām. Makkah al-Mukarra-mah: al-Maktabah al-Tijāriyyah, n.d. 2: pp. 131–135.*

²¹ *Al-Shātibī A. I. al-Muwāfaqāt. 3: p. 148.*

точки зрения – это общие предпосылки и основные цели шариата, а значит, они наделены более высокой степенью важности, чем конкретные нормы. Из этого становится очевидным, что индукция – это основной метод рассуждения и доказательства, к которому аш-Шāтибī прибегает в своей теории *мақāсид* шариата, и именно в этой связи он внес свой оригинальный вклад в данную тему.

Подход аш-Шāтибī к индукции напоминает о приобретаемом нами знании личности и индивидуального характера отдельного человека, которое основано на устойчивой ассоциации чего-либо с этим человеком и на наблюдении за его поведением в течение некоторого периода времени. Такой вид знания отличается широтой и целостностью, поскольку он обогащен пониманием и, по всей видимости, более надежен по сравнению с тем знанием, которое может быть получено только на основании наблюдения конкретных, изолированных примеров повседневной деятельности рассматриваемого лица.

Методологические проблемы

Сравнительная сила и слабость различных *мақāсид* по отношению друг к другу является предметом, разработка которого в специальной литературе, посвященной *мақāсид*, все еще находится на раннем этапе своего развития. Нормы шариата, извлеченные через обращение к Корану, *Сунне* или правовому *иджтихāду*, не всегда оцениваются в рамках шкалы или порядка *мақāсид*. Например, встает вопрос о том, какие из *мақāсид* являются основными (*мақāсид аслийа*), в отличие от тех, которые могут быть классифицированы как второстепенные, вспомогательные цели (*мақāсид фар‘ийа*)? Или речь даже о различии между средствами и целями, поскольку иногда цели ислама (*мақсад*) могут становиться средством (*зарий‘а*) по отношению к другому *мақсад*. Все это заставило Ибн ‘Ашўра утверждать, что за исключением некоторых случайных указаний, сделанных по этому поводу ‘Изз

ад-дйн ‘Абд ал-‘Азйзом б. ас-Салāмом в его «*Ал-қавā ‘ид ал-Ахкām*» и Шихāб ад-дйн ал-Қарāфй в его «*Китāб ал-Фурӯк*», эта тема в значительной степени еще ожидает своей разработки²². Ранние теоретические вклады в разработку данного вопроса ограничивались в основном одной классификацией тем по пяти или шести известным рубрикам необходимых целей (*дарӯрийāt*), в то время как две другие категории, насущных (*хāджийāt*) и улучшающих (*тахсйнийāt*) целей, остались тематически не определены. Данная тройная классификация касается внутреннего достоинства и относительной ценности рассматриваемых *мақāсид*.

Кроме того, могут быть поставлены вопросы о том, куда в этой классификации следует отнести личную свободу и равенство, или же можно сказать, что данная тройная классификация в целом не подходит для таких явлений, а двойную классифика-

²² *Ibn Ashur M. T. Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah. Tunis: Matba‘ah al-Istiqtāmah, 1966. P. 331.*

цию на основные и вспомогательные *мақāсид* (*аслийа* и *фар'ийа*) нужно рассматривать как более для них подходящую. Возможно или даже вероятно, что свобода и равенство должны быть отнесены одновременно к необходимым и основным *мақāсид* (*дарӯри*, *аслӣ*) и таким образом распространяться на все категории.

Если же мы найдем подходящие ответы на эти вопросы, то может возникнуть целый ряд других вопросов относительно размещения в тот или иной класс *мақāсид* различных видов свободы, таких как свобода передвижения и свобода выражения. Защита потомства и его чистоты является необходимой целью (*дарӯрӣ*) шариата, которая, по всей видимости, предполагает, что правомерность брака (средства для достижения данной цели) аналогичным образом относится к данной категории целей. Но может ли подобная оценка быть распространена на норму, требующую наличия свидетелей при заключении брачного договора? Можно ли рассмат-

ривать все эти насущные *мақāсид* (*ҳāджийāt*) в связи с известной правовой максимой, согласно которой «средство исполнения *вāджиб* само относится к *вāджиб*»? Или же их следует мыслить под рубрикой вспомогательных (целей и поместить их в категорию *аслийа-фар'ийа* (основных-дополнительных) *мақāсид*? Существуют ли здесь какие-либо руководящие принципы?

Очевидно, что критерий внутреннего достоинства использовался в известных концепциях *дарūrāt*, *ҳāджийāt* и *таҳсīнийāt*, но существуют ли какие-нибудь другие показатели, которые также могут использоваться для определения правильного порядка и места различных норм и целей шариата в области повелений и запретов, прав и обязанностей и даже некоторых нерегулируемых аспектов поведения по отношению к тем или иным категориям *мақāсид*? Такие показатели можно резюмировать следующим образом:

1) Наличие или отсутствие текста в Коране или *Сунне*, решение сподвижников или их общее согласие (*иджмā`*) обеспечивают нас важными критериями как для определения, так и для относительной оценки *мақāсид*. При наличии ясного или неясного текста некоторые его характеристики помогли бы нам определить ранг и класс рассматриваемого постановления и его возможное размещение под соответствующей категорией *мақāсид*. Речь идет об определенности или неоднозначности текста (*қāти`*, *заннī*), его ясности и разъясненности (*мухам, муфассар*) или же о недостаточной ясности и понятности (*муджмал, муташибих*)²³ и т. д.

2) Другим критерием, помогающим нам с оценкой *мақāсид*, является указание на то, какую пользу (*маслаха*) они приносят или какой ущерб (*мафсада*) они, вероятно, предотвращают. В них будет за-

²³ Разбор вопроса в деталях см.: *Kamali M. H Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991. Глава 3: «Rules on Interpretation».

действована рациональная оценка возможной пользы и вреда в свете господствующих социальных условий. Может потребоваться установить, является ли рассматриваемая польза всеобъемлющей и общей (*куллӣ*), затрагивающей наибольшее число людей и относящейся к крайне важному аспекту жизни, или же частичной (*джуз'ӣ*), т. е. лишенной данных характеристик. Поддержание справедливости является общим и жизненно важным благом. Аналогичным образом дело обстоит и с совещательным принципом (*шӯрā*) при управлении государством. Но определенные разновидности транзакций, такие как паушальный платеж (*бай' ал-джузāт*) или даже беспроцентная ссуда (*кард ҳасан*), могут не касаться наибольшего числа людей или не затрагивать их самые важные жизненные интересы. Тем не менее установление цели и задачи шариата в связи с утверждением какого-либо суждения (*хукм*), пользой, которую оно приносит, или вредом, который оно предотвращает, не

всегда возможно из знания самого *хукм* а, но иногда требует удостоверения посредством размышления, исследования и *иджтихāда*²⁴.

3) Аналогичным образом существующая литература по *фикху* и сборники *фетв*, основанных на классификации из пяти ценностных категорий (*ал-ахкām ал-хамса* – и семи, согласно ханафитскому *мазхабу*), а именно обязательных, рекомендованных, безразличных (допустимых), нерекондованных и запретных поступков (ханафиты добавляют *макрӯх тахрīm* и *фард*), могут помочь нам в определении и относительной оценке *мақāсид*. Дополнительная информация, представляющая интерес в этой связи, может быть обнаружена при помощи бинарной *фикховой* классификации преступлений на большие и малые грехи (*ал-кабā'ир ва-с-сагā'ир*) и, разумеется, в литературе, посвященной

²⁴ *Al-Najjar* A.A. Taf'īl al-Maqāsid al-Shariah fi Mu'alajat al-Qadāyā al-Mu'āsirah li al-Ummah // International Islamic University Malaysia Conference Proceedings, Maqasid al-Shari'ah. Kuala Lumpur, 2006, vol. 1.

столпам и главным принципам ислама, *ал-аркән ал-хамса*, которая основывается на ясном тексте. Следует отметить, что многие из перечисленных выше категорий по существу являются этическими категориями, например, рекомендованное, нерекomenдованное, малые грехи и т. д.

4) Еще один способ оценки *мақāсид*, как уже отмечалось, связан со ссылкой на наказания, предусмотренные шариатом для некоторых форм поведения. Эти наказания могут отстаивать определенную ценность и намерение. Ранние авторы, писавшие о *мақāсид*, разумеется, обращались к предписанным наказаниям категории *худо́д* (уголовное право) и сказанное выше соответствует этому подходу. Но даже среди преступлений разряда *худо́д* имеются такие, например, как клевета (*ал-казф*) или употребление вина (*шурб*), которые влекут незначительные наказания. Это предполагает, что защищаемые данными наказаниями ценности принадлежат к *мақāсид* второго порядка (т. е. к

хāджийāt). В отношении же *шурб* можно добавить, что в действительности это преступление категории *та'зйр*, требующее назидательного наказания по усмотрению судьи, но оно было каким-то образом включено в *худūd*, хотя даже Коран не определяет для него конкретного наказания²⁵.

5) Нормы шариата (*ахкām*) и те *мақāсид*, которые в них подразумеваются, также могут быть подтверждены путем указания на силу или слабость обещания и угрозы (*ал-ва'д ва-л-ва'йд*), которые иногда содержит текст. Обещание награды может обладать образовательной ценностью или, если оно выражено в настойчивой форме, вполне может подразумевать одну из основных *мақāсид* или же ту, которая обладает более низким приоритетом (в зависимости от содержащего его текста и общего прочтения Корана и *хадисов* (*ахādйс*). Например,

²⁵ *Kamali M. H. Punishment in Islamic Law: An Inquiry into the Hudud Bill of Kelantan. Kuala Lumpur: Imiah Publisher, 2000. Pp. 41–42.*

Коран обещает великую награду тем, кто поступает хорошо в отношении своих родителей, и столь же решительно угрожает тем, кто им досаждают. Пророк также высказал строгое предупреждение в адрес тех, кто приписывал ему сознательную ложь. Непосредственная цель обеих угроз самоочевидна и, соответственно, может быть оценена как значимая в контексте семьи и религии. Сравните это с обещанием награды тому, кто поддерживает свою семью и жену выше базовых жизненных потребностей, или тому, кто обеспечивает пропитанием животных и птиц. *Мақсад* в первом случае – способствовать семейной привязанности и верности, что, вероятно, относится к дополнительным *мақāсид*, а во втором – проявить сострадание к животным, что может быть подведено под категорию *таҳсīнийāt*.

Последняя цель, а именно сострадание к животным, в некоторых *аҳādīs* обретает более высокий статус. Один из них предупреждает о суровом наказании для женщины, которая заморила голо-

дом свою кошку (привязав ее к столбу и продержав ее привязанной до тех пор, пока та не умерла), или же обещает великую награду (попадание в рай) для человека, который спас собаку, умиравшую в пустыне от жажды. Имеется множество *ах̣āḍīс*, которые обещают великую награду за очевидно небольшие заслуги, относящиеся к *'иб̣āḍātu*, например, за произнесение определенного стиха Корана в определенное время или же за произнесение его определенное количество раз. Цель и назначение, которые преследуют подобные обещания, часто становятся ясны из контекста. Весомость таких поступков зачастую лежит в символической плоскости. Она не обязательно связана с самими рассматриваемыми действиями, но, скорее, с принципами, которые они отражают, например, милосердием, состраданием или заслугой вспоминания о Боге. Выражения, в некоторых случаях и метафорические, направлены на то, чтобы оказать воспитательный эффект или обеспечить руководство. Как

уже было сказано, им даже не обязательно указывать на рассматриваемые награду или наказание²⁶.

Из приведенных выше примеров становится ясно, что цель и назначение низшего порядка могут получать непривычно высокий статус в тревожных и опасных для жизни ситуациях. В таком случае необходимо удостоверить безотлагательность исполнения рассматриваемой *мақсад* в контексте сопутствующих ей обстоятельств и сказать, например, по поводу спасения жизни умирающего животного, что *тахсйни* повышается в ранге до *дарурй*. Это, тем не менее, не меняет нашу базовую позицию, согласно которой милосердие в отношении животных обычно относится к категории *тахсйнийāt*.

б) Ценность *хукма* и цель, которую он преследует, также может быть определена через указание на повторения в Коране и *ахādйс*. Текст, например, изобилует указаниями на милосердие (*рахмā*) и терпение (*сабр*). То же самое, вероятно, можно сказать о благотворительности, выходящей за пределы

²⁶ Ср.: *Al-Najjar* A.A. *Tafīl al-Maqāsīd*. Pp. 26–27.

обязательного *закāта*, которая часто упоминается в Коране и *Сунне*. Здесь, однако, можно сделать оговорку, что повторение в сфере обязательного (*вāджиб* и *харāм*) относительно не важно, но оно начинает играть большую роль в отношении этических ценностей, связанных с *мандӯб* и *макрӯх* (рекомендованным и нежелательным). Когда *мандӯб* или *харāм* выражается ясным и недвусмысленным текстом, последующее повторение не обязательно что-либо к ним прибавляет, хотя ханафиты обращают внимание на этот фактор, т. е. на повторение наряду с текстуальной ясностью даже при указании на *вāджиб* и *харāм*. Таким образом, они повышают *вāджиб* до предельной обязанности (*фард*), а *макрӯх* до уровня *макрӯх тахрīmī* (нежелательное, близкое к недозволенному, *харāм*) в противоположность *макрӯх танзīхī* (*макрух* в отношении моральной чистоты), которое ближе к допустимому²⁷. В таком случае повторение начинает играть сравнительно более важную роль в контексте этики, нежели в отношении ясных правовых предписаний.

²⁷ Разбор вопроса в деталях см.: *Kamali M. H Principles*. Глава «*Hukm Shar‘i*» («Закон или ценность шариата»).

Мақāсид и иджитихāд

Завершив изложение своей теории *мақāсид*, аш-Шāтибī сделал особый акцент на том, что знание *мақāсид* составляет обязательное условие для достижения ранга *муджтахид*. Избегающий глубокого изучения *мақāсид* поступает таким образом себе во вред, поскольку тем самым он рискует допустить ошибку в *иджитихāде*. Речь, в частности, идет о сторонниках недопустимых новшеств (*ахл ал-бид‘а*), обращающих внимание лишь на явное в тексте Корана, не уделяя должного внимания его смыслу и цели. Сторонники нововведений (очевидна аллюзия к хариджитам) ставили во главу угла неясные (двусмысленные, иносказательные) отрывки Корана (*ал-муташāбихāt*) и делали на их основании свои выводы. Их подход к прочтению Корана был фрагментированным и атомистическим, а потому ему не удалось тематически объединить отдельные части текста. Авторитетные ‘*уламā*’,

напротив, рассматривали шариат в качестве целостного единства, в котором отдельные правила следует читать в свете общего замысла и целей²⁸. Тāхир ибн ‘Āшūr, автор еще одного знакового труда о *мақāсид*, «*Мақāсид аш-шарī‘а ал-ислāмийа*», также подтвердил, что знание *мақāсид* необходимо для *иджтихāда* и всех его проявлений²⁹. Кроме того, Ибн ‘Āшūr добавлял, что некоторые ‘уламā’, ограничивавшие применение *иджтихāда* лишь буквальным толкованием, позволили себе читать текст с точки зрения своего личного мнения. Они допустили такую ошибку, поскольку вышли за рамки общего духа и замысла имеющейся совокупности свидетельств³⁰. Данную проблему можно проиллюстрировать следующим примером. ‘Уламā’ расходились во мнениях по поводу того, следует ли давать *закāt* с посевов и плодов (например, пшеницы и фиников) натурой или его

²⁸ Ibid. 4: p. 179.

²⁹ *Ibn Ashur M. T. Maqāsid al-Sharī‘ah*. Pp.15–16.

³⁰ Ibid. P. 27.

можно давать в денежном эквиваленте. Ханафиты утверждали, что следует отдавать *закāt* в денежном эквиваленте, но аш-Шāфи‘ий (ум. 204/820) придерживался противоположного мнения. Воззрение ханафитов основывалось на рассуждении, что цель *закāта* заключается в удовлетворении нужд бедных, а этой цели можно достичь и уплатой денежного эквивалента товара. Аналогичным образом Шамс ад-дйн ибн ал-Қаййим высказывался в отношении *закāt ал-фитр*, указывая на *хадйсе*, имеющий отношение к этой теме. В нескольких местах в *хадйсе* упоминалось, что *закāt ал-фитр* можно давать финиками, а также изюмом и различными видами зерна, поскольку это были основные продукты, употребляемые в пищу в Медине и ее окрестностях. Общий смысл этих рассуждений заключается в том, что необходимо в первую очередь удовлетворить нужды бедных, а не выбирать конкретный способ выплаты милостыни³¹. Приведем еще

³¹ *Al-Jawziyyah I.Q.* I‘lām. 3: p. 12; *Al-Raysuni A. Nazariyyāt*

один пример. Мāлика ибн Анаса (ум. 179/795) спросили насчет одного человека, выплатившего свой *закāт* раньше положенного времени (до конца года), должен ли он платить *закāт* снова в конце года. Мāлик ответил, что должен, проведя аналогию с ритуальной молитвой (*салāt*). Если кто-либо возносит молитву раньше положенного времени, он все равно должен будет затем повторить ритуал в установленное время. В дальнейшем маликитские правоведы, в том числе Ибн ал-‘Арабī и Ибн Рушд (ум. 520/1126), придерживались противоположного мнения и утверждали, что ранняя выплата *закāта* возможна. Они добавляли к этому, что существует различие между *намазом* и *закāтом*. Намаз читается в строго определенное время, однако никакого точного времени не было установлено для выплаты *закāта*. Поэтому *закāт* можно выплатить раньше,

особенно если разница всего в нескольких неделях или около того³².

Ахл ал-ҳадй̄с неоднократно критиковали Абӯ Ханӣфу (ум. 150/767) за отклонения от буквального указания хадиса и вынесения альтернативного решения в различных вопросах. Однако при детальном рассмотрении оказывается, что Абӯ Ханӣфа поступал подобным образом лишь в тех случаях, когда он читал конкретный *ҳадй̄с* в сочетании с другими связанными с вопросом свидетельствами Корана или *Сунны*.

Следует также отметить, что в некоторых случаях *муджтахиды* и судьи выносили в спорных вопросах решения, которые при внимательном рассмотрении оказывались несогласованными с целями и предназначением шариата. Случаи подобного рода также встречаются, когда речь идет о юридических сделках, договорах. Может случиться, что договор был своевременно подписан и введен в

³² Ср.: *Al-Raysuni A. Nazariyyāt*. Pp. 338–339.

юридическую силу, однако его условия оказываются несправедливыми по отношению к одной из сторон в силу непредвиденного изменения обстоятельств. В этом случае судья и *муджтахид* не могут закрыть глаза на произошедшие изменения и настаивать на обязательном выполнении условий договора, основываясь лишь на формальной стороне дела. Суть в том, что договор не представляет собой действующего закона двух сторон соглашения (*шарī‘at al-‘āқидайн*), если он оказывается орудием несправедливости. Такой договор должен быть аннулирован. Предпочтение следует отдать справедливости, которая составляет цель и *мақсӯд* Законодателя, а не выполнению условий неприемлемого договора³³. Не будем вдаваться в детали, лишь скажем, что, как это очевидно из вышеописанного, случаи конфликта между важнейшими це-

³³ Ср.: *Al-Zuhayli W. Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Damascus: Dār al-Fikr, 1409/1989, 3rd edn. 4: p.32. Детальный разбор этого типа *истихсāн* см.: *Kamali M. H Principles*. P. 225 ff.

лями шариата и конкретным решением могут также быть следствием вынесения решений по аналогии (*қийās*). Строгое следование *қийās*у в некоторых случаях способно привести к неудовлетворительным результатам. Поэтому иногда возможно обращение к *истиҳсāну* с целью получения альтернативного решения, которое будет в гармонии с целями шариата³⁴.

Другая особенность *мақāсид*, обладающая важным значением для *иджстихāда*, заключается в том, что *муджстахид* обязан всегда уделять должное внимание результату и последствиям своего решения. Фетва или *иджстихāд* будут несовершенными, если не будут взяты в расчет их последствия (*ма'ālāt*). В *Сунне* Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) мы часто замечаем примеры большего внимания Мухаммада к возможным последствиям своего решения, нежели к другим обстоятельствам. Например, были случаи, когда Про-

³⁴ В деталях см.: Ibid. Глава «*Istihsān*».

рок (да благословит его Аллах и приветствует) знал о подрывной деятельности лицемеров, однако не преследовал их. Он объяснял это следующим образом: «Я опасаюсь, что люди скажут, будто Мухаммад убивает своих собственных сподвижников»³⁵. Кроме того, Пророк не допустил перемещения Ка‘абы на изначальное место, где был заложен фундамент Священного Дома пророком Ибрāхīмом (мир ему). Доисламские мекканские арабы, несомненно, поменяли местоположение Ка‘абы. Когда ‘Ā’иша предложила Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) вернуть Ка‘абу на изначальное место, он ответил: «Я бы поступил так, если бы я не боялся, что это может склонить наш народ к неверию»³⁶. В обоих случаях Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) не поступил так, как считалось правильным поступить в такой

³⁵ *Al-Bukhārī*. Sahīh. Kitāb al-Manāqib. Bāb Mā Yunhā min Da‘wah al-Jāhiliyyah.

³⁶ *Ibn Anas M. Al-Muwatta’*. Kitāb al-Hajj. Bāb Mā Jā’ fī Binā’ al-Ka‘bah; *Al-Raysuni A. Nazariyyāt*. P. 354.

ситуации. Он не предал смерти лицемеров и не вернул Ка'абу на ее изначальное место, потому что опасался возможных пагубных последствий.

Что касается контекста преступлений и наказаний, то обычным порядком действий, разумеется, является исполнение наказания, если наличествует причина и возможность привести приговор в действие. Однако возможно существование случаев, когда предпочтительно помилование нарушителя. Судья и *муджтахид* должны быть внимательны во всех ситуациях и при необходимости корректировать приговор. В этой связи аш-Шāтибī проводил тонкое различие между обычной *'илла*, призывающей к применению конкретного решения в определенной ситуации, и тем, что он называл проверкой конкретной *'илла* (*тахқйқ ал-манāт ал-хасс*) при вынесении решения и *иджстихāде*. Ученый (*муджтахид*) может разыскивать обычную *'илла* и найти ее в деле, например, бедняка, который должен получать *закāт*, что также подтверждают

честные показания свидетелей. Однако исследование обстоятельств дела может привести к совершенно иным выводам, если решение выносит конкретный человек, устанавливающий, что является подходящим или неподходящим вердиктом в этом конкретном случае. Поэтому *муджтахид* должен не только разбираться в законе и быть осведомленным о всей совокупности доказательств, но также быть проницательным и дальновидным, чтобы вынести решение, которое будет основано на учете как всех возможных последствий, так и конкретных обстоятельств каждого дела³⁷.

³⁷ *Al-Shātibī A. I. al-Muwāfaqāt. 4: p. 97.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несомненно, *мақāсид* своими корнями уходят в предписания текстов Корана и *Сунны*. Однако они главным образом сосредоточены на общей философии и предназначении этих предписаний, которые зачастую находятся за пределами текстовой конкретики. Акцент ставится не на слова и предложения текста, а на цель и замысел, которые он провозглашает и защищает. По сравнению с теорией основ исламского права (*усūл ал-фиқх*), *мақāсид аш-шарī‘а* не столь обременены необходимостью углубления методологических нюансов и буквалистским прочтением текста. *Мақāсид* вносят в прочтение шариата определенную степень подвижности, многоплановости и осознанности. Эти характеристики во многом уникальны, они выше превратностей времени и места. По всей видимости, некоторые из важных концепций *усūл ал-фиқх*, такие как консенсус (*иджмā‘*), рассуждение по ана-

логии (*қийās*) и даже *иджтихād*, сегодня обременены грузом тяжелых условий, отчасти находящихся в несоответствии с преобладающим общественно-политическим климатом современных мусульманских стран. В этой ситуации *мақāсид* перешли в центр внимания, поскольку они предлагают готовый и удобный способ доступа к шариату. Разумеется, понимание общих контуров целей шариата представляет собой вполне разумное предприятие, которое необходимо осуществить для дальнейшего перехода к деталям закона. Поэтому надлежащее знание *мақāсид* вооружает исследователя шариата проницательностью и предоставляет ему или ей теоретическую основу для дальнейшего глубокого и всестороннего постижения различных теорий и, кроме того, делает этот процесс более интересным.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
Мақāсид аш-шарифа – цели исламского права.....	6
Текстовые источники.....	7
Классификация мақāсид.....	14
История мақāсид.....	29
Определение мақāсид.....	41
Методологические проблемы.....	50
Мақāсид и иджтихād.....	63
Заключение.....	73

Отпечатано в типографии



