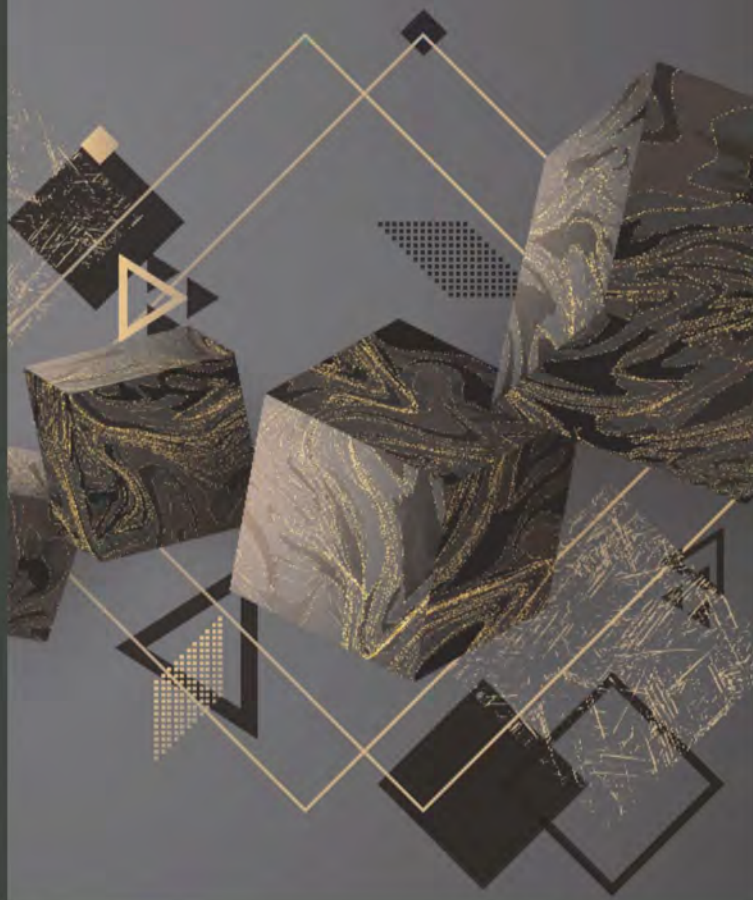


ІСЛАМСЬКЕ ПРАВО ТА ЕТИКА

За редакцією ДЕВІДА Р. ВІШАНОВА



ИСЛАМСЪКЕ ПРАВО ТА ЕТИКА

ІСЛАМСЬКЕ ПРАВО ТА ЕТИКА

За редакцією
Девіда Р. Вішанова

*Книга надрукована за підтримки
Асоціації освітнього розвитку*



Міжнародний Інститут
Ісламської Думки

Рівне – 2021

Ісламське право та етика (Ukrainian)

За редакцією Девіда Р. Вішанова

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки

1443 р. по Гіджрі / 2021 р. н. е.

Paperback ISBN 978-966-416-896-7

Islamic Law and Ethics (Ukrainian)

Edited by David R. Vishanoff

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1441AH / 2020CE

ISBN 978-1-56564-950-7 *limp*

ISBN 978-1-56564-951-4 *cased*

E-book ISBN 978-1-64205-346-3

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

Переклад: Андрій Василенко

Редакція: Марко Хряк-Петльований

Макет і дизайн: Шираз Хан

Інститут Інтеграції Знань

Грузія, Тбілісі, вул. Дадіані 7,

Торгівельний та Бізнес-центр «Карвасла», А-317

ikiacademy.org

Усі права захищені.

Жодна із частин цієї книги не може бути відтворена без письмового дозволу правовласника.

Погляди та думки, які викладені в цій книзі, належать автору

і можуть не співпадати з думкою видавця, перекладачів і редакторів.

Видавець не обов'язково поділяє погляди та думки автора та не несе відповідальності за точність наведених URL-адрес зовнішніх або сторонніх веб-сайтів, а також не надає гарантії того, що будь-який контент на таких веб-сайтах є або буде залишатися точним або відповідним.

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	7
<i>Вступне слово редактора</i>	
Ісламське право та етика: від інтеграції до плюралізму Девід Р. Вішанов	9
1. Етична конструкція правничої теорії Імама аль-Харамайна аль-Джувейні Девід Р. Вішанов	15
2. «Не прагнучи цього та не переходячи межі»: етична ієрархія в ісламському праві Семі Аюб	52
3. Структурний іджтігад: радикальне зрушення парадигми в правовій теорії шиїтів-дванадцятників Хамід Мавані	72
4. Застосування <i>макасід ал-шаріа</i> в середовищі ісламських капеланів Кемаль Абу-Шамсіє	107
5. Етика розвитку в ісламському благодійництві: <i>Фікх аль-Зака</i> та прикладна етика мусульманських благодійних організацій в Індії Крістофер Б. Тейлор	137
6. Концепція <i>Ріда</i> в Корані: поширене помилкове сприйняття та вестернізація юдеїв та християн Асаад Альсалех	169
7. Соціальна справедливість та ісламський правничий етичний порядок: Мединська Конституція як приклад для вивчення з пророчого періоду Кетрін Жомма	199
<i>Додаток А. Конституція Медини</i>	240

ПЕРЕДМОВА

В якому ступені етика є теологією, а в якій – філософією? Динаміка інтерпретації, спроб екстраполяції на сучасність та її виклики – це саме та розмова, що є предметом цього зібрання есе, в якому ми побачимо, як вчені займаються ісламськими традиціями і обґрунтовують свої погляди.

Суспільство не здатне до еволюції без формулювання законодавства, укоріненого в розумінні закону, що підкріплене повагою і практичним застосуванням етики, яка спрямовує його. Під проводом ісламського права ця етика стає ще більш потужною рушійною силою, яка визначається Божественним моральним кодексом, авторитет якого полягає в Корані і Сунні (діях) Пророка Мохаммеда (мир йому і благословення), а не в чистій інтуїції і моральному принципі результативності (світському міркуванні) в якості арбітрів правильності або неправильності дії.

Таким чином, головним для вираження ісламського закону є авторитет священних писань і хадисів, позиція, яка продовжує залишатися основою особистої поведінки, а також дій і рішень, прийнятих щодо соціального / політичного / економічного та іншого функціонування суспільства і життя. Протягом століть суперечки викликалися тим, як найкраще встановити і реалізувати Божественний намір. Таким чином, хоча для західного світогляду Шаріат є незручним і навіть вважається провокаційним, він становить суворо невід'ємну і безкомпромісну частину етичного, морального суспільства, передбаченого ісламом (за умови, що він застосовується широко і під справжньою настановою). Як в західних, так і в ісламських традиціях можна провести важливі паралелі, які можна досліджувати, як тільки вляжеться пил протиріч.

У статтях цієї антології ісламське право досліджується в зв'язку з етикою в цілому, а також з деякими етичними та моральними проблемами сучасності. Вперше вони були представлені в 2014 році під час роботи Літньої школи для вчених МІД, щорічного заходу, присвяченого вивченню сучасних підходів в ісламській думці, і покликані об'єднати наукові роботи, які піднімуть наше розуміння різних суб-областей, методологій і тем на вищій щабель.

Якщо дати вказані за ісламським календарем (гіджрою), вони позначені як р.г. В інших випадках, вони наведені за григоріанським календарем і у необхідних випадках мають позначення рік н.е. Слова арабською мовою виділені курсивом, за винятком тих, які вже увійшли в ужиток. Діакритичні знаки були додані лише до тих арабських імен, які не вважаються сучасними. Англійські переклади, що взяті з арабських джерел, належать автору.

З моменту свого створення в 1981 році МІД став великим центром, що сприяє серйозним науковим зусиллям. З цією метою впродовж десятиріч ним проведені численні дослідні програми, семінари і конференції, а також опубліковані наукові роботи, які зосереджені на соціальних науках і областях теології, які на сьогоднішній день нараховують більше семисот найменувань англійською та арабською мовами, багато з яких були перекладені на інші основні мови світу.

Висловлюємо вдячність професору Девіду Вішанову за професійність, яку він виявив в якості редактора. Ми також дякуємо учасникам, а також всім тим, хто прямо чи побічно причетний до виходу цієї книги в світ.

*МІД
травень 2020*

ВСТУПНЕ СЛОВО РЕДАКТОРА

Ісламське право та етика: від інтеграції до плюралізму

Девід Р. Вішанов

Чи визначає ісламське право ісламську етику? Або ж право – це одна з гілок ширшої етичної системи? Або це один з декількох незалежних етичних дискурсів, ісламських чи інших, які змагаються за вірність мусульман? Це не просте академічне запитання. Це має далекосяжні наслідки для епістемології, для авторитету юристів і звичайних мусульман, для практичних моральних проблем повсякденного життя і для відносин з немусульманами. Це питання викликало різноманітні і палкі відповіді під час тижня роботи щорічної літньої школи на тему «Ісламське право і етика», організованої Міжнародним інститутом ісламської думки в його штаб-квартирі у Герндоні, штат Вірджинія, в червні 2014 року.

Низка можливих відповідей була запропонована поважними гостями, які відкривали конференцію. Джасер Ауда доводив, що якщо ісламське право реформовано зсередини, з наголосом на його моральній цілі, воно може включати інші аспекти етики, такі як чесноту, і систематично доводив це прикладами з одкровення. Абдулазіз Сачедіна також закликав до систематичної і комплексної методології ісламської етики, але такої, що виходить за рамки інструментів інтерпретації традиційної теорії права і включає універсальні етичні інтуїтивні розуміння. Ебрахім Муса стверджував, що ісламське право не повинно бути єдиним маркером ідентичності мусульман, який регулює всі

аспекти їхнього життя, натомість ісламська етика повинна бути заснована на безлічі нормативних дискурсів. Карл Ернст погодився з Мусою в тому, що етику не можна звести до єдиного морального обчислення, такого як *фікх*, і стверджував, що навіть «іноземні» культурні норми і етичні філософії, які увійшли в ісламське життя і мислення, повинні розглядатися як невід'ємні компоненти ісламської етики.

Група молодих вчених, які залишилися і розпочали змістовну бесіду один з одним протягом наступного тижня, запропонували історичні приклади і конструктивні пропозиції, які охоплюють увесь цей діапазон відповідей. Жоден з них не спеціалізувався на ісламській етиці, і мало хто з них був навчений ісламському праву, але всі вони використовували багаті відомості своїх власних досліджень і свою особисту участь в проблемах сучасної ісламської думки. Внесок кожного був швидше дослідним, ніж остаточним, проте разом вони порушили глибоке питання про зв'язок між *фікхом* і етикою. Більшість їхніх статей зібрані в цьому томі і розташовані в наступному порядку: спочатку ті, в яких ісламський закон є відправною точкою і визначальною рамкою етики, потім ті, які вводять ісламський закон в ширшу етичну структуру, потім ті, які представляють закон як лише один з декількох паралельних ісламських етичних дискурсів і, нарешті, ті, які пропонують те, як ісламська етика повинна співвідноситися з немусульманськими нормативними системами.

Моя власна стаття є першою, тому що вона найпростіша: в ній передбачається, що чиясь етична система визначається його юридичною теорією, а потім ставить запитання, який вид етичної теорії вбудований в одну конкретну роботу одинадцятого століття з теорії ісламського права. Етика Імама аль-Харамайна аль-Джувейні виявилася свого роду моральним реалізмом і теорією божественного веління, яку можна охарактеризувати як деонтичну, деонтологічну, суб'єкт-орієнтовану, індивідуалістичну і партикуляристську. Стаття не виходить за рамки теорії права, але намагається представити, як могла б виглядати ця

дисципліна, якби вона була побудована навколо різних етичних категорій, таких як виховування чеснот, встановлення між-особистісних відносин або формулювання загальних моральних принципів, аніж навколо довічних наслідків певних дій для людей, які їх здійснюють. Стаття Самі Аюба також показує, наскільки широкі етичні міркування можуть бути інтегровані в теорію права: вона демонструє, що, хоча правова теорія ханафітів здається деонтологічною, оскільки вона приписує кожній дії певне юридичне значення, засноване на заповідях Бога, принципи, які регулюють її застосування, є результативістськими, оскільки вони беруть до уваги наслідки дій в конкретних обставинах. Це підкоряє право всеосяжним моральним пріоритетам законників, проте інтегрує ці етичні цінності в дисциплінарну структуру теорії права.

Предметом двох наступних есе є ідея про те, що право не є повністю відповідними рамками для етики. У статті Хаміда Мавані стверджується, що традиційна ісламська правова теорія не здатна пристосувати право до змінних умов та її необхідно переосмислити і помістити в більш широкі етичні рамки, засновані на теологічних, наукових і соціальних міркуваннях. Це підкоряє закон раціонально засвоєним і загальноприйнятим етичним нормам (*сіяр аль-кукала*), так само як Коран сформулював свої закони в рамках соціально визначеної етики (*аль-маруф*). Після цього в статті Камалю Абу Шамса показано, чому переосмислення права в рамках більш широких етичних проблем виявляється необхідним на практиці: для мусульманського лікарняного капелана емоційні і культурні сили, що діють перед обличчям хвороби і смерті роблять механічне застосування правових норм контекстуально неприйнятним, тому прикладна етика повинна більш комплексно підходити до морального та духовного процвітання, беручи до уваги характер, звичаї, користь і шкоду. Як Хамід Мавані, так і Камаль Абу Шамс зберігають дискурс ісламської правової теорії, проте підпорядковують його вищим і більш універсальним етичним цінностям.

У наступній статті ісламське право представлено як один з етичних дискурсів поряд з іншими. Крістофер Тейлор стверджує, що ісламська етика будується як на тому, що роблять звичайні люди, так і на тому, що кажуть вчені, і показує, як розходяться поміж собою юридична доктрина і соціальна практика закяту в Лакхнау: суб'єкт-орієнтована етика класичного *фікху*, яка фокусується на обов'язках і намірі того, хто дає, на практиці замінюється об'єкт-орієнтованою етикою, яка зосереджена на розвитку трудової етики і економічного статусу одержувача. Крістофер Тейлор зазначає, що цей зсув допускається багатьма вченими-юристами, які визнають дане відхилення від своїх приписів, але вважають його цілі сумісними зі своїми власними.

У справедливому світі за доповіддю Крістофера Тейлора послідувало б ще одне новаторське есе, яке б оспорювало традиційне формулювання ісламського закону з точки зору зобов'язань і заборон і яке б витягало на світло деякі ранні мусульманські прецеденти етики, заснованої на правах. На жаль, заперечуючи внутрішнє розмаїття та витонченість ісламської думки, можна отримати політичні вигоди, які так добре проілюстровані цим есе і всієї цією книгою, і тому саме політично мотивоване заперечення очевидного призвело до такої хиби в есе, яке позбавило його елегантно-симетричної структури з чотирьох частин і, що більш важливо, оригінального і захоплюючого внеску.

Цей втрачений для читача документ також міг би проілюструвати виклик, який кидає ісламському праву сьогодні етико-релігійний плюралізм. Мало хто з мусульмани сьогодні в стані дивитися на світ через призму моралі. Етичні категорії, такі як права людини, розроблені поза рамками ісламського дискурсу, проте, вони глибоко перегукуються з деякими напрямками ісламської моральної думки. Зустрічі мусульман з людьми інших етико-релігійних переконань викликали деякі різкі заклики до ідеологічної чистоти і протидії, як це зафіксовано в статті Асаада Альсале; проте він стверджує, що ця риторика опозиції заснована на неправильному прочитанні твердження Корану про те,

що «Юдеї та християни не будуть задоволені тобою, поки ти не навернешся до їхньої релігії» (2:120), і що належним чином контекстуалізоване прочитання аята вимагає не ворожнечі, а співіснування з різними етико-релігійними системами. Стаття Кетрін Жомаа йде далі, показуючи, як етико-релігійний плюралізм може бути позитивно вписаний в ісламську політичну теорію. Вона керується уважним перечитуванням Конституції Медини, яка, як вона стверджує, залишає місце не тільки для безлічі племен і релігійних спільнот, а й для багатьох моральних і правових систем в контексті загальної політики, яка є плюралістичною, але не світською.

Звичайно, ці сім статей – це набагато більше, ніж просто поступальний рух чотирма можливими поглядами на відносини між ісламським правом і етикою. Кожен з них являє собою цікавий матеріал з певного історичного або сучасного контексту. І кожен з них самотужки намагається розібратися у відносинах між ісламським правом і етикою, опираючись спрощеній класифікації, в рамках якої я навів їх у цьому вступному слові. Але разом ці роботи, як попередні, так і дослідні, яскраво ілюструють важливість питання, порушеного під час роботи Літньої школи для вчених МПД 2014 г: чи повинні мусульмани відповідати загальній, універсальній, всеохоплюючій методології для вирішення всіх етичних питань або їм подобається риторичне і політичне змагання альтернативних, але не обов'язково несумісних моральних дискурсів?

Роботи також демонструють ту великодушну гостинність, з якою Міжнародний інститут ісламської думки вітав такий широкий спектр підходів, точок зору та відповідей такої молодій групі вчених-початківців.

1

Етична конструкція правничої теорії Імама аль-Харамайна аль-Джувейні

Девід Р. Вішанов

АНОТАЦІЯ: Визначення права (фікх) імама аль-Харамайна аль-Джувейні як знання правових цінностей (ахкам), його визначення цих правових цінностей, деякі з його принципів тлумачення і інші особливості його правової теорії (усул аль-фікх) надають ісламському праву структуру етичної системи, яку можна в обмежених відносинах охарактеризувати як форму морального реалізму, як теорію божественного веління, а також як деонтичну, деонтологічну, суб'єкт-центровану, індивідуалістичну і партикулярістичну систему поглядів. Співставлення його бачення права з іншими типами етичних систем пропонує альтернативні шляхи, за допомогою яких може бути представлено і визначено ісламське право, і висвітлює деякі глибокі наслідки, здавалося б, другорядних моментів теорії права, такі як визначення технічних термінів. У цій статті етична структура широко відомої теорії права Аль-Джувейні, протиставляється етиці чесноти, конструктивізму, результативізму, утилітаризму, екзистенціалізму, природному праву і теоріям суспільного договору, а також об'єкт-орієнтованим теоріям, право-орієнтованим і реляційним етичним системам. Ці порівняння пропонують кілька альтернативних можливостей для структуривання теорії права і визначення її ключових термінів. Мета полягає в тому, щоб уявити собі, як могла б виглядати правова теорія, якби вона була побудована навколо виховування чеснот, встановлення певних видів міжособистісних

відносин або формулювання загальних моральних принципів, а не навколо вічних наслідків конкретних вчинків для людей, які їх здійснюють. Ці можливості вимагають не лише різних визначень ключових термінів, але і різних підходів до інтерпретації визначених текстів та побудови етичних норм. Ресурси для перебудови правової теорії навколо таких альтернативних етичних структур визначені в самій дисципліні усул аль-фікх і в інших ісламських дисциплінах. Не пропонується жодного окремо взятого переформулювання теорії права, натомість стверджується, що вимальовування в нашій уяві альтернатив допомагає нам зрозуміти власну правову теорію Аль-Джувейні. Ми не зможемо до кінця зрозуміти значення теоретичних виборів, зроблених дослідниками усул аль-фікх, поки не уявимо собі, як би виглядало ісламське право, якби вони зробили інший вибір.

Порівняльне уявлення

Коли восени 1999 року, після семестру вивчення теорії ісламського права в Фесі, Марокко, я вирішив зробити цю дисципліну головною темою мого дослідження, я разом з двома вченими з університету Еморі провів порівняльне читання праці Імама аль-Харамайна аль-Джувейні «Кітаб аль-Варакат фі усул аль-Фікх» і сучасний підручник західної герменевтичної думки «Нові горизонти в герменевтиці» Ентоні Тізелтона¹. Це заклало концептуальну основу для моєї дисертації і, в кінцевому підсумку, моєї книги «Становлення ісламської герменевтики»².

У цьому есе робиться аналогічне співставлення, читання «Кітаб аль-Варакат» Аль-Джувейні в світлі деяких основних категорій західного етичного дискурсу. Таке порівняльне читання може пролити світло на особливості текстів, які в

¹Anthony C. Tselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).

²David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven: American Oriental Society, 2011).

іншому випадку залишилися б неявними і непоміченими. Розкриваючи етичну структуру, обіцяну технічними термінами і теоретичним вибором Аль-Джувеїні, і уявляючи, які інші етичні системи він міг би передбачити, якби він зробив інший вибір, ми можемо сподіватися визначити, які етичні системи передбачає його правова теорія, і які етичні структури він залишає поза полем думки або навіть немислимими.

Це не дозволить нам зробити загальні висновки про структуру всієї ісламської етики. *Кітаб аль-Варакат* – це всього лише одна робота одного вченого однієї школи по одній з багатьох ісламських дисциплін, що мають відношення до етики. Як показують інші статті в цьому збірнику, інші вчені, що працюють в інших дисциплінах, думали про етику по-різному. З одного боку, ісламська правова теорія не обов'язково визначає етичну структуру самого ісламського права: ханафітські вчені-правознавці поділяють основну сунітську правову теорію, дуже схожу на правову теорію Аль-Джувеїні, проте в статті Семі Аюба показано, що деякі з їхніх фактичних правових поглядів залишилися набагато більше стурбовані наслідками дій і правами людей, ніж це передбачала їхня правова теорія. Більш того, ісламське право саме по собі не визначає структуру всієї ісламської етики. Інші моральні дискурси, такі як *адаб* (поведінка), *ахлак* (характер) і *тасавуф* (духовність), набагато більше пов'язані з вихованням морального «я», аніж з оцінкою дій як правильних або неправильних, що є основним предметом обговорення ісламського права. Таким чином, виявлення етичної структури, закладеної в *Варакат*, ще не розкриває загальну форму ісламської етики в цілому або навіть етичної думки Аль-Джувеїні, яка охоплювала набагато більше, ніж право.

Проте, цей аналіз проллє важливе світло на проблему формулювання всеосяжної ісламської етики. Якщо, як припускають деякі з авторів цього тому, всі ісламські моральні дискурси слід розглядати як додаткові частини узгодженого етичного бачення, тоді повинні бути зрозумілі і узгоджені імпліцитні етичні структури цих дискурсів. Право не може бути королевою іслам-

ських наук, як це часто занадто легко припустити, але мало хто з мусульман захоче повністю виключити закон зі свого етичного дискурсу, і багато хто віддає би йому центральне місце. Теорія права може не повністю визначати закон, але вчені-правознавці, принаймні, прагнуть зробити рішення сумісними з їхньою теорією права. Не всі теоретики права будуть слідувати *Кітаб аль-Варакат*, але він залишається одним з найвпливовіших текстів з теорії права, коли-небудь написаних. Отже, етичну структуру, яку він передбачає і втілює, необхідно якимось чином інтегрувати практично в будь-яку всеосяжну ісламську етику.

Кітаб аль-Варакат

Авторство праці *Кітаб аль-Варакат усуль аль-Фіхх* приписується шафіїтському вченому-ашариту XI століття імаму аль-Харамайну аль-Джувейні (1028-1085). Це не його фундаментальна праця; навпаки, це текст для студентів, брошура, яку легко запам'ятати, але вона марна без настанови вчителя або пояснень. У своїй монументальній, красномовній і блискучій книзі «*Кітаб аль-Бурхан*» Аль-Джувейні аргументовано виклав всі аспекти теорії права і сформулював деякі новаторські ідеї. Однак в цьому мініатюрному «Проспекті про джерела права» він дає лише ті знання, які очікуються від кожного початківця студента: основні визначення та безперечні принципи інтерпретації і розмірковування, які станом на кінець XI століття сприймалися більш-менш як належні. Він опускає спірні джерела права, такі як практика жителів Медини або громадські інтереси (*маслаках*), і утримується від суджень з низки спірних питань. Тому цей невеликий буклет є ідеальним об'єктом порівняльного аналізу, тому що він становить не власне ідіосинкратичне уявлення Аль-Джувейні про етику, а концепції, які, на його думку, були настільки загальноприйнятими як само собою зрозумілі, що кожен студент повинен був їх знати. Таким чином, він розкриває концептуальну структуру, що лежить в основі дисципліни: як етику уявляли і до цього часу уявляють багато,

якщо не більшість теоретиків права, і, насправді, які межі того, як етику можна уявити зсередини цієї класичної дисципліни.

Цей невеликий текст копіювався і перевидавався незліченну кількість разів, часто з тією чи іншою безліччю коментарів і суперкоментарів, які були до нього написані. Я виділив близько шістдесяти таких коментарів, і я написав один сам, який включає в себе багато ідей, викладених в цій статті, і знаходиться у вільному доступі на <http://waraqat.vishanoff.com>, де читачі можуть публікувати свої власні коментарі до мого перекладу. Але, напевно, є ще багато інших, які я не врахував, в тому числі усні коментарі кількома мовами на www.YouTube.com. Є також багато варіантів текстів *матн* або основного тексту, самого *Кітаб аль-Варакат*. Використовуваний тут переклад заснований на моїй реконструкції дуже раннього критичного видання, створеного одним з перших коментаторів цієї роботи, Тадж ад-Діном Абу Мухаммадом Абд ар-Рахімом ібн Ібрагімом аль-Фазарі, більш відомим як Ібн аль-Фірка, який помер в 1291 році, через два сторіччя після Аль-Джувейні. (Це видання разом з критичним апаратом, а також його повний анотований переклад доступні на <http://waraqat.vishanoff.com>.) Ібн аль-Фірка працював принаймні з трьома копіями *Варакат*, і він ретельно зберіг багато текстових відмінностей, вказавши на те, що, на його думку, було оригінальним *матн*, навіть коли він не погоджувався з цим. Моя власна реконструкція його реконструйованого *матн* заснована на трьох ранніх рукописах, Landberg 256 і Sprenger 601 з Staatsbibliothek в Берліні і British Museum Oriental 3093 в Британській бібліотеці, а також гідному хвали виданні коментаря Ібн аль-Фірки, представленому Сарою Шафа аль-Хаджір з використанням чотирьох пізніших рукописів.³

³ Це була її магістерська дисертація в Кувейтському університеті, пізніше опублікована як Taj al-Din ʿAbd al-Rahman ibn Ibrahim al-Fazari Ibn al-Firkah, *Sharh al-Waraqat li-Imam al-Haramayn al-Juwayni*. (Ed.), Sarah Shafi al-Hajiri (Beirut: Dar al- Basha'ir al-Islamiyyah, 1422 AH/2001).

Ще сам Ібн аль-Фірка висловлював деякі сумніви щодо того, чи дійсно автором тексту був Аль-Джувейні. У нього були вагомі підстави для скептицизму: думки, висловлені в Варакаті, не завжди збігалися з поглядами, яких дотримувався Аль-Джувейні в Бурхані. Проте на мою думку, ці відмінності легко пояснюються різними цілями двох робіт: «Кітаб аль-Варакат» не був призначений для просування власних ідіосинкратичних поглядів Аль-Джувейні, а для ознайомлення студентів з широко поширеним способом мислення щодо права. Тому для цілей цієї статті не має великого значення, чи написав насправді цю маленьку книжечку сам Аль-Джувейні, або його авторство їй було приписане його захопленим учнем чи особою, яка гордовито вважала себе його вчителем. У будь-якому разі, він формулює низку припущень про закон і етику, які поділялися, вивчалися і коментувалися безліччю вчителів та учнів до наших днів, навіть за межами школи шафіїтів, до якої належав Аль-Джувейні.

Я буду продовжувати далі, коротко коментуючи послідовно кілька розділів, з наданням перекладу кожного з них, в той час як внесок інших розділів для цього аналізу буде відзначений лише побіжно.

Розділ 1 – Юридична наука і її коріння

Ось кілька сторінок, що охоплюють інформацію про різні підрозділи «витоків юридичної науки». Це словосполучення складається з двох окремих частин: «коріння» і «юридична наука». Корінь – це те, на чому побудоване щось ще, в той час як гілка – це те, що побудовано на чомусь ще. Юридична наука – це усвідомлення тих виявлених правових цінностей, шлях до яких лежить через ретельне дослідження.

Аль-Джувейні починає свій «Проспект про джерела права» з того, що відповідно до реконструкції тексту Ібн аль-Фірки, *уsul аль-фікх* «являє собою фразу, що складається з двох окремих частин: «коріння» (*усуль*) і юридична наука» (*фікх*)».

Незважаючи на те, що це здається очевидним, це заслуговує уважного аналізу. Інша основна текстова традиція, яка вбудована в більш відомий коментар Джалала ад-Діна аль-Махалі (пом. 1460), тут більш двозначна і, отже, я думаю, з більшою ймовірністю буде автентичною. Вона читається просто як «це складається з двох окремих частин», залишаючи об'єкт, що визначається вказівного займенника «той» навмисно невизначеним, тому залишається не до кінця зрозумілим, чи це словосполучення *усул аль-фікх* є розділеним на дві частини, сама дисципліна *усул аль-фікх*, або це *кітаб аль-варакат фі усуль аль-фікх*. Ця двозначність може бути навмисною, оскільки всі три в деякому сенсі складаються з двох частин: перше слово у фразі, перша частина дисципліни і перша половина книги – всі мають відношення до коріння або джерел права – наповнення або матеріалу одкровення – в той час як друга частина кожного присвячена побудові закону шляхом міркувань, заснованих на цих джерелах.

Ця відмінність передбачає, що етика Аль-Джувеїні може поєднувати в собі риси двох різних типів етичної теорії: теорії божественного веління і конструктивізму. По-перше, його опора на відкриті Богом джерела робить його певного роду теорією божественного веління, в якій етичні норми встановлюються і пізнаються через слово Бога, а не є природними і універсально обов'язковими і пізнаваними, як в більшості теорій природного права. По-друге, визнання того, що на додаток до одкровення формулювання ісламського закону вимагає людської згоди (консенсусу) і аргументації (аналогії і ретельного дослідження), які розглянуті в другій частині *варакат*, передбачається, що етика Аль-Джувеїні також може мати конструктивістський вимір: він може вважати, що етичні норми не є закріпленими у вічності до моменту їх застосування в конкретних ситуаціях, натомість вони досягаються в процесі людського обмірковування і домовленості з урахуванням конкретних умов. Може виявитися, що побудова права для Аль-Джувеїні повністю складається з роздумів і згоди з приводу правильного тлумачення

чення Божого слова, так що замість створення нових законів він передбачає відкриття закріплених у вічності етичних норм. Це зробило б його більше теоретиком божественного веління, аніж конструктивістом. Проте повчальним було б подумати далі, чи може він повірити в те, що самі етичні норми насправді конструюються (а не просто відкриваються) в результаті людського розмірковування.

Наступна фраза дає ключ до розгадки того, який аспект ісламської етики – її заповідання в одкровенні чи ж її побудову шляхом роздумів – Аль-Джувейні хоче підкреслити. Він переходить до визначення слів *усуль* і *фікх*, починаючи з однини першого слова *асл*: «Корінь – це те, на чому побудоване щось ще, а гілка – це те, що побудовано на чомусь ще». *Асл* можна перекласти як джерело, корінь або підстава, і я вибрав корінь, тому що він добре контрастує з гілкою *фарс*, проте Аль-Джувейні має на увазі не дерево; його визначення показує, що він думає про будівлю. Метафора дерева є широко поширеною в ісламській правничій думці, та передбачає органічне зростання, так якби кожна норма закону була зумовлена генетичним матеріалом одкровення. Однак метафора будівництва передбачає людську творчу працю: ісламський закон подібний до будинку, побудованому на одкровенні, який обмежений обрисами цього фундаменту, але який також формується людською творчістю. Це показує, що, хоча Аль-Джувейні розглядає джерело закону (його *усул*) як одкровення, а не людське обговорення, консенсус чи міркування, він розглядає зміст або «гілки» (*фурук*) права (*фікх*) буквально як людську конструкцію: «Те, що побудовано на «одкровенні»».

Це питання, з якого погоджуються поміж собою не всі концепції ісламської правової етики. Деякі теоретики права натомість підкреслюють метафору дерева, описуючи процес інтерпретації одкровення як *істітмар*, слово, яке передбачає ідею створення чогось, що приносить плоди. Деякі визначають *асл* як «те, з чого щось [ще] отримує свою субстанцію» (або

«походить від», або «є частиною» – *ма мінх аль-шей'*)⁴, або як «все, від чого щось ще відгалужується»⁵. Якби Джувейні обрав одне з цих визначень, це зміцнило б ідею, передану метафорою дерева, що зміст закону повністю впливає з одкровення. Такий садівничий лексикон передбачає, що кожна маленька деталь закону повністю визначається одкровенням, точнісінько так само як форма кожного листа на дереві вже закодована в коренях, з яких воно росте. Старанне дослідження в цій картині бачення схоже на роботу садівника, який просто створює середовище, необхідне для розгортання ДНК рослини. Людська думка і культура створюють середовище, до якого пристосовується закон, але вони можуть визначити його зміст не більше, ніж садівник може вибрати вирощування апельсинів на дереві хурми.

Аль-Джувейні, однак, вважає за краще наводити як приклад образ фундаменту (одкровення), на якому зведено будівлю (*фікх*, юридична наука). Він навіть заходить настільки далеко, що визначає *фарк* як «те, що побудовано на (бунія 'аля) на чомусь ще», хоча *фар* зазвичай означає гілку, а не будівлю. Це визначення передбачає, що старанне дослідження включає в себе набагато більше, ніж просто виявлення прихованого значення одкровення. Воно висловлює ідею про те, що, хоча одкровення може визначити контури будівлі, людська думка і культура можуть робити матеріальний внесок в будівлю юридичної науки за допомогою таких методів ретельного дослідження (*іджтігад*), як консенсус і аналогія. Звичайно, Аль-Джувейні має на увазі будівлю в абстрактному, а не в конкретному сенсі, тому, можливо, він не має на увазі все, що передбачає образ будівельника; проте якщо наш вибір слів передає щось про те, як ми думаємо, і навіть формує те, як ми думаємо, то важливо,

⁴ Badr al-Din al-Zarkashi, *al-Bahr al-Muhitfi Usul al-Fiqh*. (Ed.), Abd al-Qadir Abd Allah al-Ani, Umar Sulayman al-Ashqar, and Abd al-Sattar Abu Ghudda (Kuwait: Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, 1409 AH / 1988), vol.1, p.15. Це визначення також згадується Ібн аль-Фірка, *Sharh al-Waraqat* (fol.3a in MS Staatsbibliothek zu Berlin—Landberg 256, fol.3a in MS British Library—Oriental 3093, p.80 in the edition of al-Hajiri).

⁵ al-Zarkashi, *al-Bahr al-Muhit*, vol.1, p.16.

що, хоча образ, який створюється Аль-Джувейні перегукується з метафорою дерева і, таким чином, має на увазі, що закон повністю виникає з одкровення, він явно і абсолютно буквально визначає закон як людський конструкт.

Це підтверджується його визначенням другого слова, *фікх*: «юридична наука – це усвідомлення тих виявлених правових цінностей (*ахкам*), які досягаються шляхом ретельного дослідження (*іджтіхад*)». Навпаки, Абу аль-Хасан Аль-Ашарі (пом. 935) визначив *фікх* як розуміння значення мови або, якщо говорити більш формально, як розуміння значення одкровення в його відношенні до права⁶. Різниця тонка, але важлива: юридична наука – це не знання юридичних цінностей дій, це розуміння Божого слова. Якби Аль-Джувейні прийняв визначення Аль-Ашарі, він би підкреслював теорію божественного веління, згідно з якою закон викладається Богом, і що люди знають закон лише настільки, наскільки вони розуміють мету Божого слова. Обране Аль-Джувейні визначення має протилежний ефект, підкреслюючи конструктивну роль людського мислення: юридична наука є продуктом *іджтігаду*.

Розділ 2 – Правові значення

Існує сім правових значень: обов'язкове, рекомендоване, дозволене, заборонене, несхвальне, дійсне і недійсне. Обов'язкове означає ту дію, за яку людина винагороджується, коли вона її робить і карається за бездіяльність. Рекомендоване означає дію, за вчинення якої людина винагороджується, але не карається за бездіяльність. Дозволене означає дію, за вчинення якої людина не винагороджується і не карається за бездіяльність. Заборонене означає те, за не вчинення чого людина винагороджується і карається за вчинення. Несхвальне означає те, за невчинення чого людина винагороджується, але не карається за вчинення. Дійсне означає "в силі" і "використовуване". Недійсне означає "не в силі" і "не використовуване".

⁶ Abu Bakr Ibn Furak, *Mugarrad Maqalat al-As'ari (Expose de la doctrine d'al-As'ari)*. (Ed.), Daniel Gimaret (Beirut: Dar el-Machreq, 1987), p.190.

Об'єктом юридичної науки, згідно з визначенням Аль-Джувейні, є правове значення (*ахкам*). Знати закон – значить знати правове значення дій. У другому розділі Аль-Джувейні перераховує сім можливих юридичних значень, які може мати людська дія: обов'язкове, рекомендоване, дозволене, заборонене, несхвалене, дійсне і недійсне. Він міг би перерахувати ще більше. Дія може мати юридичне значення як причина (*сабаб*), яка породжує інше юридичне значення іншої дії. Наприклад, вбивство має правове значення «заборонене», але воно також має правове значення як причина, яка робить допустимим акт відплати. Дія також може бути необхідною умовою (*шарт*) для існування іншого правового значення чи перешкодою (*манік*) до нього. Це теж юридично значимі властивості дій, і вони вважаються «юридичними значеннями» певного виду. Однак, як погоджуються Аль-Джувейні і більшість теоретиків права, перші п'ять правових значень є основними: обов'язкові, рекомендовані, дозволені, заборонені і несхвалені. Дійсні, недійсні, причина, умова і перешкода є правовими значеннями тільки у вторинному сенсі, оскільки вони є характеристиками дій, які мають наслідки для основних правових значень інших дій. Сказати, що продаж дійсний, означає, що він фактично передає право власності, що змінює те, що колишнім і новим власникам дозволено або заборонено робити з обмінюваною власністю. Так само, назвати щось причиною, умовою або перешкодою – значить просто вказати, які ситуації роблять дії обов'язковими, рекомендованими, дозволеними, забороненими або несхваленими. Зрештою, всі юридичні знання служать для того, щоб встановити, яке з п'яти основних правових значень й має та чи інша дія в певній ситуації.

Як часто вказувалося, включення в ці п'ять основних правових значень двох проміжних значень, рекомендованих і несхвальних (або не схвалюваних, *макрух*), робить цю нормативну систему більш етичною, ніж суворо юридичною: ісламське право – це не тільки про те, що потрібно робити, але й про те, що робити краще за все, не тільки про те, що хтось повинен робити, а й про те, що слід робити.

Не менш важливим є те, як Аль-Джувейні повністю визначає ці правові значення з точки зору винагорода і покарання. Це також робить ісламський закон більш етичним, ніж юридичним, тому що винагорода і покарання, які він має на увазі, – це не ті, які призначаються людськими владою і установами, а ті, які застосовуються Богом в майбутньому житті. Це не є явним у визначеннях аль-Джувейні п'яти основних юридичних значень; він просто говорить, що «обов'язкове» означає те, за що людина отримує винагороду за вчинення і покарання за бездіяльність, і так далі, не уточнюючи, чи буде ця винагорода або покарання мати місце на землі або в майбутньому. Але він явно не має на увазі винагорода або покарання, призначені суддею-людиною. Він не говорить про *ахкам* в сенсі судових рішень. Замість цього для опису Божої нагороди (*саваб*) і покарання (*ікаб*) в загробному житті він використовує словник Корану. Він не заперечував би, що певні дії повинні бути покарані людськими правителями в цьому житті, але він не говорить тут про *худуд*. Покарання прочуханкою – це не Божа кара (*ікаб*) за необгрунтовані звинувачення в перелюбі; це просто ще одна людська дія, яке зазвичай була б заборонена, але яка, оскільки звинувачення в перелюбі було висунуто без належного обґрунтування, стає дозволеною або навіть обов'язковою для виконання правителем. Технічно, згідно з визначеннями Аль-Джувейні, юридична наука – це не знання того, що той, хто висуває необґрунтоване звинувачення в перелюбі повинен отримати прочуханку; це знання того, що Бог покарає таких обвинувачів в загробному житті і що Він також винагороджує правителів, які застосовують покарання у вигляді прочуханки до таких обвинувачів. На практиці це рівнозначно тому ж, але технічно юридичне значення будь-якої дії визначається не її наслідками в цьому житті, а її наслідками в майбутньому житті, і це говорить нам про те, що Аль-Джувейні розумів закон в першу чергу як такий який стосується вічних, а не земних наслідків. Земні наслідки – це вторинні наслідки в очікуванні небесних наслідків.

Це перетворює ісламську правову етику, принаймні теоретично, на приватні відносини між людиною і Богом. Звичайно, дії людини будуть мати вплив на інших, але основна відповідальність і підзвітність, як тут визначає Аль-Джувейні, лежать перед Богом, а не перед іншими людьми або суспільством. Етичні норми не засновані на суспільному договорі і не залежать від нього. Можна, звичайно, уявити ісламську теорію суспільного договору: такі філософи, як Ібн Сіна, вважали пророче одкровення і закон необхідними засобами сприяння соціальній згуртованості⁷, відтак сенс існування закону – не індивідуальна винагорода в загробному житті, а соціальне благополуччя на землі. Проте для Аль-Джувейні фундаментальна основа і кінцева мета богоодкровенного закону знаходяться не в суспільстві, а в заповідях Бога для людини і в майбутньому суді Бога над людиною. Вважається, що суспільство – це в кращому випадку засіб, який допомагає людині знайти вічне щастя.

Ми вже бачимо, що просте перерахування правових цінностей аль-Джувейні несе в собі багато інформації про структуру його етичної думки. Його визначення здаються нешкідливими, безперечними і настільки очевидними, що їх навряд чи потрібно формулювати, але оскільки він визначив правову науку як усвідомлення юридичних значень конкретних дій, те, як він визначає ці правові значення, визначає природу його правової етики.

З визначень юридичної науки і правових значень, наданих Аль-Джувейні, ми дізнаємося, що його етика деонтична, деонтологічна та суб'єкт-орієнтована. По-перше, вона деонтична, оскільки пов'язана зі знанням того, що потрібно робити. (*Деон* – грецьке слово, що означає обов'язок.) Кожна уявна людська дія має юридичне значення, і завдання юридичної науки, як її визначає Аль-Джувейні, полягає в тому, щоб виявити те, що математики називають функцією: відношення f (для *фікху*), який

⁷ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen & Unwin, 1958), pp.52-53.

присвоює юридичне значення v кожній дії a , яке ми могли б позначити $f(a) = v$. Ця функція відображає безліч A всіх можливих людських дій на крихітну кількість V , що містить всього п'ять юридичних значень, які щойно визначив Аль-Джувейні. Для кожної дії a , виконаної відповідною особою в даний час і в даному місці при заданому наборі обставин, $f(a)$ є одним з цих п'яти юридичних значень. Згідно з визначенням юридичної науки за Аль-Джувейні, етика зводиться до відображення або нанесення на графік такої ж кількості правових функцій, яка можлива або, принаймні, стільки, скільки дійсно потрібно, щоб отримати винагороду від Бога і уникнути Його покарання. Зробивши це, людина знає, що будь-який суб'єкт може, повинен і зобов'язаний робити в будь-яких даних обставинах.

Все це здається досить очевидним: етика – це знання того, що потрібно робити. Однак не всі етичні системи носять деонтичний характер. Наприклад, етика чесноти безпосередньо пов'язана не з тим, що слід робити, а з тим, якою людиною слід бути. Ми можемо уявити собі, як могла б виглядати ісламська етика чесноти. Якби Аль-Джувейні хотів побудувати етику юридичної чесноти, то замість того, щоб визначати *фікх* як усвідомлення певних правових значень, а потім переходити до їх визначення, він визначив би *фікх* як досягнення певних чеснот і приступив би до визначення цілого списку чеснот, таких як мудрість, розсудливість, терпіння і стримане ставлення. Замість того, щоб визначати п'ять ступенів винагороди або покарання, він перерахував би ступені просування на шляху до доброчесності. І замість того, щоб зображати свою етику як таку яка виростає зі змісту божественного одкровення або побудовану на ньому, він згадав би про божественну благодать і допомогу або, можливо, набір практик для побудови характеру як основи, коренів або джерел чесноти.

Мусульмани розробили системи етики чесноти в дисциплінах, відмінних від теорії права. Література щодо *ахлак* (характеру або моральності) охоплює такі різноманітні матеріали, як висловлювання Пророка і інших благочестивих особистостей, філо-

софські класифікації чеснот і суфійські описи стадій і методів особистого духовного розвитку. Історія ісламської думки пропонує великі ресурси для побудови недеонтичних етичних систем, зосереджених на культивуванні чесноти. Однак це не стосується Аль-Джувеїні – принаймні, не в його *Кітаб аль-варакат*. Тут, у своєму короткому викладі того, що повинен знати кожен хто вивчає ісламську теорію права, він вважає цілком очевидним, що етика означає деонтичну, а саме деонтологічну етику.

Його етична система носить деонтологічний характер, тому що вона пов'язана з прийняттям рішення про те, які дії для суб'єкта обов'язкові, дозволені або заборонені. Це може здатися очевидним, але не всі деонтичні етичні системи є деонтологічними. Результативістська етика, наприклад, носить деонтичний характер, тому що вона намагається оцінити, що слід робити, але замість того, щоб постулювати зобов'язання і заборони, які керують моральним суб'єктом, який виконує дії (як у визначенні закону Аль-Джувеїні), вона фокусується на наслідках або результатах дій суб'єкта: те, що людина повинна робити, – це не те, що вона якимось чином зобов'язана робити, а те, що приносить найбільшу користь. Класична утилітарна етика, наприклад, говорить, що потрібно робити те, що приносить найбільше задоволення і найменший біль найбільшій кількості людей.

Аль-Джувеїні, безумовно, говорить про наслідки своїх дій: загробу винагороду і покарання – це форми задоволення і болю. Однак етика результативізму зазвичай розглядає наслідки своїх дій як для інших, так і для самого себе. (етичний егоїзм, спрямований виключно на власну вигоду суб'єкта, в цьому відношенні є незвичним). Така турбота про інших, зокрема, відсутня у визначенні закону Аль-Джувеїні. Це не означає, що він не піклується про інших. Зміст ісламського права в багатьох смислах більше орієнтований на благо суспільства, аніж на благо особистості. Наприклад, основний обов'язок – творити добро і забороняти зло – спрямований на благополуччя інших. Проте, технічне визначення юридичної науки Аль-Джувеїні як знання того, які дії приведуть до винагороди або покарання для суб'єк-

та, робить його етику питанням особистої відповідальності і особистих наслідків – так само, як Коран заявляє, що кожна людина в кінцевому підсумку буде піддана суду поодиноці, на підставі його або її власних вчинків. Правила ісламського права часто альтруїстичні, але їхня мета, за словами Аль-Джувейні, індивідуалістична. Одні не роблять нічого, тому що вірять, що це призведе до благополуччя інших; інші роблять, тому що Бог обіцяв винагородити їх. Той факт, що вони приносять користь іншим, може бути причиною того, чому Бог вирішив покарати і винагородити їх, але Аль-Джувейні, схоже, не звертає увагу на розрізнення причин Божого закону; він виявляє цікавість до отримання винагороди і уникнення покарання.

Деонтологічний і індивідуалістичний характер етичного бачення Аль-Джувейні має велике значення для дебатів, які ведуться сьогодні, за ісламським правом. Ніде в цьому трактаті Аль-Джувейні не згадує *маслахах* (суспільний добробут або загальне благо) або *садд ад-дхара'ік* (блокування шляхів до згубних наслідків). Він був шафіїтом, а шафіїти не люб'язно дивилися на джерела права, що виходять за рамки традиційного списку з чотирьох джерел: Корану, Сунни, консенсусу і аналогій. Інші, особливо серед ханбалітів і малікітів, відводили більше місця для результативістських міркувань. Такі мислителі, як Ханбаль Наджм ад-Дін ат-Туфі (пом. 1316), надали концептуальні ресурси для результативістської ісламської етики, які дуже ефективно експлуатувалися в той час, про що свідчить квітуційний дискурс про *маслахах* в мусульманському інтелектуальному ландшафті. Однак таке результативістське мислення залишалося маргінальним в класичній теорії права, і навіть в сучасний період до нього в деяких відносинах ставляться з підозрою. Визначення права Аль-Джувейні в термінах п'яти *ахкам* розкриває одну з причин таких підозр: результативізм суперечить фундаментально деонтологічній та індивідуалістичній етичній структурі правової теорії Аль-Джувейні, і його теорія так міцно вкоренилася в класичних концепціях права, що небагато хто з мусульман коли-небудь роздумував про те, щоб спростувати

його твердження про те, що *фікх* означає знання правових значень дій або його визначення цих правових значень з точки зору наслідків дії для суб'єкта. Ці, здавалося б, безвинні визначення надають ісламській правовій етиці деонтологічної структури, і було б важко перетворити її на результативістську систему без перегляду фундаментальних припущень Аль-Джувейні про природу юридичних знань.

І нарешті, етичне бачення Аль-Джувейні не лише деонтичне та деонтологічне, але й зосереджене на суб'єкті. Тобто його етика описує те, що є обов'язковим, допустимим чи забороненим для конкретних суб'єктів з огляду на їхні конкретні ситуації. Існують також об'єкт-орієнтовані деонтологічні етичні теорії, які визначають обов'язки суб'єкта з точки зору прав інших: мені заборонено вбивати, оскільки інші мають право жити (або принаймні не бути вбитими); Мені заборонено використовувати інших для власних цілей без їхньої згоди, оскільки інші мають право на те, щоб з ними поводитися як з людьми, а не як з інструментами для досягнення власних цілей; і т. і. Права об'єкта або жертви чітко дій передбачають обов'язки суб'єкта, але в об'єкт-орієнтованих теоріях, права об'єкта є більш фундаментальними, аніж обов'язки суб'єкта. Якщо Аль-Джувейні задумав ісламське право орієнтоване на права або об'єкт, він визначив би юридичну науку (*фікх*) як знання про те, чи буде компенсація чи покарання за порушення даного права в потойбічному світі, а не як знання про те, які дії будуть винагороджені чи покарані у потойбічному світі. В самому ісламському правовому дискурсі є ресурси для такої етики, орієнтовані на об'єкта і засновані на правах: деякі юридичні зобов'язання та заборони засновані на правах людини (*хукук аль-ібад*) на протипагу правам Бога. Однак, як ми вже бачили, Аль-Джувейні визначає етичні норми з точки зору божественної винагороди та покарання суб'єкта. Це зосереджує увагу на обов'язку суб'єкта перед Богом, а не на правах об'єкта. Це робить корінням закону право Бога на підкорення, а не права людей. Якщо деякі мусульмани сприймають сучасний дискурс прав людини з підозрою, це

відбувається не тому, що ісламському законодавству бракує концептуальних ресурсів для етики, що базується на правах або орієнтована на об'єкт, а тому, що протягом століть студенти ісламської правової теорії починали з передумов Аль-Джувейні про те, що юридична наука – це питання знання обов'язків суб'єкта, а не прав об'єкта.

Розділ 3 – Знання та його протилежності

Юридична наука – це підкатегорія знань.

Знання – це усвідомлення того, що відомо насправді. Невігластво – це уявити щось інше, ніж те, чим воно є насправді. Безпосереднє знання – це те, що не виникає в результаті раціонального або доказового дослідження, наприклад, знання, що виникає з одного з п'яти почуттів (слух, зір, нюх, смак і дотик) або в результаті колективної передачі. Отримані знання залежать від раціонального і доказового дослідження. Раціональне дослідження – це роздуми про те, що вірно відносно об'єкта дослідження. Доказове дослідження – це пошук доказів. Докази – це те, що веде до того, що шукається.

Віра – це визнання двох можливостей, одна з яких більш імовірна, ніж інша.

Сумнів – це визнання двох можливостей, жодна з яких не перевищує іншу.

У третьому розділі пропонується ще більше тих попередніх визначень, які видаються чисто технічними, але які мають вирішальне значення для розуміння базової структури етичної думки Аль-Джувейні. Тут Аль-Джувейні роз'яснює, що юридична наука (*фікх*) – це категорія або особливий тип знання. Це підтверджує те, що ми відзначили раніше: ісламська етика полягає в пізнанні моральних істин, а не в досягненні чеснот або дотриманні громадського договору. Потім він визначає знання як «усвідомлення того, що відомо насправді». Це означає, що правові цінності, які відомі в юридичній науці, є властивостями, які дії фактично мають незалежно від людського знання або роздумів. Ми вже відзначали протиріччя у визначенні коренів

закону, яке дав Аль-Джувейні: закон дається через одкровення, як в теоріях етики, заснованих на божественне веління, але при цьому також створюється в результаті людського обговорення. Визначення знання, дане Аль-Джувейні, має на увазі перше, а не друге: правові значення вже існують; людські етичні міркування не створюють їх, а просто виявляють їх «такими, якими вони є насправді».

Це робить Аль-Джувейні моральним реалістом: він розглядає закон як істинний опис реальних властивостей людських дій. Однак слід пам'ятати, що моральні якості, які він має на увазі, є властивостями винагороди або покарання від Бога. Це зовнішні, а не внутрішні властивості; вони засновані на майбутніх діях Бога, а не на природі людських дій. У цьому Аль-Джувейні відрізняється від тих мутазилітів, які говорили, що дії гарні чи погані за своєю природою, і що Бог бажає, карає і винагороджує певні дії (і, дійсно, повинен це робити), тому що вони хороші, і забороняє інші дії, тому що вони погані. У ашаритській теологічній структурі аль-Джувейні людські дії не мають внутрішніх властивостей, які вимагали б божественної винагороди. Він моральний реаліст типу божественного веління, а не типу природного закону. Він вважає обов'язки накладеним божественним одкровенням, а не заснованими на природних властивостях дій. Юридичні значення, які людина прагне дізнатися «якими вони є насправді» – це властивості бути винагородженими або покараними Богом, а не властивості бути за своєю сутністю добрими чи злими.

Розділ 4 – Підрозділи дисципліни правничої теорії

Коріння юридичної науки – це шляхи до неї, що розглядаються в цілому, і спосіб їх використання в доказовому дослідженні, а також те, що з цього випливає. Під «способом їх використання в доказовому дослідженні» ми маємо на увазі пріоритетність одних доказів над іншими. Під «що з цього випливає» ми маємо на увазі статус тих, хто займається ретельним дослідженням.

Коріння юридичної науки можна розділити на наступні категорії:

[5] – Типи мови

[6] – Накази та заборони

[7] – Загальні і приватні висловлювання

[8] – Узагальнена, уточнена, очевидна і повторно інтерпретована мова

[9] – Дії

[10] – Скасовуюча і скасована мова

[12]⁸ – Консенсус

[13] – Звіти

[14] – Аналогія

[15] – Заборона і дозвіл

[16] – Пріоритет доказів

[17] – Характеристики особи, яка видала юридичні висновки, і особи, яка домагається винесення юридичних висновків

[18] – Статус тих, хто займається ретельним дослідженням.

Четвертий розділ – це зміст. Закінчивши зі своїми найважливішими попередніми визначеннями, Аль-Джувеїні переходить до стандартних тем власне теорії права. Він в черговий раз ділить дисципліну на дві частини: коріння або джерела, або свідоцтва, права, які тут він називає шляхами до юридичної науки, і «спосіб використання цих джерел в доказовому дослідженні». Це прояснює те, що, коли аль-Джувеїні говорив про людську побудову права в Розділі 1, він мав на увазі не те, що людське мислення створює правові значення з нічого, а скоріше те, що люди конструюють своє знання юридичної важливості за допомогою процесу інтерпретуючого міркування. Юридична наука – знання закону – це людська конструкція; сам закон – «математична функція», яка надає юридичне значення кожній дії, – це взагалі не людська конструкція. Аль-Джувеїні не пропонує конструктивістську етику, в якій моральні норми не існують незалежно, а створюються в результаті людських роздумів.

⁸ Аль-Джувеїні не згадує тут розділ, який я пронумерував 11, в якому пояснюється, що робити, «якщо два висловлювання суперечать один одному».

Це також демонструє, що етика Аль-Джувейні не є прикладом класичної теорії природного права, в якій людський розум достатній для відкриття правових норм сам по собі.⁹ Були мусульмани, які пропагували такі теорії, в тому числі важливі мислителі-мутазиліти, які дотримувалися цієї думки, стверджували, що деякі моральні принципи є невід'ємними властивостями дій, і вони є пізнаваними і обов'язковими для всіх розумних істот. Ці мутазиліти також підтримували одкровення як додаткове джерело знань, що заповнює дуже великі прогалини в наших природних моральних знаннях, тому вони також розробили юридичні теорії, що втілюють принципи інтерпретуючого мислення, які в своїх загальних рисах були дуже схожі з принципами Аль-Джувейні. Однак вихідна точка Аль-Джувейні інша. Юридична наука, яка, як він говорить, побудована людськими міркуваннями на підставі одкровення, є чисто інтерпретаційною конструкцією; він використовує раціональні методи, але не використовує раціональні або природні джерела моральної інформації.

Розділ 5 та 6 – Типи мови, наказів та заборон

(5) Мова повинна складатися принаймні з двох іменників, іменника і дієслова, дієслова і частки або іменника і частки. Вона поділяється на наказ, заборону, твердження та запитання. В іншому відношенні вона поділяється на буквальну і образну мову. Буквальне вживання – це те, що зберігає сенс, для якого слова були придумані, або, навпаки, використання відповідно до умовностей мови. Образне вживання – це те, що виходить за рамки того сенсу, для якого були придумані слова. Буквальне вживання може бути лінгвістичним, явним або звичайним. Образне вживання може бути заснованим на надлишку, нестачі, перенесенні або запозиченні [значення]. Образне вживання надлишкового [значення] схоже на Божий вислів: «Немає нічого подібного Його подобі». Образне вживання за нестачею [значення] схоже на Боже висловлювання «Запитай у міста». Образне вживання за допомогою перенесення [зна-

⁹ Див., тим не менше, примітку 12 нижче.

чення] схоже на слово «порожнеча», яка використовується для описання того, що виходить від людини. Образне вживання запозичення [значення] схоже на Боже висловлювання «стіна, яка хоче впасти».

(6) Наказ – це словесне прохання, яке зобов'язує підлеглого виконати дію. Його словесна форма, якщо вона не визначена і за відсутності контекстуальних вказівок [на зворотне], є *if al* – тому [така словесна форма], інтерпретується [як наказ], за винятком випадків, коли деякі свідчення вказують на те, що те, що мається на увазі, є рекомендацією або наданням дозволу, і в цьому випадку воно інтерпретується відповідним чином.

Правильний погляд полягає в тому, що наказ не вимагає повторення дії, якщо тільки деякі докази не вказують на те, що повторення призначене з самого початку; при цьому він не вимагає негайних дій, тому що його мета – викликати дію, не вказуючи один час замість іншого. Наказ вчинити дію – це наказ виконати як дію, так і все, що потрібно для виконання дії, точно так само, як наказ здійснити молитви – це наказ, що вимагає чистоти, яка прокладає їм шлях. Якщо дію скоєно, то особа, якій адресований наказ, звільняється від покладеного на нього звинувачення.

Хто включений до наказу і заборони, а хто ні: віруючі включені в веління Бога, але неухважні, молоді люди і одержимі не входять до їх складу. До невірних звертаються щодо гілок відкритих одкровень законів і щодо того, без чого дія цих законів є недійсною, а саме ісламу, тому що Бог сказав: «[Що привело вас в пекло?] Вони сказали, що ми не молилися».

Наказ зробити що-небудь – це заборона його протилежності, а заборона чого-небудь – це наказ зробити його протилежне.

[Заборона] – це усне звернення, яке зобов'язує підлеглого не здійснювати дію, і вказує на те, що заборонена дія недійсна.

Словесна форма наказу [також] зустрічається зі значенням дозволу, загрози, надання або створення альтернатив.

У розділах 5 і 6 Аль-Джувейні встановлює ще одну надзвичайно важливу особливість класичної ісламської правової теорії: її мета – звести всю мову Бога, у всій її великій різноманітності, до однакової форми і способу мовлення: орієнтовних тверджень про правові значення людських дій.

Аль-Джувейні починає з визначення і аналізу мови. Його список з чотирьох видів мовних актів – наказу, заборони, твердження і запитання – навряд чи є вичерпним: він міг би включити будь-яку кількість інших наслідків, які містять побажання виконання, які може мати висловлювання, таких як вираз бажання, пропозиції, присяги, обіцянки або загрози. Однак його мета тут – просто вказати, що не всі висловлювання призводять до одних і тих самих речей. У шостому розділі він розкриває, чому це важливо: заповіді і заборони займають центральне місце у встановленні закону Богом, але вони повинні бути перекладені в формулювання правових значень.

Аль-Джувейні вже встановив, що юридична наука означає знання того, що певні дії мають певне правове значення. Таке знання виражається в твердженнях у формі «дія *a* особою *n* в обставинах *s* має юридичне значення *v*». Однак накази і заборони не є твердженнями, тому в шостому розділі Аль-Джувейні детально описується, як перекласти накази і заборони в орієнтовні твердження належної форми. Наказове дієслово, яке в арабській мові має форму *if* *аль*, являє собою наказ, і тому його слід перекладати як твердження про зобов'язання, якщо немає будь-яких контекстних вказівок, які показують, що воно призначене просто в якості рекомендації або надання дозволу, і в цьому випадку його слід перекладати як твердження про те, що дія просто рекомендована або дозволена.

Наказове дієслово також має бути перекладене в кілька відповідних тверджень про інші зобов'язання, такі як зобов'язання виконати будь-яку іншу дію, необхідну для виконання запропонованої дії. Однак його не слід перекладати в твердження про правове значення негайного або багаторазового виконання запропонованої дії. За відсутності доказів протилежного, заборона повинна бути перекладена в твердження про те, що дію заборонено, а також в окреме твердження про те, що дія є юридично недійсною (що є ще одним з семи правових значень Аль-Джувейні).

Ця вправа з перекладу може здатися простою і неминучою, з огляду на те, як Аль-Джувейні визначив юридичну науку, але вона має монументальні наслідки. Визначення закону як твердження правових значень означає, що яку б форму мови не мав Коран – а він приймає безліч форм, від трагічних історій і жахливих попереджень до яскравих природних образів і ніжних слів розради – робота юриста буде полягати в тому, щоб з кожного речення витягувати будь-який зміст пропозиції щодо наслідків людських дій. Оскільки закон був дуже поширеним аспектом інтелектуального життя мусульман, Коран часто розглядався як книга правової інформації. Дійсно, один теоретик права, мутазилітський кадї Абд аль-Джаббар (пом. 1025), дійшов висновку, що Коран присвячений тільки закону: може здатися, що Коран розповідає історії і проповідує застереження, але єдина корисна інформація, яку Бог може мати намір передати нам через ці історії і проповіді так це те, які дії Він винагородить, а які покарає. Коран є або повинен бути зведений до викладу закону¹⁰.

Це не єдиний спосіб за допомогою якого Коран відкриває нам закон. Наприклад, часто вказується, що мова Бога не тільки передає інформацію, але також часто служить для створення або втілення речей в життя. «Коли вирішує Він якусь справу, то лише говорить їй: «Будь!» — і вона постає» (Коран 2: 117, 19:35, 40:68). Якби закон або етика представлялися як набір відносин між людьми, а не як набір властивостей дій, то Коран можна було б розглядати як мову, за допомогою якої Бог створює певні відносини, формально пов'язуючи людей один з одним в заповіти взаємної відповідальності і підпорядкування, точно так само як слова, які використовуються для укладення шлюбу, породжують нові узи влади і взаємні зобов'язання між чоловіком і дружиною. Багато ісламських суспільств, значною мірою, поклалися на мережі ретельно визначених певних відносин

¹⁰ Див. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, pp. 135-45, та наведені там джерела.

відповідальності, лояльності і авторитету між людьми, і було б непогано розглядати законотворчість Бога як акт створення таких мереж взаємин. Якби одкровення розумілося таким чином, закон не складався б з заяв у формі «ця дія цієї людини в даний момент при даних обставинах має таке юридичне значення», а замість цього прийняв би форму «ця людина зараз перебуває в цих відносинах з цією іншою людиною». Ці відносини можуть бути виявлені не шляхом перетворення команд в заяви про зобов'язання, а шляхом відстеження історії людських і божественних взаємодій (як вербальних, так і невербальних), за допомогою яких ці відносини формально втілювалися в життя.

В якості альтернативи ми могли б уявити, що функція мови Бога полягає не в передачі інформації, а в перетворенні характеру людей. Це безперечно відповідало б тону Корану і призвело б до зовсім іншого типу етичної або правової системи, в якій мусульмани оцінюють розвиток своїх особистих чеснот, а не довічні наслідки своїх дій. Тоді юридична наука могла б прийняти форму «ця людина досягла такого-то ступеня терпіння або такої міри щедрості». Як ми зазначали раніше, ресурси для такої етики, орієнтованої на добродієність, вже присутні в областях *ахлак* і *тасавуф*.

В якості альтернативи, ми могли б мислити, як сучасні екзистенціалісти, і зосередитися на тому, як мова Бога кидає виклик людям, протистоїть їм і вимагає вибору і відповіді. Це також добре відповідає тону Корану. Це призвело б до етики, яка фокусується не на наслідках, а на справжності реакції кожної людини на одкровення. В такій етиці одне і та ж дія може бути оцінена зовсім по-різному в залежності від причини, з якої її було вчинено: «Рішення цієї людини випити пива минулої ночі було безхарактерною зрадою перед обличчям тиску з боку однолітків, тоді як рішення цієї людини випити було сміливим актом солідарності з пригнобленими робітниками». Підходячи до мови Бога як до прямого особистого виклику, а не до позачасової заяви про майбутню винагороду і покарання, ми отримуємо радикально іншу ісламську етику. Аль-Джувейні, схоже,

цікавить юридична інформація, а не екзистенційний виклик, але навіть він в кінці книги натякає, що саме чесність вибору, а не його правильність, визначає цінність в очах Бога.

Всі ці три альтернативних способи представлення ісламської етики розглядають мову Бога як таку, що виражає побажання виконання наказу, а не просто інформативну. Вони вимагають, щоб ми дивилися на одкровення не тільки як на текст, але як на подію міжособистісного спілкування – точно так само, як невербальні одкровення Пророка, які Аль-Джувейні розгляне нижче, в дев'ятому розділі. У сьомому розділі він скаже, що такі невербальні дії не є твердженнями, що виражають загальні правові норми; вони – просто окремі події, з яких будь-який загальний закон повинен бути виведений за допомогою аргументації про значущість цієї події для інших ситуацій. Якби навіть словесне одкровення розглядалося як така історична подія, воно не розглядалося б як набір загальних тверджень, а як запис взаємодії Бога з конкретними людьми в певний час і в певних місцях. Завдання ретельного дослідження (*іджтігад*) полягатиме в тому, щоб дослідити, що ми можемо дізнатися про сьогодення з минулих взаємодій Бога з людьми, а не просто застосовувати слова, які Бог використовував в цих минулих взаємодіях, безпосередньо до нинішніх ситуацій.

Фактично, саме так деякі сучасні мусульмани намагалися реформувати ісламське право. Фазлур Рахман (пом. 1988), наприклад, відомий своєю теорією інтерпретації «подвійного руху»: спочатку досліджують, що Бог намагався досягти за допомогою Своєї взаємодії з людьми під час одкровень Пророка, потім досліджують, як це одна і та ж моральна мета може бути досягнута тут і зараз – навіть якщо відповідь сильно відрізняється від конкретних наказів, які Бог дав в сьомому столітті. Фазлур Рахман не сказав, що шукає «ефекту вираження побажання виконання наказу» мови Бога, але він розглядав мову Бога як історичну подію, а не як позачасове твердження, що є кроком від орієнтовної інтерпретації до інтерпретації Божих наказів як таких, що виражають побажання виконання дії.

Ці альтернативні способи розуміння мови одкровення і уявлення ісламського закону або етики здалися б Аль-Джувейні сміховинними – але тільки тому, що він, а разом з ним і вся класична правова традиція вже прийняли доленосне рішення розглядати мову Бога як набір орієнтовних заяв про те, які дії Бог винагородить або покарає. Це не було необґрунтованим рішенням, але станом на час коли жив Аль-Джувейні воно стало настільки очевидним, що інші можливості, подібні до тих, які були запропоновані вище, більше не були навіть мислимі теоретиками права. Однак варто спробувати уявити інші можливості, тому що ми не повністю розуміємо значення виборів Аль-Джувейні – його визначень мови, знання і юридичної науки – до тих пір, поки ми не уявимо, що це означало б, якби він вирішив визначити їх інакше.

Розділ 7 – Загальне та партикулярне

Загальне вираження включає в себе (*амма*) дві або більше речі. ([Це те почуття, яке має *амма*], коли хтось каже: «Я включив і Зайда, і Амра в свій дар» або «Я включив усіх до свого дару».) Це [може бути виражено] чотирма дієслівними формами: іменником в однині, визначеним *лам*; іменником у множині визначеним *лам*; такими займенниками, як "хто" для розумних істот, "що" для нерозумних істот, "будь-який" для обох з них, "де" для місця, "коли" для часу, "що" для дослідження і поділу та інших речей, і «немає» стосовно невизначених іменників, наприклад, коли кажуть «в будинку немає людини». Загальність – це атрибут висловлювань, і не можна претендувати на загальність для інших речей, таких як дії і т.і.

Партикулярні висловлювання – це всі ті, які не є загальними.

Партикуляризація – це розрізнення частини цілого. Вона поділяється на пов'язану і непов'язану партикуляризацію. Пов'язана партикуляризація включає виключення, умову і кваліфікацію атрибутом.

Виключення – це виняток з того, що в іншому випадку включало б вираження. Виключення дійсне тільки за умови, що залишилося щось від того, з чого було зроблено виключення. Інша умова – виключення повинно бути пов'язане з вираженням [з

якого створюється виключення]. Те, що виключено, може бути згадане перед тим, з чого воно виключене. Річ може бути виключена з класу, до якого вона належить, або з іншого класу.

Умова може передувати тому, що ставиться в залежність [від неї]. Невизначені вирази інтерпретуються відповідно до тих, які визначені деяким атрибутом. Наприклад, слово «раб» визначається атрибутом віри в одних уривках, але не визначається в інших, тому невизначені уривки інтерпретуються відповідно до уточнених.

Книгу можна конкретизувати Книгою, Книгу – Сунною, Сунну – Книгою, Сунну – Сунною, і висловлюваннями за аналогією, де під вираженням ми маємо на увазі мову Бога (Він піднесений) і мову Пророка (мир йому і благословення Аллага).

У сьомому розділі Аль-Джувейні розглядає інший важливий аспект аналізу мови теоретиками права: *ам* і *хас*, загальні та партикулярні вираження (або необмежені і обмежені вираження, як нещодавно запропонував перекласти ці терміни Джозеф Лоурі¹¹). Тут і в одинадцятому розділі Аль-Джувейні формулює класичну позицію шафіїта, яка, незважаючи на деякий опір з боку мутазилітів і ханафітів, почала домінувати над класичною юридичною теорією у всіх школах. Ось вона, і вона заслуговує на роздуми: партикулярне завжди важливіше загального.

Цей принцип – не просто настанова для інтерпретації текстів, коли вони здаються такими, що суперечать один одному; це основа концепції закону Аль-Джувейні. Нагадаємо, що він визначив юридичну науку як знання юридичного значення людських дій – не загальних класів дій в абстрактному сенсі, а конкретних дій, що здійснюються окремими особами за певних обставин. Мета етичного дослідження не полягає в тому, щоб встановити загальні правила про види дій, які зазвичай є кращими, або загальні керівні принципи щодо видів моральних благ, яких слід домагатися; вона повинна встановити, чи буде ця

¹¹ Joseph E. Lowry (Ed. and trans.), *The Epistle on Legal Theory, by Muhammad ibn Idris al-Shafi'i* (New York: New York University Press, 2013).

конкретна людина винагороджена або покарана, якщо він або вона зробить цю дію в даний час і в певному місці. Як часто вказувалося, ісламське право є казуїстичним в технічному, а не зневажливому сенсі цього слова: воно ґрунтується на аналізі конкретних випадків, а не на формулюванні універсальних правил.

Цю стурбованість оцінкою конкретних дій, а не виявленням і застосуванням загальних моральних цінностей або цілей або принципів, неможливо переоцінити, тому що нерозуміння цієї особливості ісламського права може призвести до значного здивування серед сучасних жителів Заходу, особливо коли вони приступають до обговорення таких гострих питань як права людини. Західна інтелектуальна традиція, що виникає з платонічного та аристотелівського інтересу до універсальних істин, зазвичай виходить з припущення, що загальні принципи керують конкретними випадками. Якщо всі холостяки – чоловіки, а Сократ – холостяк, то Сократ повинен бути чоловіком. Доречніше те, що якщо ісламський закон гарантує свободу віросповідання, а звернення до релігії є релігійним актом, то ісламський закон повинен гарантувати свободу звернення. Однак деякі мусульмани, які беруть участь в дебатах про права людини, наполягають на тому, що, хоча ісламський закон дійсно гарантує релігійну свободу, оскільки Коран говорить, що в релігії немає примусу, він також забороняє перехід з ісламу в іншу релігію. Однак це не можна розглядати як порушення релігійної свободи, тому що Коран ясно говорить, що в релігії немає примусу.

Така логіка здається безглуздою до тих пір, поки не зрозумієш, що логіка теорії права ісламу не підпорядковує правові значення конкретних дій загальним моральним принципам, таким як «свобода релігії». Для тих, хто просочений західними інтелектуальними традиціями, «бути послідовним» означає застосовувати свої загальні принципи до всіх конкретних випадків, тоді як для Аль-Джувейні «бути послідовним» означає узгоджувати суперечливі тексти, щоб уникнути невідповідностей

в корпусі одкровення, а це вимагає модифікації загальних правил, щоб врахувати більш приватні. Саме для цього і призначений дискурс про загальні і партикулярні вирази: він забезпечує простий спосіб узгодження суперечливих текстів. Якщо один текст забороняє вживання в їжу м'яса тварин, які не піддавалися ритуальному забою, а інший дозволяє їсти рибу (яка не піддається ритуальному забою і справді не може бути ритуально зарізана), це очевидне протиріччя легко вирішується, тим, що вузьке, більш партикулярне правило про рибу «конкретизує» або є винятком з більш широкого, більш загального правила, що стосується м'яса небитих тварин, яке ніколи не було настільки таким загальним, як здається.

За винятком кількох вчених, таких як Аль-Шатібі, які прагнули підпорядкувати докладні правила загальним принципам Корану, мусульманські теоретики права майже одноставно стали на сторону Аль-Джувейні, заявивши, що вузьчі і конкретніші правила завжди важливіше більш загальних принципів. Мусульманським мислителям, таким як Аль-Джувейні, було давно відомо про аристотелівську логіку – дійсно, саме завдяки їм європейці вперше відкрили її заново в епоху Відродження, – але ця логіка не була основою їхньої правової теорії, незважаючи на спроби деяких теоретиків права узгодити дві дисципліни. Ця класична тенденція віддавати перевагу приватному перед загальним заперечується багатьма сучасними і навіть деякими досучасними мусульманами. Аль-Шатібі (пом. 1388) стверджував, що п'ять всеосяжних цілей ісламського закону – збереження релігії, життя, розуму, багатства і походження – можуть бути виведені з одкровення за допомогою індуктивного мислення і, своєю чергою, можуть бути використані для інтерпретації і навіть скасування більш конкретних правил. Наджм ад-Дін ат-Туфі (пом. 1316) стверджував, що знаменитий хадис «не повинно бути заподіяння шкоди і взаємної шкоди» (номер 32 в «Сорока хадисах» Ан-Нававі), хоча і є надзвичайно загальним, але змінює безліч більш конкретних правил, а не конкретизується ними. Багато сучасних мусульман, такі як Фазлур

Рахман, намагалися відфільтрувати правила, що залежать від конкретної ситуації, які Пророк застосовував і змінював у міру зростання його громади і зміни його обставин, а також виокремити загальні моральні принципи, що лежать в основі цих правил, з тим щоб заново застосовувати загальні принципи у вигляді нових правил для сучасних суспільств. Класична ісламська думка пропонує великі ресурси для розвитку етики, яка ставить на чільне місце загальні принципи над конкретними випадками, і цим ресурсам в наш час приділяється велика увага, почасти тому, що вони краще відповідають заклопотаності Заходу загальними принципами. Однак слід визнати, що така етична структура суперечить фундаментальній орієнтації класичної теорії права на оцінку конкретних дій і суперечить її основному правилу інтерпретації, згідно з яким партикулярні вираження мають пріоритет над загальними.

Розділ 8-17

Аналогічні спостереження можна зробити з приводу кожного з решти розділів, але найважливішим розділом для характеристики структури етики Аль-Джувеїні є останній. Тому я дам тільки короткий огляд розділів 8-17, повний текст яких можна знайти на <http://waraqat.vishanoff.com>.

У восьмому розділі йдеться про ясність і двозначність мови одкровення, тому він важливий в основному для розуміння герменевтики Аль-Джувеїні У дев'ятому розділі розглядаються невербальні частини Сунни Пророка: його дії і бездіяльність. Як і у випадку з вербальним одкровенням, аль-Джувеїні пояснює, як перекласти невербальне одкровення в твердження про юридичні значення людських вчинків. Це показує, що Аль-Джувеїні вважає навіть невербальні дії інформативними, а не такими, що виражають побажання виконання: дії Пророка, що розкривають одкровення, не приводять до чогось і не призводять до нового стану справ, а замість цього передають інформацію про правове значення дій. Розділ 10 присвячений іншому інтерпретуючому

засобу для вирішення конфліктів між відкритими текстами: скасування. Це ще раз підкреслює, що Аль-Джувейні сприймає моральні норми не як позачасові природні властивості дій, а як такі, що виникають з божественних заповідей і, отже, як такі, які слід змінювати щоразу, коли Бог вирішує видати новий наказ.

У одинадцятому розділі Аль-Джувейні переходить від обговорення сутності одкровення – властивостей різних типів виявлених свідчень – до методів інтерпретації цих свідчень, коли вони здаються суперечливими, незрозумілими або недостатніми. Він починає з пояснення того, як застосовувати такі концепції, як партикуляризація і скасування, які він описав у першій половині книги, для вирішення конфліктів або очевидних протиріч між текстами одкровення. У дванадцятому розділі описується консенсус, який Аль-Джувейні розглядає не як незалежне джерело, що визначає і фіксує закон, а як метод тлумачення аргументів, який, можливо, допускає поступовий розвиток закону. Розділ тринадцятий, присвячений повідомленням (*ахбар*), підкреслює той факт, що тексти інтерпретуються не в вакуумі, а в контексті традиції науки, в рамках якої вони передаються, тлумачаться і оцінюються.

Розділ чотирнадцятий, присвячений міркуванням за аналогією, пропонує важливу ідею про те, що закон внутрішньо узгоджений – що хороші дії гарні в силу деяких характеристик, які вони мають, і, отже, що інші дії з аналогічними характеристиками, такі ж хороші. Схоже, це визначає нашу ранню характеристику Аль-Джувейні як теоретика божественних заповідей. Здається, він говорить, що юридичні значення не просто приписуються діям за наказом Бога, але ґрунтуються на природних властивостях дій, які «тягнуть за собою» або «викликають» їхні правові значення. З огляду на його світогляд ашарита, який заперечує, що Бог робить щось з необхідності або «з причини», я вважаю, що краще розуміти ідею Аль-Джувейні як висловлювання, що Бог використовує загальні характеристики дій як докази, які «вказують» на їхні правові значення і, таким чином, допомагають передавати закон Божий. Бог надає подібні правові

значення схожим діям, щоб людям було легше виявити їхні правові значення, а не тому, що природні властивості дій диктують ці правові значення. Однак це розуміння не може бути захищене тільки на основі Кітаб аль-Варакат. Мова Аль-Джувейні передбачає, що навіть правова теорія ашаритського мислителя дає деяку основу для етичної теорії природного права¹².

У п'ятнадцятому розділі Аль-Джувейні уникає того, щоб займати позицію з питання про те, чи має дія взагалі якусь юридичне значення за відсутності одкровення, яке надає йому юридичного значення, і якщо так, то яке це юридичне значення за замовчуванням. Імовірно, будучи теоретиком божественного веління, він вважає, що моральні норми просто не існують за відсутності божественного веління. Проте, залишаючи це питання невирішеним, він залишає відкритою можливість прийняти своєрідну теорію природного права, в якій дії мають юридичне значення самі по собі, незалежно від божественних наказів. В шістнадцятому розділі він повертається до питання про те, як вирішити протиріччя між доказами або правилами тлумачення, які суперечать один одному. У сімнадцятому розділі він повторює, що етичне знання є продуктом людського інтерпретуючого мислення: юридичні правила не можуть бути просто передані від одного покоління вчених до іншого, але повинні бути реконструйовані шляхом ретельного дослідження кожним інтерпретатором. Однак він додає вирішальне уточнення, що це етичне міркування – це не те, що під силу кожному; воно може бути виконано тільки кваліфікованими тлумачами, які працюють в межах певного горизонту тлумачень. Цей горизонт, сформований формальним навчанням в декількох ісламських і лінгвістичних дисциплінах, передається від одного покоління вчених до наступного, і, таким чином, забезпечує спадкоємність у праві. Проте, наполягаючи на тому, що кожне покоління вчених має

¹² Анвер Емон представляє аль-Джувейні як «теоретика м'якого природного права» в *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp.28, 103-6, 126-29.

робити свої власні висновки про юридичні наслідки мови Бога, Аль-Джувейні робить закон чимось, що може розвиватися, хоча і повільно, а не залишатися незмінним від покоління до покоління. Закон може бути розкритий одкровенням, але він також створюється людською працею тлумачення зсередини в межах горизонту кожного покоління тлумачів. Хоча Аль-Джувейні прагне забезпечити безперервність цього горизонту інтерпретації, він не прагне заморозити результати інтерпретації назавжди.

Розділ 18 – Статус тих, хто займається ретельним дослідженням

Ретельне дослідження – це означає працювати на межі своїх можливостей для досягнення своєї мети. Якщо повністю компетентний практик ретельного дослідження старанно досліджує галузі права і правильно судить, він винагороджується двічі. Якщо він старанно досліджує і помиляється, його винагороджують один раз. Дехто каже, що всі, хто старанно досліджує галузі права, судять правильно, але не можна сказати, що всі, хто старанно досліджує фундаментальні питання, судять правильно, тому що це вимагало б від нас оголосити правими тих, хто помиляється – християн, волхвів, невірних та атеїстів. Доказом тих, хто говорить, що не всі, хто старанно досліджує галузі права, судять правильно, є те, що Пророк (мир йому) сказав: «Хто старанно вивчає і судить правильно, нагороджується двічі, а всякий, хто старанно вивчає і помиляється, нагороджується одного разу». Це доказ того, що Пророк (хай благословить його Аллаг і вітає) оголосив, що практикуючий старанні муджтагід помиляється в одному випадку, і заявив, що він має рацію в іншому.

У вісімнадцятому розділі ми повертаємося до нашого відкритого питання про те, чи повинні етичні та правові норми бути виявлені за допомогою аналізу божественних заповідей або побудовані за допомогою людського міркування. Деякі теологи і теоретики права, відомі як *мусавіба*, вважали, що будь-який висновок, до якого приходять належна спроба ретельного дослідження (*іджтігад*), за визначенням є правильним, тому що

Бог змушує закон для цієї людини відповідати результатам його *іджтігаду*. Це відображає свого роду етичний конструктивізм: правові норми не просто відкриваються, але фактично втілюються в життя за допомогою людських міркувань і роздумів. Халед Абу аль-Фадл вважав, що аль-Джувейні належить до цього конструктивістського табору. Істина, говорить Абу аль-Фадл, полягає в пошуку, а не в висновках, до яких приходять люди; Істина – це властивість процесу тлумачення, а не тверджень про юридичне значення дій. Ми могли б назвати Абу аль-Фадля як конструктивістом, так і екзистенціалістом в тому, що стосується інтерпретації: важливо не те, яке юридичне значення приписується дії, а справжність своєї спроби зрозуміти одкровення¹³.

Однак в *Кітаб аль-Варакат* імам аль-Харамайн аль-Джувейні фактично не займає цієї конструктивістської і екзистенціальної позиції. У третьому розділі він недвозначно зробив етику питанням знання юридичних значень «такими, якими вони є насправді», а тут, у вісімнадцятому розділі, він безсумнівно займає сторону не *мусавіба*, а *мукхатіа*, тих, хто стверджує, що існує єдино правильна відповідь на всі юридичні або етичні запитання, тому кваліфікований тлумач може старанно здійснювати *іджтіхад* і, тим не менш, дійти невірної висновку. У першому розділі ми відзначали, що визначення Аль-Джувейні коренів права як основи, на якій будується право, служить для того, щоб підкреслити роль людського мислення в побудові права. Проте, в заключній частині свого керівництва з теорії права, Аль-Джувейні зазначає, що твердження Пророка про те, що старанні дослідники будуть винагородженні, навіть якщо вони помиляються, має на увазі, що не всі тлумачення вірні, незалежно від того, наскільки старанні і достовірні зусилля тлумача. Закон вже там, в розумі Бога, чекаючи свого відкриття через аналіз мови Бога; він не є невизначеним, в очікуванні, що його побудує людське міркування.

¹³ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), pp.145-50, 159, and *passim*.

Проте, цитуючи обидві сторони цього спору зі співчуттям, Аль-Джувейні демонструє, що в спадщині ісламської правової думки є достатньо ресурсів для конструктивістської або навіть екзистенціальної ісламської етики. Халед Абу аль-Фадл – лише один з кількох сучасних мусульманських вчених, які закликали мусульман брати на себе більшу відповідальність за свій інтерпретаційний вибір і зосередитися на тому, наскільки старанно і щиро приймаються етичні рішення і чи приймаються вони, а не на змісті цього вибору. Це ще один з тих підходів до етики, які Аль-Джувейні не міг змусити себе прийняти, враховуючи його схильність до етичної теорії божественного веління. Проте, його власні праці демонструють, що такі альтернативні форми етики становлять живу можливість для мусульман, котрі бажають поставити під сумнів визначення і принципи класичного *усул аль-фікх*.

Висновок

В цьому останньому твердженні міститься основний момент даної статті: правила і визначення, які складають класичну правову теорію, формують і обмежують ісламську правову етику, проте виявлення і озвучування цих обмежень шляхом порівняння з сучасними етичними категоріями дозволяє уявити альтернативні етичні структури, які можуть ґрунтуватися на інших правилах і визначеннях або взагалі на інших ісламських дисциплінах. Перш за все, я сподіваюся, що використання мною сучасної етичної термінології допомогло виявити приховану структуру думки Аль-Джувейні і, тим самим, сприяло більш повній історичній оцінці конкретних контурів етичного бачення Аль-Джувейні. З огляду на величезний і стійкий вплив невеликого «Проспекту про джерела права» Аль-Джувейні, це історичне розуміння повинно зробити певний внесок в наше розуміння всієї класичної традиції ісламської теорії права, яка залишається дуже впливовою сьогодні. Але я також сподіваюся, що ця порівняльна праця сприяла появі деякого розуміння тих можливостей, які відкриті

перед мусульманськими вченими сьогодні в ході процесу реконструювання ними своїх концепцій ісламської етики. Дисципліна *усуль аль-фікх* постійно переглядається на багатьох рівнях, і я очікую, що для тих, хто докладає цих зусиль, буде плідним враховувати конкретну структуру етичної системи, яка передбачається в класичному *усуль аль-фікх*, і, дуже вибірково у видобуванні ресурсів, які можуть бути знайдені в інших різновидах ісламської теорії права, в інших ісламських і навіть в неісламських дисциплінах, для бачення і розробки нових структур ісламської етики.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).
- Emon, Anver, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Ibn al-Firkah, Taj al-Din ʿAbd al-Rahman ibn Ibrahim al-Fazari, *Sharh al-Waraqat li-Imam al-Haramayn al-Juwayni*, (Ed.), Sarah Shafi al-Hajiri (Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1422 AH /2001).
- Ibn Furak, Abu Bakr, *Mugarrad Maqalat al-Ashrt (Expose de la doctrine d'al-Asʿari)*. (Ed.), Daniel Gimaret (Beirut: Dar al-Machreq, 1987).
- Lowry, Joseph E. (Ed. and trans.), *The Epistle on Legal Theory, by Muhammad ibn Idris al-Shafili* (New York: New York University Press, 2013).
- Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen & Unwin, 1958).
- Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).
- Vishanoff, David R., *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven: American Oriental Society, 2011).
- al-Zarkashi, Badr al-Din, *al-Bahr al-Muhitfi Usul al-Fiqh*. (Ed.), Abd al-Qadir Abd Allah al-Ani, Umar Sulayman al-Ashqar, and Abd al-Sattar Abu Ghuddah (Kuwait: Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, 1409 AH / 1988).

«Не прагнучи цього та не переходячи межі»: етична ієрархія в ісламському праві

Семі Аюб

АНОТАЦІЯ: Дослідження нормативної етики в рамках ісламської юриспруденції (фікх) спрямоване на встановлення загальних принципів для вироблення конкретних правил і керівних принципів людської поведінки. У цій статті досліджуються точки перетину труднощів (машакка), ослаблення вимог (тайсир) і необхідності (дарура) в пізньоханафітській юриспруденції. Я стверджую, що правові формулювання ханафітів в обставинах труднощів і необхідності засновані на моральному виборі, натхненному доктриною вибору меншого зла. В умовах необхідності і труднощів ханафітські правознавці стверджують ієрархію етичних цінностей, для яких вони забезпечують результативітське етичне обгрунтування, щоб направляти віруючих до подолання моральних дилем, що виникають.

Вступ

Назва цієї статті «Не прагнучи цього та не переходячи межі» є частковим перекладом коранічного аяту *фа ман ідтурра гайрі багхін ва ла 'адін фа ла ітхм' алайгі* (2:173). Юсуф Алі перекладає його як: «А якщо хто був змушений порушити це, не чинячи непослуху та не зловживаючи, немає тому гріха»; але як правовий принцип він зводиться до наступного: «Немає гріха / шкоди для тих, кому необхідно [порушити правову норму, поки вони не порушують межі належних умов такої необхідності]». Пізні

ханафіти використовують низку юридичних категорій (необхідність, поневіряння, послаблення вимог, виправдання і суспільна необхідність), щоб виправдати зміну юридичних вимог або прав за певних обставин. У цій статті аналіз того, як ханафіти використовують ці категорії, покаже, що їх використання передбачає результативістську етику і певну ієрархію цінностей.

Ця стаття присвячена ролі і впливу поневірянь і необхідності в пізньому ханафізмі¹⁴. У зв'язку з цим я розглядаю два питання: (1) межі труднощів і необхідності і (2) місце індивідуальних і колективних прав в цих обставинах. Пізні ханафіти завжди вважали, що людина може порушити юридичне зобов'язання, коли існує побоювання можливої загибелі або серйозного тілесного ушкодження, або у випадку гострої необхідності. Ця позиція відображена в двох центральних правових принципах: «труднощі призводять до послаблення вимог» і «необхідні обставини допускають незаконне»¹⁵. Зайн ібн Нуджайм (пом. 970/1562), головний ханафітський авторитет, вказує що правові принципи функціонують як система відліку для істотних судових справ (*турадд ілайга масаї аль-фікх*).¹⁶ Юристи пізнього ханафізму – які перебувають в центрі уваги даної статті – засновували свої судження на ієрархії цінностей, порядок яких визначається балансуванням шкоди в гонитві за меншим злом. Вища цінність в цій ієрархії – збереження людського життя та досягнення суспільних інтересів. Юристи-ханафіти стверджували, що люди можуть пору-

¹⁴ Пізній ханафізм як категорія виник прибіл. в 11 столітті. Це проявилось в повноцінній традиції в період мамлюків і на початку сучасної Османської імперії. Ці пізні ханафіти виробили свою власну індивідуальність, думки і консенсус щодо більш ранніх ханафітських думок. Див. 'Abd al-Nayy al-Laknawi, *Urdat al-Ridiya ala Sharh al-Wiqaya* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), pp.15-16.

¹⁵ Правові принципи (*аль-кавад аль-фікхійа*) – це змістовно сформульовані принципи, які функціонують як юридичні основи, щоб визначити доктринальні зобов'язання юридичних шкіл і полегшити процес правового вибору.

¹⁶ Ibn Nu'aym, *al-Ashbah wa al-Naga'ir*, (Ed.), Muhammad al-Hafiz (Cairo: Dar al-Fikr, 2005), p.3.

шувати юридичні зобов'язання, щоб уникнути більшого зла. Наприклад, вони підкреслювали моральну відповідальність людини їсти падло або пити вино, щоб уникнути смерті¹⁷.

Більш того, відповідно до доктрин необхідності і поневірянь, ханафіти виправдовують порушення певних прав інших, наприклад, взяття чужих грошей на купівлю їжі, щоб уникнути голоду.¹⁸ Характер прав, порушених у цих обставинах, індивідуальних чи колективних, або прав Бога, це важливі складові правових преференцій ханафітів. Правовий вибір, зроблений юристами пізнього ханафізму в таких обставинах, передбачає результативістську етичну основу, яка вимагає від юристів уваги до наслідків юридичних дій, щоб зважити їхню етичну цінність. Цьому підходу можна протиставити деонтологічні рамки, які, наприклад, стверджують, що говорити неправду погано в усіх відношеннях, незалежно від наслідків в конкретних ситуаціях. З точки зору результативізму, брехня може бути необхідною для збереження життя і, отже, допустимою.

Ханафітська етика і породжувана нею моральна ієрархія дають унікальну уяву про моральні проблеми і пріоритети ісламу.

Мушу підкреслити, що результативістський погляд на мораль – як його використовують ханафіти – не робить цей вчинок добрим чи законним, а просто виправдовує його. Наприклад, ханафіти будуть стверджувати, що людина повинна брехати, щоб зберегти своє життя, проте цей дозвіл на вчинення гріха не змінює онтологічної моральної природи самого акту брехні. Як сказав Халед Абу аль-Фадл: «Я не впевнений, що телеологічний погляд на мораль можливий без попереднього деонтологічного зобов'язання»¹⁹. Іншими словами, відправною

¹⁷ Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Ra'iq Sharh Kanz al-Daqa'iq* (Cairo: Dar al-Kitab al-Islami, n.d), vol.1, p.122.

¹⁸ Ibn Nujaym, *al-Ashbah wa al-Naga'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), p.98.

¹⁹ Khaled Abou El Fadl, "Between Functionalism and Morality", in *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*. (Ed.), Jonathan E. Brockopp (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), p.106.

точкою для юриста, який давав би дозвіл на злочинство або брехню в силу непереборної необхідності повинно бути те, що ці дії є гріховними і морально неправильними.

У пізній ханафітській юриспруденції *зарура* (необхідність) і *машакка* (труднощі) розглядаються як індивідуальні та колективні переживання. Наприклад, Мухаммад Амін Абідін (пом. 1836), відомий як Ібн Чабідін, присвячує частину свого великого опусу *Радд аль-Мухтар* правовим питанням *аль-мадхура* (прощеного)²⁰. *Альмадхур* – це людина, у якої, наприклад, є захворювання, яке не дозволяє йому / їй підтримувати вуду (ритуальне омовіння). *Мадхур* на цьому індивідуальному рівні звільняється від повторення вуду навіть після того, як відбулося його порушення внаслідок його/її стану здоров'я. На публічному рівні Ібн Абідін, наслідуючи більш ранніх ханафітських авторитетів, використовує термін *умум аль-бальва* (публічна необхідність) для опису загального стану групи або громади з метою вирішення широко поширеної необхідності або соціальної практики²¹.

Необхідність дозволяє незаконне

Хоча термін *зарура* не зустрічається в Корані, пасивне дієслово *удтра* (був змушений) зустрічається в Корані п'ять разів у зв'язку з пом'якшенням правил і обмежень щодо заборонених продуктів харчування в разі форс-мажору (*ідтірар* арабською). *Ідтірар* означає примушування чи примус, на відміну від *іхтіяр* або свободи вибору. Існує три юридичних принципи, які становлять стрижень максими *зарура* в ханафітській правовій думці: громадянська відповідальність (*даман*), поступка (*рухса*) і вибір меншого зла (*ахаф аль-мафсадатайн*). Взаємозв'язок цих принципів може бути проілюстрований, наприклад, випадком, коли людина змушена через крайні труднощі зазіхнути на чужу їжу, щоб

²⁰ Muhammad Amin 'Ābidin, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), vol.1, p.305.

²¹ Ibn Ābidin, *Radd al-Muhtar*, vol.1, p.191.

уникнути голоду. Хоча ця людина може мати дозвіл (*рухса*) на порушення прав іншої людини в ім'я порятунку свого життя, він / вона несе відповідальність за вартість привласненого майна.

Доктрина *зарура* більш широко застосовувалася юристами-ханафітами для вирішення практичних завдань і більш широких суспільних потреб. Вони зверталися до *зарура* в питанні перегляду обмеження юридичної аналогії (*кийас*) в побудові юридичних висновків. Ібн Абідін вважав, що необхідність є прийнятним виправданням для того, щоб віддати перевагу слабкій думці перед переважаючою думкою (*ар-раї ар-раджі*) в науці²².

Вторинна наука

У своїй книзі *Влада, спадкоємність і зміни в ісламському праві* Ваель Халлак справедливо стверджує, що доктринальними змінами²³ рухає необхідність (*зарура*). Він стверджує, що юристи обґрунтовують прийняття нових практик необхідністю. Халлак стверджує, що принцип *зарура* знаходить обґрунтування в аяті Корану 2:185: «Аллаг бажає вам полегшення, а не утруднення». Він каже, що Ібн Абідін обходить авторитетні доктрини, яких дотримуються найбільш впливові наукові фігури школи, на користь слабкої думки.²⁴ Халлак також стверджує, що Ібн Абідін вирішує нові виникаючі проблеми двома способами: (1) підтримуючи звичаї як достатнє обґрунтування; і (2) вдаючись до поняття необхідності (*зарура*).²⁵ Халлак пояснює, що, хоча поняття необхідності використовувалося для виправдання «низки відступів від строгих вимог закону, воно, як і звичаї, обмежене тими областями, про які «мовчать» відкриті тексти одкровення»²⁶. Він стверджує, що необхідність була юридичним засобом, викорис-

²² Ibn Âbidin, *Radd al-Muhtar*, vol.1, p.74.

²³ Wael Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp.211-13.

²⁴ Там само.

²⁵ Там само, р. 227.

²⁶ Там само.

товуваням для виправдання «відходу від авторитетної доктрини школи, яка представляє собою домінуючий напрям правової доктрини і практики»²⁷. «Зарура, – каже він, – була пристосованням, яке повинно було здатися зручним, коли всі інші герменевтичні спроби, здавалося, не мали шансів на успіх»²⁸.

Однак у своїй книзі *Шаріат: теорія, практика і трансформація* Халлак розглядає концепцію зарура як правовий інструмент, яким сучасні юристи зловживають для виправдання задалегідь визначених юридичних результатів. Він стверджує, що концепція зарура є одним з методів, який новостворені національні держави в 19 столітті використовували для «обмеження обсягу і впливу ісламського права, одночасно посилюючи свої бюрократичні та юридичні повноваження»²⁹. Він стверджує, що звуження сфери дії шаріату слід розглядати швидше як «невід'ємну частину динаміки влади сучасної держави, що розвивається, а не як телеологічне зусилля з просування до більш складної правової культури»³⁰. Халлак підкреслює, що сучасні легісти трансформували цю концепцію двома способами: (1) вона була перенесена зі сфери матеріального права в сферу теорії права, і (2) сфера дії зарура була розширена до невпізнаності³¹.

Думка Халлака відносно використання зарура в сучасному юридичному дискурсі справедлива. Однак розчарування в сучасних правових дискурсах не повинно затуляти той факт, що зарура є законним інструментом теорії права³². Він застосову-

²⁷ Там само, р. 231.

²⁸ Там само, р. 232.

²⁹ Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp.447-48.

³⁰ Там само.

³¹ Там само.

³² Дискусія щодо *дарура* з'являється в таких ханафітських роботах присвячених *усул* як: ' Ubayd Allah al-Dabusi, *Taqwim al-Adilla fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), p.81; Ali b. Muhammad al-Bazdawi, *Kanz al-Wusul ila Madifat al-Usul* (Istanbul: Şirket-i Sahafiye-'i Osmaniye, 1890), p.213; Ahmad al-Shashi, *Usul al- Shashi* (Beirut: Dar al-

вався до безлічі тем в юридичній літературі і був важливим правовим інструментом в правовій думці ханафітів³³. Ібн Абідін виправдовує зміну деяких своїх правових доктрин зміною часу (*іхтілаф аз-заман*), розбещенням людей того часу (*фасад агл аз-заман*) і загальною необхідністю (*зарура*).³⁴ Він стверджує, що хоча ці доктринальні зрушення можуть сприйматися як такі, що виходять за рамки авторитетних доктринальних зобов'язань, взятих на себе наукою, ці нові позиції були б схвалені ранніми авторитетами школи, якби вони зіткнулися з новими звичаями та невідкладними соціальними потребами його часу.³⁵ Концепція *зарура* – це незамінний інструмент юридичної аргументації, який використовується юристами-ханафітами для визнання або відхилення нових виникаючих форм соціальних звичаїв і ділових відносин.

Труднощі приносять пом'якшення вимоги (аль-машака таджліб аль-тайсір)³⁶

Юридичний принцип «труднощі призводять до ослаблення вимоги» – один з шести універсальних принципів, включених в *Аль-Ашбах ва ан-Назаїр* Ібн Нуджайма³⁷. Ібн Нуджайм починає обговорення цього принципу, підкреслюючи, що джерело цього юридичного принципу – це Коран і Сунна.³⁸ Він підтверджує це твердження, посилаючись на два аяти з Корану і пророчу традицію (хадис).³⁹ Мета Ібн Нуджайма полягає в тому, щоб про-

Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), p.164. Більш розгорнуті дискусії з приводу *дарура* можна знайти в таких роботах *кавад* як Ibn Nujaym, *al-Ashbah wa al-Naga'ir*. (Ed.), Muhammad al-Hafiz, pp.84-92.

³³ Ibn Nujaym, *al-Ashbah wa al-Naga'ir*, p.84.

³⁴ Ibn 'Âbidin, *Majmûat Rasa'ilIbn' Abidin* (Istanbul: Dar-i Sa'adat, 1907), p.44.

³⁵ Там само.

³⁶ Ibn 'Âbidin, *Radd al-Muhtar*, vol.1, p.190.

³⁷ Ibn Nujaym, *al-Ashbah wa al-Nagair*, p.84.

³⁸ Там само.

³⁹ Там само.

сочити наскрізь цим юридичним принципом два авторитетних тексти ісламського права, щоб підкреслити його справжність. Він цитує наступні аяти: «Аллаг бажає вам полегшення (*аль-юср*), а не утруднення (*аль-уср*)» (2:185), і «Він не зробив у релігії жодних труднощів (*харадж*)» (22:78). У цих віршах не використовується слово машакка, а скоріше слово *харадж* (труднощі), а також слово *юср* (легкість) і його антонім *уср* (утруднення), які є ключовими словами в будь-якому юридичному обговоренні труднощів і необхідності. Ібн Нуджайм також цитує пророчу традицію, щоб підтвердити авторитет цього принципу. У хадісі говориться, що Пророк сказав: «Краща релігія в очах Бога – це легка ханіфійя (мається на увазі релігія Авраама)». Потім він підкреслює, що цей принцип є стрижнем усіх поступок і пом'якшень вимог (*рухас аль-куля 'ва тахфіфатіх*) в юридичній літературі⁴⁰. У цьому юридичному принципі Ібн Нуджайм знаходить гнучкість для прийняття нових справ і вирішення термінових соціальних питань в мусульманському суспільстві. Він використовує цей принцип, щоб виправдати законність деяких угод і полегшити труднощі в ритуальних діях⁴¹. Наприклад, пізні ханафіти використовують цей принцип для санкціонування багатьох контрактів, таких як продаж *салям*⁴², умовний продаж і комерційне партнерство, які вважаються необхідними для повсякденних справ людей⁴³.

Ієрархія труднощів

У своїй книзі *Аль-Ашбах ва ан-Назаїр* Ібн Нуджайм включає набір правових норм або зведень (*фаваїд*), які визначають контури поняття труднощів в ханафітській юридичній думці. Перше

⁴⁰ Там само, р. 90.

⁴¹ Там само, р. 92.

⁴² *Салям* – це продаж, при якому продавець зобов'язується поставити покупцеві певні товари в майбутньому в обмін на авансову ціну, повністю оплачену на місці. Контракт *салям* створює для продавця юридичне зобов'язання доставити товар.

⁴³ Ibn Nujaum, *al-Ashbah wa al-Nagair*, р.92.

зведення визначає ступінь труднощів і ділить їх на два типи, перший з яких – це притаманні труднощі, невіддільні від дії.⁴⁴ Прикладами цього типу є труднощі при виконанні малого омовіння в холодну погоду, голодування в жарку погоду протягом тривалого періоду і подорож в хадж. Ібн Нуджайм підкреслює, що ці притаманні труднощі, які переплітаються з актами поклоніння, не зменшують, не полегшують і не скасовують обов'язки виконувати ці дії. Згідно Ібн Нуджайма, піст за своєю суттю включає в себе *машакку*; така трудність з утриманням, відмовою від їжі і напоїв не є юридично переконливою причиною для скасування поста протягом місяця Рамадан, оскільки *машакка* є невід'ємною частиною самого ритуального акту⁴⁵.

Другий тип *машаккі* є зовнішнім по відношенню до ритуальних дій. Наприклад, Ібн Нуджайм дозволяє сухе обмивання (*тайамум*), якщо люди серйозно побоюються суворості холоду для виконання великого ритуального омовіння (*гусль*). Ібн Нуджайм обмежує цю постанову випадками, коли людина боїться за своє життя або тіло, якщо вона виконує повне омовіння (*гусль*), щоб видалити *джанабі* (головну ритуальну нечистоту). Ібн Нуджайм звертається до доктрини *тайсір*, щоб обійти це утруднення. Він ділить ці зовнішні труднощі на три рівні, перший з яких – це серйозні позбавлення (*машакка кайм*), які в першу чергу пов'язані з загрозою життю, кінцівкам або функціональними можливостями органів тіла. Ібн Нуджайм стверджує, що пом'якшення вимог тут є обов'язковим, і наводить кілька прикладів в цьому відношенні. Наприклад, ханафіти вважають, що сухе обмивання достатнє для видалення основної ритуальної нечистоти (*джанабі*), якщо людина боїться смерті або завдати істотної шкоди своєму тілу. Крім того, ханафіти знімають обов'язок здійснювати хадж, якщо єдиний спосіб відвідати Мекку – це подорож по морю, і встановлено, що здійснювати таку подорож небезпечно. Другий рівень – це легкі негаразди (*машакка хафіфа*), які визначаються як еквівалент

⁴⁴ Там само, р.90.

⁴⁵ Там само.

найменшому можливому болю, який людина відчуває в пальці, найменшому головному болю, який він може відчувати, або наявності поганого настрою.⁴⁶ Ібн Нуджайм стверджує, що ці симптоми не мають ніяких юридичних наслідків, тому що, за його словами, отримання вигоди має пріоритет над усуненням цих незначних особистих труднощів. Третій рівень – це позбавлення середньої тривалості (*машакка мутавассітах*), які Ібн Нуджайм не визначає, але які він вважає достатніми підставами для ослаблення вимог закону. Як приклад середньої тяжкості він наводить випадок з хворою людиною під час Рамадану. Ханафіти дозволяють цій людині перервати його / її піст, якщо він / вона стурбовані тим, що піст погіршить його / її стан здоров'я або сповільнить його / її одужання⁴⁷. Проблема з якою міг зіткнутися Ібн Нуджайм в його ієрархічній структурі полягає в тому, що ці рівні труднощів тісно переплітаються з індивідуальними ситуаціями, і юристи не зможуть точно визначити ці випадки. Однак він встановлює загальний критерій, яким керуються юристи в цьому відношенні: страх за своє життя або здоров'я вимагає (*юджіб*) полегшення вимог (*ат-тахфіф*)⁴⁸.

Труднощі призводять до ослаблення вимог

Ібн Нуджайм встановлює сім підстав для полегшення вимоги (*тахфіф*) в ритуальних і не ритуальних діях⁴⁹. Ці сім підстав підпадають під категорію зовнішніх негараздів. Перша підстава – це подорож (*сафар*), і вона буває двох типів, перший з яких – це подорож, яка включає в себе довгу подорож і складається з трьох днів і ночей. У цій дорожній ситуації *тахфіф* тягне за собою отримання дозволу (*рухс*) на скорочення молитви (*каср*), переривання посту (*іфтар*) і протирання шкіряних шарпеток (*аль-маш калу аль-хуффайн*) замість того, щоб знімати їх для

⁴⁶ Там само.

⁴⁷ Там само.

⁴⁸ Там само, р.91.

⁴⁹ Там само.

здійснення обмивання під час періоду дня і ночі. Другий тип подорожі – це подорож, яка не обмежена часовими рамками, що означає поїздки на невизначений термін з дому.⁵⁰ В цьому випадку видається офіційний дозвіл (*рухс*) на пропуск п'ятничних молитов, двох свят (*аль-ідайн*) і п'яти щоденних молитов в зборах. Крім того, подорож робить вчинення додаткових молитов правомірним, коли ви їдете на своєму засобі пересування (наприклад, на верблюді). Для ханафітів скорочення молитви під час подорожі є необхідним дозволом в сенсі рішучості (*азіма*). Іншими словами, укорочена молитва під час подорожі є ханафітською позицією за замовчуванням. Ібн Нуджайм заявляє, що ханафіти вважають молитви людини, який не скорочує молитви під час подорожі, недійсними, а людину – грішником. Винятком з цього правила є те, що ця людина має намір залишитися (*ікама*) в певному місці до третьої частини молитви (*рака*).

Друга підстава для ослаблення потреби – хвороба (*марад*). Наприклад, людина може зробити сухе обмивання (*тайамум*), якщо він / вона турбується про своє життя або здоров'я. Також *рухс* призначається для проведення сухого обмивання, якщо вода призведе до погіршення стану здоров'я пацієнта або уповільнення процесу його одужання і загоєння. В цьому випадку Ібн Нуджайм дозволяє використовувати речовини, які юридично визнані нечистими, а також вино за медичними показаннями, хоча він також згадає дві протилежні думки в межах школи. Крім того, Ібн Нуджайм стверджує, що лікарю надається дозвіл для огляду і дослідження інтимних частин тіла.

Ібн Нуджайм вважає хворобу вагомою підставою для *тахфіф*. Тим не менш, він не вважає, що легке захворювання є достатнім для запуску будь-якого типу дозволу; людина повинна турбуватися про своє життя і благополуччя. Ібн Нуджайм піднімає питання про те, чому юристи не допускають пом'якшення вимоги через недуги в загальних рисах, тобто без обумовлення

⁵⁰ Там само.

певною мірою утруднень⁵¹. Це дослідження з боку Ібн Нуджайма стосується одного з правових принципів (*усуль*) ханафітської юридичної школи. Ханафіти розрізняють діючу причину (*ілла*) і юридичну мудрість (*хікма*), що лежить в основі вимоги, які не мають такого ж ефекту в юридичній аргументації. Це пояснює Убайдуллаг аль-Кархі (пом. 340/951), який вказує на принцип ханафітської школи, згідно з яким юридичні визначення дає лише існування *ілли*, незалежно від наявності ясної мудрості⁵². Подорож (*сафар*) є підставою для отримання дозволу (*рухс*) на скорочення молитов (*каср*) та інших видів тахфіфат, незалежно від ступеня труднощів, пов'язаних з подорожжю.

Третя, четверта і п'ята підстави для ослаблення вимоги – це примус (*ікрах*), забудькуватість (*нісьян*) і невігластво (*джагль*) відповідно. Ібн Нуджайм не уточнює ці обставини, але ми можемо побачити їхні правові наслідки в його роботі. Шоста підстава для пом'якшення вимоги складається з крайньої потреби (*уср*) і переважної суспільної потреби (*умум аль-балва*). Практичне втілення концепції «умум аль-балва» полягає в тому, що ханафіти вважають, що вогонь очищає послід тварин заради полегшення вимог (*лі аль-тайсір*), тобто, що цей послід чистий, коли він використовується в якості палива. (фермери використовували цей послід в глиняних печах для випічки хліба і приготування їжі.) Ібн Нуджайм обґрунтовує цю позицію, стверджуючи, що, якби послід тварин вважався нечистим у якості палива, це призвело б до оголошення нечистоти хліба в більшості з великих міст⁵³.

Ібн Нуджайм застосовує принцип *тахфіф* в сфері комерційних угод, використовуючи гнучкість максими *тайсіра* для задоволення повторюваних потреб людей і позбавлення їх від поневірянь. Він використовує цю максиму, щоб виправдати законність договорів найму та оренди (*іджара*), торгових товариств

⁵¹ Там само.

⁵² Там само.

⁵³ Там само.

(*шаріка*), позик грошей (*кард*), сільськогосподарських контрактів *музараджа* і деяких інших видів договорів купівлі-продажу.⁵⁴ Ібн Нуджайм посилається на той факт, що участь в комерційній угоді необхідна для задоволення практичних потреб людей, а також у випадках банкрутства⁵⁵. Він наводить той же аргумент, щоб виправдати вказівку певних умов в договорах купівлі-продажу, щоб уникнути несправедливості в угодах⁵⁶.

Сьома підстава для ослаблення вимоги – *недолік (накс)*. Ібн Нуджайм розглядає недостатню правоздатність (*аглія*) як ситуацію, яка вимагає пом'якшення вимоги (*тахфіф*). Наприклад, дієздатність (*аглія*) і дитини, і божевільного недостатня (*накіса*); тому їхні юридичні питання делегуються їхньому опікуну (*валі*). Крім того, під цією виправдувальною підставою Ібн Нуджайм пояснює, що жінки не несуть юридичної відповідальності за багато обов'язків, які чоловіки повинні виконувати, такі як участь в спільних молитвах і п'ятничних молитвах, участь в джигаді або, жінки-немусульманки, які платять податки (*джизья*)⁵⁷. Також, на відміну від чоловіків, жінкам дозволяється носити шовк і золото⁵⁸.

Друге зведення: сім видів тахфіфат

Ібн Нуджайм розглядає сім типів полегшення вимоги (*тахфіфат*). Перший тип – це припинення (*тахфіф іскаті*) ритуальних дій (*ібадат*) за наявності юридичних виправдань (*адхар*). Хоча Ібн Нуджайм не наводить прикладів, ідеальним випадком був би пропуск ритуальних молитов під час менструального циклу жінки. Другий тип – скорочення ритуальних дій (*тахфіф танкіс*); наприклад, скорочена молитва під час подорожі. Третій тип – це виконання альтернативної ритуальної дії (*тахфіф ібда*), наприклад, заміна омовіння (*вуду*) сухим обми-

⁵⁴ Ibn Abidin, *Radd al-Muhtar*, vol.1, p.189.

⁵⁵ Там само, vol.1, p.220.

⁵⁶ Там само, vol.1, p.221.

⁵⁷ Там само, vol.1, p.210.

⁵⁸ Ibn Nujaym, *al-Ashbah wa al-Nagair*, p.95.

вання (*тайамум*) або заміна посту годуванням нужденних. Четвертий тип – це виконання ритуальної дії до призначеного терміну (*тахфіф такде*), наприклад, дострокова виплата щорічної обов'язкової благодійності (*закят*).⁵⁹ П'ятий тип – відстрочка ритуальної дії (*тахфіф та'хір*), наприклад як відстрочка посту Рамадан для хворої людини і подорожуючого⁶⁰. Шостий тип надає приватним особам поступки у випадку порушення правових норм для досягнення вищої юридичної цінності (*тахфіф тархіс*), наприклад, дозвіл пити вино з причини медичної необхідності⁶¹, сьомий тип – повна зміна ритуальної дії (*тахфіф тагір*); наприклад, зміна порядку ритуальної молитви в стані страху⁶².

Машакка враховуються за відсутності текстових доказів

Третє зведення заявляє, що *машакка* і *харадж* юридично враховуються за відсутності *насса* (текстових доказів). Це означає, що принцип не прагне без необхідності полегшити встановлений в тексті ритуальний акт, такий як піст або паломництво. Якщо є *насс*, ці правові норми не можуть суперечити йому. Ібн Нуджайм наводить приклад того, що Абу Ханіфа і Мухаммад аль-Шайбані забороняли стригти траву в Мекканському Харамі (святинищі) або доглядати за стадом тварин на ній, тому що це є порушенням умов паломництва (*іхрам*); тим не менш, Абу Юсуф дозволив пасти тварин там, виправдовуючи свою позицію посиланням на необхідність пом'якшення виниклого *хараджа*⁶³. Цей приклад показує, що застосування цього принципу до заборон, сформу-

⁵⁹ Там само, р.98.

⁶⁰ Там само, р.99.

⁶¹ Там само.

⁶² Ibn Abidin, *Nuzhat al-Nawazir ʿala al-Ashbah wa al-Nanair*. (Ed.), Muhammad al-Hafiz (Cairo: Dar al-Fikr, 2005), p.128.

⁶³ Ayman Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalam: A New Interpretation", Oxford Handbooks Online, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001/oxfordhb-9780199696703-e-007>. Accessed April 6, 2016.

льованим в тексті, може бути спірним, і що концепція «умум аль-балві» може використовуватися для м'якого тлумачення текстів, хоча і в рамках правових норм школи⁶⁴.

Ібн Абідін повторює усталені принципи ханафітської школи: «труднощі приносять полегшення» і «коли щось стає важким, його полегшують» протягом усієї своєї юридичної роботи. Ібн Абідін пояснює: «Серед принципів наших авторитетних вчених – приймати легкість у випадках необхідності і всеосяжної суспільної потреби (*балва камма*)»⁶⁵. Наприклад, в своєму обговоренні чистоти колодязної води Ібн Абідін пояснює що сеча і фекалії як мишей, так і кішок ритуально нечисті в більшості достовірних оповідань мазхабу, що робить воду нечистою, якщо вони знаходяться в колодязі. Однак правознавці-ханафіти не вважали колодязь нечистим, і тому вони не вимагали його осушення, виправдовуючи свою позицію зверненням до необхідності (*зарура*).⁶⁶ Та ж постанова застосовується до посліду голубів, оскільки неможливо запобігти його потраплянню в колодязі. Ібн Абідін пояснює, що це нечистота, прощена за потребою. Хоча серед дослідників *мазхабу* існують різні думки щодо посліду голубів, в «хїдайях» і багатьох інших авторитетних працях встановлено, що послід голубів не вважається нечистотою. Це пов'язано з практичною згодою (*іджма амалі*) одомашнення голубів в Священній мечеті без будь-яких суперечок про те, що з них виходить⁶⁷.

Моральні дилеми

Пізні ханафіти обговорювали використання нечистих ритуально матеріалів для оздоровлення та за необхідності. Ібн Абідін стверджував, спираючись на Ібн Нуджайма, що якщо ритуально нечисті матеріали, такі як вино і падло, були визначені для

⁶⁴ Ibn Abidin, *Radd al-Muhtar*, pp.124-25.

⁶⁵ Ibn Nuja'um, *al-Bahr al-Ra'iq*, p.82.

⁶⁶ Там само, p.231.

⁶⁷ Там само.

збереження життя, допустимо вдаватися до таких матеріалів для лікування. Абу Ханіфа заборонив пити сечу тварин, яких дозволено вживати в їжу, але пізні ханафіти дозволили це, якщо вважалося, що це допомагає одужанню. Ібн Абідін і пізні ханафіти в цілому підтвердили допустимість вживання ритуально нечистих речовин в якості ліків через гостру необхідність. Вони стверджували, що ці ситуації надають дозвіл, в якому заявлені заборони припиняють існувати⁶⁸.

Ханафіти застосовують заборону на продукти харчування тільки тоді, коли у людини є свобода вибору (*ixhtiyar*) щодо їжі. Отже, в обставинах нагальної потреби є широке вікно для застосування *зарури*, в якому можна визначити взаємозв'язок між необхідністю і шкодою (*zarar*). Наприклад, в необхідних обставинах, таких як страх смерті або хвороби, ханафіти наказують людині їсти заборонену їжу, щоб врятувати своє життя. Це моральний обов'язок людини – зберегти своє життя. Крім того, вживання цих заборонених продуктів і напоїв обумовлено екстремальною ситуацією, коли людина перебуває на межі смерті. Ханафіти дозволяють порушувати ці правила, якщо людина боїться такого крайнього становища. Ханафіти встановлюють деякі правила для *зарури*. Наприклад, вони підкреслюють, що людина не повинна перевищувати кількість їжі або пиття, яке було б достатньо для нього, щоб не страждати від голоду або заподіяння шкоди⁶⁹. Вони укладають *заруру* в рамки, що дозволяють уникнути серйозних наслідків. Проте, це керівництво є гнучким і враховує безліч ситуацій. Наприклад, людині дозволяється їсти або пити досхочу, якщо він / вона збирається пройти відстань або тікає.

Ханафіти визначають сферу доктрини *зарура* через ієрархію етичних виборів. Ханафіти, такі як Абу Джафар ат-Тахаві і Ібн Самака, стверджують, що бідняк повинен віддавати перевагу тому, щоб купувати їжу на гроші інших, а не їсти

⁶⁸ Там само.

⁶⁹ Ibn Nujaym, *al-Ashbah wa al-Nagair*, p.95.

падро. Проте, Ібн Нуджайм вказує, що інші ханафіти стверджують, що цій людині слід віддавати перевагу поїданню падро, а не присвоєнню чужих грошей⁷⁰. Так само вони заявляють, що людина буде їсти м'ясо тварин, які були неправильно зарізані невірними, аніж їсти падро. Більш того, людина повинна віддавати перевагу м'ясу забороненої тварини, а не падру. Тут ханафіти послідовно слідуєть юридичній аргументації, яка приписує етичні цінності юридичним визначенням.

Цей правовий і етичний аспект проявляється, наприклад, коли ханафіти обговорюють законний вибір людини, яка отримала б травму, яка могла б викликати витік крові, якби ця людина простягалася під час молитви, але цього б не було якби людина не простягалася. Ханафіти дозволяють цій людині молитися сидячи, і просять її лише показати земний уклін руками. Ханафіти стверджують, що нехтування простяганням в молитві менш суворе, ніж молитва під час ритуальної нечистоти (наприклад, у випадку витоку крові через травму). Так само, згідно з «Аль-Фатава аль-Баззайїя», якщо паломник виявляється в ситуації необхідності і має можливість або з'їсти падро, або зайнятися полюванням (що ритуально заборонено під час паломництва), ханафіти стверджують, що цьому паломнику слід їсти падро і уникати полювання. Це авторитетна думка в школі. Однак, якщо б цей паломник був змушений вибирати між полюванням або присвоєнням чужих грошей, ханафіти погоджуються, що ця людина повинна займатися полюванням і уникати неправомірного привласнення грошей людей⁷¹. Точно так само, хоча брехати морально заборонено, ханафіти стверджують, що якщо брехня принесе користь, яка замінить зло брехні, наприклад, примирення двох ворогів, дія допустима⁷².

Підводячи підсумок, зарура зосереджується на доктрині вибору меншого зла (*акхаф аль-мафсадатайн*). Цей принцип

⁷⁰ Там само, р.98.

⁷¹ Там само, р.99.

⁷² Там само.

зважає вигоди по відношенню до збитку або шкоди. Ібн Абідін використовує це вчення для опису вибору, зробленого в обставинах необхідності. Він стверджує, наприклад, що колективні права мають пріоритет над індивідуальними правами. Згідно з доктриною *зарура*, якщо чиясь стіна закриває дорогу, ця стіна буде знесена, і цій людині буде виплачена компенсація. Це не означає, що індивідуальні права завжди будуть перемагати. Мусульманські юристи стверджують, що права особистості захищені, але вони ставлять ці права в рамки свого соціального контексту, тому самі по собі ці права не є абсолютними. Правовий розсуд у випадку потреби пов'язаний з доктриною балансу користі і шкоди. Отже, це вважається засобом правового захисту від надмірно суворого застосування правових норм з урахуванням особливих обставин.

Доктрина необхідності не приймається в якості вагомого виправдання у випадках вбивства. У цій галузі права акцент робиться не на наслідках, а на деонтологічному статусі дій, навіть за таких обставин необхідності. Ібн Абідін, наприклад, відкидає необхідність як виправдання вбивства⁷³. Він заявляє, що якщо мусульманин змушений вбити іншого мусульманина під страхом вбивства себе, це не є для нього юридичним дозволом на вбивство цієї людини. Він підкреслює, що людина, яка перебуває під примусом, повинна уникати вбивства цього окремого мусульманина (*ясбір калу аль-катлей*), тому що бути вбитим – менше зло, ніж вбивство мусульманина. Крім того, він посилається на консенсус (*іджма*), що забороняє вбивства без законної причини. Іншими словами, для ханафітів доктрина необхідності не пом'якшує звинувачення у вбивстві.

⁷³ Ibn Abidin, *Nuzhat al-Nawazir ʿala al-Ashbah wa al-Nagair*. (Ed.), Muhammad al-Hafiz (Cairo: Dar al-Fikr, 2005), p.128.

Висновок

Оскільки застосування принципів необхідності та труднощів не завжди є простою справою, але часто пов'язане з моральними дилемами, вибір, який роблять ханафітські юристи між альтернативними ослабленнями закону, розкриває ієрархію цінностей, яка зазвичай віддає перевагу суспільним інтересам, а не приватним інтересам, і виконанню ритуалу над технічною правильністю ритуалу. Їхні міркування показують, що в більшості областей права (за винятком злочинів, пов'язаних з вбивствами) їхня турбота про наслідки – отримання вигоди від закону при мінімізації шкоди – перевершує їхню турботу про слідування юридичним приписам, тому етика, що лежить в основі їхніх юридичних міркувань, може бути названа результативістською, хоча основна структура закону здається деонтологічною.

Цей виклад ханафітської результативістської етики показує, як правова дисципліна керується практичними і етичними, а не чисто теоретичними або теологічними міркуваннями⁷⁴. Доктрина необхідності не є монолітною правовою структурою. Вона має різні прояви в різних сферах права. Для ханафітів необхідність не змінює сутності дій. Швидше, вона забезпечує правову основу для оцінки складних факторів, пов'язаних з ситуацією необхідності, щоб дозволити, а іноді і зобов'язати людини порушити правову норму. На думку Ібн Абідіна, доктрина необхідності не може використовуватися для виправдання істотної шкоди життю або здоров'ю інших. У справах про вбивства Ібн Абідін і пізні ханафіти в цілому відкидають захист необхідності як прийнятне виправдання для цієї злочинної діяльності.

⁷⁴ Ayman Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalam: A New Interpretation", Oxford Handbooks Online, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001/oxfordhb-9780199696703-e-007>. Accessed April 6, 2016.

Ібн Абідін використовував доктрину необхідності, щоб виправдати зазіхання на певні права, такі як прийняття чужої їжі, щоб уникнути голоду.⁷⁵ Проблема цієї доктрини полягає в конфлікті інтересів, які близькі за цінністю. У таких ситуаціях зроблений законний вибір заснований на ієрархії цінностей, порядок яких регулюється шляхом врівноваження шкоди в гонитві за меншим злом.

Ібн Нуджайм використовував принцип *тайсір* для виправдання певних юридичних рішень, таких як дозвіл вживати алкоголь, щоб уникнути голоду або смерті.⁷⁶ Він визначає сферу принципу *тайсір* через ієрархію етичного вибору. Людина, що опинилася в ситуації необхідності, повинна приділяти першочергову увагу меншому злу⁷⁷. Застосування такої структури проявляється тоді, коли Ібн Нуджайм обговорює законні варіанти здійснення ритуальної дії, яка може бути порушена наявністю нечистот.⁷⁸ Він підкреслює цей пріоритет буде відданий виконанню ритуальної дії, якщо нечистота незначна або якщо її видалення приведе до серйозного збитку. Він наводить виправдання тим, що людина повинна зважити шкоду і користь і прийняти рішення⁷⁹.

⁷⁵ Ibn cAbidin, *Radd al-Muhtar*, pp.124-25.

⁷⁶ Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Ra'iq*, p.82.

⁷⁷ Там само, p.231.

⁷⁸ Там само.

⁷⁹ Там само.

Структурний іджтігад: радикальне зрушення парадигми в правовій теорії шиїтів-дванадцятників

Хамід Мавані

АНОТАЦІЯ: *Іджтігад* зазвичай подається як панацея, здатна успішно відповісти на виклики сучасності. Однак цей оптимізм і впевненість вірні лише частково, тому що парадигма «традиційного *іджтігаду*», яка використовується в даний час для вирішення сучасних проблем, досягла своїх меж і нездатна методично справлятися з сучасними непередбаченими обставинами. Перед обличчям нових викликів традиційна модель *іджтігаду* змушена посылатися на вторинні юридичні механізми, такі як суспільний добробут (*маслахах*), імперативна необхідність (*зарура*), лихо (*харадж*) і запобігання труднощам (*куср*). Я буду стверджувати, що ці прийоми дуже суб'єктивні, не мають суворості і іноді призводять до постанов, які звичайній людині можуть здатися неетичними. Більш того, ці другорядні принципи можуть повністю підірвати цілісність юридичної теорії, якщо на них будуть посылатися для виправдання недотримання закону або узаконення хитрощів (*хіла*). Я буду стверджувати, що такі юридичні механізми забезпечують лише часткові, неоднорідні і дрібні формальні модифікації існуючих юридичних постанов на рівні *фурук*, оскільки вони мотивовані в першу чергу прагматичними міркуваннями. Прихильники «структурного *іджтігаду*», проте, прагнуть до фундаментальних змін в принципах ісламської теорії права за допомогою свого цілісного підходу, що включає в свої

формулювання інші дисципліни, такі як етика, теологія, космологія, антропологія, лінгвістика, гуманітарні та природничі науки, а також критичне мислення в їхніх формулюваннях теорії права і їхньому виробленні правових постанов, в спробі реконструювати ісламську думку відповідно до універсальних моральних і етичних цінностей, які відповідають теперішньому часу і знаходяться в гармонії з коранічним етосом і світоглядом.

Сучасні мусульманські тлумачі стикаються з низкою випадків, коли використання традиційної моделі ідждігаду призводить до результатів, які є законними з точки зору ісламського божественного закону, але, можливо, є неетичними, аморальними і несправедливими в очах розумних людей (*сірат аль-укала*). Це порушує кілька цікавих питань: чи є етичні міркування вторинними в порівнянні з судовими рішеннями? Чи є етика і право взаємовиключними областями? Якби ісламський закон був сумісний з етикою або підпорядковувався їй, хіба він не був секуляризований і, як наслідок, втратив свою божественну якість? Чи є поділ дій на п'ять нормативних категорій (тобто заборонені, не заохочувані, допустимі, рекомендовані і обов'язкові) етичним або юридичним судженням? Якщо друге, чи має ця класифікація божественного закону якесь відношення до етики? Чи є в ісламі етична теорія, і якщо так, то чи сумісна вона з теорією природного права, теорією божественного веління (деонтологічною етикою), утилітаризмом, етикою чесноти або будь-якою іншою етичною теорією? Я вважаю, що між *фікхом* і етикою існує органічний зв'язок, але в кінцевому підсумку *фікх* залишається підлеглим етики. Іншими словами, правова постанова *фікху* не може виходити за рамки *аль-маруфа* (те, що загальноновизнано як хороше, моральне і етичне, або похвальне).

Відповіді на ці ключові і складні питання багато в чому залежать від богослов'я, яке лежить в основі а також від природи і масштабів етики в цій теологічній парадигмі. У минулому вчені були зосереджені на вирішенні проблем, які торкалися мирян на особистому рівні і не забезпечували етичної основи

для процесу *іджтігаду*. Більше того, джерелом етики зазвичай вважається практичний інтелект (*акль амалі*), тоді як для юриспруденції це одкровення (*вахі*). Іншими словами, зобов'язання в контексті моралі чітко відрізняється від зобов'язання в контексті божественного закону, тому що через принцип по-блажливості (*каїдат алтасамух*) при виведенні доказів перше має набагато нижчий поріг прийняття, ніж останнє, яке сто-сується обов'язкових (*ваджіб*) і заборонених (*харам*) дій.

У минулому етика, теологія, інтелект, антропологія, космологія, лінгвістика, сучасна наука і основоположні принципи в ісламській правовій теорії були або мінімальними, або були відсутні в ісламському праві. Таким чином, традиційний *іджтігад* спирався на тексти доказів, які відводили дуже обмежену роль розуму і іншим наукам, і, таким чином, юристи навіть сьогодні як і раніше використовують похідний *іджтігад* (*аль-іджтігад фі аль-фурук*) для вирішення нових проблем. Але цей підхід залишає мало місця для новаторського і творчого мислення, тому що він освячує пріоритети і вирішує сучасні непередбачені обставини тільки за допомогою незначних змін, заснованих на пророчій заяві: «Дії, визнані Мухаммадом законними (халяльними), залишаться такими назавжди до Судного Дня, і його заборони залишаться такими назавжди до Судного Дня⁸⁰». В результаті традиційний *іджтігад* поступово перетворився на жорстку, стандартизовану, фіксовану і священну методологію (*аль-іджтігад аль-джамід*)⁸¹. З іншого боку, структурний або основоположний *іджтігад* (*аль-іджтігад фі аль-усуль ва аль-мабані*),⁸² термін, використовуваний в загальному значенні

⁸⁰ *Muhammad b. Yaqūb b. Ishaq al-Kulayni, al-Kafi* (Arabic with Persian commentary and translation. (Ed.), Ali Akbar Ghaffari (Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1968), vol.1, p.58, hadith no.19.

⁸¹ Muhammad Husayn Fadl Allah, *al-Faqih wa al-Ummah: Ta'ammulat fial-Fikr al-Haraki wa al-Siyasi wa al-Manhaj al-Ijtihadi inda al-Imam al-Khutamauni* (Beirut: Dar al-Malak, 2000), p.247.

⁸² Термін *фікх е пуїа* (динамічний *фікх*), на відміну від *фікх е сонаті* (традиційний *фікх*), увійшов у вжиток незабаром після іранської

Мухаммадом Ікбалом (пом. 1938), але конкретизований Мохсе-ном Кадіваром,⁸³ фокусується на засадах і принципах ісламської правової теорії і спробах реконструювати споконвічний тип мислення і космології ісламської традиції, системи, яка включала в себе філософію, онтологію, теологію, лінгвістику, антропологію, соціологію, мораль і *фікх*. Він також характеризується органічним взаємозв'язком між розумом, теологією, правом і етикою, історією, гуманітарними та природничими науками, фундаментальними принципами ісламської теорії права і *фікхом*.

Шийтські реформісти посилалися на юридично-етичний динамізм іджтігаду, просуваючи герменевтичні, екзегетичні і юридичні прийоми в рамках існуючих рамок правової теорії своєї школи думки. Однак вони робили це, не підкреслюючи життєво важливу роль в центрі цього основоположних принципів (*усуль*), теологічної етики, космології, антропології, лінгвістики, гуманітарних та природничих наук і критичного мислення при формулюванні теорії права і похідних юридичних правил. Вони обмежуються розширенням діапазону розуму (*акль*) і прогалін або дискреційних областей в *фікху* і, таким чином, змушені вводити такі юридичні інструменти, як час (*заман*), місце (*макан*), загальноприйняті практики (*урф*), суспільний добробут (*маслах*) і мету закону (*макасід аш-шарік*). Крім того, вони повинні посилатися на такі другорядні принципи, як шкода (*зарар*), необхідність (*зарура*), надзвичайна ситуація (*ідтірар*), потреба (*хаджа*), запобігання труднощів (*уср*), лиха (*харадж*) і

революції. Це було визнанням того, що традиційний іджтігад не може вирішувати проблеми сучасного суспільства, і тому правова методологія вимагає реформування. Хоча концепція залишалася розпливчатою і не використовувалася видатними шийтськими юристами, вона користувалася деякою популярністю серед журналістів. Протягом десяти років він майже зник із загального дискурсу про правову реформу.

⁸³ Mohsen Kadivar, 'Revisiting Women's Rights in Islam: "Egalitarian Justice" in Lieu of "Deserts-based Justice"', in Ziba Mir-Hosseini, et al., *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition* (London: I.B. Tauris, 2012), pp.213-34

труднощам (*машакка*) в якості винятків, які обґрунтовують незначні правові поправки, необхідні для надання пільг або винятків (*рухс*).

Але такі прийоми не вирішують проблем, пов'язаних з традиційним іджтігадом, коли він спрямований на вирішення сучасних проблем⁸⁴ Більш того, ці другорядні принципи можуть повністю підірвати цілісність юридичної теорії, якщо на них будуть посилалися для виправдання ігнорування закону або легітимації хитрощів (*хіла*). Такі юридичні механізми передбачають лише часткові, розрізнені і дрібні формальні видозміни існуючих юридичних правил, оскільки вони мотивовані, в першу чергу, прагматичними міркуваннями. Прихильники структурного іджтігаду, однак, прагнуть до фундаментальних змін в теорії ісламського права, об'єднуючи інші дисципліни – етику, теологію, лінгвістику і науки, що займають центральне місце в них, – в спробі реконструювати ісламську думку таким чином, щоб це відповідало принципам універсальних морально-етичних цінностей, відповідних теперішньому часу. Тільки так можна буде вирішити нові проблеми, що виникають у зв'язку з медичними і біоетичними питаннями, правами людини, гендерною рівністю, погіршенням стану навколишнього середовища, а також свободою релігії та політичної думки.

Прихильники обох підходів в основному згодні з тим, що деякі важливі аспекти ісламського віровчення / догми повинні залишатися постійними, незмінними і незалежними від часу і місця. Більш того, вони визнають існування певного поділу між релігійними ритуалами (*ібадат*), системою вірувань (*акида*) і чіткими приписами, з одного боку⁸⁵, а з іншого – людськими

⁸⁴ Точно так само в сунітському ісламі довільне виправлення поглядів (*талфік*) і заклик до вибору (*тахайюр*) вказує на необхідність пошуку новаторських способів вирішення нових проблем і відображає необхідність радикальної реформи *усуль*.

⁸⁵ Кадівар відносить шлюб, їжу і питво до першої категорії безповоротного і незмінного, тому що людський інтелект не може ні з яким ступенем високої ймовірності або впевненості досягнути мудрості, що стоїть за

взаєминами і соціальними справами (*муамалат*), які історично і соціально обумовлені і, отже, відносні або випадкові. Загалом, перші є постійними, незмінними, істотними та історично перманентними постановами, які практично не залишають місця для контекстуалізації або творчої реінтерпретації при зіткненні з новими і несподіваними обставинами. Але останні відкриті для публічних переговорів в просторі, що допускає цивільний плюралізм. Теоретично, однак, немає нічого, що могло б перешкодити людині також розглядати акт поклоніння як повністю мінливий і відкритий для переговорів, за умови, що він впевнений (*якін*) в тому, що виявив дієву причину (*кілл*), тим самим прокладаючи шлях для раціональних роздумів.

Класичні юристи визначають *іджтіхад* як процес відкриття нового правового правила на основі певного набору принципів і теорії права після максимально можливих зусиль. Цей процес обмежується тією областю, в якій на основі чітких вихідних текстів не може бути отримано жодних явних і недвозначних правил, і використовується він тільки для вирішення проблем шляхом пропозиції рішень, які є дуже ймовірними (*галабат аль-канн*) на відміну від певних (*якіна*). Ці зусилля залишаються постійним колективним зобов'язанням (*фард кіфая*) для всієї спільноти, особливо в школах шіїтів і ханбалітів. Спільнота завжди повинна мати достатньо кваліфікованих юристів для виконання цього обов'язку, тому що це соціальна необхідність, як і наявність достатньої кількості кваліфікованих фахівців в інших областях для задоволення потреб суспільства.

Історично *іджтігад* враховував безліч поглядів на тій підставі, що кожен кваліфікований юрист робить все можливе,

відповідними законними приписами. Точно так само акти поклоніння належать до тієї ж категорії, тому що людське мислення не може розкрити мудрість, що лежить в основі їх природи і форми (наприклад, чому потрібно робити дві частини молитви вранці [*фаджр*] і три на заході сонця [*магриб*]), <http://kadivar.com/?p=10158>. Дивіться також Anver Emon, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p.163.

своїми власними зусиллями, а також проводить консультації з різними джерелами, і з іншими видатними вчителями і юристами, щоб вивести юридичне правило, яке залишиться визнаною точкою зору з правом на помилку і доопрацювання. Шийтська школа вважала перехід від достовірності до ймовірності необхідним, щоб вона могла мати справу з новими випадками та соціальними змінами, що не були описані в текстах і сталися під час зникнення непогрішимого імама. Це спонукало її юристів, починаючи з часів аль-Мухакіка аль-Хіллі (пом. 1277), прийняти *іджтіхад* з чіткою епістемологічною відмінністю між достовірністю і ймовірністю. Іншими словами, жодне правове рішення ніколи не могло вважатися достовірним, незалежно від кількості витрачених людських зусиль, тому що жодна звичайна людина не є непогрішною. Це розуміння відкрило можливості прихильникам природної етики з мутазилітськими схильностями стверджувати, що інтелект (*акл*), як і традиційні джерела одкровенень (*вахі і накл*), може бути використаний для визначення релігійної відповідальності, навіть якщо це дало б тільки ймовірний результат. Не буде ніякої різниці між ймовірністю, отриманою з біблійних або переданих джерел (*занн наклі*), і ймовірністю, отриманою на основі інтелекту (*занн аклі*) щодо визначення суспільного добробуту або винесення юридичного рішення.

Знайомство з іншими дисциплінами, такими як етика, теологія і сучасна наука ще більше ускладнює проблему і вимагає колективного (*іджтігад джамакі*) і міждисциплінарного процесу для вироблення нових юридичних рішень. Ті, хто його здійснює, повинні проконсультуватися з експертами у відповідних областях і приділити серйозну увагу їхнім порадам⁸⁶. Тарік Рамадан запропонував наступний крок, «реформу трансформації» (на відміну від «реформи адаптації»), в рамках якої фахівці і дослідники контексту (*кулама аль-вакік*) і юристи (*кулама аль-нусус*) є рівноправними партнерами у формулюванні етичних норм і юридич-

⁸⁶ Mohammed Ghaly, 'The Beginning of Human Life: Islamic Bioethical Perspectives', *Zygon* 47(1) (March 2012), p.177.

них висновків⁸⁷. Абдулкарім Сорус погоджується з тим, що найважливіший обов'язок сучасних релігієзнавців – «зробити основи (*усуль*) релігії [божественного закону], сумісними з основами нового світу, і не шукати способів зробити вторинні (*фурук*) аспекти релігії сумісними з вторинними аспектами нового світу», тому що новий світ – це не просто більша і збільшена форма старого світу.⁸⁸ За словами єгипетського юриста Джасера Ауді:

Без включення відповідних ідей з інших дисциплін дослідження в галузі фундаментальної теорії ісламського права залишаться в рамках традиційної літератури і її рукописів, а ісламське право, як і раніше буде, значною мірою, «застарілим» в своїй теоретичній основі і практичних результатах⁸⁹.

Весь *іджтігад* повинен ґрунтуватися на першоджерелах. Згідно шіїтського права, це Коран, справжня Сунна Пророка і дванадцять непогрішних наставників, консенсус (*іджма*) і обґрунтування (*акль*).⁹⁰ Однак тільки перші два кваліфікуються як

⁸⁷ Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (New York: Oxford University Press, 2009), p.121.

⁸⁸ Abdolkarem Soroush, *Bast-e Tajrobeh-ye Nabavi* (Tehran: Entesharat-e Şirat, 1999), p.157.

⁸⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London and Washington: IIIT, 2008), p. xxvi.

⁹⁰ Аятолла Мухаммад Садегі Тегерані (пом. 2011) дає різку критику існуючої шіїтської моделі іджтігаду. За його словами, в ньому стверджується, що він слідує Корану і Сунні, але насправді пріоритет віддається інтелекту, консенсусу, минулим прецедентам, відомим постановам і підозрілим повідомленням про хадиси. Через цю слабку основу юристи-шіїти повинні кваліфікувати свої рішення наступними термінами: *ахват* (обережність), *аква* (більш сильне думка), *фізі тараддуд* (є нерішучість з цього питання) і *тадад* (протиріччя). Він стверджує, що сунітський іслам підкреслює аналогію, консенсус, юридичні переваги (*істіхсан*) і суспільний добробут (*істіслах*). Він пропонує один приклад: тимчасове припинення п'ятничних молитов, поки непогрішний імам є зниклим, навіть незважаючи на те, що Коран категорично ясно говорить про те, що після призову до цієї молитви всі мусульмани повинні поспішати на молитву (62:9). Див. Muḥammad

показові і визначені джерела, які можуть стояти самотійно. Шийтські юристи не розглядають консенсус як незалежне джерело, на відміну від своїх сунітських колег, які стверджують, що це «єдиний обов'язковий і незаперечний авторитет, який може затвердити доктрину від імені ісламу в цілому⁹¹». У шийтській доктрині *іджма* дійсна не через консенсус юристів, а через висновок, що непогрішний імам того часу був однією зі сторін його схвалення. Таким чином, *іджма* є способом дізнатися думку непогрішного імама, оскільки тільки його схвалення підтверджує і забезпечує її достовірність. Крім того, шийтська правова методологія обмежує можливості для аргументації за аналогією (*кийас*), оскільки вважається, що вона, як правило, дає тільки гіпотетичне рішення. Щоб воно було дійсним, повинна бути чітко вказана (*кийас джалі*) дієва причина (*кілла*) і вона не повинна підлягати багаторазовому читанню, як у випадку з прихованою аналогією (*кийас хафі*). Таким чином, імам займає центральне і найважливіше положення в шийізмі. Стверджується, що під час тривалого зникнення Дванадцятого імама частина його авторитету передається тим юристам, які прагнуть вирішити сучасні проблеми, але вони ніколи не можуть досягти визначеності в своїх рішеннях.

Епістемологічні та етичні засади, що лежать в основі юридичного мислення, залежать від прийнятої теології. У суперечках про природу юридичної сили і її зв'язку з нормативним авторитетом права як права домінували дві конкуруючі школи думки: мутазиліти (етичний об'єктивізм) і ашарити (теїстичний суб'єктивізм). Школа матуридитів може перебувати десь посередині між ними, але більше схиляється до ашаризму, який стверджує, що влада божественного закону виникає не з мудрості, справедливості або розумності Божих заповідей, а, скоріше, з того факту, що вони є Божими заповідями, отже, є виразом Його волі

Sadeghi Tehrani, *Feqh-e pūya va feqh-e sonnati, feqh-e pūya, va feqh-e bashari* (Tehran: Omid-e Farda, 2005), pp.22-27.

⁹¹Sherman Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering* (New York: Oxford University Press, 2009), p.9.

в поєднанні з Його вищою владою над нами. «Його не запитують про те, що Він робить, — запитують їх!» (Коран 21:23). Іншими словами, до одкровення існує аморальний простір, і тому ніяка моральна оцінка не може бути приписана дії, заснованій на розумі або його внутрішній природі. За відсутності доказового тексту «людина залишається в стані відкладеного судження (*тавакуф*)⁹²», тому що розум не має онтологічного авторитету.

Цей висновок, на думку Анвера Емона, є точним, але неповним в своєму аналізі, тому що ашаритські вчені були змушені приймати рішення з питань, які не мають доказів, виходячи з припущення, що природа є постійним благом тільки завдяки Божій благодаті (*фадл*) – замість божественної справедливості, яка могла бути змінена в будь-який час Його Волею і Силою, щоб не поставити під загрозу всемогутність Бога⁹³. Це давало їм можливість просувати роль розуму, хоча і тільки в якості другорядного джерела, у винесенні юридичних рішень – за умови, що до розглянутого правового правила були додані умови, в яких роль розуму була дуже обмежена за обсягом, і що розумілося, що правило не було ані авторитетним, ані визначальним⁹⁴. Емон називає їх «гуманітарними природодослідниками» на відміну від «природодослідників в галузі точних наук», чиє «уявлення про природу як дари людства зафіксовано і не схильне до божественної «зміни розуму»⁹⁵. Останні, відомі як мутазиліти, наділили розум здатністю відкривати універсальні моральні і етичні цінності, засновані на тому, що «природа наділена передбачуваною нормативністю, яка виникає з цілеспрямованого створення природи Богом для блага людини»⁹⁶. Вони стверджували, що, ґрунтуючись на божественній справедливості і мудрості, Божий указ повинен мати моральну

⁹² Emon, *Islamic Natural Theories*, p.20.

⁹³ Там само, pp.90-91.

⁹⁴ Там само, pp.93-94, 121, 130-31, 136-37, 146, 167, та 203.

⁹⁵ Там само, p.40.

⁹⁶ Там само, pp.26-27

основу, оскільки Його дії без мети (*гарад*) склали б акт марності (*абатх*) і, отже, недолік, який спричинив би за собою звинувачення (*дхамма*).

В їхній епістемологічній формулі розум, що має онтологічний авторитет як джерело права, може визначати юридичні судження або постанови в тих областях, які потрапляють в «прогалини»⁹⁷, для яких не була запропонована юридична або моральна оцінка. Судження не повинно припинятися на підставі обережності, тому що основна передумова полягає в тому, що Писання або тексти одкровенень не містять юридичних постанов, які охоплюють усі без винятку можливості до кінця часів⁹⁸. Швидше, вони містять загальні принципи, цінності, а також послідовні епістемології, які можна використовувати, не забуваючи про нові контексти і обставини⁹⁹.

Шиїзм – це «запозичення деяких аспектів раціоналістичної – натуралістичної теології мутазилітів, що надає розуму здатність відкривати універсальні моральні і етичні цінності». Крім того, вони розглядають сферу розуму і одкровення як корелятивні, а не як взаємовиключні. Виходячи з цього погляду, Бог не може допустити аморальний і неетичний акт або оголосити забороненим або допустимим дію, яка з раціональної етичної точки зору повинна бути обов'язковою. Однак Бог буде мати право позначати дії як заборонені або обов'язкові, якщо вони раціонально ставляться до допустимої категорії (*мубах*). Таким чином, шиїти мають більше можливостей для активного *іджтігаду* (свіжим інтелектуальним зусиллям), щоб вивести юридичні / етичні судові рішення, спираючись на розумне обговорення і загальні принципи відкритих в одкровенні текстів,

⁹⁷ Це аналогічно сунітській концепції *аль-масала аль-мурсал* (прагнення до суспільного блага з використанням додаткових джерел, коли тексти одкровення мовчать).

⁹⁸ Mohammed Mojtabeh Shabestari, *Naqdi bar Qera'at-e Rasmî az Dîn* (Tehran: Tarh-e now, 2002), pp.346-47.

⁹⁹ Типовим прикладом є аналогія між коранічною концепцією консультацій (*шура*) та парламентським урядом.

замість того, щоб помилятися через обережність. У недавньому минулому сунітський іслам зазнав поступової теологічної еволюції від позицій суворого детермінізму до позиції, при якій людина стає власником своїх дій і, як наслідок, може бути притягнута до відповідальності. Це також відображено в юридичних інструментах і засобах, включених в *аділ्ला акліййа* (раціональний доказ), таких як *кййас*, *істіслах* (суспільне благо, особливо *масала мурсалах*), *істіхсан* (юридична перевага) і *урф*, щоб продемонструвати органічний зв'язок права і етики. Таким чином, обсяг іджтігаду в сунітському ісламі значно розширився для вирішення сучасних проблем шляхом звернення до концепції цілей і завдань шаріату і громадських інтересів (*маслаха*)¹⁰⁰.

Незабаром після успіху іранської революції в 1979 році аятолла Рухолла Хомейні (пом. 1989) гостро усвідомив, що традиційна парадигма іджтігаду, яку він завжди рішуче відстоював, не може вирішити багато нових проблем, що виникають в результаті роботи сучасної держави. Тому він прагнув розширити

¹⁰⁰ Очевидна напруженість між ашаритською теологією етичного волонтаризму та виведенням ісламського законодавства щодо питань, у яких відсутній доказовий текст, може бути полегшена у світлі тези Емона про "теорію природознавчого природного права". Наприклад, Мохаммад Хашим Камалі, представник ашаритської теології, здатний включити дуже обмежену роль розуму та раціонального дослідження в процес правового дедукції: «Хукм повинен бути раціональним у тому сенсі, що людський інтелект здатний зрозуміти причину або підстави її прийняття, або те, що "ілла чітко вказана в самому тексті". Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003), p.270. "Імам Малік додав до попереднього ще дві умови, одна з яких полягає в тому, що *маслаха* повинен бути раціональним (*ма'кула*) і прийнятним для людей зі здоровим інтелектом". Там само, с.359. У той же час він може аргументувати: «... Погляд ісламу щодо добра і зла (*хусн ва кубх*), який, в принципі, визначається божественним одкровенням. Отже, коли Бог наказав сприяти *ма'руфу*, Він не міг мати на увазі те, що мотивом є розум або звичаєві постанови, а те, що він наказує". Там само, с.370 або "З ісламської точки зору, право і зло визначаються не за допомогою "природи речей", а тому, що Бог визначив їх як такі". Там само, с.323.

сферу повноважень верховного правителя-юриста, ввівши теорію *маслаха* як активного компонента при прийнятті державних рішень. Однак навіть тоді він сформулював свої новаторські ідеї таким чином, щоб традиціоналісти не заперечували проти них¹⁰¹. У січні 1988 року він послався на *маслаха* як на керівний принцип у вирішенні всіх державних питань:

Уряд має право в односторонньому порядку анулювати будь-які шариатські угоди, які він уклав з народом, якщо ці угоди суперечать інтересам країни або ісламу. Уряд також може запобігти будь-яким релігійним або не-релігійним справам, якщо вони суперечать інтересам ісламу і до тих пір, поки це так. Уряд може запобігти хаджу, який є одним з важливих божественних зобов'язань, на тимчасовій основі у випадках, коли він суперечить інтересам ісламської держави¹⁰².

Але оскільки він не надав методології, такий підхід може призвести до довільних суджень. Рада з оцінки здійсненності (*маджму-е таїхіс-е маслахаті*) була сформована для вирішення питань, які Асамблея експертів послідовно відхиляла як несумісні з ісламським правом.

Поняття *маслахах* і *макасід аш-шаріа* були запозичені з сунітської юриспруденції недавнього минулого, особливо аятолою Хомейні, чий новий підхід до іджтигаду, значною мірою, ґрунтувався на *маслаха*. Одним з результатів цього була, по суті, поява юриспруденції суспільного добробуту (*фікх аль-маслаха*), яка могла б подолати авторитет священних писань і виправдати майже все, що засноване на вільно застосовному принципі *маслаха*¹⁰³. Такі внески ризикують надати тільки часткові,

¹⁰¹ Ruhollah Mousavi Khomeini, *Sahife-ye Nūr* (Tehran: Sazeman-e Madarek-e Farhangi-ye Enqelab-e Eslami, 1990), vol.21, p.98.

¹⁰² Процитовано в Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp.90, 91, and 92.

¹⁰³ Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p.215.

розрізнені і дрібні формальні зміни існуючих юридичних постанов, якщо вони мотивовані в першу чергу прагматичними міркуваннями. Отже, в такому випадку цілком можливо, що вони будуть несумісні з існуючою структурою і теоретичним апаратом і, таким чином, приведуть тільки до формальної або маргінальної етичної узгодженості. Залишається відкритим питання, чи можуть всі вищезгадані юридичні механізми і правові максими гармонійно функціонувати в рамках традиційного іджтігаду, який фокусує свою увагу виключно на вторинних (*фуру*) принципах, без попереднього внесення змін до існуючих основ і першоджерел (*усуль*) шіїтської теорії права¹⁰⁴.

Мохсен Кадівар, юрист-шіїт і професор-дослідник в університеті Дьюка, наводить такі аргументи: (1) структурний *іджтігад* забезпечує узгоджену основу, в якій теологія і етика реконструюються таким чином, щоб надати інтелекту та іншим наукам, таким як космологія і антропологія. ширшу роль в прийнятті етичних рішень; (2) атрибут справедливості розглядається як позарелігійний і, таким чином, може варіюватися в залежності від зрілості суспільства: «Люди визначають справедливість на основі досвіду і колективного і історичного розуму»¹⁰⁵; (3) справедливість вважається такою, що знаходиться в гармонії з егалітарною справедливістю, на відміну від справедливості заснованої на упередженості (*аль-кадала аль-істіхкакійа*), або можна сказати, що справедливість узгоджується з фундаментальною рівністю на відміну від пропорційної рівності; (4) соціальні, економічні, політичні та культурні умови і обставини беруться до уваги при перегляді юридичного права, якщо «розумна» людина вважатиме їх несправедливими, навіть якщо явні текстові докази в Корані або Сунні підтверджують достовірність попередньої постанови; (5) прецеденти і минулий консенсус не освячені; (6) і тексти одкровенень слід читати з розумінням того, що деякі з юридичних постанов, що розглядаються сьогодні як неспра-

¹⁰⁴ Shabestari, *Naqdi*, pp.468-69.

¹⁰⁵ Kadivar, 'Revisiting Women's Rights in Islam', p.223.

ведливі через те, що вони були сформульовані в іншому історичному і соціальному контексті, повинні були бути тимчасовими і, отже, засновані на принципі поступовості і більш ранньому понятті справедливості. Крім того, структурний *іджтігад* використовує критичний підхід і переглядає джерела (*усуль*) ісламської правової теорії, консенсус, літературу хадисів і юридичні правила через призму етики, егалітарного правосуддя, сучасної науки, розумності і остаточних цілей ісламу.¹⁰⁶

Кадівар дотримується точки зору, згідно з якою зміна існуючого традиційного *іджтігаду* в рамках другорядних принципів шляхом внесення дрібних формальних коригувань або використання різних юридичних прийомів (наприклад, *маслаха*, *заман*, *макан*, *зарура*, *зарар*), всі з яких дуже суб'єктивні і релятивістські за відсутності суворої методології не може вирішити сучасні проблеми¹⁰⁷. Іноді юристи вдаються до лазівок і хитрощів, щоб зробити досить сумнівні і вельми підозрілі дії законними.¹⁰⁸ За оцінкою Кадівара, тільки основоположний *іджтігад* і реконструкція ісламської думки можуть вирішити проблеми, що виникають у зв'язку з сучасною медициною і біоетикою, правами

¹⁰⁶ Там само, pp.213-34.

¹⁰⁷ Ваель Халлак виділяє чотири напрямки в сунітському ісламі, які виникли у відповідь на сучасність: (1) секуляризм, який виступає за повну відмову від ісламу; (2) повернення до чистих і первозданих навчань Корану і Пророка, яке спонсорується рухом ваххабітів, (3) «релігійний утилітаризм», який багато в чому спирається на концепцію громадського інтересу (*маслаха*) і необхідності або переглянути попередні юридичні рішення, або надати нові для нових непередбачених обставин (Халлак розглядає обидва з них як надзвичайно суб'єктивні і довільні); і (4) «релігійний лібералізм», який усвідомлює, що кожен текст виникає в контексті, а не в вакуумі, і стверджує, що змінений контекст вимагає нових рішень, отриманих шляхом застосування універсальних принципів в конкретному контексті. Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp.207-54.

¹⁰⁸ Naser Makarim Shirazi, *Hileh-ha-ye Shari* (Qum: Madrasat al-Imam cAli b. Abi Talib, 2006).

людини, гендерною рівністю, погіршенням стану навколишнього середовища, свободою релігії та політичної думки і аналогічними сучасними реаліями.

У випадку традиційного іджтігаду зміна правового рішення може бути викликана різними факторами (наприклад, іншим часом, місцем і звичаєм), які створюють новий ситуативний контекст і предмет, який вимагає нового рішення. Але в фундаментальній моделі етика і сучасні науки, поряд з антропологією, герменевтикою, егалітарним правосуддям і іншими сучасними дисциплінами, могли диктувати зміну рішення без будь-яких змін по суті суб'єкта або ситуативному контексті. Наприклад, фінансова компенсація, що присуджується мусульманину по відношенню до немусульманина або вільному чоловікові по відношенню до вільної жінки, змінюється, щоб зробити її еквівалентною і рівною у порівнянні з традиційним співвідношенням 2:1 на користь чоловіків. Це нова постанова заснована на сучасному принципі фундаментальної рівності в рамках егалітарної справедливості, тоді як предмет і ситуаційний контекст можуть залишитися такими ж, як і раніше.

Що ще більш важливо, основоположна парадигма дозволила б переглянути юридичне правило навіть в тих випадках, коли є текстовий доказ, але немає вказівки на те, чи є це тимчасовою або постійною судовою заборонаю, якщо це виправдано з точки зору егалітарної справедливості, етики та принципу поступовості. Наприклад, в Корані говориться, що свідчення жінки важить вдвічі менше, ніж показання чоловіка (2: 282) і що чоловік успадковує вдвічі більше, ніж жінка (4:11 і 176), що кримінальні закони передбачають покарання винних фізично і відрубання злодієві руки (24: 4-5 і 5:38), що свідчення свідків немусульман неприпустимі і що захищеним меншинам (*зіммі*), що живуть в ісламській державі, повинен надаватися нижчий статус (9:29).

Кадівар стверджує, що настав час радикально відмовитися від традиційного іджтігаду і тим самим перейти до нового основоположного іджтігаду, який має свої власні джерела і

принципи і заснований на новій теології і етичній теорії, які почерпнуті з Корану. Абдулкарім Соруш стверджував, що «оскільки релігійна юриспруденція [фікх] живиться теологією [калам], позарелігійні основи цих правил повинні піддаватися чіткій критиці і перевірці»¹⁰⁹ або, іншими словами, необхідно займатися дискурсом про філософію і етику юриспруденції (*фальсафат аль-фікх*)¹¹⁰. І все ж ті, хто прагне розвивати його, повинні пам'ятати, як проникливо вказав Фазлур Рахман, про ситуативний характер Корану, оскільки він «складається з моральних, релігійних і соціальних заяв, які відповідають конкретним проблемам в конкретних історичних ситуаціях»¹¹¹. Такий цілісний підхід повинен забезпечувати юридичні рішення, які знаходяться в гармонії як з правовою, так і з етичною теорією, замість того, щоб проектувати невідповідність і непослідовність між правовою постановою юриста і використовуваною правовою методологією. Одним із прикладів цієї проблеми є безліч особливих юридичних висновків, винесених аятолою Юсефом Саан. Хоча вони сумісні з сучасним універсальним дискурсом про права людини, вони не змінюють заздалегідь заданих припущень і теоретичних основ традиційного *іджтігад*. Таким чином, важко розглядати його правові рішення як такі, які впливають з традиційної парадигми *іджтігаду*¹¹².

¹⁰⁹ Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writing of Abdolkarim Soroush*, transl. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, (New York: Oxford University Press, 2000), pp.128-29.

¹¹⁰ Abu al-Qasim Fanaee, *Din dar Tarazu-ye Akhlaq* (Tehran: Entesharat-e Sirat, Mostefa Malekiyan, *Jastarhayi dar laqlaniyyat va MaAviyyat* (Tehran: Nashr Negah-e Mu'asir, 2002), pp.446-86.

¹¹¹ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), p.5.

¹¹² Саан заперечує юридичну відмінність між мусульманином і немусульманином, чоловіком і жінкою, вільним і рабом, використовуючи при цьому традиційну модель. Це знаходиться в прямому протиріччі з його основами і передумовами, які вважаються незмінними і вічними.

Аятолла Мехді Мостафа Мохак Дамад наводить низку вражаючих прикладів *фатв*, які, як правило, визнаються юристами як відповідні божественному закону на основі традиційної парадигми *іджтігаду*, навіть незважаючи на те, що вони знаходяться в повному протиріччі з універсальними етичними і моральними цінностями. За його оцінкою, такі сценарії повинні бути неможливі, тому що етика (*ахлак*) повинна бути вище і визначати правові рішення (*аль-ахлак аль-шаркійя*).¹¹³ Іншими словами, етика повинна бути первинною (*асл*), а *фікх* повинен бути вторинним. (*фар*).

Приклад 1: При сучасному *іджтігаді* чоловік може розлучитися зі своєю дружиною на тій підставі, що вона занадто стара, і він хоче одружитися з молодшою, навіть якщо у неї немає недоліків, вона підтримувала його у важкі економічні часи і зазнала поневірянь під час ранньої фази їхнього шлюбу. У будь-який момент – вдень чи вночі – він може повідомити їй, що вона розлучилася, і після періоду очікування (*ідда*) вона повинна залишити будинок тільки в тому одязі, який вона носить. Крім того, вона повинна повернути цей одяг після прибуття в будинок свого батька, тому що він належить чоловікові (тобто був куплений за його кошти). Такий образ дій, що розглядається як небажаний (*макрух*) в рамках існуючої традиційної парадигми, не підлягає покаранню. Однак, за словами аятоли Мохагега Дамада, такий вчинок викличе гнів і лють Бога. За словами його діда, шейха Абдолкарема Хайрі (пом. 1937): «Людина може вважатися «справедливою» з точки зору юриспруденції (*фікх*) і в той же час бути більш нещадною ніж Шімір б. Зі аль-Джаушан (за повідомленнями вбивця третього шіїтського імама Хусейна ібн Алі на рівнинах Кербели, Ірак, в 680 році н. е.)»¹¹⁴.

¹¹³ Mostefa Mohaghegh Damad, 'Goft va gu', in *Monasebat-e Akhlaq va Feqh dar Goft va gü-ye Andishvaran* (Interviewer: Mohammed Hedayati) (Qom: Tablighat-e Eslami, 2014), p.274.

¹¹⁴ Там само, p.277.

Приклад 2: Більшість юристів згодні з тим, що чоловік може одружитися на дівчинці, яка перебуває на все ще грудному вигодовуванні, якщо її батько надав на це згоду. Після підписання шлюбного контракту чоловік має право задовольняти всі свої сексуальні бажання, крім бажання статевого акту¹¹⁵. Ця правова постанова повністю гармоніє з сучасною парадигмою іджтіаду, але суперечить людській совісті і етиці, з точки зору якої такий вчинок є злочинним, непристойним, потворним і збоченим. Згідно аятолли Мохагег Дамад, якби етика була вищою і регулювала божественний закон, то такий нездоровий і огидний акт ніколи не міг би бути узаконений як належне юридичне правило¹¹⁶.

Приклад 3: Згідно Мухаммаду Хасану Наджафі (він же Шахіб аль-Джавахір; пом. 1850), господар може продати свою рабину відразу після того, як вона народить його дитину. Він може зробити це навіть в той день, коли вона народить, і забрати у неї дитину. Він додає, що з цього питання немає божественного юридичного рішення, але, тим не менше, воно вважається допустимим, оскільки досягнуто консенсусу (*іджма*)¹¹⁷.

До цього списку шаріатських постанов і етичних норм можна додати безліч подібних прикладів: право чоловіка не допускати виходу своєї дружини з дому, навіть якщо її батько знаходиться на Божій постелі, або бути присутнім на його похованні; формула очищення від незаконних грошей шляхом сплати *хумсів* (однієї п'ятої) від загальної суми, щоб інші чотири п'ятих залишалися чистими і законними¹¹⁸; укладення тимчасового шлюбу з майже необмеженою кількістю жінок одночасно (вказано відсутність обмежень) до тих пір, поки він може їх підтримувати; плітки і лихослів'я про сунітів, тому що вони не

¹¹⁵ Ruhollah Khomeini, *Tahrir al-Wasilah* (Qum: Daftar-e Entesharat-e Islami, (2007), vol.3, p.431.

¹¹⁶ Там само.

¹¹⁷ Там само, p.276.

¹¹⁸ Abdulaziz A. Sachedina, 'Gof va gu', in *Monasebat-e Akhlaq va Feqh*, pp.172-73.

вважаються «справедливими», оскільки вони відкидають непо-
грішних імамів; дозвіл на крадіжку у невіруючих при мінімаль-
ному ризику бути спійманим, тому що в цій ситуації образ і
обличчя ісламу будуть заплямовані; існують багато випадків,
коли людині дозволяється, а іноді і потрібно, щоб вона робила
це під прикриттям заради більшого благополуччя (*маслаха*);
ставлення до офіційно визнаних релігійних меншин як до не-
повноцінних і вимога сплати подушного податку (*джизья*)
мусульманській владі в принизливій позі; і частка вдови в
спадщині від її чоловіка становить одну восьму, незалежно від
того, чи є у нього одна або кілька дружин, так що, якби у нього
було чотири дружини на момент його смерті, кожна з них
отримала б лише 1/32 його рухомого і ліквідного майна (без
урачування землі, але не вартості будівель).

Аятолла Алі Сістані, видатний шиїтський юрист, який
проживає в Наджафі, Ірак, і є джерелом наслідування (*мардж*)
значної кількості шиїтів, видав постанови в галузі медичної
етики та біоетики, які будуть витлумачені як неетичні і немож-
ливі відповідно до основоположних принципів *іджтігаду*, які
забороняють дискримінацію за релігійною ознакою і розгля-
дають кожну людину як таку яка наділена правами людини на
тій підставі, що вона є людиною в рамках егалітарної спра-
ведливості¹¹⁹. За словами Сістані, мусульманин не зобов'язаний
забезпечувати штучне дихання пацієнту-немусульманину; однак
необхідно докласти всіх зусиль, щоб реанімувати пацієнта-му-
сульманина. Він видав аналогічні постанови щодо пацієнтів з
мертвим мозком і догляду за пацієнтами. Наприклад, будь-які
пристрої життєзабезпечення можуть бути зняті з пацієнта-
немусульманина, але не з пацієнта-мусульманина¹²⁰.

Ці приклади показують важливість узгодження ісламсь-
ких правових норм з ісламської етикою. Існує широкий спектр

¹¹⁹ Kadivar, 'Revisiting Women's Rights in Islam', p.223.

¹²⁰ Liyakat Takim, *Shi'ism in America* (New York: New York University Press, 2007), p.167.

поглядів на те, що становить ісламську етику і її ставлення до ісламського права. Цей спектр варіюється від Кевіна Рейнхарта до аятоли Джафара Собхані.

Перший вважає, що ісламський закон і етика органічно переплітаються, і пише: «Серед ісламістських інтелектуальних дисциплін тільки ісламський закон є практичним і теоретичним, та стосується дій людини в світі і є (суворо кажучи) релігійним. У цьому сенсі ісламське право і правова теорія повинні бути істинним місцем обговорення ісламської етики»¹²¹. Він додає, що «ісламське право – це не просто закон, але також етична і епістемологічна система великої тонкості і витонченості»¹²². За його оцінкою, вчені не змогли ретельно вивчити і оцінити взаємозв'язок права і етики через складність юридичних робіт і складного завдання розшифровки їхнього змісту.

На іншому кінці спектру аятолла Собхані представляє загальноприйнятту думку юристів про те, що інтелект є джерелом етики, а одкровення – джерелом ісламського закону. Далі він стверджує, що прірва між ними – те саме, що і прірва між філософією і божественним законом,¹²³ оскільки останній забезпечує керівництво для регулювання індивідуального та суспільного життя і, в процесі, досягнення Божого задоволення і зближення з Ним¹²⁴. Аятолла Мохагег Дамад погоджується, що ісламський закон, який історично покладался майже виключно на одкровення і традиційні свідчення, приділяв мало уваги етичним міркуванням. Він переконливо доводить, що мусульманські вчені історично відокремлювали право від етики Аристотеля. Перші були пов'язані з тими людськими діями, які покладалися на одкровення для прийняття рішень, тоді як останній мав справу з внутрішніми аспектами людської істоти (тобто культу-

¹²¹ A. Kevin Reinhart, 'Islamic Law as Islamic Ethics', *Journal of Religious Ethics* 11(2) (Fall 1983), p.186.

¹²² Там само, p.187.

¹²³ Jafar Sobhani, 'Kholaseh-ye goft va guha-ye akhlaq va feqh,' in *Monasebat-e Akhlaq*, p.61.

¹²⁴ Там само, p.62.

вуванням таких чеснот, як хоробрість і терпіння, і усуненням таких вад, як ревнощі, ненависть і зарозумілість). За його словами, логічний висновок з такого поділу полягає в тому, що громадським етичним нормам і цінностям немає місця в релігії, що має божественний закон, тому що юристи не піклуються про етику в своїх юридичних обговореннях. Щоб надати своїм твердженням деякої шокуючої цінності, він говорить: «Релігія, в якій немає божественного закону, можливо, може мати етику, але релігія, в якій є божественний закон, така як іслам і юдаїзм, буде позбавлена етики»¹²⁵.

Такий погляд позбавляє ісламський закон етичного аспекту, який завжди був його невід'ємною частиною. Наприклад, в сучасній юриспруденції акт поклоніння дійсний тільки в тому випадку, якщо суб'єкт дії висловлює намір (тобто, робить його заради пошуку близькості й інтимності з Богом) для його здійснення. Цей намір вважається необхідним тільки спочатку, і його безперервність не потрібна для дійсності, але для того, щоб дія набула максимальної етичної цінності, мета мусить залишатися в силі протягом всього періоду її виконання. Подібний контраст очевидний в сфері *муамалат*, де дію повинно бути лише належним чином виконано, незалежно від наміру, щоб вона вважалася дійсною з точки зору сучасного ісламського права. Однак без належного наміру такий акт буде вважатися позбавленим етичної цінності в етичній парадигмі, в якій дана дія має оцінюватися відповідно до чистоти намірів суб'єкта.

Сам Коран пронизаний ідеалом, в якому закон і етика органічно переплітаються настільки, що навіть незмінні і непо рушні аспекти закону, такі як ритуальні молитви і пост в сфері поклоніння, поєднуються з етичним імперативом: «Воістину, молитва стримує від розпусти й неприйнятнього!» (29:45) і «О ви, які увірували! Встановлено для вас піст — так само, як був він встановлений для тих, які жили раніше за вас. Можливо, будете ви богобоязливі!» (2: 183).

¹²⁵ Damad, 'Goft va gu', in *Monasebat-e Akhlaq*, p.275.

Читання Корану абсолютно ясно показує, що наріжним каменем творення добродесного суспільства є відстоювання справедливості, рівноправності і чесності (*аділ і кіст*) у всіх їхніх аспектах. Ця повторювана тема підкреслюється з великою силою і поступається тільки доктрині радикального монотеїзму (*таухід*): О ви, які увірували! Будьте стійкими у вірі в Аллага, свідчіть справедливо і нехай ненависть ваша до інших не веде до несправедливості. Тримайтеся справедливості (*ікділ*), бо вона ближча до богобоязливості (*хува акрабулі аль-таква*). Бійтеся Аллага, воістину, Йому добре відомо все те, що ви чините!» та «О ви, які увірували! Тримайтеся справедливості, коли будете ви свідками перед Аллагом, навіть якщо це свідчення буде проти вас самих, ваших батьків чи родичів. Буде це багатий чи бідний, їхня справа належить Аллагу. Не йди за пристрастю, щоб не порушити справедливості. Якщо ж ви спотворите [свідчення] або відмовитесь від нього, то, воістину, Аллагу відомо те, що робите ви!» (4:135). Божественна справедливість корениться в божественній мудрості, яка може бути застосована до всіх часів і до всіх людей. Маджид Хаддурі зазначає, що «в Корані міститься більше двохсот умовлянь проти несправедливості, виражених такими словами, як *ульм*, *ісм*, *дала* і іншими, і не менше майже сотні виразів, що втілюють поняття справедливості, або безпосередньо в такі слова, як *адл*, *кіст*, *мізан* та інші, як зазначалося раніше, або в різних непрямих виразах¹²⁶». Цей моральний релігійний принцип неодноразово підкреслювався, щоб наголосити його центральне місце в Корані і в переказах. Коран закликає цю систему цінностей справедливості переважати у всіх сферах, чи то політичній, теологічній, філософській, етичній, правовій, міжнародній, соціальній і т. і. Таким чином, незалежно від того, чи поділяє «інший» один і той самий релігійний світогляд, мусульманин не може піти на компроміс з нормативною цінністю справедливості.

¹²⁶ Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1984), p.10.

Ще однією основоположною цінністю, які проповідують Коран і Пророк, – гідність людства. Обидва стверджують, що всі люди були створені Богом і є найбільш гідними творіннями, тому що тільки вони наділені розумом, совістю, свободою вибору і підзвітністю. Як намісникам Бога на Землі їм доручено втілювати в життя божественні атрибути: «Ми пошанували синів Адама й дозволили їм пересуватися сушею та морем, наділили їх благами й віддали їм велику перевагу перед багатьма іншими творіннями!» (17:70); і «Ми створили людину в найкращій подобі» (95:4). Таким чином, Бог наділив кожного чоловіка і жінку гідністю і честю, а це означає, що ніхто не має права не поважати і ганьбити кого-небудь іншого. Фактично, відмінності в культурах і вірі є невід'ємною частиною божественного плану зі зміцнення взаємного визнання і поваги (чи *таарафу*, Коран 49:13). Захист цієї гідності і честі поширюється навіть на поле битви, як впливає з великої літератури про моральне і етичне поведіння з ворогами під час справедливої війни і самооборони.

Основна цінність рівності кожної людини з усіма іншими людьми – це повторювана тема, що всі люди створені із загального джерела і походження і були запрошені одним і тим же Творцем, щоб досягти успіху в здійсненні праведних справ і демонстрації божественних якостей в своїх відносинах один з одним і Творцем: «О люди! Воістину, Ми створили вас із чоловіка та жінки й зробили вас народами та племенами, щоб ви знали одне одного. Воістину, найшановніші з-посеред вас перед Аллагом — найбільш богобоязливі! Воістину, Аллаг — Всезнаючий, Всевідаючий!» (49:13)

Таким чином, ніхто не може претендувати на перевагу на основі таких штучних відмінностей, як стать, раса, етнічна приналежність, економічний статус, освіта, школа думки і інші штучні і упереджені критерії. Перш ніж відправити Маліка аль-Аштара в Єгипет в якості свого правителя, Алі склав для нього послання, в якому підкреслюється загальна рівність всіх людей: «Наповни своє серце милосердям, любов'ю і добротою до своїх підданих. Не будь перед ними ненажерливою твариною,

вважаючи їх легкою здобиччю, тому що вони бувають двох видів: або вони твої брати [і сестри] по релігії, або тобі рівні в творінні»¹²⁷.

Коран підтверджує самоочевидну моральну заповідь святості людського життя: «А хто вбереже душу, той наче збереже життя всім людям» (5:32). Кожне життя було натхненне божественним диханням і тому заслуговує на повагу і шанування: «...та вдихну в неї зі Свого Духу...» (38:72). Як наслідок, люди є найбільш піднесеними членами творіння, і тому навіть янголам було велено вклонитися їм. Всі вони зробили це, крім сатани, якого здолала смертельна духовна хвороба гордині, зарозумілості і гонору. Коран не тільки категорично проголошує святість людського життя, але він також робить те ж саме для всього творіння, забороняючи невинуватене руйнування і наказуючи екологічну етику.

Ще одна важлива цінність – це прославляти різноманітність і не виносити суджень про спокутні твердження інших: «Якби твій Господь побажав, то увірували б усі, хто живе на землі. Та чи зміг би ти примусити людей стати віруючими?» (10:99). Тільки Бог, останній і єдиний арбітр, може дозволяти такі суперечки; наша робота – «змагатися один з одним в добрих справах, тому що Бог – кінцева мета для всіх вас, і саме Він роз'яснить вам ті речі, про які ви зараз сперечаєтесь» (5:48, 2: 148, та 23:61). У відомому хадисі, що приписується Пророку, йдеться, що його громада розділиться на сімдесят три секти після його смерті, і що тільки одна з них досягне порятунку (*аль-фірка ан-наджі*); однак цей хадис, поза всяким сумнівом, був сфабрикований і помилково приписаний Пророку, тому що його ланцюг передачі слабкий, а така партикуляристська лояльність і обмежувальні за своїм характером твердження вочевидь порушують коранічний світогляд. Ось чому ми бачимо нетерпимість не тільки між мусульманами і «іншими», а й між мусульманами:

¹²⁷ Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Roots of Democratic Religious Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001), p.110.

суніти проти шіїтів, ахбар проти усуль, суфії проти інших мусульман, богослови проти містиків, традиціоналісти проти реформістів і т. і. Нерідко кожна група видає один одному фетви *такфіра* (невіри). Отже, мусульманські вчені і правознавці повинні просувати теологію інклюзивності та терпимості, яка узгоджується з хадисом про те, що Пророк встав, коли труну переносили на кладовище, щоб висловити повагу до померлого. Коли його товариші сказали йому, що покійний був євреєм, тим самим маючи на увазі, що в такій повазі немає необхідності, він дорікнув їх: «Хіба у нього не було душі?»

Ті юристи, які віддають перевагу коранічним вченням і пророчим практикам щодо основних етичних і моральних норм і які підпорядковують свої виведені юридичні постанови цим етичним стандартам, досягнуть успіху в тому, щоб подолати розрив і зменшити протиріччя між правовими рішеннями і етичними імперативами. Прихильники структурного *іджтігаду* стверджували, що правова постанова за визначенням не може розглядатися як «ісламська» і водночас бути неетичною і аморальною за стандартами суспільства (*аль-ахлак аль-іджтіма'ійя*). Справедливий, Мудрий і Самодостатній Бог не приписував би Своему творінню діяти у спосіб, який суперечить універсальним визнаним моральним і етичним нормам і цінностям, всі з яких походять з джерела, що знаходиться поза релігією і не залежить від неї.

Традиційний *іджтігад* намагається вирішити сучасні проблеми, посиляючись на правові приписи і юридичні прийоми, а також шляхом вичерпного пошуку аналогічних прецедентів в джерелах одкровення або в досучасну епоху, навіть якщо вони не існують, є незначними або малоймовірними. Інша стратегія полягає в тому, щоб творчо переформулювати прецедент, щоб надати йому форму подібності з новим питанням, щоб нова правова постанова потенційно могла бути раціоналізована¹²⁸.

¹²⁸ Ebrahim Moosa, 'Interface of Science and Jurisprudence: Dissonant Gazes at the Body in Modern Muslim Ethics', in *God, Life, and the Cosmos: Christian*

Це призводить до часткового, випадкового і безсистемного застосування, яке прагне забезпечити тимчасове полегшення і дозвіл за відсутності будь-або теоретичного обґрунтування або епістемічної узгодженості. Такий процес не піддає основи теорії права будь-якій філософській критиці або дослідженню; замість цього він діє в існуючій традиційній структурі іджтігаду, заснованій на твердженні, що приписується імаму Джафару аль-Садіку (пом. 765) і імаму Алі аль-Ріда (пом. 818): «Ми повинні викласти основні принципи (*усул*), а вам [навченим] отримувати похідні (*тафрі*) результати»¹²⁹. Таким чином, його не вистачає послідовного методу, і він у багатьох відношеннях є досить суб'єктивним і довільним. Відповідно, його супротивники закликають до радикального зрушення парадигми від традиційного іджтігаду до того, що Кадівар пропонує як структурний або фундаментальний іджтігад.

Ця запропонована модель намагається забезпечити узгоджену структуру, в якій можна реконструювати теологію і етику, і тим самим надати інтелекту (*акл*), етиці та сучасним наукам більшу роль в прийнятті етичних рішень під заголовком справедливості. У цих рамках справедливість розглядається як позаконфесійна і така яка знаходиться в гармонії з егалітарним правосуддям, на відміну від правосуддя, заснованого на упередженнях. Взаємодія основоположних принципів, теології, етики, інтелекту, епістемології, лінгвістики, антропології, сучасних наук, історії і егалітарного правосуддя – це спроба реконструювати ісламське мислення і теорію права. По суті, можна сказати, що основний *іджтігад* представляє суспільну етику як арбітр, який визначає, чи є винесене юридичне правове рішення прийнятним або ні, тому що, за визначенням, Бог не може узаконити те, що є неетичним і аморальним. Більш того, повторення

and Islamic Perspectives. (Ed.), Ted Peters, et al. (Hants, UK: Ashgate, 2002), pp.341-46.

¹²⁹ Muhammad Ebrahim Jannati, *Tatavvor-e Ejtehad dar Howze-ye Estenbat* (Tehran: Amir Kabir, 2007), vol.1, pp.151-52.

мараф (тобто, дії, морально схвалені суспільством) в Корані без надання будь-якої конкретики є додатковим доказом того, що людський інтелект у співпраці з сучасними науками і критичним мисленням може відкривати універсальні етичні норми і цінності. Іншими словами, *ахлак*, *акл*, критичне мислення, природничих та гуманітарних наук матимуть пріоритет і перевагу в порівнянні з *фікхом*, *вахі*, *накл* і прецедентами. У традиційній моделі це безумовно не так.¹³⁰ Іншими словами, «іджтігад сам по собі потребує ще одного іджтігаду»¹³¹.

Тому людей застерігали від крайнощів у вірі, а вчених описували як найбільш знаючих, найбільш справедливих і найбільш обізнаних про те, що нічого не може статися, якщо цього не побажає Всевишній. Помірність може бути такою ж простою, як те, щоб не наполягати на перенесенні негараздів, коли є законні та етичні можливості для пошуку полегшення. Використання юридичного інструменту «рухс» – це помірний підхід до віри, в той час як умисне подолання труднощів – це форма крайнощів.

Кожен випадок заслуговує уважного вивчення і застосування юридичних принципів наміру, шкоди, негараздів і звичаїв. У чому полягає *урф*, який прийнятий і практикується серед медичних працівників щодо невиліковно хворих пацієнтів, для яких подальше інвазивне лікування не принесе жодної користі від болю? Визнання звичаїв може бути прийнятим не всіма, і завжди виникали розбіжності щодо відмінностей у звичаях в залежності від їхньої місцевості, обґрунтованості звичаїв і культурного середовища, в якому вони відбуваються. Проте, юридичний припис звичаю підкреслює важливість *урфу* і реальних соціальних умов в проведенні новаторських юридичних визначень (*іджтігад*). У наведеному вище випадку батьки є еменськими сунітами, і для їхньої підтримки потрібно враховувати

¹³⁰ Sachedina, 'Gof va gu', p.173.

¹³¹ Soroush, *Reason, Freedom & Democracy in Islam*, p.29.

ресурси, надані вченими, які пройшли навчання в різних ісламських юридичних школах (*мазхаб*), і усвідомлювати відмінності (*іхтілаф*). Зрештою, на порядок дій вплинув рівень впевненості лікарів в тому, що стан дитини невиліковний.

Висновок

Найпотаємніша мета божественного одкровення – надати людям можливість розрізняти добро і зло. Для виконання цього завдання Бог наділив людей вродженою здатністю орієнтуватися на те, що правильно. Відповідальність людей полягає в тому, щоб розвинути свою совість таким чином як Бог направляє їх через знання і мудрість, щоб орієнтуватися в земному середовищі. Колективна відповідальність людей полягає в тому, щоб направляти своїх побратимів до підтримки здорових людських і божественних відносин і досягнення індивідуальної і соціальної гармонії і щастя, морального і духовного зростання і божественного керівництва. Найкращі способи розвитку цих відносин можуть бути виявлені за допомогою декількох юридичних принципів, фікцій і практик, які виходять за рамки строгих шаблонів класичної теорії права, щоб задовольнити вимоги справедливості і громадських інтересів.

Бог наперед приготував людству позбавлення від негараздів і підтвердив це в посланому Корані і хадисах. Пророк проявив поблажливість, оскільки, коли йому запропонували вибір, він вибрав більш легкий варіант, не створюючи труднощів в питаннях поклоніння, до тих пір, поки його вибір не був пов'язаний з будь-яким гріхом.

З метою популяризації *маслаха* мета вчених полягає в тому, щоб виявити проблеми, які створюють труднощі і впливають на реалізацію певних потреб (*зарурійят*). Існування труднощів вимагає використання різних інструментів, у тому числі застосування поблажливості (*рухс*), щоб позбутися від поневірянь і досягти необхідного. Вчені виділили умови для використання *рухс*, в тому числі демонстрацію необхідності,

наявність труднощів (*машакка*) і їх вплив на нагальну потребу (*зарура*).

Універсальні цінності і чесноти – це божественні якості, до яких люди прагнуть в тому, як вони поведуться і як вони ставляться до інших з любов'ю і милосердям. Співчуттю, наприклад, було надано юридичне значення, і воно стало передумовою для набуття віри. Це повідомлення було записано в хадисі кудсі, включеному Джамал ад-Діном Зарабозо в Коментарі до Сорока хадисів. Традиція пов'язувати альтруїзм з вірою виникла в хадисі, який говорить: «Ніхто не повірить по-справжньому, поки не полюбить бажати іншим те, що вони люблять бажати для себе».

Бог відреагував на громадські та індивідуальні зміни і закликав до реформи, яка повинна відбуватися спочатку всередині, а потім в навколишньому середовищі, щоб люди могли адаптуватися. Однак Коран засуджує особисті спроби нав'язати зміни незмінним принципам шаріату і вважає такі спроби підривом етичної і правової основи і принципів шаріату. Будь-які зміни основи шаріату для задоволення тимчасових потреб будуть відхилені і позначені як примусові або насильницькі (*татвф аш-шаріа*). Особливу увагу було приділено ісламській етиці, включаючи такі дисципліни етики, як наука про мораль (*ахлак*), наука про чесноти (*фаділа*) і ісламська біомедична етика (*ахлак тібійях ісламійях*). Шаріат проілюстрував основи правової і моральної поведінки і характеру в рамках віри в абсолютному монотеїзмі, в якому Бог є знаючим і є джерелом всіх знань. Людей будуть судити на підставі їхньої слухняності або непокори божественним заповідям. Витоки етики, як і закону, сягають корінням в першоджерела ісламу, Коран і Сунну. Джордж Хурані згадав в книзі «Розум і традиція в ісламській етиці», що етика визначає норми права і моралі. Коран визначає етику з точки зору якостей, рис характеру і особистої поведінки. Є кілька особистих якостей, які Бог любить чи не любить. У Корані зазначено, що Бог не любить агресію і корупцію, і Він любить тих, хто діє праведно, тих, чії серця очищені, і тих, хто

кається. Отже, те, що етично і добре, має починатися з того, що дозволено законом. Коріння етики сягають закону.

Теорія *макасід* подарувала набір правових та етичних параметрів для визначення того, що є законним і етично допустимим. Юридичні та етичні стандарти *макасід* захищають п'ять основних принципів і просувають політику, орієнтовану на шаріат (*сіясат аш-шарі'я*), яка наблизить людей до доброчинності (*салах*) і позбавить від корупції (*фасад*). Ібн аль-Кайїм стверджує, що ідеал шаріату заснований на мудрості, благополуччі слуг Бога в цьому та загробному житті, справедливості, милосерді, благові і мудрості. Отже, відмова від правосуддя заради тиранії, милосердя заради жорстокості, вигоди заради корупції і мудрості заради дурниці не є частиною шаріату.

Нормативні закони шаріату інформували людей про особистість і практику і забезпечували етичне керівництво. Мусульманські вчені, минулі і сучасні, орієнтувалися в ісламських текстах і давали етичні відповіді і юридичні думки. Однак чи є правові та етичні постанови (*акхам*) в первинних текстових джерелах висіченими на камені, чи підлягають вони обговоренню або їх неможливо перевизначити? Якщо так, то людям знадобляться тексти тільки для того, щоб зрозуміти, що добре з ісламської точки зору і як слід діяти в тому чи іншому контексті. Навпаки, знання не обмежені, і етичні норми не перебувають виключно в ісламських текстах.

Універсальність етики очевидна в інших культурах, священних писаннях і стандартах, так що жодна релігійна спільнота не може претендувати на монополію на етику.

Вивчення етики і права не ставить собі за мету відступ від шаріату або відмову від текстів. Навпаки, мета полягає в тому, щоб створити середовище для розмови зі всіх дисциплін, які складають основу ісламської етики, включаючи моральне богослов'я, соціологію та антропологію, щоб поміркувати над науковою спадщиною і переглянути її. Що ще більш важливо так це те, що цей процес може створити можливості для критичної взаємодії з інтелектуальною традицією і науковими

авторитетами і може забезпечити концептуальну ясність щодо того, що складає етику і чим ісламська етика відрізняється від інших етичних теорій.

Імам аль-Харамайн аль-Джувейні зробив свій внесок в розвиток макасід аль-шаріа і допоміг визначити шкалу, за якою можна було б виміряти етичні та юридичні зобов'язання дій, використовуючи такі змінні, як користь, шкоду, допустимість, нагороди і покарання. Відповідальність людини за дотримання божественних заповідей була закодована на основі ступеня зобов'язання брати участь у дії або утримуватися від неї. Дії класифікувалися як обов'язкові (*фард* або *ваджіб*), рекомендовані (*мандуб*), дозволені (*мубах*), несхвалювані (*макрух*), заборонені (*харам*), справжні (*сахіх*) і негативні (*батіл*), і ці категорії були визначені в поняттях винагороди або покарання за кожен дію чи бездіяльність. У Корані говориться, що Бог винагородить тих, хто виконує свої обов'язкові і рекомендовані дії, і покарає всіх, хто нехтує обов'язковими діями. Крім того, будуть винагороджені ті, хто утримується від негожих і заборонених дій; ті, хто робить заборонені дії, будуть покарані. Окремі особи можуть брати участь у дозволених діях, і хоча законність дій може здаватися нейтральною і залишена на розсуд окремої особи, Бог дозволить людям діяти і буде судити кожного відповідно до його або її намірів, усуненою шкодою або принесеною користю.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Abd-Allah, Umar F., 'Theological Dimensions of Islamic Law', in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp.237-57.
- Abdulhameed, Hunida E., Muhammad M. Hammami, and Elbushra A. Hameed Mohamed, 'Disclosure of Terminal Illness to Patients and Families: Diversity of Governing Codes in 14 Islamic Countries', *Journal of Medical Ethics* 37 (2011), pp. 472-75.

- Abou El Fadl, Khaled, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014).
- Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001).
- Abu Shamsieh, Kamal, 'Barriers to Spiritual Care among Muslim Patients', Master's thesis, Hartford Seminary, 2012.
- Abu Zahra, Muhammad, *The Four Imams: Their Lives, Works and their Schools of Thought* (London: Dar Al Taqwa, 2005).
- Ahmad, Khurshid, and Khurram Murad, *Sayyid Abul A'la Mawdudi: The Islamic Way of Life* (London: U.K.I.M. Dawah Centre, 2012). Accessed October 21, 2015, https://ia601304.us.archive.org/29/items/MaulanaMaududiIslamicWayOfLife/Maulana_Maududi_Islamic_way_of_Life.pdf.
- al- 'Alim, Yusuf Hamid, *al-Maqasid al-Âmmuh lil-SharLah al-Islamiyyah* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1991).
- Al-Alwani, Jabir Taha, 'Towards a Fiqh for Minorities: Some Reflections', in *Muslims' Place in the American Public Square*. (Ed.), Zahid Bukhari, Sulayman Nyang, Mumtaz Ahmad, and John Esposito (Oxford: Rowman & Littlefield, 2004), pp.1-35.
- Attiya, Gamal Eldin, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2007).
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008).
- Auda, Jasser, *Fiqh al-Maqasid* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008).
- Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1997).
- al-Fasi, 'Allal, *Maqasid al-Shanah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, 5th edn. (Rabat: Dar al-Gharb al-Islami, 1993).
- al-Ghazali, Abu Hâmid, *Ihya' 'Ulüm al-Dtn*, vol.3. Accessed online May 26, 2014, <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i003417.pdf>.
- Hourani, George, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Ibn c Ashur, Muhammad al-Tahir, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 2011).
- Ibn cAshur, Muhammad al-Tahir, *Treatise on Maqasid al-Shariah*, trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006).
- Ibn Hanbal, Ahmad, *Sifat al-Fatwa wa al-Mustafti* (Damascus: Islamic Office Publications, 1960).
- Ibn al-Mulaqqin, *Tuhfat al-Muhtaj ila Adillat al-Minhaj*, vol.1. (Makkah: Dar Hira', 1986).

- Ibn al-Najjar, Muhammad, *Sharh al-Kawkab al-Munir*, vol.4. (Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Γ lam al-MuwaqqiAn* (Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 2002). IslamicCity, Qur'an Notes: Online commentary. Accessed November 1, 2016, <http://www.islamicity.org/Qur'ansearch/shownote.asp?chap=45¬e=18>.
- al-Juwayni, c Abd al-Malik, *al-Waraqat* (Riyadh: Riyadh University Manuscript, 1979). Accessed September 24, 2015, <http://www.almostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m010406.pdf>.
- Kamali, Muhammad Hashim, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective* (Selangor: Ilmiah Publishers, 2002).
- Kamali, Muhammad Hashim, *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies, 2010).
- Kamali, Muhammad Hashim, *Shari' ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008).
- Lings, Martin, *Muhammad: His Life based on the Earliest Sources* (Rochester: Inner Tradition International, 1983).
- Majallat al-Ahkam al- Adliyyah*. Accessed November 12, 2016, <http://www.moj.ps/images/majallatalhkam.pdf>.
- Mattson, Ingrid, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Malden: Blackwell Publishing, 2009).
- Mawdudi, Sayyid Abul A'la, *The Islamic Way of Life* (London: Australian Islamic Library, 2012).
- Ministry of Islamic Trust and Religious Affairs, *al-Mawsü'a al-Fiqhiyyah*, vol.22. (Kuwait: Salasel, 1993).
- al-Najjar, cAbd al-Majid, 'al-Manha al-Tatbiqi fi Maqasid Ibn cAshur', in *Sheikh Muhammad Tahir Ibn Ashur: Reform and Revival Issues in Contemporary Islamic Thought*. (Ed.), Fathi Hasan Makkawi (Herndon: International Islamic Institute of Thought, 2011), pp.219-45.
- Nimer, Mohamed, *The North American Muslim Resource Guide* (New York: Routledge, 2002).
- Al-Qaradawi, Yusuf, *The Lawful and the Prohibited in Islam* (New Delhi: Al-Minar Publishers, 1960).
- Al-Raysuni, Ahmed, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2005).
- Repko, Allen, *Interdisciplinary Studies: Process and Theory*, 2nd edn. (Los Angeles: Sage Publications, 2012).

- Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Biomedical Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
- Stelzer, Stefen A., 'Ethics', in *Classical Islamic Theology*. (Ed.), Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp.161-79.
- al-Tabrizi, Muhammad 'Abd Allah al-Khatib, *Mishkat al-Masabih*. (Ed.), M.N. Albani, 2nd edn. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1400 AH / 1980).
- al-Tabrizi, Muhammad 'Abd Allah al-Khatib, *Mirqat al-Mafatih*, vol.9. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001).
- Watt, W. Montgomery, *The Faith and Practice of Al-Ghazali* (Lahore: Ashraf Printing Press, 1963).
- Zarabozo, Jamaal al-Din, *Commentary on the Forty Hadith of Al-Nawawi*, vol.1. (Denver: Dar al-Basheer, 2008).
- al-Zarqa', Mustafa Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Amm*, vol.1. (Damascus: Dar al-Qalam, 2004).
- al-Zuhayli, Muhammad Mustafa, *al-Qawaid al-Fiqhiyyah wa Tatbiqatuha fi al-Madhahib al-Arba'ah*, vol.1. (Damascus: Dar al-Fikr, 2006).

Застосування *макасід ал-шаріа* в середовищі ісламських капеланів

Кемаль Абу-Шамсіє

АНОТАЦІЯ: Професійні капелани в галузі охорони здоров'я надають духовну допомогу пацієнтам, які розрізняються поміж собою за релігійною і культурною ознакою, тоді як представники духовенства, особливо християни, отримують духовну освіту в семінаріях і тренуються в медичних установах, щоб надавати духовну допомогу всім пацієнтам. Пацієнти спілкуються з представниками духовенства до або під час госпіталізації або після виписки, щоб отримати причастя. В США обсяг послуг ісламської духовної допомоги і розуміння богословської основи ісламського капелана залишаються в зародковому стані, не дивлячись на появу програм навчання ісламських капеланів і професійних асоціацій. У мусульманських країнах капеланства не існує, це недостатньо розвинена сфера або вона неправильно розуміється, не дивлячись на багату ісламську традицію турботи про душу, пошуку допомоги, зцілення, зобов'язань з поклоніння Богу, наповненість юридичним змістом справ мусульман під час хвороби і етику турботи. У цій статті розглядається обопільність ісламського права і етики в ісламському капеланстві і те, як теорія *макасід аш-шаріа* є ключем до розвитку ісламської методології духовної турботи про духовні, емоційні, родинні і релігійні потреби різних мусульман, включаючи мусульман, які не практикують релігію та немусульман. Розуміння основ походження ісламського капелана вимагає висловлення думок з ісламського

богослов'я, заснованого на *таухід*, Єдинобожжі. Окрім того, на обсяг послуг і спосіб їх надання впливають цілі *макасід аш-шаріа*, ісламської юриспруденції і принципи етики *каваід аш-шаріа*. Таким чином, ісламські служби духовної допомоги слідуєть Сунні Пророка Мухаммеда, пропонуючи послуги духовної допомоги, керуючись теологічно обґрунтованим, науково обґрунтованим і юридично-етично орієнтованим на пацієнта розумінням шаріату, і все це в рамках загальних керівних принципів Корану і Сунни.

Ця стаття розглядає ісламське капеланство і духовну турботу в рамках ісламської правової та етичної теорії *макасід аль-шаріа* і робить *хіфз аль-дін*, збереження релігії, метою капелана, як способом надання релігійної підтримки всім пацієнтам, мусульманам і не-мусульманам. Позиціонування ісламського капелана в правовій та етичній сфері створить основу для розвитку універсальної теорії ісламського капелана, його послуг і його цілей. Мусульманський капелан повинен дотримуватися професійних правил, в тому числі правила лікарень, а також меж шаріату. У цьому сенсі надання послуг ісламськими капеланами прагне до вищої мети шаріату, до встановлення справедливості (Коран 4:135), усунення забобонів (5:8) і полегшення негараздів (2:185), наслідуючи приклад Пророка Мухаммада в тому, щоб бути *рахма* (співчутливим) і пропонувати *худан* (настанову). Таким чином, коріння ісламського капеланства йдуть глибоко в реалізацію переваг *маслаха*, включаючи основні (*зарурійят*), додаткові (*хаджійят*) і бажані (*тахсінійят*). Щоб виконати це завдання, мусульманський капелан виступає в ролі наставника, радника і вчителя, надаючи підтримку і надихаючи, з почуття любові і уз віри і людяності, щоб орієнтувати людей на Бога. Крім того, мусульманський капелан може забезпечувати можливість використання послуг, не залишаючи пацієнтів, в ситуаціях, коли те, про що його просять, суперечить шаріату.

Вступ

Взаємозв'язок віри і дії створює можливості для зростання і роздумів, як особистих, так і колективних. Як медичний священнослужитель, я пропоную послуги духовної допомоги мусульманським і немусульманським пацієнтам, проводжу оцінку духовної допомоги і розмірковую разом з пацієнтами та сім'ями. Пацієнтам часто важко зрозуміти те, що відбувається, чому з ними щось відбувається, як зрозуміти, що має статися, або як планувати відповідь на постійно мінливу ситуацію, і все це робити в межах шаріату. Моя докторська робота спрямована на вивчення зв'язку між ісламом як вірою, його теологією і його юридично-етичною теорією, і вона досліджує, як віра і шаріат впливають на дії і практики мусульман, і навпаки. В якості методології для опису того, як хвороба і стан здоров'я впливають на релігійну практику мусульман і розуміння їхньої віри я прийняв практичне богослов'я. Що впливає на віру мусульман? Що вказує мусульманам, що їм слід робити? Чому мусульмани повинні діяти? І які критерії використовують мусульмани, щоб зрозуміти, що їм робити у відповідь на життєвий досвід? В цій статті, проте, моя мета – зрозуміти зв'язок між ісламом, його теологією, його практикою і діями мусульман. Я коротко опишу джерела і цілі шаріату і познайомлю з теорією *макасід аш-шаріа*. Крім того, я коротко опишу взаємозв'язок між ісламським правом і етикою і познайомлю з основними ісламськими правовими принципами, які впливають на роботу капелана, а також на методи і послуги, пропонувані пацієнтам. В результаті я сподіваюся створити краще уявлення про те, що дозволено робити мусульманам, про роль контексту в прийнятті рішень про те, як мусульмани діють, і про роль шаріату в формуванні ісламського капелана.

Іслам – це віра, яка вимагає від своїх прихильників заявити про свою віру, слідувати заповідям Бога і діяти відповідно. Мусульмани стикаються з різними життєвими ситуаціями, які вимагають ресурсів, щоб допомогти їм зрозуміти, що добре і що потрібно робити. Дія (*амал*) є центральним

напрямок ісламського богослов'я, і мусульманські юристи зосередили свою увагу на розумінні дії і практики¹. Вивчення дії вимагає міждисциплінарного підходу до ісламського права і етики, щоб зрозуміти, як ці дисципліни впливають на дії людини і одна одну. Тому я буду обговорювати джерела ісламського права і етики, цілі ісламського права (*макасід аш-шаріа*) і юридичні принципи (*кавад фікхійя*), які направляють і впливають на мусульман у всіх аспектах повсякденного життя. Я ознайомлю з основними моментами робіт вчених, які вплинули на дискурс *макасіда*, таких як Ібн Ашур, імам Аль-Газалі і імам Аль-Джувейні, і досліджую наслідки людських дій і бездіяльності для міжособистісних, внутрішньоособистісних і божественно-людських відносин. Я буду стверджувати, що теорія *макасід* є спрощеною основою для вчених і мирян, щоб краще зрозуміти, що мав на увазі Бог, відкриваючи шаріат, і як його правові та етичні стандарти впливають і визначають людські обов'язки, формують мораль і характер, а також впливають на відносини між людьми.

Джерела шаріату

Є два джерела шаріату: відкриті в одкровенні і раціональні. Джерела, які містяться в одкровенні – це Коран і Пророчий переказ (Сунна) – вважаються першоджерелами шаріату. Два інших джерела – це літературна теорія проаналізована вченими і герменевтика, яка використовує юридичні методи аналітичного мислення (*кийас*) і науковий консенсус (*іджма*) в сунітській юриспруденції. Загальний консенсус був прийнятий, незважаючи на серйозні проблеми щодо того, що такий консенсус означає, масштаб розглянутих питань і кваліфікацію тих, хто

¹ Umar F. Abd-Allah, 'Theological Dimensions of Islamic Law', in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p.249.

дав згоду.² Аналітичне мислення (*кийас*) – це поширений науковий метод досягнення юридичного рішення (*фетва*), який залишається дієвою методологією для формулювання законів, незважаючи на появу постанов, несумісних з ісламськими заповідями³. Халед Абу аль-Фадл підкреслив значення Корану як незмінного і буквального слова Бога, відкритого, вічного, усно переданого, і в кінцевому підсумку зібраного і записаного сподвижниками після смерті Пророка (пом. 10/632).⁴ *Кийас* описувався як «баланс умів», тому що він прагнув встановити баланс між двома проблемами справедливим чином. Таким чином, Коран визнав, що завдання людей – «шукати настанови для ісламського життя з питань, де накази не є явними або здаються такими, що суперечать один одному»⁵. У таких випадках неможливо знайти раціональну методологію, окрім як аналогія (*кийас*).

Знання шаріату є міждисциплінарним і невіддільним від інших ісламських дисциплін; отже, сфера шаріату включає корпус божественних постанов, встановлених для людства, і охоплює всі його справи, релігійні та громадські, з метою приведення людей до щастя, справедливості і порятунку. *Акида* означає «міцно зв'язувати» і позначає мусульманську віру; вона входить до складу шаріату і служить вузлом віри, на якому будуються інші дисципліни. Аль-Зарка визначив шаріат як зведення божественних заповідей і практичних постанов, яким мусульмани зобов'язані слідувати, щоб реформувати і виправити становище (*іслах*) в суспільстві.⁶ Камаль вважав шаріат дослівним втілен-

² Muhammad al-Tahir Ibn ' Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 2011), p.165.

³ Там само, p.218.

⁴ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), p.100.

⁵ George Hourani, *Reason & Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p.62.

⁶ Mustafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqhi al-Amm* (Damascus: Dar al-Qalam, 2004), vol.1, p.48.

ням заповідей Бога, які охоплюють прийняття Його заповідей, заборон, керівних принципів і наративів; він адресований людству через одкровення для досягнення порятунку відповідно до Корану і Сунни⁷. Сунна – це застосування шаріату і вважається способом життя, за допомогою якого Пророк Мухаммад втілює шаріат в тому, що він сказав, зробив, мовчазно схвалив, або не схвалив. Сунна з'явилася в якості літератури і в кінцевому підсумку була канонізована в книгах хадисів.

Цілі шаріату

Слово *шаріат* походить від кореня *ш-р-'а* і одним з його найбільш відомих значень є дорога (*шарі'я*) або шлях до води. Шаріат часто використовується як синонім ісламського права, проте він охоплює в собі право та веде до благополуччя і добра. Халед Абу аль-Фадл визначив шаріат як вічний і незмінний закон Бога – шлях істини, чесноти і справедливості. Шаріат був відкритий пророкам і описаний як життєво важливий шлях до виживання людства і інклюзивний спосіб життя, доступний як для мусульман, так і для немусульман.⁸ Ібн аль-Кайім описав шаріат як структуру, на якій був збудований ісламський закон з метою захисту інтересів служителів Бога як в цьому світі, так і в наступному:

Закон – це чиста справедливість, чиста милість, чиста вигода і чиста мудрість. Отже, все, що уособлює несправедливість, а не справедливість, жорстокість, а не милосердя, шкоду, а не користь або дурість, а не мудрість, не походить з Закону, навіть якщо це було вставлено в нього за допомогою тлумачення.⁹

⁷ Mohammad H. Kamali, *ShariAh Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), p.19.

⁸ Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming ShariAh in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014), p. xxxii.

⁹ Gamal Eldin Attiya, *Towards Realization of the Higher Intent of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2007), p.14.

Вища мета теорії *макасід* – це, в кінцевому рахунку, захист інтересів, які Бог, Законодавець, призначив для людства. Юристи досліджують першоджерела шаріату, коли стикаються з проблемою, яка потребує юридичного вирішення. Початковий етап виведення юридичного висновку включає в себе повернення до першоджерел для пошуку доказів (*даліла*), які слугуватимуть прецедентом для відповіді на дане питання. Юристи застосовують правові методи і використовують свої знання про іслам для поліпшення свого людського розуміння (*фікх*) дисциплін шаріату. Крім того, юристи наслідують (*таклід*) вчення попередніх вчених і відроджують їхню спадщину або займаються новаторськими правовими визначеннями (*іджтігад*)¹⁰. Дисципліна *фікх* – це знання, отримане за допомогою *іджтігаду*, щоб зрозуміти правові норми шаріату, що впливають з його докладних доказів в джерелі¹¹. Спадщина містить зібрання судових висновків, даних юристами різних шкіл теології за останні чотирнадцять століть щодо застосування шаріату. Різні життєві питання, які прямо не розглядаються у відкритих джерелах, часто вимагають юридичного висновку (*фетви*). Юрист (*муфтій*) розглядає кожне питання окремо і видає необов'язкову *фетву*¹².

Люди шукають юридичних рішень, заснованих на їхньому власному розумінні шаріату, оскільки Бог задумав різноманітність в божественних законах. У Корані говориться, що якби Бог побажав, Він створив би людство як єдине співтовариство.¹³ Монотеїстичні авраамічні релігії, юдаїзм, християнство та іслам отримали різні види божественного шаріату¹⁴. Старий Завіт (Тора) відкритий Пророку Мойсееві (Мусі) наказував дотримуватися конкретних законів для дітей Ізраїлю, які стосувалися

¹⁰ Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, p.xxxiv.

¹¹ Kamali, *Shari ah Law*, p.41.

¹² Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008), p.xxiii.

¹³ Коран 5:48.

¹⁴ Al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, p.47.

унікального часу і певного місця. Євангеліє (*інджил*), відкрите Ісусу (Ісі), зосереджено на моральних реформах і формуванні характеру; проте християнству бракує правової системи або шаріату. В результаті явлений в одкровенні шаріат привів до всеосяжної і універсальної правової та етичної системи, незалежно від часу і місця. Відтак, іслам розглядається як спосіб життя, оскільки шаріат містить приписи щодо основних принципів віри і життя. Щоб досягти всебічності у всіх аспектах життя, шаріат ввів закони для повсякденної практики, гнучкості і поблажливості, щоб була можливість тимчасово призупинити виконання законів або скорегувати практику під час хвороби або дійти компромісів з-за необхідності або труднощів. Отже, закони шаріату допускають певні зміни відповідно до контексту, навколишнього середовища і соціальних змін. Коран в аяті 45:18 описує шаріат як захисника основних принципів справедливості і рівноправ'я; мета віри – привести до потоку води як необхідного елемента для всього органічного життя. Шаріат означає систему законів, як моральних, так і практичних, які вказують людині шлях до духовного вдосконалення і соціального благополуччя.¹⁵

Шаріат відноситься до будь-якої іншої групи людей, пов'язаних спільними переконаннями або віруваннями. Він стосується широкої концепції всеосяжного і повного шляху до Бога і від Бога, який, у випадку, прирівнюється до шляху, що веде до соціальної доброти (маруф) і моральної чесноти і є її результатом. Шаріат не обов'язково означає позитивний набір божественних заповідей, яким люди повинні підкорятися, а скоріше позначає вище благо, яке Бог бажає для людей¹⁶.

Кілька вчених намагалися зрозуміти мудрість божественного одкровення і заповідей, що містяться в Писаннях.

¹⁵ IslamicCity, Qur'an Notes, online commentary, <http://www.islamicity.org/Qur'ansearch/shownote.asp?chap=45¬e=18>, accessed November 1, 2016.

¹⁶ Abou El Fadl, *Reasoning with God*, p.296.

Ібн Ашур дійшов висновку, що цілі закону полягають в збереженні порядку, досягненні благ і запобіганні заподіяння шкоди або корупції, встановленню рівності між людьми, відновленні благоговіння перед божественним законом і розширенні прав і можливостей спільноти (*умма*)¹⁷.

Процес отримання знань привів до виникнення розмаїття думок серед мусульманських вчених і породив різні школи ісламського права (*мазхаб*), які пізніше були зведені до сунітських і шиїтських шкіл ісламського права. Наприклад, ханафітська школа була названа в честь імама Абу Ханіфи (пом. 767) і класифікувала закони за трьома відмінними категоріями: поклоніння (*ібадат*), цивільні угоди (*му'амалат*) і покарання (*укубат*). Кожна категорія була далі розділена на розділи, присвячені специфіці кожної області. Молитва, наприклад, була класифікована як частина *ібадату* і надалі була підрозділена на основні категорії, такі як чистота (*тахара*), обов'язкова молитва (*намаз*) або піст (*савм*)¹⁸.

Теорія макасід аль-шаріа

Зміст терміну (*максад*, мн. *макасід*) походить від кореня *к-с-д*, що означає підходити до чого-небудь прямо, без упередженості або схильності. Замість того, щоб дати визначення *макасід* богослови надали роз'яснення цьому терміну. Юсеф аль-Алем розглядав *макасід* як вигоду, яку віруючі заробляють в цьому і в майбутньому житті, максимізуючи користь або усуваючи шкоду. Ібн Ашур описав загальні цілі *макасід* як збереження соціального порядку в суспільстві і забезпечення його здорового розвитку, благополуччя і праведності.¹⁹ Аль-Фасі зосередився на прихова-

¹⁷ Ahmed al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2005), p.xxii.

¹⁸ Kamali, *Shari ah Law*, p.43.

¹⁹ Ibn Ashur, *Maqasid al-Shart ah*, p.91.

них істинах, які Бог вклав в кожную постанову.²⁰ Аль-Карадаві досліджував текст, щоб дізнатися, яких дій прагнув *макасід*, і що заборонено або дозволено, що може принести користь окремим особам або *уммі*. Ахмад ар-Райсуні розглядав *макасід* як цілі, розкриті в шаріаті на благо віруючих. Шаріат представив божественний генеральний план для людства, включаючи віру в Єдиного Бога (*таухід*) і профілактичну систему винагород і попереджень, щоб максимізувати вигоди (*маслаха*) і уникнути шкоди (*зарар*), і все це для того, щоб направити людей до успіху і порятунку в матеріальному світі і майбутньому житті. Отже, справедливі дії заохочуються і вважаються відповідними цілям шаріату, в той час як несправедливість непримиренна і рівно-сильна фундаментальній зраді шаріату²¹.

Мусульманські юристи протягом тривалого періоду часу робили свій внесок у розвиток теорії макасід, заснованої на вигодах. Імам аль-Харамайн аль-Джувейні (пом. 1085) встановив рамки для визначення пріоритетів дій, заснованих на переважуючих темах в священних текстах, для використання як юристами, так і окремими особами. Аль-Джувейні підкреслював важливість отримання знань про правила шаріату (*аль-ахкам аль-шарійя*) і поділяв цілі божественного одкровення на три основні категорії: (1) захист основних благ віри, життя, інтелекту, походження і власності, класифікованих як такі в яких існує гостра потреба (*зарурійят*); (2) сприяння задоволенню основних потреб (*хаджійят*), які спрямовані на усунення труднощів і поневірянь у випадках суспільної необхідності, проте вони не підвищені до рівня необхідності, наприклад, необхідність мати договір оренди будинку в разі відсутності контракту – це не-гаразди, але не загроза самому виживанню нормального порядку; і (3) надання прикрас (*тахсінійят*), які бажані для витонченості та

²⁰ Allal al-Fasi, *Maqasid al-Shart ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, 5th edn. (Rabat: Dar al-Gharb al-Islami, 1993), p.1.

²¹ Abou El Fadl, *Reasoning with God*, p.298.

вдосконалення звичаїв і поведінки людей²². Імам аль-Газалі (пом. 1 111), учень аль-Джувейні, зробив свій внесок в *макасід*. У своїй книзі *аль-Мустасфа мін Ільм аль-Усуль*²³ детально зупинився на роботі аль-Джувейні. Він виділив категорію *зарурійят*, категорію крайньої необхідності, щоб зберегти те, що Бог наперед приготував для збереження людством: релігію (*дін*), життя (*нафс*), власність (*мал*), розум (*акл*) і потомство (*насл*). Згідно з Аль-Газалі, божественна мета людства – досягти щастя і близькості до Бога, слідуючи шариату, який призведе вірних до спасіння у вічному житті в майбутньому²⁴.

Шаріат: право та етика

Теорія макасиду є міждисциплінарною та включає вивчення різних ісламських дисциплін, таких як герменевтика Корану і традиції, екзегези (*тафсір*), законотворчість (*ташрі*), етика (*ахлак*) і підобластей, таких як основи ісламського права (*усуль*).

Міждисциплінарне вивчення права і етики можна проводити через призму макасід, пояснюючи процеси, визначаючи дисципліни і ставлячи перед собою мету інтеграції дисциплін, і все це з метою досягнення більш повного розуміння божественної мети людства. Таке міждисциплінарне дослідження можна визначити як «процес відповіді на запитання, вирішення проблеми або звернення до теми, яка надто широка або складна для адекватного розгляду в рамках однієї дисципліни, і спирається на дисципліни з метою інтеграції їх ідей для побудови більш всебічного розуміння»²⁵. Включення шариату в визначення

²² Kamali, *Shari ah Law*, p.125.

²³ Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shartah*, trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006), p.118.

²⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya'Ulum al-Din*, vol.3, <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i003417.pdf>, accessed May 26, 2014.

²⁵ Allen Repko, *Interdisciplinary Studies: Process and Theory*, 2nd edn. (Los Angeles: Sage Publications, 2012), p.16.

етики розглядає моральну поведінку людей як акти слухняності або непокори моральній теології ісламу. Етика – це область, заснована на законі, і вона не функціонує як самостійна наука.

Молитви є однією з форм поклоніння Богові і класифікуються як обов'язок, виконання якого є одночасно законною і етичною божественною заповіддю. Коран наказує віруючим молитися саме так, як це робив Пророк. Читання молитов або нехтування ними оцінюються відповідно за правовою шкалою, в якій вказані винагороди або покарання за кожну дію чи бездіяльність. Але вони також несуть етичне значення, як видно з опису молитви як джерела недоторканності. Коран в аяті 29:45 стверджує, що молитви утримують людину від непристойності і зла, і що в результаті акту поминання Бога в молитві в серця увійде спокій. Джордж Хурані припускає, що відносини між етикою і шаріатом носять характер взаємовпливу: шаріат визначає етику, але етика є основою юриспруденції:

Відношення між етикою і божественним законом в ісламі зазвичай виражається в зворотному напрямку: весь спектр етичних норм був поглинений шаріатом, так що будь-яка поведінка оцінювалася як послух або непокора божественному закону. У формальному сенсі це вірно, що нормативна етика була розроблена в юридичних книгах і судових рішеннях. Але ми також можемо помітити, що мета великих правових структур була етичною в сучасному сенсі. Зв'язок може бути доведений свідченням кількох правових принципів, фікцій і практик, які вийшли за рамки суворої класичної теорії, щоб задовольнити вимоги справедливості і громадських інтересів. Прикладом може служити малікітський принцип *істіслах*, «врахування громадських інтересів», який може використовуватися для надання переваги одній інтерпретації шаріату над іншою.²⁶

Ісламська мораль і віра нероздільні. Термін *хулуқ* описує характер і вроджений характер (*фітра*) людини. Коран описує

²⁶ Hourani, *Reason & Tradition*, p.1.

життя Пророка як піднесений образ життя²⁷, в той час як хадис підносить етику, заявляючи, що найкраща чеснота, якої може досягти людина, – це гарний характер (*хулк хасан*)²⁸. Проте, ісламська етична теорія широка і стосується широкого спектру етичних чеснот, в тому числі чесноти чесності і співчуття. Ісламську етику можна звзвити до таких суб-дисциплін, як біоетика, етика сім'ї та шлюбу і етика благодійних пожертвувань. Мусульманам, особливо тим, хто живе як меншина в різних громадах і у ворожому середовищі, постійно ставлять завдання залишатися в рамках того, що шаріат вважає законним, етичним, забороненим або дозволеним. Мусульманські юристи роз'яснювали джерела ісламу, які були відкриті в одкровенні, щоб встановлювати параметри, які допомагають розрізняти і визначати чесноти (*ахлак*), юридичні переваги (*істіхсан*), громадські інтереси (*маслаха*), одночасно дотримуючись божественних вимог, які заповідають творити добро і забороняють робити щось погане (*мункар*)²⁹. Межі правової і етичної поведінки часто були настільки чітко визначені, що мусульмани були одноставні в своїх інтерпретаціях або залишалось дуже мало місця для розбіжностей. Наприклад, Коран наставляв мусульман про те, що є забороненим³⁰, і велів їм уникати заборонених речей, серед яких лише деякими були блуд, вживання вина і свинини та інцест. В інших обставинах етичні приписи були узагальнені і враховувалися під час розбіжностей в думках про те, що правильно, а що неправильно, що становить кращий *маслаха*, міркування суспільного інтересу (*істіслах*) або юридичні переваги (*істіхсан*). Відмінності між вченими були сформовані їхніми різними методами інтерпретації або культурою і звичаями громад, в яких проживали мусульмани.

²⁷ Коран 68:4.

²⁸ Muhammad al-Tabrizi, *Mirqat al-Mafatth* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), vol.9, p.274, hadith no. 50789.

²⁹ Коран 3:110.

³⁰ Коран 2:173.

Ісламські юридичні приписи

Ісламські правові приписи (*аль-каваїд аль-фікх*) допомагали в забезпеченні простих тверджень про те, що є юридично законним і етичним. Термін *каїда* був згаданий в аяті Корану 2: 127 для позначення фундаментальних структур. В цілому, правовий припис може стосуватися загального випадку, коли він пов'язує і впливає на різні частини, гілки або суб-кейси. Його вплив також може поширюватися на інші дисципліни і впливати на численні судові рішення. Правові приписи часто являють собою дуже стислі твердження, які легко запам'ятовуються, є універсальними і всеосяжними. Вчені і окремі люди можуть використовувати приписи і застосовувати їх до інших випадків і життєвого досвіду.

Джерелами юридичних приписів є Коран, Сунна і наукові дослідження або *іджтігад*. Правові приписи, засновані на Корані, були побудовані на основі аятів, що підтверджують загальні принципи, гнучкість шаріату або його універсальність. Приписи відповідають потребам незалежно від часу і місця. Наприклад, юридичний припис про труднощі було побудовано на основі аяту Корану 2: 185, в ньому йдеться: «Аллаг бажає вам полегшення, а не утруднення». Сконструйований юридичний припис відображає аят Корану і говорить, що «труднощі породжують можливість»³¹. Засновані на Сунні приписи охоплюють хадиси Пророка Мухаммада і містять короткі і змістовні твердження, які описують суть шаріату. Наприклад, юридичний припис наміру³² відображає хадис, який говорить: «Дії повинні оцінюватися за їхніми намірами»³³. Принципи, засновані на іджтігаді, були побудовані з нерозкритих джерел, слідуючи процесу дедукції вченими.

³¹ Kamali, *Shari ah Law*, p.145.

³² *Majallat al-Ahkam al-dAdliyyah*, article 2, <http://www.moj.ps/images/majal-latalhkam.pdf>, accessed November 12, 2016.

³³ Jamaal al-Din Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith of Al-Nawawi* (Denver: Dar al-Basheer, 2008), vol.1, p.91.

Джерелами заснованих на іджтігаді приписів є правові прецеденти в ісламських правових постановах, логіці, міркуваннях і правилах арабської мови. *Kavaid* розрізняються за своєю універсальністю, повнотою і визнанням різними школами думки. Є п'ять нормативних правових приписів, які універсальні в своєму застосуванні і впливові на всі ісламські дисципліни. Приписи звертаються до таких основоположних тем, як шкода, намір, труднощі, впевненість і звичаї.

Припис про шкоду говорить, що шкода має бути усунена³⁴. Сфера дії правового припису про шкоду (*zarar*) може бути далекосяжною, що виходить за рамки традиційного визначення недопущення заподіяння шкоди. Прочитання юридичного припису про шкоду і його застосування в області ісламської біоетики перетворює незаподіяння шкоди на універсальний принцип, який працює для усунення трьох видів юридичної шкоди: явно заподіяної шкоди, шкоди, заподіяну без належного правосуддя чи не заснованої на запропонованому законом покаранні³⁵, і шкоду, яку може зазнати лікар під час лікування інших. Про заподіяння шкоди самому собі йдеться в аятах Корану 2: 188 і 4:29; аяти застерігали від «поїдання майна один одного без обопільної згоди». Заклик утримуватися від заподіяння шкоди іншим був узятий з аяту Корану 2: 229 і стосувався питань, пов'язаних з сімейними розладами і подружніми стосунками. В аяті обговорювалися умови розлучення: сторони повинні або триматися разом на рівних умовах, або розлучитися з добротою. Розуміння далекосяжних наслідків усунення шкоди для залежних осіб в Корані 2: 233 захищає матір від несправедливості і шкоди через її дитину, народжену або ненароджену. З іншого боку, хадис розширив розуміння уникнення шкоди, відкрито виступаючи проти заподіяння шкоди або взаємності. Пророк Мухаммад сказав: «Кожному, хто завдає шкоди, Бог завдасть шкоди йому, і будь-кому, хто заподіює

³⁴ *Majallat al-Ahkam al- Adliyyah*, article 20.

³⁵ Коран 5:32.

страждання людям, Аллаг зробить те ж саме з ним». Таким чином, комплексність ісламської етики щодо усунення шкоди розширює її можливості для зведення до мінімуму заподіяної шкоди та запобігання подальшому заподіянню шкоди як жертвам, так і тим, хто чинить її.

Усунення шкоди є етичним і юридичним зобов'язанням і пріоритетом, якого можна досягти різними способами. По-перше, необхідно запобігти появі шкоди якомога раніше до моменту її виникнення. Правовий припис заблокувати засоби (*мадд ад-дхараік*) може застосовуватися для запобігання заподіянню шкоди в результаті використання правових і етичних засобів, які можуть призвести до неетичних результатів. Окрім того, усунена шкода має бути найбільшою шкодою і не може бути досягнута шляхом заподіяння аналогічної шкоди в ході усунення поточної шкоди. Отже, принцип меншого з двох зол сумісний з ісламським розумінням етики, і більша шкода може бути усунута меншою шкодою. Отже, юридичне та етичне зобов'язання починається з відбиття зла, що є пріоритетом, який замінює забезпечення вигід, коли є вибір між максимізацією вигід і запобіганням або усуненням шкоди.

Припис наміру сформульований короткою заявою і говорить, що дії оцінюються відповідно до їхніх намірів (*аль-умур бі макасідіга*)³⁶. Коранічна основа припису міститься в Корані 3: 145, в якому говориться: «І якщо хто бажає нагород від світу цього, Ми дамо йому їх; і якщо хтось бажає нагороди в майбутньому житті, Ми дамо йому її; і Ми винагородимо тих, хто [Нам] вдячний». У хадисі Пророк Мухаммад сказав: «Справи оцінюються за намірами, і кожна людина судиться відповідно до її намірів»³⁷. Дії окремих людей, добрі і злі, судяться Богом на основі намірів, які за ними стоять. Судження про наміри ґрунтуються на декількох категоріях. Коран звертається до намірів серця при розгляді питання про прощення за скоєні помилки:

³⁶ *Majallat al-Ahkam al- Adliyyah*, article 2.

³⁷ Hadith no.1 in *Al-Nawawt's Forty Hadith*.

[Кличте названих синів за іменами їхніх батьків. Це справедливіше перед Аллагом. А якщо ви не знаєте імен їхніх батьків, то вони — ваші брати в релігії та близькі! Не буде гріха на вас, якщо ви попередньо не мали такого наміру в серці. Аллаг — Прощаючий, Милосердний!!³⁸

Окрім намірів, оцінка дій також визначається на підставі того, чи реалізовувала людина свої думки чи ні, і чи завдала ця дія шкоди іншим або ні.

Люди можуть отримувати винагороди, коли у них є злі думки, але вони утримуються від їх втілення. З іншого боку, покарання за намір завдати шкоду можуть визначатися шляхом визначення того, чи була шкода навмисною, ненавмисною, випадковою або побіжною. В добродесних справах про людину можна судити на підставі намірів, що стоять за добрим вчинком. Наприклад, винагороди різняться для тих, хто шукає втрачений предмет з наміром повернути його, зберегти, повернути з наміром отримати подарунок, отримати похвалу або отримати визнання. Наміри породжують значення слів, які не визначаються просто словами і тим, як вони сформульовані. Правовий припис намірів створює реальну можливість для взаємодії, щоб познайомитися з людьми на базовому і інтимному рівнях.

Одні тільки наміри незначні за наявності шкоди або її наслідків. Згідно з Ібн Ашуром, подвійна мета шаріату полягає в тому, щоб виконувати цілі для людей в суспільстві і одночасно уникати незручностей або тягаря, коли це можливо. Усунення шкоди вважається основною метою і замінює будь-яку іншу користь. Отже, застосування юридичного припису про шкоду захищає як пацієнтів, так і осіб, що надають духовну допомогу, так як кожен порівнює вигоду зі шкодою. Наступний випадок являє собою реальний сценарій, який мав місце в медичній установі:

³⁸ Коран 33:5.

Самір – дорослий пацієнт-мусульманин, якому був поставлений діагноз лейкемія, і йому потрібна була хіміотерапія, переливання крові і трансплантація стовбурових клітин. В результаті пригніченості імунної системи Самір був поміщений у відділення інтенсивної терапії. Його лікар вирішив в якості запобіжного заходу обмежити відвідування, і на двері була встановлена попереджувальна наклейка, яка забороняє відвідування, крім близьких родичів. Окрім того, до пацієнта не допускалися відвідувачі з симптомами застуди. Один з друзів Саміра був дуже стурбований поганим прогнозом для Саміра і вирішив відвідати свого друга. Дійшовши до медпункту, він представився братом Саміра, і йому був дозволений доступ.

У вищенаведеному прикладі ніхто не може сумніватися в благородних намірах друга Саміра – його турботі, занепокоєнні і співчутті. Однак наміри в таких обставинах вторинні по відношенню до шкоди, яку може завдати візит. Правовий припис шкоди забороняє терпіти і відповідати взаємністю на зло, тим самим захищаючи інтереси обох. У цьому випадку шкода переважає користь від відвідування і він надмірно ставив під загрозу основну мету збереження життя. Точно так само відвідування, в результаті яких відвідувачі наражаються на небезпеку, повинні бути відкладені або скасовані, якщо не вжито ефективних заходів обережності. Наприклад, якщо у пацієнта діагностовано лихоманку Ебола, повинні бути накладені обмеження на те, хто може контактувати з такими пацієнтами, оскільки суспільство в цілому буде піддано небезпеці.

Правовий припис труднощів (*аль-машака таджлібу ат-тайсір*)³⁹ говорить, що існування негараздів породжує легкість, полегшення і розслаблення (*тайсір*). Спусковим гачком для реалізації цього припису є необхідність, яка спрямована на полегшення тягаря. У випадку необхідності заклик про допомогу може зажадати поблажливості (*рухс*), юридичного інструменту, який дозволяє тимчасово ігнорувати правила у виняткових

³⁹ *Majallat al-Ahkam al- Adliyyah*, article 17.

обставинах, якщо вони викликають труднощі. У Корані і Сунні наводяться різні приклади, які закликають до полегшення перед обличчям незгод. Піст в місяць Рамадан під час подорожі або хвороби є утрудненням, тому порушення посту дозволено. Коран в аяті 2: 185 вказує на те, що Бог бажає, щоб ви мали полегшення, і не бажає, щоб ви страждали від негараздів. Точно так само Бог не обтяжує жодну людську істоту понад його або її здатності⁴⁰. Люди можуть вибрати стійкість (*азм*) і терпіння (*сабр*), але юридична і етична відповідальність полягає в тому, щоб шукати полегшення і отримувати користь з *рухс* з вдячності. У хадисі повідомляється, що «Бог любить, коли [люди] віддаються Його рухс⁴¹». Хадис також надає полегшення і вибір для виконання релігійних обов'язків, вибравши найпростіший з доступних законних варіантів. Айша, Мати віруючих і дружина Пророка Мухаммада, сказала: «Кожного разу, коли Посланцю Бога давали вибір між двома речами, він обирав більш легке, якщо тільки це не було гріхом⁴²».

Правовий припис щодо труднощів стосується перешкод, які призводять до труднощів або нездатності людини виконувати свої обов'язки; отже, її завдання – пошук шляхів і альтернатив, що дозволяють долати труднощі. Наприклад, подорожуюча людина може скоротити (*каср*) молитви, об'єднати їх (*джем*), відкласти їх (*та'кхір*) і / або перенести їх на майбутнє (*такд*) – це, щоб позбавити людину від будь-яких труднощів або будь-яких перешкод для виконання молитви. Причини, за якими закон про труднощі може вводити в дію *рухса*, численні, і серед них – подорожі, хвороба, примус або переслідування, забудькуватість, невігластво, труднощі і недієздатність. При визначенні рівня труднощів юрист буде розглядати вплив

⁴⁰ Коран 2:286.

⁴¹ Ibn al-Mulaqqin, *Tuhfat al-Muhtaj ila Adillat al-Minhaj* (Makkah: Dar Hira', 1986), vol.1, p.478.

⁴² Ministry of Islamic Trust and Religious Affairs, *al-Mawsūf a al-Fiqhiyyah* (Kuwait: Salasel, 1993), vol.22, p.284.

труднощів на здатність людини виконувати обов'язки відповідно до статусу обов'язку як обов'язкового, рекомендованого, дозволеного, несхвального або забороненого. Обмеження, які робили використання *рухса* законним і дійсним, закінчуються, коли необхідність в ньому відпадає. У таких випадках, те що пробачається стає незаконним, і людина повертається до початкової заборони. Слід надавати свободу дій в тих випадках, коли здається, що труднощі викликають труднощі. Необхідність робить всі заборонені речі допустимими, поки один не порушує права інших і не створює нових труднощів у процесі усунення нинішніх труднощів.

Правовий припис визначеності (*аль-якін ла юзал біл-шаакка*)⁴³ вказує, що в питаннях, де визначеність є станом справ, її не можна замінювати сумнівом. Коран звертався до питань визначеності в роздумах про творіння. В аяті Корану 2:29 говориться: «Він — Той, Хто створив для вас усе, що на землі, а потім повернувся до неба та й впорядкував сім небес. Він знає про кожну річ!». Отже, правовий припис визначеності вказує на те, що всі речі вважаються допустимими, якщо вони не заборонені, оскільки допустимість є природним станом. Крім того, визначеність застосовується до питань знання, істини і забобнів. У Корані 10:36 говориться: «Більшість із них іде за припущеннями. Але припущення ніяк не допоможе замість правди. Воістину, Аллаг знає те, що роблять вони!». Крім Корану, в хадисах згадуються аспекти достовірності. Пророк сказав: «Те, що законне, – ясно, те, що незаконне, – ясно, а між ними двома – сумнівні справи⁴⁴». Визначеність і її рішення не можуть бути відкинуті сумнівом. Правові та етичні наслідки припису визначеності очевидні в кримінальних справах, оскільки пріоритет віддається тому, що спочатку відомо, а не тому, що викликає сумніви: наприклад, кожен підозрюваний вважається невинним, поки його провину не буде доведено.

⁴³ *Majallat al-Ahkam al- Adliyyah*, article 4.

⁴⁴ Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith*, p.375.

Юридичний припис звичаю (*урф*) говорить, що звичай є авторитетним (*аль-да мухакамма*)⁴⁵. Він з'являється в Корані і хадисах. Цей припис допускає в правову теорію те, що відомо і практикується людьми в даний момент, а також визнано і дозволено шариатом⁴⁶.

Наприклад, аят Корану 3:19 приписує, щоб подружні стосунки були засновані на доброті (*ашірухунна біл-ма руф*). У цьому вірші доброта називається нормою; отже, шариат визнає доброту нормою подружніх відносин. Окрім того, Коран в аяті 7:199 визнає прощення (*афу*) нормою в стосунках, поряд з приписом робити те, що правильне, і відмовою від того, що є непізнаним чи неправильним. В аяті Корану 2:241 шариат використовував *урф* як основу для визначення розміру аліментів, що виплачуються розлученим, якщо цей звичай практикувався і був розумним. У хадисі припис щодо звичаїв був основою того, що, як передав Ібн Масуд: «Все, що мусульманин вважав добром, [вважається] добром для Бога, а все, що мусульманин вважав злом, на думку Бога є злом⁴⁷».

Сучасний виклик біоетиці і шариату очевидний в культурному тиску з боку сімей на лікарів, щоб вони не розкривали поганий діагноз пацієнту і іншим членам сім'ї. В інших крайніх випадках пацієнту не говорять, що він / вона має смертельний діагноз і вмирає через страх «знервувати» пацієнта. Дослідження, опубліковане в *Журналі медичної етики*, показало, що 36% опитаних мусульманських країн не мали кодексів розкриття термінальних станів пацієнтам, 50% допускали приховування і тільки 28% допускали розкриття. З іншого боку, тільки одна країна дозволила розкриття інформації, а інша – заборонила. У п'яти кодексах нічого не говорилося про інформування сім'ї, в чотирьох дозволено розкриття інформації, а в п'яти – в обов'яз-

⁴⁵ *Majallat al-Ahkam al- Adliyyah*, article 36.

⁴⁶ Muhammad Ibn al-Najjar, *Sharh al-Kawkab al-Munir* (Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs), vol.4, p.449.

⁴⁷ Muhammad Mustafa al-Zuhayli, *al-Qawa4d al-Fiqhiyyah wa Tatbiqatuha fi al-Madhahib al-Arba ah* (Damascus: Dar al-Fikr, 2006), vol.1, p.298.

ковому / рекомендованому порядку. Кодекс Ісламської організації медичних наук нічого не говорить з обох питань⁴⁸. Нерозголошення інформації є неетичним з професійної та релігійної точки зору. Пацієнт-мусульманин може знайти порятуюнок, якщо в останні хвилини життя ствердить віросповідання ісламу. Крім того, у пацієнтів є права і обов'язки, які повинні бути виконані до їх смерті, а приховування на цьому етапі будь-якого життя суперечить *макасід* ісламу. Нарешті, роздуми про життя і смерть – це дар, який може привести до примирення і налагодження відносин.

Авторитетність звичаїв виникає з того, що вони широко застосовуються групою людей або громадою в цілому і демонструються діями або утриманням від дій, особливо коли тексти одкровення прийнятих законів замовчують про це або відсутні. Вони повинні бути прийнятні для психічно здорових людей, мати загальне або універсальне визнання в країні або в конкретному поколінні. Існують умови, що обмежують сферу дії правового припису звичаїв. Узгоджені практики або звичаї не повинні суперечити відкритому в одкровенні тексту, вони повинні вже практикуватися суспільством, і вони вже повинні були практикуватися до того, як виникло спірне питання.

Всі ці юридичні приписи були отримані з відкритих джерел або в результаті індуктивного мислення для кількох цілей. Дві найважливіші цілі – це усунення шкоди і максимізація користі. Усунення шкоди було визначено як вищий пріоритет і містить положення про запобігання шкоді до її виникнення, мінімізацію ступеня шкоди під час її виникнення і усунення шкоди в майбутньому. Максимізація користі є другим пріоритетом, коли вигоди діляться на категорії залежно від кількості людей, які отримують вигоду, і засобів, що використовуються для досягнення таких вигод. Існує п'ять рівнів дій,

⁴⁸ Hunida E. Abdulhameed, Muhammad M. Hammami, and Elbushra A. Nameed Mohamed, 'Disclosure of Terminal Illness to Patients and Families: Diversity of Governing Codes in 14 Islamic Countries', *Journal of Medical Ethics* 37 (2011), pp.472-75.

орієнтованих на користь, які класифікуються як необхідність (*зарура*), потреба, вигода (*манфах*), прикраса (*зіна*) і цікавість (*фудул*)⁴⁹. В результаті мусульманська етика спочатку залежить від ісламської теології і ісламського права для свого визначення. Точно так само, ісламська етика і її підрозділи, пов'язані з етикою війни, торгівлі або подружнього життя, будуть продовжувати покладатися на шаріат і його джерела для встановлення етичних норм і суджень.

Вплив *каваїд*

Віра в дію – це божественне веління і зобов'язання, яке постійно зустрічається в Корані. Проголошення віри і наслідування Пророку Мухаммаду були органічно пов'язані і позначені як «взаємний акт любові». В аяті Корану 3:31 говориться: «Якщо ви любите Аллага, то йдіть за мною, і Аллаг любитиме вас та простить вам гріхи ваші». Дотримання Корану і нехтування Сунною заслуговує на осуд, тому виконання веління винагороджується і вітається.

Застосування духовної турботи, яка міститься в цілях юридичних приписів починається з вивчення того, що це означає і для чого потрібен цей процес: для усунення корупції (*мафсада*), полегшення труднощів (*машакка*), усунення шкоди (*зарар*) і максимізації користі (*маслаха*) в охороні здоров'я. Юридичні приписи можуть бути корисні капелану у визначенні того, які послуги духовної допомоги надавати, в проникливому розумінні того, що слід робити або від чого утримуватися у відповідь на запитання біоетики, або у вжитті заходів для задоволення насущних потреб пацієнта. Використання духовних інструментів, наданих юридичними джерелами, може допомогти усунути будь-які внутрішні чи зовнішні перешкоди на шляху до духовного благополуччя, допомогти пацієнтам зберегти свою релігію (*хіфз аль-дін*) або максимізувати вигоди, які можуть принести їм успіх в цьому житті і в майбутньому.

⁴⁹ al-Zuhayli, *al-Qawa id al-Fiqhiyyah*, vol.1, p.285.

Етика духовної турботи полягає у виконанні обов'язків постачальника медичних послуг відстоювати основні інтереси пацієнтів, такі як надання компетентного медичного обслуговування, підтримка виконання релігійних потреб або забезпечення співчутливого догляду та комфорту в кінці життя. Однак розуміння того, що є законним і етичним, не завжди ясно. Роберт Хефнер передбачає, що герменевтичне розуміння змінюється в залежності від навколишнього середовища, часу і місця, незважаючи на справжність і авторитетність ісламських джерел:

Мусульманські етичні уявлення розрізняються, тому що досягнення цього розуміння є умовним та наближеним. Етичне розуміння не є герметично закритим від світу, а скоріше виникає в результаті зусиль реальних людей, які дотримуються ісламських традицій, навіть якщо вони залучені в інші життєві проекти і знаходяться під впливом інших етичних норм. Як наслідок, розуміння мусульманами шаріату і етики може з часом змінюватися і може відрізнятися від розуміння інших віруючих або суперечити їм⁵⁰.

Відносини між етикою і правом можна розглядати як питання етики, виведене з теорії права, – думка, яку поділяють не всі вчені. Однак, що є найбільш важливим елементом у взаємовідносинах між етикою і правом? Згідно з Таріком Рамаданом, пріоритет етичного життя відповідно до шаріату – це не просто питання відповідності фіксованому і закінченому зведенню правових норм (ахкам). Розпізнавання того, що добре, вимагає, щоб віруючі також дізналися про вищі цілі і цілі шаріату. Окрім того, Рамадан передбачає, що розвиток емпіричних знань про суспільство і природу необхідний для вирішення етичних проблем емпірично ефективним чином, який сумісний з повною істинністю божественного послання⁵¹.

⁵⁰ Robert W. Hefner, *Sharia Law and Modern Muslim Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 2016), p.3.

⁵¹ Там само, p.15.

Ісламська етика та охорона здоров'я

Етичні проблеми та практики в різних умовах змушують тих, хто надає духовну допомогу, отримувати знання про законні і етично допустимі і заборонені дії в сфері охорони здоров'я. Очікується, що капелани і релігійні лідери, особливо ті, хто відвідує пацієнтів іншої віри або пацієнтів, які не практикують іслам, будуть проводити етичні, релігійні та професійні межі під час відвідування пацієнтів. Їм необхідно розуміти, як етика догляду за хворим формується юридичними джерелами, і навпаки. Наприклад, таїнство обмивання пацієнта-католика може втішити пацієнтів, знаючи, що вони можуть досягти спасіння. Очікується, що мусульманський капелан зрозуміє значення таких ритуалів і визначить межі, які забороняють мусульманському капелану обмивати католицького пацієнта.

Ісламська етика і особливо біомедична етика представляють інтерес для лікарів, вчених, релігійних лідерів, пацієнтів і всіх, хто займається медичною політикою. Одна з основних проблем, з якими стикаються мусульмани, особливо в Сполучених Штатах, – це доступ до юридичних і етичних ресурсів, які допоможуть пацієнтам, членам сімей та медичним працівникам приймати біоетичні рішення, що стосуються догляду за госпіталізованими мусульманськими пацієнтами. Пацієнти-миряни-мусульмани і члени їхніх сімей часто стикаються з необхідністю висловити свою думку про те, чи відповідає медична процедура принципам шаріату. Побожний мусульманин може шукати запевнень у мусульманських лікарів і релігійних лідерів або шукати фетви, щоб переконатися, що курс лікування не порушує ісламське вчення. Пошуки точки зору ісламської біоетики часто оголюють шари кризи, пережиті в медичних установах. Пацієнти, сім'ї та медичні працівники часто стикаються з нестачею біоетичного матеріалу, відсутністю наукових опублікованих або рецензованих матеріалів або нестачею підготовлених релігійних лідерів і вчених в області етики. Більш того, існує криза авторитету: мусульманські капелани, які часто висловлюють думки з

ісламської біоетики, не мають підготовки в якості юристів, однак їхні рекомендації глибоко впливають на пацієнтів і впливають на якість життя або очікувану тривалість життя пацієнтів.

Рішення про те, що припустимо в ісламській біоетиці, і в рішенні про курс лікування слідує процесу вироблення юридичних висновків (*фетв*). Юрист (*муфтій*), відповідаючи на юридичне або етичне запитання, шукає відповідь на нього в джерелах шаріату, готуючись до видання *фетви*. Випадки з галузі біоетики часто розглядаються при наданні допомоги в кінці життя, коли мусульмани і лікарі обговорюють продовження лікування, припинення або зниження рівня лікування. Важливо відзначити, що *фетви* залишаються думками, що не мають обов'язкової сили, і що будь-хто може запросити другу думку. Проте, традиція винесення юридичних висновків є обов'язковою за законом і вважається колективною відповідальністю (*фард кіфая*), а в деяких випадках – індивідуальним обов'язком (*фард айн*), який юрист повинен виконувати так само, як обов'язок встановлювати молитви⁵². Мусульмани також стикаються з проблемою політичного і релігійного поділу. Вчені та миряни-мусульмани можуть бути класифіковані як ліберали, консерватори, фундаменталісти або сучасні. Ця різноманітність створює простір для «фетва-шопінгу», коли пацієнти шукають інтерпретації і розуміння, які підтримують їхню філософію чи ідеологію. Під час моєї роботи в якості священнослужителя в галузі охорони здоров'я я був свідком того, як безліч людей зверталися до родичів, колег, а в деяких випадках і до релігійних лідерів в місцевих громадах, щоб допомогти їм прийняти рішення з біоетичних питань:

Побожна мусульманська пара нещодавно привітала свою новонароджену дочку, яка народилася на 34 тижні вагітності. Після пологів дитина страждала і хапала ротом повітря. Команда лікарів прийняла рішення інтубувати немовля. Під час огляду новонародженої було встановлено, що у дитини короткі кінцівки.

⁵² Ahmad Ibn Hanbal, *Sifat al-Fatwa wa al-Mustafti* (Damascus: Islamic Office Publications, 1960), p.6.

Генетик і генетичний консультант обстежили дитину і вирішили, що у дитини невиліковний діагноз, очікувана тривалість життя – два місяці. У дитини було діагностовано летальну генетичну форму дисплазії, генетичного захворювання, в результаті якого у дитини були короткі кінцівки і недорозвинені легені. Неонатолог безуспішно лікував легені чотири дні. Дитина не могла самостійно дихати. Дитині давали рідини, і команда вирішувала, чи потрібно годування з медичної точки зору. Стурбовані батьки були в шоці і не могли вирішити, чи тримати дитину на апараті ШВЛ або ж шукати додаткові інвазивні методи лікування для стабілізації стану новонародженої. Певність діагнозу не залишала дитині шансів на одужання. Мозок не функціонував, і подальше лікування змушувало новонароджену піддаватися непотрібним процедурам, які викликали біль, але не приносили користі. Чи буде зняття дихальної трубки виправданим відповідно до шаріатських приписів?

Я нещодавно зіткнувся з вищевказаним випадком, і він являє собою прояв вищезазначених проблем. Пара звернулася за підтримкою до місцевого імама, що не мав офіційної освіти в галузі біоетики. Імам порадив парі не знімати дихальну трубку. Коли я зустрівся з парою в якості капелана у напрямку терапевтичної бригади, пара просто хотіла дізнатися про ісламські правові та етичні принципи. Я попросив лікуючого педіатра і неонатолога приєднатися до мене під час зустрічі з парою. Лікарі не поспішали відповідати на запитання пари, особливо про визначеність термінального стану, а також про здоров'я мозку. Пара попросила додатковий час, щоб вирішити. Як я повинен був допомогти родині? Термінальний діагноз був ключовим в обговоренні. Перш за все, я поділився з парою, що мета ісламу – зберегти якість життя, а не довголіття. Отже, рішення медичної бригади помістити немовля в режим «Не реанімувати» було правильним. По-друге, питання збереження ресурсів (*хіфз аль-маль*), що дозволяє знизити або припинити лікування, якщо результати лікування виявляться безрезультатними. Замість того щоб екстубувати пацієнта, я запитав неонатолога, чи можна поекспериментувати, з тим чи може дитина дихати без підтримки.

Спеціаліст погодився і оглянув дитину. Дитина дихала без підтримки, за винятком кількох вдихів, протягом 36 годин. В цей момент я підтримав медичний висновок на користь видалення підтримки дихання і збереження порядку "Відмови від реанімації", якщо пізніше дитина перейде в важкий стан. Пізніше невиліковно хворий пацієнт був виписаний додому під наглядом терапевта-педіатра.

Етичний дискурс

В основі ісламської етики лежать принципи, обов'язки і права ісламського права, а також втілення чеснот і благородних моральних якостей (*макарім аль-ахлак*), які є критерієм, за яким кожне суспільне благо і кожна мета *макасід* оцінюється і судиться. Що є ісламського в етиці? Ісламська природа і ідентичність етики є наслідком універсальної системи чеснот та цінностей, які походять з відкритих джерел Корану і Сунни, багатой традиції пророка Мухаммада, наукових інтерпретацій і герменевтики відкритих джерел, а також біографії Пророка. Процес визначення ісламської етики залежить від етичних норм і методів, які використовують вчені, що ґрунтуються на логіці, аналогії і герменевтиці. Процес визначення того, що є етичним, починається з визначення того, що є законним. Окрім того, цей процес включає в себе наділення людини повноваженнями розуміти, що повинно статися, що здійснюється вченими, які використовують інструменти для аналогічних міркувань або досягнення наукового консенсусу. Етичні стандарти і засоби – це можливості для богословських дискусій; такі теми, як воля Бога і людські дії, а також роздуми про відповідальність людей за виконання божественного плану для людства, повинні розглядатися як частина етики охорони здоров'я та капелана.

Існування етичних міркувань вимагає досягнення різних рівнів визначеності в спробах відрізнити добро від зла. Рівень визначеності залежить від джерел знань і процесів, які використовуються для їх отримання. Існує текстова достовірність

(*аль-аділла ас-самкійя*), в якій знання досягається шляхом пошуку в богоодкровенних текстах і застосуванні наукової герменевтики. Коран демонструє рівень твердої автентичності, коли знання забезпечується через одкровення і немає місця для наукових думок або розбіжностей. Наприклад, в аяті Корану 112: 1 сказано: «Бог єдиний». Аят не підтримує різні тлумачення, що суперечать єдності Бога, і будь-які такі спроби зустрінуть відмову. Однак аяти Корану не всі однакові за ступенем явної достовірності. Визначеність також може бути досягнута інтелектуальним шляхом (*ад-далаль аль-аклія*).

Таке знання допускає різні інтерпретації і думки, засновані на людських міркуваннях. У більшості біоетичних випадків вчені прагнуть досягти переважної ймовірності визначеності (*галабат аль-канн*), рівня майже достовірності. У медичній практиці лікар робить різні диференціації і тести для досягнення певного рівня визначеності щодо діагнозу, ефективності лікування, усунення шкоди і максимізації користі. Окрім того, рівень визначеності впливає на міркування *макасід*, які, своєю чергою, можуть вплинути на курс лікування або навпаки бути підданими його впливу.

Вищезазначені проблеми, з якими стикається пара з новонародженою дитиною, пов'язані з життєздатністю людського життя – питанням, що лежить в основі медичної етики. Ісламська медична етика органічно пов'язана з широким спектром етичних навчань Корану і Сунни. Шаріат заснований на ретельному та гнучкому розгляді суспільної користі у всіх справах, як в богослужінні (*ібадат*), так і в цивільних справах (*муамалат*). Мета ісламської етики – привести, в кінцевому рахунку, до успіху і порятунку, ґрунтується не тільки на особистій та суспільній користі, але і на запобіганні шкоди в рамках етичних і юридичних меж шаріату. Серед цінностей і чеснот, які слід враховувати, – повага, співчуття і захист фізичного, розумового і духовного аспектів людини, щоб залишатися в постійному поклонінні Богу.

Співчуття – це чеснота, пов'язана з явним деонтологічним обов'язком батьків ставитися до свого новонародженого з

любов'ю і милосердям. Точно так само, ніжна турбота і повага – це мантра того, як міждисциплінарна медична бригада повинна ставитися до батьків і новонародженого. Значення співчуття було підвищено в хадисах, оскільки співчуттю було присвоєно юридичне значення, і воно стало умовою для досягнення віри в хадісі кудсі: «Ніхто з вас [щиро] не вірить, поки він не полюбив свого брата настільки, що не побажав йому того, ж, що побажав собі»⁵³. Окрім того, ісламська біоетика вимагає поміркованості, справедливості і балансу у відносинах між людьми. Коран перераховує численні посилання на поміркованість, в тому числі заклик застерігатися від потурання своїм примхам і бажанням⁵⁴.

Коран наказує помірність в питаннях віри і поклоніння (*ібадат*) і проілюстрував помірність як божественний план для людства.⁵⁵

⁵³ Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith*, p.493.

⁵⁴ Коран 38:26.

⁵⁵ Коран 2:143.

5

Етика розвитку в ісламському
благодійництві:
Фікх аль-Зака та прикладна етика
мусульманських благодійних організацій
в Індії

Крістофер Б. Тейлор

АНОТАЦІЯ: Ісламська ритуальна благодійність (*закят*) стає все більш помітною рисою мусульманської соціальної практики в Індії. При цьому закят не лише суттєво видозмінюється, або й сам він стає більш відомим та більш широко обговорюваним. Я описую конструкцію, яка народжується як «етика розвитку» в ісламській благодійності. Цей перехід до *закяту* як «розвитку» – не просто результат західного впливу і імпортованих практик НУО, які замінюють автентичні ісламські ритуали, і його не можна розглядати як неблаганну раціоналізацію релігії, яку колись ідентифікував видатний соціолог Макс Вебер. Це зрушення в етиці закяту є результатом різноманітності етичних проблем, які вже містяться в ісламських ритуальних приписах, а не спробою їх ігнорувати.

Ісламські священні писання навчають, що милостиню найкраще давати таємно. Пророк Мухаммад закликав благодійників: «Давайте з правої руки так, щоб про це не знала ліва», – цей популярний афоризм мені часто повторювали протягом моїх

півторарічних польових досліджень в Лакхнау, Індія¹. Одного спекотного літнього дня я сидів поміж дюжини мусульман, які подають милостиню, в мечеті на базарі в старих міських кварталах Лакхнау, спостерігаючи за благодійністю, яка не була такою вже й втаємниченою. Ці люди були жертводавцями ісламської благодійної організації і спостерігали, як товари, куплені на їхню милостиню, – швейні машини, рикші, візки вуличних торговців – роздавались нужденним безробітним мусульманам. Жінки в чорних хіджабах і чоловіки з бородою і в ісламських тубетейках підійшли до директора благодійної організації, проповідника, котрий здобув освіту в медресе, і той покликав їх вперед. Жертводавці самі роздавали предмети, позуючи фотографу, фіксуючи акт передачі швейних машинок замріяним жінкам в паранджі. Наступного дня я побачив новину про роздачу милостині в місцевій газеті. Під час мого дослідження сини похилого віку проповідника запустили його сторінку в Facebook, розширюючи аудиторію цієї благодійної діяльності.

Ці дари ісламської благодійності не були таємницею. Їх роздавали публічно, називали імена одержувачів допомоги, їх фотографували разом з жертводавцями, про захід писали в місцевих новинах і навіть транслявали в Інтернеті. Це зовсім не те, що «ліва рука не знає», як Бухарі записав слова пророка Мухаммада. Проте, як дослідники ісламського права, так і звичайні мусульмани в Індії вихваляють такі нові організації за відродження ісламського ритуалу роздачі милостині (*закят*) для вирішення проблеми мусульманської бідності, навіть якщо вони відходять від старих звичаїв.

Ісламська ритуальна благодійність стає дедалі більш помітною рисою мусульманської соціальної практики в Індії. Нещодавнє дослідження, проведене Дослідницьким центром Pew Research Center, показало, що в усьому світі дедалі більше

¹ Приказка є хадисом, або висловом пророка Мухаммада, зафіксованим у книзі "Шах аль-Бухар", книга 24, номер 504.

мусульман платять закят (76 відсотків), аніж роблять щоденні ритуальні молитви². Хоча дослідження не охоплювало становище мусульман в Індії (вказавши, як пояснення, що «не було надано політичного дозволу») ісламська милостиня також стає все більше популярною темою у суспільній дискусії в Індії. За 18 місяців польової роботи над дисертацією в 2012 і 2013 роках в Лакхнау, Індія, великій столиці північного індійського штату Уттар-Прадеш, я зібрав дані про ці ісламські благодійні організації. Вони збільшуються в розмірах і кількості. Бюджети існуючих благодійних організацій розширюються. Створюються нові благодійні організації. Звичайні мусульмани все частіше обговорюють закят, обговорюють такі питання, як саме платити, чи повинне мусульманське населення платити за встановленими ставками чи ні, як обчислювати розмір закяту на нові форми власності, такі як акції підприємств, де віддавати закят, щоб він доходив до нужденних одержувачів, які мають законне право отримувати його, і таке інше.

У той самий час, сам закят також суттєво відозмінюється, хоча це сприймається не завжди однозначно. Я описую виниклу концепцію як «етику розвитку» в Ісламській благодійності. Закят традиційно виплачується в рамках мережі спорідненості і місцевості з центром уваги на жертводавцеві і його обов'язку жертвувати, але сьогодні на півночі Індії він стає центром зусиль мусульманських організацій по боротьбі з бідністю і сприянню «розвитку». Цей перехід до закяту як «розвитку» – не просто результат західного впливу і імпортованих практик НУО, які замінюють автентичні ісламські ритуали, і його не можна розглядати як невблаганну раціоналізацію релігії, яку колись ідентифікував Макс Вебер³. Як покаже це есе, цей зсув в етиці закяту багато в чому є результатом пошуку мусульманами моральної настанови шаріату, а не спробою його ігнорувати.

² Pew Research Center, *The World's Muslims: Unity and Diversity* (Washington, D.C., 2012).

³ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Berkeley: University of California Press, 1978).

Повсякденні уявлення про шаріат як про «ісламський закон» виникли в моїх численних бесідах з мусульманами в Лакхнау. Однак моя мета в цій статті – проілюструвати гнучкість шаріату і різноманітність інтерпретацій *фікху*, які вчені виводять з нього. Як мусульманські, так і немусульманські вчені все частіше визнають шаріат за його чудове внутрішнє розмаїття і пристосовність до незліченних місцевих і тимчасових контекстів, на відміну від спрощеного зображення ісламського права як статичного правового «кодексу» або заяв про закриті «ворота іджтіаду»⁴. Ця стаття показує, що різноманітність етичних проблем, закладених в шаріаті, особливо очевидною є в бесідах про закят.

У першому розділі статті обговорюється те, що я називаю «етикою чистоти» в ісламській благодійності. Ця етика стосується, в першу чергу, обов'язків мусульман давати, фокусуючи увагу на тих, хто дає закят, і на тому, як вони та їхнє багатство «очищаються», і, відповідно, менше уваги приділяється одержувачам закяту. Другий розділ являє собою коротке тематичне дослідження нової ісламської благодійної організації та її практики на рубежі ХХІ століття.

Ця організована ісламська благодійність та її прихильники дотримуються того, що я називаю «етикою розвитку» в ісламській благодійності. Мої дані зосереджені навколо двох моральних занепокоень, які включають цей напрям, який нещодавно виник: трудова етика і публічна інституціоналізація. Ці занепокоєння визначаються як підходи до розвитку, тому що вони зосереджують увагу на одержувачах пожертвувань, на тому, як вони витрачаються і як одержувачі закяту використовують милостиню, щоб «розвиватися» і просувати умму в Індії. Як нам зрозуміти ці два відмінних набори моральних міркувань, які мотивують ісламську благодійну діяльність?

⁴ Див. наприклад впливову статтю Wael Hallaq, 'Was the Gate of Ijtihad Closed?' *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), pp.3-41. Див. також Robert Hefner, *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

Етика чистоти явно корениться в ісламських писаннях, які приписують мусульманам очищати своє багатство, і розглядає закат як «поклоніння» (урду: *ібадат*) жертводавця. Критики потенційно можуть звинуватити організовану благодійну діяльність в тому, що вона просто ігнорує духовне вчення шаріату про скромне і таємне надання закяту. Чи приводить інституціоналізація ісламської благодійності до зниження ролі шаріату і духовних навчань *улама*? З іншого боку, нещодавно організовані ісламські благодійні організації звертають увагу на закат як на фінансову угоду (*муамалат*) і на соціально-економічний вплив, який він справляє на одержувачів благодійності, а їхнє моральне занепокоєння також сягає корінням у вчення священних текстів ісламу. Прихильники благодійних організацій виправдовують своє існування марнотратством і неефективністю, які вони вбачають в популярних практиках закяту, які не відповідають його ролі як системи перерозподілу багатства, яке є «правом» бідних.

Ця стаття демонструє, що звинувачення критиків на адресу організованої благодійної діяльності досить м'які і тривіальні, і що здається розбіжність між етикою чистоти і етикою розвитку в ісламській благодійності насправді вказує на внутрішнє розмаїття і сприйнятливості шаріату до історичних контекстів. Використовуючи етнографічні дані, я показую, що мусульмани в Лакхнау часто вважають закат чітким і прямим зобов'язанням в ісламському «законі», але коли цей припис застосовується на практиці, стає очевидним різноманітність моральних проблем. Улама і організовані благодійні організації, за якими я спостерігав, приймають шаріатські правові та етичні норми таким чином, що вибірково вводять нові практики в ритуали закяту, одночасно представляючи нові організовані практики як вікові приписи пророка Мухаммада. Використовуючи антропологічний підхід до «етики на практиці», в цій статті стверджується, що така зміна нормативної етичної системи, такої як *фікх аз-закят*, за іронією долі, є результатом зусиль, спрямованих на правильне розуміння цієї самої етичної системи і збереження її як священної традиції.

Етика чистоти

Ритуальний обов'язок.

Етика чистоти складається з трьох основних завдань, пов'язаних з тим хто дає закят: просте зобов'язання давати, очищення дарувальника і утаємниченість.

Просте зобов'язання давати закят розглядається як пряме зобов'язання, для якого не потрібно шукати ніякого пояснення (хоча існують наукові обґрунтування), враховуючи, що закят – це практика фінансового очищення і вимога для всіх мусульман. Зафар Ахмед⁵ був клерком в магазині вогнепальної зброї на одній з головних доріг базару Амінабад в Лакхнау. Я брав у нього інтерв'ю під час систематичного опитування тих хто дає милостиню:

Кріс: Що з цього є найбільш важливою причиною, з якої ви подаєте милостиню?⁶

Зафар: Це наказ Аллага [хукум]. Ось чому! Замість цих трьох причин, про які ви мене питаєте, вам потрібна тільки одна. «Нічого» – ось причина! Просто дотримуйтеся наказу. Кому потрібна причина?

Зафар висловив думку, яку я чув багато разів: роздача милостині нескладна, а ісламський закон про милостиню ясний і авторитетний. В інший день у найстарішій мечеті Лакхнау після молитви прихожанин, якому було цікаво дізнатися, що я

⁵Всі імена з моїх дослідницьких інтерв'ю є псевдонімами, щоб захистити конфіденційність опитуваних.

⁶ Питання опитування було сформульоване (на урду): «Ми обговорили кожну з цих причин окремо, але, будь ласка, скажіть мені, яка з цих трьох причин є НАЙБІЛЬШ важливою причиною, з якої ви роздаєте милостиню: №1 Допомога бідним, №2 Уникнення покарання в загробному житті, №3, Щоб очистити або захистити моє багатство від шкоди, або №4, З якоїсь іншої причини». Я вибрав ці три причини для закритого опитувального листа після декількох місяців попередніх відкритих інтерв'ю з жертводавцями щодо найбільш резонансних мотивів роздачі ними милостині.

був вченим, вигукнув: «Зачекайте. Ви пишете книгу про закят? Чому?! Що тут говорити про милостиню?! Ви просто даєте 100 рупій тут, 500 рупій там, і готово (*бас*)! Це воно!» У третьому випадку ще один чоловік, який одночасно був випускником медресе (*алім*) і власником докторського ступеня відверто сказав мені: «Ваша [докторська] тема [закят] відмінна ... Але це один місяць роботи; ось і все [*бас*] ... Прочитайте в книзі, яка система закята в ісламі. Просто запишіть це». Для цих трьох людей і багатьох інших ісламське вчення про закят саме по собі досить ясне. На їхню думку, мусульманські проповідники і вчені можуть ускладнювати речі, а звичайні мусульмани можуть неправильно розуміти (навмисно або через незнання) те, що і так є чітким наказом (*хукум*) Аллага, але саме зобов'язання подавати закят не піддається сумніву.

Чи є закят такою вже ясною і простою практикою в ісламському праві? Різноманітність практик і вірувань, які я описую в цій статті, спростовує таке уявлення. Однак серед багатьох мусульман в Лакхнау закят вважається простим і обов'язковим актом⁷. Священні тексти формулюють цей обов'язок в аяті «[О, Мухаммад!] Приймай пожертву з майна їхнього, щоб очистити їх і піднести цим» (Коран 9: 103) і в іншому аяті: «Знайте: якщо ви захопили здобич, то її п'ята частина належить Аллагу, Його Посланцю та його родичам, сиротам, бідним і подорожнім»(8:41). Цей останній аят інтерпретується шиїтами як обов'язок давати в якості милостині п'яту частину прибутку, тоді як для сунітів «прибуток» тут означає тільки військові трофеї або скарби. Для мусульман-сунітів 2,5%, або одна сорокова частка, – це сума, яку мусульманські вчені визначили як фіксовану ставку грошей для мусульман, достатніх для виплати милостині, на основі хадису, який говорить: «на срібних монетах одна четверта

⁷ Антрополог Джонатан Бентхолл аналогічним чином писав: «Важливість закяту, здається, є одним принципом, щодо якого єдині майже всі побожні мусульмани». Див. Jonathan Benthall, 'Financial Worship: The Qur'anic Injunction to Almsgiving', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (1999), p.35.

частина з одної десятої [підлягає виплаті]»⁸. Відмінності в ставках милостині залежать від течії і від того, який тип власності належить (наприклад, гроші, урожай, худоба) людині, але ці варіації не мають відношення до моєї головної думки: ясність обов'язку подавати милостиню в ісламі походить зі священних текстів, які (на відміну від інших авраамічних вірувань, юдаїзму або християнства) уточнюють деталі ставки і одержувачів, що призводить до нормативного консенсусу щодо обов'язку (*фард*, *урду фарз*) роздачі милостині мусульманам.

Періодичне наполягання на обов'язковості закяту – це один з аспектів того, що я називаю етикою чистоти в ісламській благодійності. Ця етика являє собою орієнтацію, що складається з трьох основних моральних міркувань, які зосереджують увагу на тому, хто дає закят, як на тому, хто зобов'язаний давати. Друга і третя проблема, відповідно, – це поняття про закят як про «очищення» і вчення про таємницю сплати закяту.

Очищення

Арабський термін «милостиня» (*закят*, урду: *закат*), дієслівний іменник, серед іншого означає «очищати». Фактично Коран перекладається між двома значеннями «очищення» та «милостиня», двічі вживаючи слово *закят* у значенні «очищення» (18:81, 19:13), застосовуючи його ще тридцять разів, щоб позначити «милостиню». В іншому аяті (9: 103) Коран не використовує *закят*, щоб означити «милостиню», але наказує пророку Мухаммаду збирати благодійну допомогу (*садака*), щоб «очистити» (*тузаккіхім*) мусульман, вказуючи, що необхідність очищення себе шляхом подання милостині – це обов'язок. У цьому сенсі ритуальна милостиня і ритуальне миття вважалися паралельним актом очищення. Наприклад, імам Шафії багато писав про схожість *закяту* і омовіння (*вуду*), необхідних перед молитвою.⁹

⁸ Прочитовано Ibn Qudamah *al-Mughni*. (Ed.), Muhammad Rashid Rida (Egypt: Matba'at al-Manar, 1345/1927), vol.2, p.596.

⁹ Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p.231.

Хоча закят, звичайно ж, також є угодою між двома людьми, очищення, згадане тут, зачіпає виключно дарувальника. А як щодо впливу закяту на тих мусульман, які його отримують? Коран (9:60) дійсно пропонує конкретну настанову, перераховуючи вісім категорій, які, на думку вчених-фікіхів, мають виключне право на отримання благодійної допомоги, якщо вона повинна вважатися *закятом*.¹⁰ Цей список з восьми категорій одержувачів досить широкий та використовує два майже синонімічних слова для нужденних у фінансових коштах, «бідні» (*аль-фукара*) і «нужденні» (*аль-масакін*), і передбачає, що навіть багаті люди, які опинилися в несприятливій ситуації під час подорожі (*ібн ас-сабіл*) і ті, хто колись мав багатство, але потрапив в борги (*аль-гарімін*) можуть виявитися в жахливому становищі. Під час етнографічного дослідження в Лакхнау я виявив, що більшість мусульман вважають список потенційних одержувачів закяту широким і великим. На їхню думку, нужденні люди були повсюди, і допомогти їм було нескладно. Найбільше їх турбувало те, що закят був зобов'язанням за ісламським «законом», яке повинно бути виконано, і що вони повинні виплачувати обумовлені відсотки з правильними намірами.

Найвідоміший учений, який очолював медресе Надват-уль-Улама в Лакхнау, Абу Хасан Алі Надві, написав в навчальному тексті, що закят «очищає і чистить душу (*нафс*), а також багатство»¹¹. Мені постійно доводилося вивчати дискурси про закят в цьому медресе, найбільшій сунітській семінарії Лакхнау і одній з найвідоміших в Індії. На уроці, який вів муфтії медресе, він вчив мене і інших студентів:

¹⁰ Аят 9:60 в Корані звучить як «Милостиня призначена для нужденних і бідних, тих, хто її збирає та роздає, тих, від чийх сердець чекають прихильності, [для викупу] рабів, для збанкрутілих боржників, для тих, хто [бореться] на шляху Аллага, а також для подорожніх. Так встановлено Аллагом. А Аллаг — Всезнаючий, Мудрий!

¹¹ Abul Hasan Ali Nadwi, *The Economic Order of Islam* (Rae Bareli, UP: Dar-e Arafat), p.41; порівн. Коран 9:103.

Хоча закят і має фінансовий вимір [*малі пехлу*] ... оскільки ви укладаєте угоди з іншою людиною, роздача милостині – це в основному поклоніння [*асл майн бадат хаї*] ... [Якщо мусульманин не дає закят] по мірі збільшення його багатства, його душа також буде нечистою, бо вона сповнена такої невдячності і забуває про милість [Аллага].

У його лекції підкреслювалося, що духовний аспект закяту як поклоніння є пріоритетом в свідомості багатьох мусульман, в той час як реальність закяту як фінансової операції менш значущою з точки зору ісламського етичного і релігійного вчення, пропонованого в медресе. Інтенсивність зосередження *улама* і вчення *фікху* про *закят* як ритуал і очищення для жертводавця підтверджується також тим фактом, що коли вчення священних текстів звертається до бідних, вони роблять це як жертводавці. Хоча бідні часто мають можливість отримувати закят від багатших мусульман, Коран і хадиси (а також тексти на урду, засновані на них) рідко звертаються до бідних як до одержувачів милостині або коментують, як вони повинні використовувати закят. Хадис, цитований у відомому навчальному посібнику індійського місіонерського «проповідницького суспільства» Таблігі Джамаат, говорить:

Навіть якщо фінік роздається як *садака* (благодійність) з законно заробленої власності, з щирим наміром, Аллаг Таала дає збільшення винагороди за це, поки вона не стане завбільшки з гору Ухуд.

Цей хадис неодноразово цитується в цьому навчальному посібнику мовою урду, *Фаза-і Амаль*, який має широку аудиторію серед мусульман Південної Азії в Індії та в усьому світі з моменту його публікації в 1930-х роках¹². У цьому посібнику до

¹² Створений Мауланою Закарія Кандехелві (1898-1982), впливовим вченим Таблігі Джамаат, заснованого його дядьком, Фазайл Амал був ключовим навчальним текстом цього проповідницького суспільства в місіонерській діяльності по Індії і світу. Розділ про благодійництво та закят, озаглавлений «Фазайл е Садакаат», складається з простого пронумерованого списку аятів

мусульман звертаються в основному в якості тих, хто дає закят, але не в якості одержувачів або навіть менеджерів з розподілу закяту. Вищезгаданий хадис ясно вказує на те, що навіть бідні повинні представляти себе потенційними благодійниками нужденним, «навіть якщо дається [тільки] фінік». Інший хадис, також записаний в посібнику Таблігі Джамаат, підсилює цю тему: навіть «посмішка» вважається милосердям, навіть «половина фініка» – милосердям, і коли слуга роздає милостиню з майна свого господаря (бо у нього немає нічого, що він не може дати) він теж отримує духовні заслуги, незважаючи на те, що не є власником дару¹³.

Секретність

Ще одна широко відома тема в ісламському вченні про закят – те, що милостиня повинна подаватися скромно, а в ідеалі таємно. Всі випускники медресе і більшість інших мусульман в Лакхнау перефразували (або прочитали напам'ять) знайомі аяти Корану, в яких йдеться про те, що релігійну благодійність найкраще здійснювати таємно і вона анулюється публічними коментарями, «нагадуваннями про щедрість» або іншими словесними образами гідності одержувача. Один з аятів Корану (2: 264) говорить: «О ви, які увірували! Не зіпсуйте милостині вашої докором та образою». Інший аят (2: 271) попереджає благодійників: «Якщо ви даєте милостиню відкрито, то є добром вона. А якщо ви приховуєте її та даєте нужденним, то це краще для вас. Аллаг пробачить вам деякі злі вчинки ваші»¹⁴.

Серед мусульман Лакхнау повсюдно був популярний один хадис: «Подавайте правою рукою, щоб не знала ліва». Я чув, як цей хадис читався мені частіше, ніж будь-який інший.

з Корану, а потім хадисів, кожен з короткими рядками тлумачення. Zakariya Kandhalvi, *Faza'il-e A'mal* (San Francisco: Islamic Bulletin) <http://www.islamicbulletin.org>, pp.6 and 27.

¹³ Kandhalvi, *Faza'il-e A'mal*, pp.25, 67, and 95.

¹⁴ Переклад Юсуфа Алі.

Один з моїх сусідів, дядько Хусейн, наприклад, відповів так, коли я запитав про індуїстську благодійність (дан):

Що тут розповідати? ... Мета цього полягає в тому, щоб вони могли записати свої імена на камені в Мандирі (храмі). От і все. Це не правильно. Тоді як закят ви даєте правою рукою, щоб не знала ліва. І ви не повинні відчувати, що отримуєте щось натомість.

Етика утаємниченості під час роздачі милостині в ісламі, як він і деякі мусульмани сказали мені, є одним з ключових критеріїв, який відрізняє закят від індуїстської та іншої неісламської благодійності¹⁵.

Коли попередні соціальні зв'язки вже існували, наприклад, між сусідами чи сім'єю, зберігати утаємниченість стало важче, але як і раніше це залишалося серйозним питанням заради скромності. Коран заохочує пожертви родичів і близьких сусідів (наприклад, 4:36), і майже всі жертводавці відповідно віддають перевагу цим одержувачам. Звичайно, скромність в формі анонімності була неможлива. У жертводавців було безліч творчих відповідей. «Моя мати дуже винахідлива у тому, коли дає закят нашим сусідам, які, як вона знає, його потребують», – сказав мені мій молодий друг-мусульманин з Лакхнау в розмові англійською мовою. Її сім'я була відносно забезпеченою, але жила на вулиці в старому місті Лакхнау, засіяній саморобними халупами. «Вона складає банкноти рупії, стискає кулаки і іноді під час візиту просто махає рукою над сумочкою подруги і кидає їх туди. Іноді інша жінка навіть не помічає! Або, частіше, вона просто нічого не говорить і ігнорує».

¹⁵ Самі індуїсти, звичайно, не сприймають *дан* таким чином, а антрополог Еріка Борнштейн докладно описала релігійні вчення про "відсторонення" (тяг), коли дають *дан*, як частину зусиль, щоб вирватися з циклу смерті та відродження у матеріальному світі. Див. Erica Bornstein, 'The Impulse of Philanthropy', *Cultural Anthropology* 24 (2009), p.3.

Можливість приховати свою особистість як жертводавця також була привабливим варіантом. Директор однієї з благодійних організацій, в якій я був волонтером, сказав мені:

Жертводавці часто приходять до нас і хочуть профінансувати освіту члена сім'ї. Але вони не хочуть, щоб сім'я знала. Вони дають нам гроші, і ми підходимо до сім'ї і говоримо їм тільки, що «хтось» сказав нам, що вам може знадобитися допомога. Зазвичай вони погоджуються. Це відбувається постійно. Десь, від десяти до п'ятнадцяти наших студентів [з більш ніж 300], які мені відразу спали на думку, фінансується подібним чином.

Використання посередника таким чином, особливо для великих виплат закят, які можуть зганьбити членів сім'ї одержувача, було стратегією, про яку я іноді чув, і зростаюча кількість благодійних організацій в Лакхнау сприяла цій практиці.

Коротше кажучи, основна частина ханафітської юриспруденції, з якою я зіткнувся в навчаннях у медресе і в популярних дискурсах, підкріплює те, що я називаю «етикою чистоти» закяту, закликаючи мусульман віддавати закят як зобов'язання, яке очищає їх багатство, не соромлячи одержувача публічним визнанням своєї бідності або надлишкового багатства жертводавця. Такий погляд на закят як «виплачувати без показу на люди» спрямований на те, щоб пом'якшити сором одержувача. Етика чистоти на практиці, в кінцевому рахунку, призводить до стирання одержувача в моральній уяві мусульман про благодійність. Жертводавець і його або її очищення стають етичним предметом і фокусом уваги цих вчень.

Історичні контексти етики чистоти

Як саме ці вчення, складові етики чистоти, стали настільки важливими в мусульманській уяві північної Індії? Я вважаю, що одним з ключових чинників було відродження священних текстів, яке охопило колоніальну Індію, в результаті чого були засновані нові медресе в Деобанді, в Лакхнау (медресе Надва, в якому я робив дослідження і навчався) і в інших місцях на

півночі Індії¹⁶. Один з аспектів цього відродження робив наголос на священних текстах як на авторитетних коренях ісламу. Другим аспектом цього відродження була спроба індивідуалізувати і пропустити іслам через себе, щоб зберегти його в часи соціальних потрясінь. З втратою мусульманських політичних правителів як захисників віри тепер цю роль виконували звичайні мусульмани.

Ці два аспекти привели до ідеї про благодійність, яка була зосереджена на благочестивому перевтіленні мусульман, які виконали зобов'язання закят: жертводавців. Постійне повторення повчальних моральних настанов про те, як віддавати закят, призвело до виникнення трьох взаємопов'язаних проблем, які я назвав етикою чистоти. Порівняно менше вчень було зосереджено на тому, як отримувати закят, хто повинен його отримувати, і як найкраще використовувати закят після його виплати. Інтенсивність уваги *улама* і їх вчених з *фікху* до закяту як ритуалу очищення для жертводавця посилюється тим фактом, що коли вчення священних текстів звертаються до бідних, вони роблять це як жертводавці, які можуть пропонувати благодійну допомогу, навіть якщо це просто посмішка або пів-фініка. Це не дивно, враховуючи, що основна роль *улама* полягає в тому, щоб служити настановою для духовного благополуччя мусульман, в той час як за їхнє матеріальне благополуччя історично відповідали правителі, місцеві політичні еліти і родичі.

¹⁶ В іншому місці я розглядав історичний підйом етики чистоти в контексті відродження індійських мусульманських священних писань. Див. Christopher B. Taylor, 'Receipts and Other Forms of Islamic Charity: Accounting for Piety in Modern North India', *Modern Asian Studies* 52 (1) (2018), pp.266-96. Хоча біблійна грамотність часто була фактором реформ, які формують релігійне життя, більш тісно пов'язуючи віруючих зі священним корінням їхньої віри, погляд на отримання закяту показує, як фінансова грамотність і супутнє бажання документації також сприяли організації індійських мусульманських прибічників відродження.

Етика розвитку в закаті

У вступній частині я описав публічний захід ісламської благодійної організації, який супроводжувався фотографуванням і в кінцевому підсумку був опублікований в Інтернеті. Ця та інші ісламські благодійні організації, в яких я працював волонтером в Лакхнау, виконували і просували багато аналогічних практик, що виникають з етики прихильників розвитку. Я характеризую цю етику розвитку як набір моральних міркувань, зосереджених на одержувачах закята (а не на жертводавцях): хто такі одержувачі, чому вони бідні або потребують, які умови сприяли їхній нужді і як використовувати закят, щоб ефективно і систематично скорочувати широко поширену бідність і, в ширшому сенсі, підтримувати розвиток.

Мусульманські жертводавці з мисленням більш орієнтованим на розвиток зосереджені на житті милостинь-пожертв після того, як вони залишать їхні руки, а не (або на додаток до) на очисному акті самої жертви. Фокус уваги роздачі милостині повертається від жертводавця до одержувача. Як одержувач буде використовувати благодійну допомогу? Чи буде одержувач старанно працювати, щоб інвестувати її? Або це зробить його або її ледачим і залежним? Найголовніше, чи допоможе це вивести бідного мусульманина з бідності? Зусилля мусульманських об'єднань в сфері розвитку включають використання сучасних методів управління, таких як зобов'язання одержувачів, форми заявок одержувачів, критерії відповідності статусу одержувача, пов'язані з трудовою етикою, об'єднання фінансової допомоги з проповідями і «коучинг», покликаний дисциплінувати бідних ставати працюючими продуктивними членами суспільства, контрольні візити і бюрократичний нагляд.

У цьому розділі я підкреслюю моральні проблеми, які визначають роботу нових ісламських благодійних організацій в Лакхнау, на прикладі однієї з таких організованих благодійних організацій – Товариства божественного благополуччя. На

відміну від моральних міркувань етики чистоти, описаних в попередньому розділі (зобов'язання, очищення і втаємничення), в цьому розділі представлені дані про дві проблеми цієї організації, які ілюструють етику розвитку: (1) прищеплення трудової етики серед бідних, і (2) публічний характер виплати закятю в інституційних формах організації такої виплати.

Трудова етика

Товариство божественного благополуччя (Андждомана Фалах-е Дарейн; далі «Товариство») розташоване в самому центрі популярного базару Амінабад в місті Лакхнау. Товариство було засновано в 1992 році і ним керує проповідник-мусульманин (урду: *маулана*), випускник медресе в Деобанді, маулана Джахангір Касмі. Варто відзначити, що всі благодійні об'єднання, які, як я з'ясував, просували етику розвитку, були засновані в 1990-х роках. Однак, це об'єднання примітне тим, що воно очолюється мусульманським проповідником і діє в крихітній мечеті в глухому провулку, в якій маулана Джахангір проводить молитви, в той час як іншими керують бізнесмени. Проте, Товариство знаходиться під сильним впливом інтересів бізнесменів і багатих власників магазинів, які є основними спонсорами і складають значну частину відвідувачів мечеті в сусідній мечеті маулана Джахангіра. Наступні дані взяті спеціально з одного заходу, який проводиться приблизно три або чотири рази на рік: благодійна роздача.

Маулана Джахангір, якому зараз за п'ятдесят, виріс в багатолюдному районі Калькутти і з раннього віку відвідував медресе, в якому був удостоєний звання хафіза. Він не є – і ніколи не був – бізнесменом, але головну місію своєї благодійності він називає як «розвиток бізнесу». Під цим він має на увазі, що його благодійна організація, збираючи закят з місцевих мусульман, не просто роздає його в якості подачок. Замість цього він витрачає кошти на бідних мусульман, які відповідають певним критеріям, таким чином, щоб підвищити їхній потенціал для здійснення оплачуваної діяльності або ведення

власного бізнесу. Наступний хадис був його часто повторюваним улюбленим хадисом, метонімією його теологічного погляду на милостиню:

У хадисі Пророк сказав ... Після віри і молитви наступний обов'язок – отримання доходу халяльним способом [*'іман аур намаз ке бад, халяль камана фарз хай*] ... Отже, мета закятю для бідних, щоб стати самостійно на ноги. Розумієш? ... В іншому випадку деякі з них потраплять в пекло.

У цій бесіді зі мною він детально зупинився на різноманітних соціальних недугах, які гниють за відсутності халяльного доходу: жебрацтво, залежність від інших, брехня, обман, злодійство, щоб звести кінці з кінцями, зруйновані домівки і цикл бідності успадкований наступними поколіннями. Давайте тепер збільшимо масштаб етнографічної лінзи, щоб сфокусувати увагу на двох аспектах благодійного заходу Товариства: форма закята як «інструменту працевлаштування», і моральна проповідь про «трудова етику».

Кожен предмет, який підлягає роздачі, був інструментом самозайнятості. Кімната була захищена швейними машинками, візками для вуличних торговців, велорикшами і пароварками для чайних крамниць. Кожен був відзначений написом «Товариство божественного благополуччя» (*«Анджумана Фалах-е Дарайн»*), написаним вручну курсивом на урду. Всі предмети були зроблені вручну або зібрані в Старому місті. Товариство придбало їх після того, як запросило розцінки у місцевих підприємств на базарі. На кожен товар давалася гарантія, яку маулана обумовлював з кожним продавцем, щоб забезпечити довічний ремонт після того як одержувачі пред'являть квитанцію від Товариства, в якій вони іменувались. У своєму виступі маулана підкреслив важливість гарантії. Міцний металевий корпус швейної машини і грубий дерев'яний візок-штовхач говорили про їхню практичність, довговічність і простоту ремонту.

Всі ці елементи в сукупності – напис Товариства, гарантія, довговічність – передають кінцевий намір маулани максимально знизити стимули для перепродажу. Його занепокоєння було виправданим. На Амінабадському базарі процвітав бартер, і навіть сміття щодня продавалося за хорошою ціною. Промова, яку він виголосив під час заходів з роздачі, зачіпала інші теми, але кожна з них стосувалася клопотаності маулани тим, щоб одержувачі розглядали благодійні пожертвування не тільки як безкоштовний подарунок, але і як засіб самозайнятості. Він сформулював це в довгому зверненні в кінці свого виступу:

Я стою на колінах і прошу вас не зловживати цими швейними машинками ... не продавати їх. Якщо ти нею не користуєшся, знайди іншу бідну жінку. Віддайте це своїй бідній сестрі-мусульманці, вона хоча б трохи заробить ... Кілька років тому ми витратили 8-9000 рупій на рикші для тих, хто регулярно відвідує мечеті (намаз), для хаджі. Я не буду називати їхніх імен. Вони були бідні. ... Після місяця їзди один хлопець продав свою рикшу, яка коштувала 8000 рупій за 2100 рупій! Лише через місяць! Відвідувачі мечетей! Хаджі! ... Заради любові до Бога, це позика (аманат) від Аллага. ... Якщо ви продасте це, що ви відповісте Богу? ... Обіцяйте мені, що не продасте його. А якщо ви брешете і продасте це, значить, ви зраджуєте Аллага. Я не зможу привести вас до відповідальності. Ви берете цю позику [від Аллага]. Цей [закят] – ваше право. Я не зможу очікувати від вас ніякої допомоги (*ехсан*). Однак важливо відзначити мегу (*максад*), з якою вам це було подаровано. Використовуйте його за призначенням.

Цим попередженням про божественне всевідання маулана завершив свій заклик до одержувачів. Маулана просив аудиторію сприймати ці пожертви як інструментів самозайнятості, а не розглядати їх як невід'ємну цінність в бартерній економіці базару Лакхнау.

На додаток до заборони перепродажу пожертвувань маулана Джахангір також прямо закликав одержувачів з аудиторії бути старанними. Наприклад, одному чоловікові він

пригрозив пальцем, наставляючи: «Гроші, які ми вам даємо, використовуйте і старанно працюйте. Не витрачайте гроші не на те, що треба». Він порадив жінкам економити свої гроші, уникаючи тютюнових стимуляторів і замість цього витрачати гроші на освіту.

Наголос на трудову етику явно зроблений навмисно і виходить з навчань священних текстів. Одним з таких навчань є процитований вище хадис про отримання халяльного доходу з логічним наслідком, що закят повинен приводити безробітних мусульман до отримання такого доходу. Інша підбірка відповідних напучень наголошує на необхідності для мусульман віддавати закят «правильним» одержувачам, таким як вісім категорій, зазначених в Корані (9:60), які я розгляну нижче. Третій набір навчань, що лежать в основі трудової етики, складається з хадисів, які забороняють жебрацтво і залежність¹⁷.

Публічна інституалізація

Публічний характер роздачі *закяту* в організованих благодійних об'єднаннях яскраво проявляється у вступній частині цієї роботи, до якої я зараз коротко повернуся. Захід з роздачі милостині, організований мауланою Джагангіром, мав наслідком публічне визнання одержувачів закят, читання їхніх імен та фотографування (дійсно, одного разу мене попросили працювати фотографом). Турбота про відповідальність одержувачів, яку поділяли багато прихильників Товариства, привела до практики, яка зробила одержувачів (і їхню нужду) ще більш помітними і поставила їх під нагляд жертводавців, маулани і Аллага. Майже всіма жертводавцями Товариства виступали місцеві мусульманські бізнесмени і власники магазинів і деякі з них були присутні в аудиторії, щоб засвідчити передачу пожертвувань одержувачам. Такий рівень прозорості мав вирішальне значення для популярності Товариства.

¹⁷ Один з таких хадисів записаний аль-Бухарі, Книга 5, номер 2253: «Верхній краще, ніж нижній, верхній – той, який дарує, а нижній – просить».

Дедалі більша кількість жертводавців-мусульман в Лакхнау не вірять у здатність благодійних об'єднань діяти прозоро, поки вони не побачать це на власні очі. Одержувачі повинні постати перед аудиторією, сфотографуватися і розписатися в розмірі зареєстрованого благодійного пожертвування. Нужденні одержувачі публічно приймали щедроти жертводавців та з їхньої згоди позували для фотографії, яка фіксувала угоду. Така практика соціально визначала одержувачів як видимих суб'єктів з видимими потребами. Ритуальна таємниця, зазвичай пов'язана з ісламською роздачею милостині, в цьому випадку була скасована та замінена ось такими заходами, покликаними прищепити почуття відповідальності.

Історичні контексти етики розвитку

Раніше я пояснював, що моральні особливості етики чистоти були особливо актуальні в колоніальну епоху, коли реформісти-улама звернули свою менторську увагу на звичайних мусульман таким чином, щоб індивідуалізувати і інтерналізувати ісламське благочестя. Однак на рубежі 21-го століття нові групи мусульман – організовані ісламські благодійні організації – втрутилися в публічне обговорення закят. Як наголошується в дослідженнях мусульманських громад по всьому світу, *улама* більше не є основними виробниками і розповсюджувачами авторитетних ісламських напучень про закят. Дейл Ейкельман і Джеймс Піскатора називають цей процес «фрагментацією» авторитету ісламу в епоху масової освіти.¹⁸ Нові ісламські благодійні організації, в яких я добровільно брав участь в Лакхнау, або очолювалися бізнесменами (чотири з шести благодійних організацій, описаних в моїй дисертації) або в якості основних спонсорів виступали бізнесмени (наприклад, благодійна організація маулани Джахангіра, описана в цій статті). Ці організовані благодійні організації та мусульмани, які співпрацювали з ними діють в рамках інших моральних міркувань, ніж *улама* Деобанду 19 століття.

¹⁸ Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p.131.

По-перше, одна з основних задач мусульман сьогодні – систематизувати і інституціоналізувати закят, навіть якщо це означає застосування методів публічного розподілу і підзвітності. В нещодавньому публічному звіті¹⁹ відзначалося, що мусульмани швидко стають найбільш соціально-економічно слаборозвиненою групою в Індії. Багато мусульман вбачають в цьому кризу – не лише економічну, але і духовну. Мусульманська бідність свідчить про те, що багато хто не платить закят і що закят розподіляється неефективно. Мірою того як мусульманська громада в Індії отримує технологічні та організаційні засоби для моніторингу та управління використанням закяту одержувачами, деякі організовані благодійні організації починають це робити.

Друга проблема пов'язана з рухами ісламського відродження, які спонукали багатьох індійських мусульман повернутися до священних текстів і спробувати розрізнити «правильні» ісламські звичаї, відокремивши справжні вірування від недостовірних (або тих, що відхиляються від справжніх). Це прагнення розрізнити «правильний» іслам поширюється на пошук правильних одержувачів закяту. В Корані є вказівка на те, що певні категорії одержувачів мають право (наприклад, нужденні, мандрівники, які опинилися в скрутному становищі), в той час як інші, що не входять в ці категорії, не мають права на закят. Вчені традиційно вважають, що ті мусульмани, яким бракує коштів (*нішаб*), мають право на закят. Але наукові дискурси фікху про бажаних одержувачів не так добре розвинені, як дискурси, які інструктують жертводавців, як віддавати і як почувати себе, віддаючи. Дуже мало у фікху, якщо взагалі таке було, стосувалося питання про те, що одержувачі повинні робити з закятком. Однак, ці питання швидко стають дедалі більш актуальними для організованих благодійних організацій.

¹⁹ Rajindar Sachar, *A Report on the Muslim Community of India: High Level Committee Report on Social, Economic, and Educational Status of the Muslim Community of India* (Delhi, 2006).

Дебати щодо етики розвитку в медресе

Під час опису цієї етики розвитку і двох її моральних особливостей – трудової етики і публічного характеру пожертви – в цьому короткому тематичному дослідженні були розглянуті способи, за допомогою яких мусульманські жертводавці зосереджуються на тому, що відбувається з закятю після того, як він був даний – після того, як ритуальні вимоги були виконані. Для тих, хто дотримується ідей розвитку, початковий намір милостині як круговерті багатства для полегшення бідності має першорядне значення. Можливо, було б корисним максимально спрощено розглядати етику розвитку як таку, яка має відношення до матеріального благополуччя одержувачів, а етику чистоти – як турботу про духовне благополуччя і скромність дарувальника.

Хоча серед мусульман існує загальна згода з приводу самого зобов'язання про закят, що, згідно з ісламським вченням, має бути кінцем виплати закяту? Настанови медресе і наукові праці з фікху можна трактувати по-різному з цього питання. Ісламська наука місцями дуже конкретно за певними критеріями визначає одержувачів милостині, без яких угода не може зараховуватися в обов'язкову річну виплату закяту. Наприклад, жертва бідній сім'ї, використана для їжі або одягу, може вважатися закятю, але така ж сама жертва, якщо її було використано для покупки похоронного савану (*кафан*), не може вважатися закятю, згідно зі стандартним текстом Аль-Хідайї, який вивчається в сунітських медресе на півночі Індії, навіть незважаючи на те, що саван є ісламською вимогою.²⁰ Також, харам або заборонено віддавати закят відомому алкоголіку або тому, хто планує витратити його на заборонені предмети, такі як алкоголь або свинина. Але як про це дізнається той, хто дає закят?

²⁰ Аргументація пов'язана з тим фактом, що істинним одержувачем є померлий, а милостиня може вважатися закятю тільки тоді, коли її приймають живі нужденні люди. Див. Al-Marghinani, Al-Hidayah: The Guidance, trans. by Dr. Imran Ahsan Khan Nyazee (Bristol: Amal Press, 2006).

У традиційних священних текстах з ісламської роздачі милостині йдеться, що намір (*нійят*), який стоїть за подачею милостині, а не про те, як закят в кінцевому підсумку витрачений або (неправильно) використовується, визначає його ефективність в очищенні багатства жертводавця. Відповідно до думки більшості в ханафітському фікху, якщо намір жертводавця полягає в тому, щоб подавати милостиню одержувачу, який виглядає явно нужденним (відповідно до стандартних положень про те, хто є «нужденним», які досить широкі і охоплюють вісім категорій «нужденних»; Коран 9:60), тоді, незалежно від того, що відбувається після, подаяння вважається дійсним закятю. Цей акцент на намірах того хто дає закят обмежує визначення ефективності милостині періодом часу, поки вона все ще залишається в руках того хто жертвує.

Однак думка меншості, яка є настільки ж справедливою і узгоджується з віруваннями деяких мусульман в Старому Лакхнау (незалежно від того, обізнані вони про саму наукову думку чи ні), стверджує, що якщо жертводавець виявить, що частина його закяту була сплачена неправильно, то цю суму необхідно сплатити повторно. Ця думка меншості приписується Абу Юсуфу, знаменитому учневі імама Абу Ханіфі.²¹ Це занепокоєння з приводу закяту після того, як він залишає руки донора є притаманним етиці розвитку, яка мотивувала мусульман, які виражали занепокоєння з приводу того, що їхні милостині були «неправильними», якщо їх не було дано правильним людям для правильних цілей.

В ісламській юриспруденції і в науці, яка викладається в медресе в Лакхнау, не згадується роль благодійних об'єднань. Швидше, милостиня – це в першу чергу індивідуальна відповідальність жертводавця, або ж вона повинна збиратися ісламським урядом, як за часів халіфату Пророка. У свідомості деяких мусульман ісламські благодійні об'єднання беруть на себе обов'язки, які потенційно не можуть бути виправдані шаріатом.

²¹ Al-Marghinani, *Al-Hidayah*, p.291.

Всі студенти *Дарул Улум Надватул Улама* (урду, відоме як «Надвам»), міського медресе в Лакхнау, знайомі з сучасними ісламськими реформістськими тенденціями, але принаймні два студента поодинці висловили більш критичний погляд на благодійні організації, орієнтовані на розвиток, які збирають і розподіляють закят. Один учень молодших класів пояснив, що в сільському медресе, де він навчався, вчили, що ісламські благодійні об'єднання, що збирають закят, не є законними, включаючи нові ісламські благодійні організації, з якими я працював добровольцем на Амінабадському базарі. Інший учень старших класів був не зовсім проти об'єднань з роздачі милостині, проте попередив, що багато хто з них не діє відповідно до ісламу. За його словами, мусульмани повинні використовувати тільки об'єднання *улама*, випускників медресе. Він порекомендував мені провести в своїй дисертації опитування і спробувати виявити об'єднання, які не роздають милостиню відповідно до вісьмох категорій нужденних мусульман, зазначених в Корані: «Я пропоную вам запитати в цих організаціях, де Ви працюєте як волонтер: «На що ви витрачаєте ці гроші закяту, які ви отримуєте? Яким категоріям [нужденних мусульман, як зазначено в Корані] ви його розподіляєте?».

Маулана Саїд Абул Аля Маудуді (пом. 1979), мусульманин, який народився в британській Індії і вважається одним з найвпливовіших ідеологів політичного ісламізму в світі, найбільш відомий завдяки заснованій ним партії, Джамаат Ісламі, а також його дуже популярному ісламському вченню²². Однак його богословські праці про роздачу милостині примітні тим, що в них не приділяється уваги ісламським благодійним об'єднанням, які займаються економічним розвитком. Заснована ним організація *Джамаат Ісламі* тепер керує мільйонами рупій у вигляді благодійних пожертв в своїх відділеннях по всій Південній Азії. Більшість його робіт відстоюють або вже передбачають ство-

²² Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996).

рення ісламського уряду в Індії. Однак зібрання його значних творів на урду про роздачу милостині *Хакікат-і закят* («Реальність закяту») закінчується довгим уривком про те, що мусульмани в Індії повинні робити за відсутності справжнього ісламського уряду²³. У ньому обговорюється виплата милостині для нужденних родичів і сусідів, але він зазначає, що без ісламської держави не може бути централізованого збору милостині, тому «мусульмани в Індії повинні подумати про те, що можна зробити». Не дається жодних пояснень і навіть не згадуються недержавні об'єднання громадянського суспільства, що діють в даний час по всій Індії, які були менш численними, але вже існували в його час. Мій учитель в медресе Надвам відповів, що в історичній ісламській юриспруденції (яка повинна відповідати суворим принципам ісламської правової аргументації, *усул аль-фікх*) не так багато всього, щоб виправдати ісламські благодійні об'єднання. Незважаючи на цей правовий пробіл, він пояснив, що мусульманські вчені сьогодні схильні допускати діяльність ісламських благодійних організацій, що діють за межами юрисдикції ісламської держави, з огляду на зміни в умовах сучасного суспільства²⁴.

Я запитав свого вчителя – муфтія – про допустимість практики, встановленої в нових ісламських благодійних організаціях, які слідували більше етиці розвитку. Я описав їхній процес схвалення і відмови деяким бідним мусульманам в отриманні милостині, публічність роздачі, а також фотографування і те, що одержувачам читали проповіді, які закликають бідних до більш високої трудової етики. Критики нових ісламських благодійних організацій, як я вже згадував, обурювалися ганебною практикою спостереження за одержувачами вважаючи це нескромним продовженням благодійності після її роздачі.

²³ Sayyid Abul A'la Maududi, *Haqiqat-i Zakat* (Karachi, n.d.), p.32.

²⁴ Огляд закяту в сучасних правових системах див. Russell Powell, 'Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence', *University of Pittsburgh Tax Review* 7 (2009), pp.43-159.

З приводу питання про вимоги до заявок на отримання коштів та вибору працюючих одержувачів муфтій заявив, що багато людей, особливо професіоналів, воліють витратити милостиню в галузях своєї професійної компетенції, таких як освіта або охорона здоров'я. Мусульмани, що дають пожертви, можуть направляти свої обов'язкові пожертвування тільки тим нужденним мусульманам, які мають певні бали на іспитах або мають певну роботу, за умови, що ці одержувачі дійсно є нужденними у фінансовому відношенні. Однак він підкреслено додав, що такі жертводавці не повинні спрямовувати таким чином всю милостиню. Вони також зобов'язані утримувати частину для того, щоб люди могли звертатися до них за власним бажанням або у випадку потреби. Якби кожен застосовував умови до всіх своїх обов'язкових виплат закяту, це суперечило б цілям забезпечення вільного обігу і перерозподілу багатства серед всіх нужденних. Таким чином: «Повинен бути баланс (*таразу*)», – завершив він, так, щоб бідняки в цілому отримували, те що їм належить.

Однак муфтій не пішов настільки далеко, щоб виступати за те, щоб ісламська благодійність залишалася прерогативою тільки представників духовенства і медресе. Його точка зору різко контрастувала з поглядами деяких студентів в його власному медресе (цитованих вище), які критикували нові ісламські благодійні організації за те, що вони забрали у медресе їх привілей на роздачу милостині і інституціоналізували роздачу милостині за межами ісламської держави. Натомість своє пояснення він почав з прислів'я на урду:

Послухайте, сказано, що «Якщо людина спробує зробити все, вона в кінцевому підсумку нічого не зробить». ... Скільки людей в Індії потребують медресе? Десятки тисяч! ... Деякі навіть не вміють молитися. ... Це повинно залишатися головною метою медресе і мусульманських вчених.

Неупередженість цього муфтія і більшості вчених, з якими я зустрічався під час досліджень і навчання в медресе, було свідченням їхнього глибокого знання соціологічних принципів і простого здорового глузду. Муфтії запропонував зразкове суспільство, що характеризується поділом праці і каналами чіткої підтримки і спілкування між релігійними фахівцями і експертами в інших областях. Ця комплексність різко контрастувала з критикою, яку я чув в іншому місці в Лакхнау, включаючи мусульман-традиціоналістів, які сумнівалися в здатності сучасних освічених бізнесменів правильно розпоряджатися релігійною милостинею, і мусульманських жертводавців, орієнтованих на розвиток, які критикували систему медресе як застарілу і як позбавлення мусульман їхнього місця в сучасній економіці.

Висновок

Популярні концепції розглядають шаріат і засновану на ньому науку про фікх як ісламський «закон», кодекс, який є одиничним і статичним. Так само, як людина, яку я цитував вище, яка обурилася моїм запитанням про закят і відповіла, що: «Це наказ Аллага. ..Кому потрібна причина для виплати закяту?», – так само і мусульмани в Лакхнау часто розглядали шаріат як чіткий набір етико-правових правил, які потрібно проникливо розуміти і яким потрібно слідувати, але не піддавати дуже глибокому сумніву. Наш переклад шаріату як «ісламського закону» часом підкріплює таку точку зору. Навіть більш точні переклади, такі як «шлях» або «дорога», як і раніше представляють шаріат як єдину кількість, єдиний нормативний порядок, якого необхідно дотримуватися. Мусульманин слідує шаріату, щоб наблизитися до Аллага або досягти Небес в майбутньому житті, точно так само, як людина прямує шляхом, щоб наблизитися до джерела води або дістатися до свого будинку.

Зокрема *улама*, які є вченими-охоронцями і тлумачами інтелектуальної традиції ісламу, представляли ісламський закон як «незмінний», щоб зміцнити свій авторитет, в колоніальні

часи і сьогодні²⁵. «Під час змін ми не змінилися, – написав карі Мухаммед Тайіб, директор Деобанду і онук засновника, озируючись назад на досягнення руху відродження священних текстів його діда в колоніальну епоху²⁶. Вчені, які зібралися в Деобанді, щоб заснувати медресе в кінці 1900-х є символічним прикладом. Барбара Меткалф і інші вчені показали, що саме винахід традиції як «традиції», значною мірою, є частиною того, як люди визначають сучасність, в якій ми уявляємо, що живемо²⁷. Однак *улама* в своєму баченні незмінності традицій тлумачень шаріату, найчастіше усвідомлюють величезну внутрішню різноманітність цієї традиції, як це було у випадку з муфтієм-інструктором, який визнав, що мусульман, коли вони орієнтуються в конкуруючих інтерпретаціях шаріату. і мирських турботах під час сплати закяту повинно спрямовувати почуття «балансу». Тим не менш, вони як і раніше покладаються на тлумачення ісламської інтелектуальної традиції як незмінної. Чому це не призводить до ще більш різких нападів *улама* на розбіжні з ними практики розвитку, які я описав раніше, нехай навіть для того, щоб зберегти їхній авторитетний зв'язок з цим тлумаченням незмінності нормативної системи?

²⁵ У колоніальній Індії таке уявлення про ісламське право як незмінне часто було відповіддю на звинувачення Великобританії в свавіллі. Див. Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2012), p.25.

²⁶ Цитується у Barbara Metcalf, *Islamic Contestations: Essays on Muslims in India and Pakistan* (New Delhi: Oxford University Press, 2004), p.10. Меткалф продовжує коментувати: «Коротше кажучи, моє дослідження Деобанду надало один з багатьох прикладів того, як саме поняття «традиційний» стає частиною самовизначення сучасності. Це також показало, як те, що часто вважається традицією, виявляється відносно недавнім продуктом колоніального минулого».

²⁷ Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Oxford: Oxford University Press, 1982). See also Lara Deeb, 'An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon', *Princeton Studies in Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

Я вважаю, що поява нових ісламських благодійних організацій в публічній сфері в Лакхнау, значною мірою, сприяла зміцненню авторитету *улама*, а не становила йому загрозу. Як я вже говорив, бізнесмени та громадські діячі, які підтримують ці благодійні організації, є самопроголошеними відроджувачами закяту. Мусульмани всіх типів визнають позитивну соціально-економічну користь, яку ці благодійні організації приносять Лакхнау, систематично забезпечуючи добробут бідних міських верств населення. Окрім цих матеріальних благ для мусульман, більшість *улама* визнають величезну користь для духовного здоров'я мусульманської громади, яку приносять благодійні організації. Деякі *улама*, такі як маулана Джахангір, навіть почали свої власні благодійні організації в рамках моделі розвитку. Хоча організовані ісламські благодійні організації приносять в жертву деякі з історично більш поширених турбот, які складали зміст етики чистоти, вони винесли ісламське вчення про закят на загальний огляд, чого не змогли зробити медресе для більшості мусульман. Діючи як організації соціального забезпечення, вони час від часу вступають в партнерські відносини з іншими благодійними організаціями, керованими християнами або індістами. Як мусульманські організації, які всі індійці вважають незаперечною публічною службою, вони з'являються в новинних статтях і урядових обговореннях в більш позитивному світлі, ніж медресе, які в основному зосереджені на релігійній освіті. Таким чином, кінцевий результат є спільною з *улама* метою: більш значна роль шаріату в житті мусульман, спрямована через інститути, що закликають їх виконувати свої зобов'язання щодо закяту.

Аналіз сили шаріату не можна відокремити від аналізу того, як його етика застосовується на практиці. Сила шаріату виникає не лише з такої політики як підтримка держави з монополією на застосування сили, незважаючи на етатизацію шаріату ісламськими державами. Сила шаріатської етики теж не породжена її здатністю бути представленою у вигляді послідовного, єдиного або статичного кодексу. Його моральна сила виникає зі

ступеня, в якому мусульманське суспільство в цілому приймає його етичні приписи, навіть якщо вони дотримуються різних тлумачень цих приписів, як це роблять мусульмани, натхнені етикою чистоти і розвитку. Антропологічний підхід в цій статті передбачає, що аналіз «етики на практиці» прояснює внутрішню різноманітність переконань і практик серед суб'єктів, які стверджують, що слідують одному і тому ж етичному кодексу. У таких випадках демократизація шаріату відбувається, коли нові дійові особи і організації отримують повноваження діяти в якості відроджувачів і хранителів ісламських етичних норм. Як писав Роберт Хефнер:

Моральна сила шаріату завжди виникала з того факту, що його найбільш обдаровані прихильники ніколи не допускали, щоб він був просто абстрактною догмою, узгодженою з його власними передумовами, байдужою до обставин епохи. Шаріат знаходить етичну силу, коли віряни можуть глибоко розуміти за допомогою його посилу своє повсякденне життя, щоб він наповнював змістом та знаходив свій відгук у їхніх моральних обставинах²⁸.

Цей принцип – це те, що самі улама, в загальному і цілому, досягають інтуїтивно або навіть свідомо. Невипадково те, що предметом дослідження етики розвитку, яке я представив, є організована ісламська благодійна організація, керована одним з *улама*. Він та інші швидко усвідомлюють впливове становище такої форми об'єднання в той час, коли вплив і громадський авторитет традиційних медресе знижується. Хоча трансформація ще далека від завершення, а ісламські благодійні організації все ще є другорядним гравцем в мусульманській громадській сфері в Лакхнау, мої дані показують, що це не надовго.

Нові методи розвитку ісламських благодійних організацій могли б стати джерелом розпалювання напруженості, якби *улама*

²⁸ Robert W. Hefner, *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Bloomington: Indiana University Press, 2011), p.45.

вважали, що зміни, які такі організації вносять в ритуальні практики роздачі закяту, яким століттями вчили в медресе загрожують їхньому авторитету. Однак *улама* в Лакхнау сприймають цю трансформацію виплати закяту не як відхід від вчення фікху, а як інший вибір наголосу під час тлумачення одних і тих самих священних текстів. Приклад таких *улама* в Лакхнау підкреслює важливість аналізу ісламу як «багатоманітної традиції»²⁹, відкидаючи визначення традиції Алістер Макінтайр «як суперечки, що продовжується в часі», яка визначається швидше критеріями дискусії, ніж зайнятими в ньому позиціями.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Al-Marghinani, *Al-Hidayah: The Guidance*. Trans. by Imran Ahsan Khan Nyazee (Bristol: Amal Press, 2006).
- Arjomand, Said Amir, 'Philanthropy, the Law, and Public Policy in the Islamic World before the Modern Era', in *Philanthropy in the World's Traditions*. (Ed.), W.F. Ilchman, et al. (Bloomington: Indiana University Press, 1998), pp.109-32.
- Asad, Talal, 'The Idea of an Anthropology of Islam'. Occasional Papers Series. (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986).
- Benthall, Jonathan, 'Financial Worship: The Qur'anic Injunction to Almsgiving', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (1999), pp.27-42.
- Benthall, Jonathan, and Jerome Bellion-Jourdan, *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World* (London: I.B. Tauris, 2003).
- Bornstein, Erica, 'The Impulse of Philanthropy', *Cultural Anthropology* 24 (2009), pp.622-651.
- Deeb, Lara, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon* (Princeton Studies in Muslim Politics. Princeton: Princeton University Press, 2006).

²⁹ Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002). See also Talal Asad, 'The Idea of an Anthropology of Islam', Occasional Papers Series (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986), pp.381-406.

- Eickelman, Dale F., and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
- Hallaq, Wael B., *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Hefner, Robert W., *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Bloomington: Indiana University Press, 2011).
- Ibn Qudamah, Abu Muhammad ' Abd Allah ibn Ahmad, *al-Mughnī*. (Ed.), Muhammad Rashid Rida, vol.2 (Egypt: Matba' at al-Manar, 1345[1927]).
- Kandhalvi, Zakariya, *Faza'il-e Amal*. San Francisco: Islamic Bulletin. <http://www.islamicbulletin.org>.
- Marsden, Magnus, *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North West Frontier* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Maurer, Bill, *Mutual Life, Limited: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason* (Princeton: Princeton University Press, 2005).
- McChesney, Robert D., *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1888* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- Nadwi, Abul Hasan Ali, *The Economic Order of Islam* (Rae Bareli, UP: Dar-e Arafat).
- Nasr, Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996).
- Osella, Filippo, and Caroline Osella, 'Muslim Entrepreneurs in Public Life between India and the Gulf: Making Good and Doing Good', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (2009), pp.S202-S221.
- Powell, Russell, 'Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence', *University of Pittsburgh Tax Review* 7 (2009), pp.43-159.
- Qaradawi, Yousef, *Fiqh al-Zakah* (Jeddah: Scientific Publishing Centre, King Abdulaziz University, 2000).
- Sachar, Rajindar, *A Report on the Muslim Community of India: High Level Committee Report on Social, Economic, and Educational Status of the Muslim Community of India* (Delhi, 2006).
- Singer, Amy, *Charity in Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Taylor, Christopher B., 'Receipts and Other Forms of Islamic Charity: Accounting for Piety in Modern North India', *Modern Asian Studies* 52(1) (2018), pp.266-96.
- Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Berkeley: University of California Press, 1978).
- Zaman, Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

Концепція *Rida* в Корані: поширене помилкове сприйняття та вестернізація юдеїв та християн

Асаад Альсалех

АНОТАЦІЯ: Внаслідок своєї дедалі більшої популярності та низки пов'язаних з ним уявлень, в центрі уваги даного розділу буде аят 2: 120 сури Корану «Корова». Я перекладаю цей аят так: «Юдеї та християни не будуть задоволені тобою, поки ти не навернешся до їхньої релігії. Скажи: «Лише шлях Аллага – шлях прямий!» Не потурай бажанням їхнім після того, як прийшло до тебе знання, а то Аллаг не буде тобі ні Захисником, ні Помічником". У цьому розділі наводяться екзегетичні дослідження значень і уявлень *rida* (схвалення) в цьому аяті, на відміну від «популярного» розуміння цього аяту серед багатьох мусульман, особливо в сучасну епоху спілкування. Я стверджую, що і аят, і концепція *rida* в ньому були вирвані з контексту і неправильно витлумачені як частина реакційного дискурсу проти Заходу. Як видно з соціальних мереж, онлайн-коментарів та інших віртуальних майданчиків, багато мусульман цитують цей аят, щоб заявити про існування вродженого ставлення змови або ненависті з боку уявного монолітного єврейсько-християнського Заходу. У переважній більшості випадків це неправильне цитування встановило фіксоване значення і статичне розуміння тексту, що має свій власний контекст, посилання і інтерпретації. Неправильне тлумачення цього аята затьмарило і розмило усталену думку про те, що аят був адресований пророку Мухаммаду

в конкретному історичному контексті, і що його використання в якості позачасового посилання не враховує цей контекст. Стале неполітизоване розуміння аята 2:120 буде продемонстровано через класичні коментарі, які показують, що аят вказує на певне релігійне становище деяких євреїв та християн та не змальовує їх як антагоністів і не розпалює стан антагонізму поміж ними.

Несхвалення Заходу

Анекдотичний досвід іноді спонукає до проведення дослідження, яке в кінцевому підсумку виявляється в боргу перед таким досвідом. У статті, опублікованій арабською мовою на моїй сторінці в Facebook (1 листопада 2013) під назвою «Іслам в світі», я продемонстрував, що в Сполучених Штатах процвітають ісламські центри та мечеті. Як людина, яка була свідком появи ІДІЛ на своїй батьківщині в східній Сирії¹, я помітив, що його військове просування супроводжувалося риторикою і ідеологіями, які проповідують ненависть, необізнане розуміння ісламу і конфронтаційну релігійність. Поряд зі всією іншою шкодою, якої він завдав в арабському світі і за його межами, він сповістив про зростаючу ворожість до всього західного. ІДІЛ наполягав на сталій догмі про те, що Захід нібито хоче знищити іслам, і, можливо, перебував під її впливом. Цієї догми дотримуються багато політичних ісламських рухів, але вона також стала поширеною серед звичайних мусульман в арабському світі. У своїй статті я хотів вказати, що фанатичні дискурси на Близькому Сході ігнорують свободу віросповідання на Заході і присутність мусульман з їхньою культурою і релігійними практиками в західних країнах. Я також стверджую, що ці дискурси наполягають на зображенні західних країн як «невірних» і «аморальних», ідеалізуючи Схід і ігноруючи

¹ Терористичне угруповання раніше називалося Ісламською державою Іраку, а з квітня 2013 року стало Ісламською державою Іраку і Леванту або ІДІЛ. Детальніше про ІДІЛ див. Michael Weiss, and Hassan Hassan, *Isis: Inside the Army of Terror*, 2nd edn. (New York: Regan Arts, 2016).

його переважаючі проблеми, які демонструють неісламські принципи, включаючи звернення до тероризму і дедалі гучніше звучання голосів екстремістів.

Коментарі читачів до мого повідомлення в Facebook багато в чому розчарували. Я не звертався до моєї арабської аудиторії (деякі з них були високоосвіченими, а деякі мають мінімальну освіту), щоб захистити Захід, оскільки я не вірю, що Схід і Захід можуть існувати як унікальні світи, географічно й історично розділені один від одного. Я писав з наміром оцінити можливості співіснування. Хоча цю статтю можна критикувати на різних рівнях, виділялася одна конкретна відповідь. У коментарях я виявив серйозну проблему з неправильним цитуванням Корану, особливо аята 2:120, який часто використовується як «останнє слово», що Захід докорінно поганій, а його мешканці – це «євреї і християни», згадані в аяті. Оскільки англійський поет Редьярд Кіплінг сказав в 1889 році, що «Схід є Схід, а Захід є Захід, і ці двоє ніколи не зустрінуться»², багато хто все ще вірить на Сході і Заході, що причиною чому ця зустріч неможлива є релігія. Як я виявив після вивчення величезної кількості цитат цього аяту, його історичні та релігійні рамки були змішані, щоб сформувавши лінзу, через яку деякі коментатори Facebook і Twitter дивилися на Захід, припускаючи зв'язок між Заходом і людьми, згаданими в Корані. Цей аят широко використовувався для виправдання настроїв проти Заходу. Очевидно, що у будь-якого мусульманина може бути багато законних причин для критики Заходу, але не можна розглядати Захід в Корані так, як припускають ці критичні аналізи. Ці коментарі навряд чи є «особистісними» або висловлюють просто індивідуальне ставлення, вони є частиною спадщини непорозуміння, неправильного цитування та неправильного використання релігійних текстів, а також змішання політичного з релігійним.

Якщо повернутися до коментарів в Facebook, до моєї вищезгаданої статті, ви отримаєте чітке уявлення про ставлення

² Rudyard Kipling, *Poems and Ballads* (New York: H.M. Caldwell, 1899), p.11.

багатьох мусульман до Заходу, євреїв і християн. Я коротко розповім про ці погляди і перекладу їх в тій самій послідовності, в якій вони були отримані, перш ніж перейти до коментарів, в яких Коран використовується в якості орієнтира для їх ставлення, спираючись на аят 2:120, обговорення якого знаходиться в центрі уваги наступного розділу. В одному з коментарів говорилося: «Хрестові походи проти ісламу зовсім не припинилися. Сполучені Штати несуть відповідальність за Афганістан, Палестину ... Сирію і Лівію, а також за всі розколи в арабському світі, яким сприяють деякі араби. Чому вони віддали Ірак шіїтам? Чому Судан став двома державами? Все це виміри війни з ісламом». Інший коментатор, який, можливо, читав вищезгаданий коментар, написав: «Ми не розглядаємо це як хрестовий похід. Але, якщо ви пам'ятаєте, що сказав Буш, вторгаючись в Ірак, вони [жителі Заходу] прямо заявили, що це так. Іслам такий як і був, але ж саме вони винайшли такі терміни, як ісламісти і фундаменталісти». Інша відповідь була такою: «Екстремізм – це концепція, створена Заходом і арабськими режимами як привід для придушення ісламського пробудження». Посилаючись на події 11 вересня і явно дотримуючись теорії змови, один респондент написав, що «після того, як вежі досягли кінця свого терміну служби, Сполучені Штати зруйнували їх, але звинуватили [в такому акті] тих, кого вони раніше підтримували оскільки їхня місія закінчилася, і їх діяльність потрібно було припинити. Сполучені Штати окупували мусульманські країни, які, як вони вважали, більше не підпорядковувалися їхній волі. Вони звернулися за допомогою до Ірану, скориставшись розбіжностями між шіїтами і сунітами, і оголосили хрестовий похід». Один коментар звучав так: «Брудне обличчя залишиться брудним, незважаючи на спроби його відполірувати. Сполучені Штати пролили кров мусульман і випили її сповна». Інша людина заявила: «Десь в західній свідомості, особливо в Сполучених Штатах, існує ворожість по відношенню до ісламу. Іноді це проявляється відкрито, і цього не можна не помітити ... Яскравим прикладом, який не можна ігнорувати взагалі, є [питання] Палестини».

Якщо ми на мить тут зупинимося, то будь-який критик культурних досліджень, який цікавиться арабською політичною культурою, може визнати, що таке ставлення переважає в арабському світі. Воно демонструє політичну реакцію, яка, значною мірою, підживлюється реальністю односторонньої західної політики на Близькому Сході, особливо щодо питання про Палестину, що сприяє зростаючому консенсусу серед арабів, яким не подобалася підозріла зовнішня політика, яка кинула виклик їхній волі³. Ірак і Афганістан, як згадувалося у вступі, розпалюють ще більший антагонізм. Згідно з великим опитуванням, проведеним на замовлення Арабсько-американського інституту (AAI) у червні 2004 року компанією Zogby International, несприятливі враження від Сполучених Штатів в п'яти арабських країнах почали істотно погіршуватися з 2002 року – до війни з Іраком і Афганістаном. Наприклад, 98% опитаних египтян висловили «негативне ставлення до США», що на 22% більше в порівнянні з 2002 роком.⁴ Це невдоволення засноване більше на політичних мотивах, ніж на релігійних реакціях. Проте, релігію можна використовувати, щоб дати поштовх певним політичним вітрам, викликаючи замішання, негативну реакцію і ще більшу політизацію релігії; наприклад, президент Джордж Буш використовував термін «хрестовий похід» у відповідь на терористичні атаки 11 вересня як нетактовний вираз того, що його адміністрація хотіла зробити проти винних, йдучи назустріч глобальній і багато в чому помилковій війні. Цей термін, використовуваний західним лідером, є одіозним і сильно завантажений неприємною історією, і він мав неприємні наслідки, як видно з коментарів деяких арабських громадян, які помилково вважали, що президент, який необачно удався до цих провокаційних висловлювань, висловився за всіх

³ Andrew Hammond, *Popular Culture in the Arab World: Arts, Politics, and the Media* (Cairo: American University in Cairo Press, 2007), p.16.

⁴ Benjamin Duncan, 'Poll Reveals Arabs' True Feelings on US', Al Jazeera English, July 26, 2004, <http://www.aljazeera.com/archive/2004/07/200841016355992889.html>.

західних або американських людей. Очевидно, що це і подібне ставлення проти «всього західного або американського народу» є реакційним і заснованим на узагальненнях, далеких від раціонального мислення – якого західного лідеру може не вистачати, коли він говорить про іслам або мусульман. Як і Буш, тодішній кандидат в президенти Дональд Трамп говорив про іслам і мусульманських іммігрантів в інтерв'ю CNN, сказавши: «Я думаю, що іслам нас ненавидить»⁵.

Цитування Корану як політична реакція

З отриманих мною коментарів деякі цитували Коран, щоб підтримати своє ставлення до Заходу. Аят 2:120 широко цитується в усьому Інтернеті, і дуже часто можна зустріти наступну фразу, взяту з нього: «Юдеї та християни не будуть задоволені тобою, поки ти не навернешся до їхньої релігії». Ця частина, яку я називаю аятом *рїда*, зустрічається частіше і цитується частіше, ніж друга частина 2:120: «Скажи: «Лише шлях Аллага — шлях прямий!» Не потурай бажанням їхнім після того, як прийшло до тебе знання, а то Аллаг не буде тобі ні Захисником, ні Помічником». Прочитувавши аят *рїда*, один з читачів написав: «Будемо ми вірити Аллагу або Сполученим Штатам?» Це риторичне питання часто повторюється і є прикладом того, як цей аят став настільки популярним серед арабських мусульман, давши їм (як вони думають) вже готовий дискурс про Захід. Незважаючи на те, що більшість західних країн прийняли секуляризм і не мають ані релігійних держав (таких як єврейська держава в Ізраїлі) ані приєднуються до якої-небудь однієї релігії, переважає думка, що Захід складається з євреїв і християн. Таким чином, екстраполяція аята на Захід, заснована на цьому політичному визначенні, вводить в оману, навіть якщо вона використовується в якості аргументу тими, хто постійно повторює цей аят поза контекстом. Прив'язка християнства і юдаїзму до Заходу і перетворення їх на

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=C-Zj0tfZY6o>

ціль передбачуваного коранічного докору часто не включає тих євреїв і християн, які не мають панівної влади як у Заході, в тому числі тих, хто живе в арабських країнах.

Концепція єврейсько-християнського несхвалення домінує в деяких соціальних мережах і онлайн-коментарях, проте не відділяє політичне від релігійного. При цьому мається на увазі, що Захід – це по суті зв'язана релігійна одиниця, сформована християнством. Історик релігії Філіп Дженкінс вказує, що майбутнє християнства характеризується значними географічними змінами, включаючи занепад західного християнства, прогнозуючи, що «в 2050 році 72 відсотки християн будуть жити в Африці, Азії і Латинській Америці».⁶ Більш того, навішування ярлика на Захід як на місце проживання християн і євреїв ігнорує атеїзм в західних країнах. Опитування показують, що деякі західні країни навряд чи можна назвати релігійними: 72 відсотків норвежців і 60 відсотків фінів заявили, що не вірять в «особистого Бога»⁷. Таким чином, християнський світ на Заході не так активно визначає регіон, як вважається, а християнство або юдаїзм не грають домінуючої ролі в політиці, як вважають ті, хто цитує Коран з метою засудження Заходу. Аят *рїда* використовується в багатьох контекстах не тільки як відсилання до аргументу проти Заходу, а й як критика Заходу. Часто згадка самого аята резюмує позицію або думку мовця. Наприклад, коли французький професійний футболіст Самір Насрі не потрапив до складу збірної Франції на чемпіонаті світу в 2014 році, його подруга з Англії потрапила в заголовки новин, коли використовувала Twitter, щоб образити французького тренера. Новини досягли арабського світу, і, оскільки Насрі має алжирське походження, його історія стала предметом обговорення в алжирських ЗМІ. Один коментатор популярної алжирської

⁶ Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. xi.

⁷ Michael Martin, *The Cambridge Companion to Atheism* (New York: Cambridge University Press, 2007), p.50.

газети Echorouk використовував аят *ріда*, щоб припустити, що звільнення Насрі тренером було викликано релігійним несхваленням, і заявив, що те, що трапилося з Насрі, було «покаранням для всіх, хто забуває свою Батьківщину»⁸.

У лютому 2011 року єгипетський телеведучий Хафіз Міраза звільнився з супутникової станції Alarabia, яка належить Саудівській Аравії після того, як йому відмовили в можливості розповісти про деякі наслідки Арабської весни для Саудівської Аравії. Один з читачів новин (на ім'я Салім) прокоментував, що теорія змови – це факт настільки ж ясний, як світло сонця, як він висловився, потім також послався на «Коран і його метод» і процитував цей аят⁹. Насар Абд аль-Джаліль, кувейтський журналіст і колишній кандидат від салафітів в парламент Кувейту, використовував перші слова аяту в статті 2013 року, адресованій прем'єр-міністру Туреччини Реджепу Тайїпу Ердогану, під назвою «Юдеї та християни не будуть задоволені тобою ... пане Ердоган». Він стверджував, що Туреччина і деякі арабські країни намагалися догодити Заходу, прийнявши «помилкові свободи, світську державу (відділення релігії від держави) і скасувавши шаріат». Він завершив свій аргумент, знову процитувавши цей аят, і перший коментатор після нього, процитував цей самий аят, щоб висловити співчуття Хасану Насрала, генеральному секретарю ліванської політичної та воєнізованої партії «Хезбола»: «Юдеї та християни не будуть задоволені тобою ... пане Хасан Насрала»¹⁰. У соціальних мережах існують сотні інших прикладів, в яких цей аят використовується як інструмент для вираження сутнісного погляду на Захід, в якому юдеї і християни колективно і вічно засуджують мусульман і їхню релігію до непохитної ворожості.

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

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

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

Аят *ріда* також часто цитується в політичному контексті, коли впливова, добре відома західна фігура бере участь у політичній чи культурній роботі з арабськими країнами. Це використовується як спосіб спростувати те, що говорить чиновник, або викликати підозру в його діях. Наприклад, в лекції від 3 квітня 2014 року заступник міністра США з тероризму і фінансової розвідки Девід Коен звинуватив кувейтського міністра у справах ісламу Найефа аль-Аджмі в підтримці тероризму в Сирії, заявивши, що «Аль-Аджмі вже давно пропагує джихад в Сирії. Насправді, його зображення було розміщено на плакатах зі збору коштів для відомого фінансиста Фронту ан-Нусра»¹¹. У відповідь міністр назвав звинувачення безпідставними, але у кувейтського журналіста був інший спосіб спростувати Коена. У статті, що захищає Аль-Аджмі, автор стверджував, що Сполучені Штати не мають права звинувачувати цих діячів, коли у них є історія тероризму, а потім заявив, що кувейтці підтримують сирійську опозицію і зусилля з повалення диктаторського правління Башара аль-Асада. Але він завершив свою статтю, процитувавши аят *ріда*, як би кажучи, що Сполучені Штати і їх офіційна особа не буде задоволена тим, що, на його думку, було діями, доскональними в ім'я ісламу (з боку міністра Найефа аль-Аджмі). З іншого боку, коли сенатор США Джон Маккейн, який є активним прихильником сирійської опозиції режиму Асада, перетнув сирійський кордон і зустрівся з місцевими повстанцями в 2013 році, його фотографія з'явилася на веб-сайті, який використовував цей аят як заголовок звіту, що виражає підозри в діях сенатора. Таким чином, цей аят був процитований як проти західних супротивників, так і проти прихильників повстанських угруповань в Сирії.

Багато інших веб-сайтів, в тому числі сторінки Facebook і облікові записи Twitter, пов'язують аят *ріда* з новинами про Захід. Візит Папи в Об'єднані Арабські Емірати і Йорданію в травні 2009 року викликав безліч коментарів на цих сайтах, які

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

критикують глав держав, які приймали Папу. І знову цей аят використовувався, щоб підірвати цінність відносин з Заходом, і багато громадян грали безглузду роль, проповідуючи арабським правителям, що їхня міжнародна діяльність суперечить вченню Корану. 24 жовтня 2012 року лідер «Аль-Каїди» Айман аз-Завахірі опублікував відеозвернення під назвою «Каїр і Дамаск – двоє дверей в Єрусалим»¹², в якому він попередив свою аудиторію про Захід «і сили, ворожих ісламу». Але головною цільовою аудиторією Аз-Завахірі був тодішній президент Мохаммад Мурсі, якого він попросив «згадати слова Всевишнього Аллага», і ці слова, згідно Аз-Завахірі, були аятом рїда. Хоча його послання не отримало відповіді, і тільки послїдовники «Аль-Каїди» серйозно ставляться до Аз-Завахірі, аналогічний дискурс використовувався іншими, коментуючи відносини між Мурсі і Заходом, особливо Сполученими Штатами¹³.

Деякі консервативні мусульманські вчені також пов'язують євреїв і християн з сучасним Заходом, інтерпретуючи цей аят як вказівку на істотну колективну ворожнечу між ними і мусульманами. Вони використовують цей прийом, не надаючи усталених інтерпретацій мусульманських екзегетів. Наприклад, Абдулазїз ат-Турайфі, саудівський вчений і користувач в соціальних мережах, чия сторінка в Facebook набрала більше 127 000 лайків, 8 жовтня 2013 опублікував на своїй сторінці наступну заяву: «Якби Захід сказав:

«Ми не вороги ісламу», вони або брешуть, або ж ми не слїдуємо істинному ісламу (юдеї та християни не будуть задоволені тобою, поки ти не навернешся до їхньої релїгїї.)»¹⁴. Цим повідомленням подїлився 251 користувач Facebook, і він з'явився на його сторінці в Twitter 11 лютого 2014 р., 3902 ретвіти. Цікаво, що на його сторінці знайшлися читачі, які виступають проти такого розуміння. «Наша проблема в тому, що ми завжди

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

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

¹⁴ https://www.facebook.com/A.Tarifi.1/posts/634016193296337?stream_ref=5

розуміємо Захід під нашим вузьким кутом ... нам потрібно тільки думати під іншим кутом», – прокоментував один читач. Інший читач написав: «Є різниця між ворожістю і відсутністю схвалення, тому що ваш батько може не схвалювати [те, що ви робите], але це не означає, що він став вашим ворогом». Проте, якщо хтось шукає: «Юдеї та християни не будуть задоволені тобою, поки ти не навернешся до їхньої релігії», пошукова система Twitter покаже, як здається, нескінченні результати. Інший проповідник на ім'я Абдул Мухсін аль-Ахмад має аккаунт в Твіттері з більш ніж 1 156 000 підписників і з'являється у відео на YouTube, використовуючи цей аят, який стає назвою відео. У тому, що виглядає як п'ятнична проповідь, Аль-Ахмад каже: «Візьміть це за правило: кожен, кого схвалює Захід, знає, що вони схвалюють його. І ким би вони не були задоволені, він не буде на стежині правої *міллат* (релігії), схваленої Аллагом, в іншому випадку (він дістає копію Корану і піднімає її перед аудиторією) цей Коран – обман – який забороняє Аллага»¹⁵. Цей проповідник настільки впевнений у своєму розумінні цього аята, що це могло бути невірною, тільки якби сам Коран був підробкою. Таке прочитання нагадує тезу Халеда Абу Аль-Фадла: «Оскільки ісламський текст опосередкований людьми, не має сенсу говорити про авторитарний текст. Швидше, саме людина трансформує авторитет ісламського тексту в людський авторитаризм ... По суті, авторитаризм – це акт зловживання владою»¹⁶. Вочевидь, Аль-Турайфі і Аль-Ахмад вважають, що їхня позиція про Захід наповнена змістом з Корану, без критичного осмислення цього змісту іншим чином, і не враховують можливості проєкції на текст їхніх суб'єктивних поглядів, приписуючи йому нецільове значення, так що саме вони наповнюють змістом текст, а не навпаки.

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

¹⁶ Khaled Abou El Fadl, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian In Islamic Discourses* (Lanham, Md.: University Press of America, 2001), pp.33-34.

Помилкові тлумачення аята *riḍa* надзвичайно поширені серед сучасних мусульманських коментаторів. Вони використовують соціальні мережі та інші засоби інтернет-комунікацій для поширення послання проти Заходу, поширюючи цей аят як коментар до чогось, пов'язаного з Заходом, або просто ділячись поясненнями цього аята проповідниками або так званими релігійними діячами. Приклади, які існують в арабських ЗМІ, надзвичайно численні. Вони виходять як від помірних, так і від екстремістів. Наприклад, відомий мусульманський проповідник Ахмад Дідат (1918-2005), чії міжрелігійні дебати зробили його знаменитістю в багатьох мусульманських країнах, особливо в 1970-х і 1980-х роках, використовував його в одній зі своїх лекцій¹⁷. демонструючи знання як Біблії, так і Корану, Дідат також виступає за політичні причини, що впливають на мусульман в його країні ПАР і за її межами. Його відеозапис доступний на YouTube і в соціальних мережах, датований 1987 роком і має титри арабською; його назва – цей аят *riḍa*¹⁸. У ньому Дідат звертається до аудиторії на Мальдівах, нагадуючи їм про португальську присутність в минулому і про вжиті Папою спроби повернути мусульман в християнство. Він також нагадує їм про їхнього національного героя Аль-Азамі, якому приписують вигнання іноземних колонізаторів. Але оскільки його спеціалізація – говорити про Коран, Дідат більше зосереджується на аяті *riḍa*. Прочитавши його, він відразу ж говорить: «І це вічна правда для нас. Де б ми не були, ми знаходимо одну і ту ж

¹⁷ Щоб дізнатися більше про вплив Дідата, див. Brian Larkin, 'Ahmed Deedat and the Form of Islamic Evangelism', *Social Text* 96 (2008), pp.101-21.

¹⁸ Використання аята в якості назви для кліпу на YouTube дуже поширене. Пошук цього аята на YouTube призведе до появи десятків відеороликів, наприклад, зробленого єгипетським проповідником Вагді Гонеймом у вигнанні від 12 грудня 2016 року: <https://www.youtube.com/watch?v=wJKpNvkTjvI>. Гонейм використовує політичну ситуацію в Єгипті як причину своєї позиції проти євреїв, християн і деяких членів уряду, яких він називає немусульманами.

ситуацію»¹⁹. Дідат присвячує кілька хвилин поясненню своєї точки зору, змішуючи постколоніальну розповідь з тлумаченнями Корану, які, схоже, не залежать від контексту аята або екзегетичної традиції.

7 серпня 2011 офіційний представник тодішньої так званої Ісламської держави²⁰ використовував той самий аят для виправдання протидії і вбивства тих, хто брав участь в політичній системі Іраку. Звертаючись до мусульман-сунітів в Іраку, в заяві йдеться саркастично: «Ви задовольнили Америку та її союзників чи ні? Чи задоволені вони урядом, депутатами і парламентом? Відповідь: однозначно так. Тоді у вас є те, що сказав Аллаг: «Юдеї та християни не будуть задоволені тобою, поки ти не повернешся до їхньої релігії.»²¹ Це неправильне цитування аята представляє текст як такий, що має остаточний, визначений сенс, робить його політичним і розмиває усталену думку, що він був звернений до пророка Мухаммада в конкретному історичному контексті. Використання цього аята як довічного посилання випускає цей контекст.

Якщо аят дає загальне посилання, то передбачається, що всі християни і євреї мають таке ж саме ставлення до своєї релігії, що спонукає їх однаково несхвально ставитися не тільки до пророка Мухаммада, а й до всіх мусульман всюди і завжди. За логікою, у людей не може бути однакового почуття несхвалення. Коли це несхвалення пов'язано з вірою інших, мусульман або немусульман, не можна не знайти винятків; деякі не хочуть засуджувати, а інші не вважають, що вони повинні бути об'єктами будь-якого релігійного несхвалення. Отже, узагальнення аята неможливо встановити на логічних підставах, на тих самих підставах, на яких багато класичних екзегетів будували свої

¹⁹ Див. https://www.youtube.com/watch?v=8yk6nyn_wSk, де відео закінчується накладеним цитуванням аята Корану 2:120.

²⁰ У квітні 2013 року вона стала Ісламською державою Іраку і Леванту або ІДІЛ.

²¹ Див. заяву повністю за адресою <http://www.muslm.org/vb/showthread.php?447253>.

тлумачення. Чи то в групах або окремо, протягом століть люди різних віросповідань мають різну ступінь прихильності до своєї віри або своє ставлення до тих, хто сповідує іншу віру. Отже, припущення про універсальне ставлення щодо юдеїв і християн, схоже, не має реалістичної або логічної підстави, навіть якщо воно зазвичай вважається само собою зрозумілим у арабських онлайн-і друкованих ЗМІ.

Контекстуальне прочитання *riḍa*

Але чи дійсно Коран послужив текстовою основою для агресивного ставлення до юдеїв і християн? Не в аяті Корану 2:120, який є найбільш цитованим аятом, спрямованим проти Заходу. *Riḍa* арабською означає задоволення, схвалення або повне задоволення або задоволення кимось або чимось. Дослідники класичної арабської лексики часто визначають його як протилегу слову *saḫat*, що означає гнів і описує стан невдоволення. У своєму авторитетному арабському словнику Ібн Манзур стверджує, що «схвалення [*riḍa*] і *saḫat* – два прикметники [описують стан] серця»²². Він також пояснює, що, коли Коран говорить: «отримає він життя, сповнене задоволення». (101:7) прикметник *radīyah* – що буквально означає задоволення – насправді означає *marḍīyah*, бути об'єктом задоволення, звідси і відповідний англійський переклад «приємний».

Riḍa нелегко аналізувати як лінгвістично, так і психологічно. Це емоція, що має різні виміри. Вона може бути виражена мовчанням, як в хадисі, коли Айша, дружина Пророка, запитала про згоду жінок до їхнього шлюбу, сказавши: «О, Посланцю Аллага! Незаймана соромиться». Пророк пояснив їй, що «її схвалення виражається в її мовчанні»²³. *Riḍa* в ісламських традиціях також може бути від Аллага по відношенню до людей, як в аяті Корану 9:100: «Аллаг вдоволений першими мугаджирами,

²² Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Ṣadir, 2003), vol.6, p.168.

²³ Ibn Qudamah, *al-Mughnt* (Cairo: Maktabat al-Qahirah, 1968), vol.7, p.45

ансарами й тими, хто пішов за ними в найкращий спосіб. І вони вдоволені Ним!», що пояснюється в арабсько-англійському словнику Вільяма Лейна як «Бог задоволений їхніми справами, і вони дуже задоволені винагородою, яку Він дарував їм»²⁴. Незважаючи на те, що *рід* використовується в багатьох хадисах з різними додатковими відтінками значень, слово і його різновиди згадуються в Корані 30 разів.²⁵

У аяті 2:120 умовою *рід* серед юдеїв і християн є сповідання Пророком їхньої релігії, але це не означає, що у них є *сакхат* проти Пророка або що вони задумали змову проти нього або мусульман, як на це, категорично (і помилково) натякає Абдул Мухсін аль Ахмад. На противагу сказаному вище, такий авторитетний вчений, як Юсуф аль-Карадаві, з яким через деякі з його політичних поглядів можна посперечатися, знаходить в цьому аяті і «хвалу юдеям і християнам», оскільки він показує, що вони віддані своїй релігії²⁶.

У Корані 2:120 перед євреями і християнами стоїть арабський означуваний артикль *аль*, який в арабській риторичі (*ільм аль-балага*) називається *аль аль-ахдійях*²⁷. Його приблизно можна перекласти як «означуваний артикль знайомства», який вказує на конкретний предмет, з яким слухач знайомий і про який він був раніше поінформований. Арабський ритор Аль-Казвіні (пом. 739/1338) наводить такий наочний приклад. Перший говорить: «До мене прийшла людина з племені».

²⁴ Edward Lane, *Arabic-English Lexicon* (London: Williams & Norgate, 1863), p.1099.

²⁵ Для отримання додаткової інформації про контекст кожної появи *рід* і його змінних в Корані, а також про різні значення цього слова, що зустрічаються в арабській мові, див. Muntaha Mahfouz Jallad, 'Satisfaction: Qur'anic Study,' M.A. thesis, Najah University (Nablus), 2010 at https://scholar.najah.edu/sites/default/files/all-thesis/satisfaction_Qur'anic_study.pdf.

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

²⁷ Співвідношення між *ільм аль-балага* і екзегезою див. Josef W. Meri, *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia* (New York: Routledge, 2006), pp.679-80.

Другий говорить відповідає (або запитує пізніше): «Що зробила ця людина?»²⁸, де «людина» тут стосується не всіх людей, а конкретної людини, знайомої слухачеві. У цьому прикладі людина стає не в цілому людиною, як в реченні «Чоловік не існує без жінки», а конкретною, як в реченні «Людина, яка першою висадилися на Місяць, – американець». Хоча мусульмани можуть легко і правильно ідентифікувати *ан-нас* (людей) в аяті Корану 114:1 як всіх людей і все людство, як ми побачимо пізніше, це слово не означає те ж саме в аяті Корану 3:173. Коментуючи Коран 9:30: «Сказали юдеї: «Узайр — син Аллага!»», аль-Куртубі (пом. 671/1273) розвиває це питання загального і конкретного. Він стверджує, що «це твердження сформульовано в загальному, але воно означає, що не всі юдеї так сказали. Це аналогічно аяту Корану 3:173 «Сказали їм: «Воістину, люди зібралися проти вас»²⁹. Коран 3:72 також описує те, що зробили деякі юдеї і християни. Обидва аяти Корану 2:120 і 3:72 далі просять Пророка сказати, що справжній дороговказ – це настанова Аллага, хоча і з невеликою зміною порядку слів. Цей зв'язок встановлює, що Коран 2:120 – це конкретне посилання на лише на деяких юдеїв і християн, а не загальне посилання на всіх них, і воно зроблене в конкретному контексті їхньої історичної взаємодії з ісламом.

Хоча багато мусульман асоціюють *рід* в Корані 2:120 із Заходом, ранні роботи *тафсір* не відображають єдиної думки щодо значення аята і не створюють такої асоціації, яка є вельми політизованою і навряд чи є добре поінформованою думкою. Муджахід ібн Джабр (пом. 104/722), один з перших екзегетів, не посилається на цей аят³⁰, проте його сучасник Мукаті ібн Сулейман (пом. 150/767) вказує, що юдеї в цьому аяті походять з

²⁸ Jalal al-Din Muhammad ibn 'Abd al-Rahman al-Qazwini, *al-Idah ft 'Ulüm al- Balaghah*. (Ed.), Muhammad 'Abd al-Mun 'im Khafaji (Beirut: Dar al-Jil, n.d), p.32.

²⁹ *Tafstr al-Qurtubt* (Damascus: Dar al-Fikr, n.d.), vol.2, p.51.

³⁰ Див *Tafstr al-Imam Mujahid ibn Jabr*. (Ed.), Muhammad cAbd al-Salam Abu al-Nil (Madinat Naşr [Cairo]: Dar al-Fikr al-Islami al-Hadithah, 1989).

Медини, а християни – з Наджрану³¹. Мукаті, який, за іронією долі, звинувачується більш пізніми мусульманськими вченими в тому, що він надмірно покладається на юдеїв і християн як на інформаторів в своїй книзі³² мало говорить про ці аяти, за винятком того, що він був адресований Пророку. Він стверджує, що підметом до присудка «скажи» в цьому аяті є Пророк, і не вважає, що адресатом є вся мусульманська громада. Його згадка про християн з Наджрану зустрічається у багатьох місцях під час тлумачення коранічних аятів про юдеїв і християн. Гордон Нікель знаходить на початку сури "Аль-Імран" понад 80 аятів, які стосуються «христологічних зізнань християнської делегації з арабського міста Наджран»³³. Сучасні мусульманські коментатори випускають з уваги цю контекстуалізацію в літературі *тафсір*. Вони цитують аят *рід*, щоб стверджувати, що всі юдеї (не ті, що в Медині, як заявив Мукаті), всі християни (не лише ті, що з Наджрану) і всі мусульмани (не лише їхній Пророк) є підметом цього аяту.

Інший ранній тлумач, Абд аль-Раззак ібн Хаммам аль-Санані (пом. 211/827), який записував думки про аяти Корану, в основному, у вигляді ланцюжка оповідань, не має нічого серед них, що було б пов'язаним з цим аятом. «Коментуючи Коран 3:72 («І сказала частина людей Писання: «Віруйте на початку дня, в те, що зіслано віруючим, а наприкінці дня не віруйте в це; можливо, повернуться вони!»), він перефразовує «Вірте в те, що було послано тим, хто вірує» як «*рід* *бідінігім*»³⁴ або «бути задоволеним своєю релігією». Це означає, що він вважає акт віри еквівалентним *рід*. Таким чином, фраза «Юдеї та християни не

³¹ *Tafstr Muqatil ibn Sulayman*. (Ed.), Ahmad Farid (Beirut: Dar al-Kutub, p.75.

³² Детальніше про критику надійності Мукаті див. *Tafsir Muqatil ibn Sulayman*. (Ed.), Abd Allah Mahmud Shihatah (Cairo: al-Hay'ah al- Mişriyyah al- "Āmmah lil-Kitab, 1983), vol.5, p.43.

³³ Gordon Nickel, 'Conquest and Controversy: Intertwined Themes in the Islamic Interpretive Tradition', *Numen* 58 (2011), pp.234-35.

³⁴ Abd al-Razzaq al-Şan "ani, *Tafstr "Abd al-Razzaq*. (Ed.), Mahmud M. "Abduh (Beirut: Dar al-Kutub al- " Ilmiyyah, 1999), p.397.

будуть задоволені тобою, поки ти не навернешся до їхньої релігії» має на увазі не просто схвалення (світське або інше), а скоріше «*ріда бі-дін*», якщо використовувати спосіб опису Аль-Санані, тобто прийняття релігії. Відповідно до цієї інтерпретації, заперечення *ріда* юдеями і християнами – це спосіб сказати, що вони не проміняють свою релігію на іслам. В аяті Корану 3:72 явно обговорюється тільки «група людей Писання», яка була залучена в постійні / повторювані відносини з ісламом.

У екзегетичній літературі аят *ріда* як і раніше стосується тільки Пророка, юдеїв і християн того часу і в певному географічному місці: юдеї – з Медини, а християни – з Наджрану. Мова, що використовується екзегетами при поясненні цього повідомлення, майже завжди нейтральна. Наприклад, традиційний екзегет мутазилітів Аз-Замахшарі (пом. 538/1144) висловлює думку, що мова йде про Пророка, без включення мусульман в сценарій: це «як ніби вони сказали: ми не будемо задоволені тобою незалежно від того, наскільки ти наполягаєш, поки ти не будеш сповідувати нашу релігію. Вони сказали це, щоб змусити його відмовитися від того, щоб вони прийняли іслам. Таким чином, Аллаг передав їх [передбачувані] слова»³⁵. На думку Аз-Замахшарі, ці юдеї і християни хотіли донести до Пророка повідомлення про те, що їх колективне навернення в іслам є недосяжним. Фахр ад-Дін ар-Рази (пом. 606/1209), який також розглядає цей аят як такий, що стосується Пророка, юдеїв і християн його часу, погоджується з точкою зору Аз-Замахшарі, але використовує більш агресивні формулювання. Згідно з Ар-Разі, Аллаг продемонстрував в цьому аяті «інтенсивність їхньої ворожості до Пророка і пояснив, що саме змушує їх відмовитися від слідування [Пророку]»³⁶. Вони обидва розуміють текст як передачу послання Пророку, хоча по-різному сприймають тон цих слів.

³⁵ Mahmud ibn Umar Zamakhshari, *al-Kashshaf "an Haqa'iq Ghawamid al-Tanztl wa-"Uyün al-Aqawtlft Wujüh al-Ta'wtl* (Riyadh: Obeikan, 1998), p.316.

³⁶ Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafstr al-Kabtr* (Beirut: Dar al-Kutub al- Ilmiyyah, 2004, p.30.

Лише в другу частину аята Корану 2:120 деякі екзегети включають умму або всю мусульманську громаду, до яких звертаються разом з Пророком. Ібн Касір (пом. 774/1373), чий *тафсір* широко вивчається в мусульманському світі, робить це, стверджуючи, що аят *рід*а стосується тільки Пророка, а друга частина поширюється на всіх мусульман. Він починає своє тлумачення аята з цитування Мухаммеда аль-Табарі (пом. 310/923): «Значення фрази «Ніколи юдеї та християни не будуть задоволені тобою» о, Мухаммад! Тому не намагайся потурати бажанням їхнім, і прагни шукати схвалення Аллага, закликаючи їх до істини, яку Аллаг послав разом з тобою».³⁷ Але Аль-Табарі, на відміну від Ібн Касіра, не включає умму в другу частину Корану 2:120, оскільки його тлумачення зосереджено виключно на Пророкові.

Ібн Касір, як відомо, покладається на *ривайя* або розповіді про колишні точки зору *тафсіру*, починаючи з сунні (висловів Пророка), а потім сподвижників Пророка (*сахаб*а), які загально-визнано вважаються надійними завдяки їхньому безпосередньому контакту і отриманню знань від Пророка, а потім від *табії*, які дізнавалися значення Корану і обставини його одкровення від *сахаб*а. Що стосується другої частини аята Корану 2:120, Ібн Касір цитує інші більш пізні джерела або підтверджені думки вчених, які прийшли після цих перших поколінь і представили шановну спадщину *тафсір*. Рішення Ібн Касіра повернутися до Аль-Табарі для читання аята *рід*а є не випадковим, тому що у них обох одна і та ж сама методологія збирання всіх розповідей *тафсір*, причому останні, як відомо, також «формувався теологічними дискусіями його часу, які в подальшому формували його підхід до екзегези»³⁸. Хоча обидва віддавали перевагу документальному викладенню екзегези замість особистої думки,

³⁷ Isma'il ibn 'Umar Ibn Kathir, *Tafstr al-Qur'an al-'Azim* (Riyadh: Dar Taybah, 2002), p.402.

³⁸. Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond: Curzon, 2000), p.127.

ані Аль-Табарі, ані Ібн Касір не могли зафіксувати усталене тлумачення цього аята, дане Пророком, його сподвижниками або *табії*. Тому вони шукали альтернативу: особисту усну інтерпретацію, засновану на їхньому знанні всіх пов'язаних дисциплін ісламу і на їхній лінгвістичній, літературній та юридичній основі. Обидва вважали, що аят *рїда* стосується тільки Пророка, хоча і не погоджувалися з другою частиною аяту.

Відсутність тлумачення аята Корану 2:120 в сунні або поколіннях, близьких до Пророка, вказує на те, що все, що говориться щодо нього є продуктом точки зору звичайної людини без будь-якого авторитетного тлумачення. Або у Пророка, як у авторитетного джерела для передачі смислу або таке тлумачення існувало, але воно десь зникло в проваллі записів та пам'яті. Відсутність усної розповіді або письмового документа про цей аят також могла бути пов'язана з тим, що ця справа стосувалася лише Пророка, а не будь-кого іншого, так би мовити; проте традиційна екзегеза так не працює, оскільки значення надаються навіть шляхом реконструкції відносин між Пророком і його громадою (мусульманською та іншою) і через уявлення психологічних, історичних і навіть моралізаторських вимірювань, пов'язаних з цими відносинами і текстом про них. На додаток до того, що Ібн Касяр цитує з Аль-Табарі, в книзі останнього ми читаємо особисту спробу придумати інтерпретацію, яка дає осмислене уявлення про юдеїв і християн і про відсутність у них *рїда* по відношенню до Пророка. Аль-Табарі будує своє тлумачення на наступному аргументі:

Закликати їх [до ісламу] – це [єдиний] спосіб зустрітися з тобою на ґрунті любові і релігійних цінностей. В протилежному випадку ти не зможеш задовольнити їх, слідуючи їхній релігії, тому що юдаїзм проти християнства, а християнство проти юдаїзму. Вони не відповідають один одному, оскільки неможливо, щоб одна людина була християнином і юдеєм одночасно. Юдеї і християни не погоджуються бути задоволеними тобою, за винятком випадків, коли ти стаєш християнином-юдеєм, чого ти ніколи не зможеш досягти, тому що ти – єдина людина, і

неможливо мати дві протилежні релігії в одному (особистому) стані. Оскільки об'єднання двох релігій одночасно неможливо, неможливо задовольнити їх обидві. А оскільки ти не можеш цього досягти, тобі потрібно дотримуватися настанов Аллага.³⁹

Ця інтерпретація опирається на логічну аргументацію. Аль-Табарі використовує логіку, щоб визначити, як можна узгодити значення схвалення, посилаючись в процесі на контекст життя і характер пророка Мухаммада. На відміну від Ібн Касіра, Аль-Табарі не включає сюди всіх мусульман. Суть аята, як припускає Аль-Табарі, полягає в тому, що це послання для Пророка зосередити увагу на заклику людей до ісламу, а не на психологічних реакціях або намірах юдеїв і християн, чиє схвалення в царстві віри логічно неможливо здійснити. Таким чином, ані Ібн Касір, ані Аль-Табарі (ані їхні попередники-екзегети) не змогли знайти переконливих доказів того, що така відсутність *рїда* споконвічно спрямована проти мусульман поза часом і ідеологічно.

Що стосується Аль-Куртубі, який фокусується на юридичних і лінгвістичних аспектах Корану, його методологія розкриває інший вимір аята Корану 2:120. Іноді з настільки прискіпливим підходом аж до відступу, як вказує англійський перекладач його роботи, Аль-Куртубі схильний давати «докладне пояснення всього *фікху* певної теми, включаючи всі різні думки різних *фукаха* і вагомість їхніх відповідних аргументів»⁴⁰. Так, він цитує мусульманських юристів, які сперечаються про те, чи може юдей успадкувати від християнина, на підставі слова «*міллат*», яке згадується в аяті в однині. Ці правові дебати дають уявлення про те, як юристи намагалися регулювати відносини суспільства з його міжконфесійним розмаїттям. Однак немає жодних доказів того, що цей аят несе в собі текстуальний потенціал щодо правових норм. Що стосується аята *рїда*, аль-Куртубі стверджує,

³⁹ *Tafstr al-Tabart*. (Ed.), Mahmud Shakir (Cairo: Dar al-Ma c arif, n.d.), vol.2, pp.562-63.

⁴⁰ Aisha A. Bewley, *Tafsir al-Qurtubi: Classical Commentary of the Holy Qur'an* (London: Dar al-Taqwa, 2003), pp. xv-xvi.

що він говорить про відносини Пророка з юдеями і християнами, а не про антагонізм останніх по відношенню до мусульман. Хоча його коментар до аяту *рїда* включає тільки Мухаммада, юдеїв і християн, Аль-Куртубі бачить у другій частині аята («якщо ви будете потурати їм») можливість більш широкого включення: «Є два аспекти щодо того як спрямований цей аят. По-перше, він адресований Посланцю, тому що це той, до кого звернена мова. По-друге, він адресований Посланцю, але під ним мається на увазі вся його умма. Відповідно, це зроблено для того, щоб дисциплінувати його умму»⁴¹. Аль-Куртубі, який був свідком падіння Андалусії перед християнськими арміями, привернув увагу Асми Афсаруддін, яка сказала, що його «ентузіазм з приводу того, що бій є релігійно наказаним, індивідуальним обов'язком, принаймні частково, пояснюється обставинами його власного історичного періоду»⁴². Його розширення діапазону інтерпретації цього аята також, можливо, вмотивоване політикою його часу, яка ознаменувала кінець довгої історії мирного співіснування мусульман, християн та юдеїв.

Проте, ані метод коментаря Аль-Куртубі, ані його власний погляд на цей конкретний аят не підтверджують неправильне тлумачення про те, що заперечення *рїда* в цьому аяті покликане перешкоджати співіснуванню через очікуваний загальний антагонізм юдеїв та християн по відношенню до ісламу. Висловлюючи свою особисту думку, Аль-Куртубі пояснює цей аят наступним чином: «О, Мухаммаде, коли вони [юдеї і християни] запитують про аяти, повірити – це не їхня мета. Якщо ти будеш відповідати на будь-які їхні запитання, ти їм не сподобаєшся (вони не дадуть схвальний відгук, не будуть задоволені). Що їх задовольнить, так це те, що ти відмовишся від релігії, яку

⁴¹ Aisha A. Bewley, *Tafsir al-Qurtubi: Classical Commentary of the Holy Qur'an* (London: Dar al-Taqwa, 2003), pp. xv-xvi.

⁴² Див. Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom In Islamic Thought* (New York: Oxford University Press, 2013), p.71.

ти сповідуєш і приймеш їхню релігію»⁴³. У відповідності зі своїм звичайним методом Аль-Куртубі повідомляє, що цей аят призначений для *фукаха*, стверджуючи, що деякі з них зрозуміли з цього і інших аятів те, що всі невіруючі рівноцінно складають одну і ту ж неісламську релігію. Проте, Аль-Куртубі представляє нейтральний сенс аята, не стверджуючи, що є щось антагоністичне по відношенню до юдеїв і християн, тому що вони відмовилися від ісламу і дотримувалися своїх релігій.

***Ріда* це всезагальна та позачасова реальність?**

Класичні екзегети погоджуються, що перша частина аята про *ріда* серед юдеїв і християн адресована Пророку, і випадок одкровення, який вони цитують, вказує на те, що він стосується тільки деяких юдеїв і християн. Наприклад, Абу аль-Хасан Алі аль-Вахіді (пом. 468/1076) в своїй книзі про випадки відкриття одкровення стверджує, що мова йде про юдеїв і християн, які просили Пророка про перемир'я. Вони «спокुшали його, що, якщо він укладе з ними перемир'я і дасть їм більше часу, вони підуть за ним»⁴⁴. Ця думка дослівно прийнята Аль-Багаві (пом. 516/1122), який славиться тим, що обирає розважливі розповіді.⁴⁵ Інший екзегет, Аль-Хазін (пом. 725/1324), дотримується тієї ж думки з майже таким самим формулюванням. Всі три коментатори також посилаються на *киблу* як на причину несхвалення юдеїв і християн. Згідно з Аль-Вахіді, посилаючись на Ібн Аббаса, «юдеї в Медині і християни з Наджрану сподівалися, що Пророк направить свою молитву на їхню *киблу* [в Єрусалимі], але коли Аллаг направив *киблу* в бік Кааби [в Мецці], їм було важко витримати це і вони полишили надію, що він

⁴³ *Tafsir al-Qurtubi*, vol.2, p.90

⁴⁴ Abu al-Hasan ʿAli al-Wahidi, *Asbab al-Nuzūl*. (Ed.), Kamal Basyuni Zaghlul (Beirut: Dar al-Kutub al- ʿ Ilmiyyah, 2006), p.43

⁴⁵ J. Robson, 'al-Baghawī', in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn., http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1024, accessed May 15, 2017.

погодиться піти з ними в їхню релігію»⁴⁶. Саме друга частина аята Корану 2:120 («Не потурай бажанням їхнім після того, як прийшло до тебе знання, а то Аллаг не буде тобі ні Захисником, ні Помічником») за твердженням деяких екзегетів з більш пізніх, а не перших поколінь, є посланням Пророку і всім мусульманам. Після цитування цієї частини ми бачимо, що Аль-Багаві, Аль-Хазін,⁴⁷ Ібн Касір і Аль-Куртубі згадують, що тут звернення стосується не лише Пророка, але й умми⁴⁸.

Чому припускалося, що друга частина аята Корану 2:120 зверталася до всієї мусульманської громади? Причиною цього припущення в екзегетичній традиції є сильна мова тексту, яка, на думку деяких екзегетів, навряд чи могла бути призначена лише для Пророка. Наприклад, Аль-Куртубі дає пояснення включення всіх мусульман в другій частині аята Корану 2:120, коли він коментує останню частину аята Корану 2:145, в якій міститься таке ж саме звернення. Обидві частини йдуть після згадки людей Писання, і обидва містять попередження, яке починається зі слів: «А якщо ти підеш за їхніми бажаннями після того, як прийшло до тебе знання» з продовженням в аяті Корану 2:120 "то Аллаг не буде тобі ні Захисником, ні Помічником», в той час як Коран 2:145 продовжує: «То, воістину, будеш одним із нечестивців!». На думку Аль-Куртубі, хтось може слідувати своїм бажанням (*хава*), але Пророк не може робити цю *лі-ісма'ігі* через свій імунітет від гріха і свою моральну непомильність.⁴⁹ Але Аль-Разі, який не заявляє, що тут є

⁴⁶ Al-Wâhidi, *Asbab al-Nuzûl*, p.43.

⁴⁷ Ali ibn Muhammad al-Khazin, *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil* (Beirut: Dar al-Kutub al- Ilmiyyah, 2004), p.75.

⁴⁸ Мухаммад Рашид Ріда (пом. 1935) записує думку Мухаммада Абду (пом. 1905) про те, що ця частина аята і попередження в ньому також стосується умми, але коли Абду розглядав першу частину ріда у аяті він пов'язував її з юдеями і християнами того часу, чие навернення до ісламу, можливо, очікувалося Пророком, і цей аят оголосив йому, що вони не стануть мусульманами. Див. *Tafsir al-Manar* (Cairo: Dar al-Manar, 1947), p.445.

⁴⁹ Див. *Tafsir al-Qurtubi*, p.151.

посилання на інших мусульман окрім Пророка, знаходить логічний аргумент для обґрунтування того, що ця частина аята («Не потурай бажанням їхнім після того, як прийшло до тебе знання, а то Аллаг не буде тобі ні Захисником, ні Помічником») призначена тільки для Пророка. Він стверджує, що «якщо Аллаг знає, що хтось не робить чогось [гріховного], він все одно може попередити його [про це]»⁵⁰. Відповідно до такого сценарію, запропонованого Ар-Разі Аллаг звертається до Пророка, який до цього часу є одержувачем попереджень, навіть незважаючи на те, що він недоторканий і непохибний.

Припущення про те, що аят 2:120 говорить про відсутність *рід*а у всіх юдеїв і християн по відношенню до всіх мусульман, ігнорує той факт, що, хоча Коран часто звертається безпосередньо до мусульман, в цьому аяті цього не робиться. Дієслово *тарда* (схвалювати) в цьому аяті стосується юдеїв і християн, але відразу ж за ним слідує прийменникова одиниця *анка*, «тобою» – з займенником другої особи однини – *ка* (ти), що відноситься до пророка Мухаммада. Наступне дієслово, що зустрічається в аяті, – це *таттабі* (слідувати), з підметом також у другій особі однини (ти), що також відноситься до Пророка, до якого потім знову звертаються з тим самим дієсловом: «Не потурай бажанням їхнім». Інше дієслово, *куль* (скажи), має підмет чоловічого роду однини другої особи, тобто Пророк, а дієслово *яака* (отриманий) має займенник *ка* як об'єкт другої особи чоловічого роду однини, що знову вказує на Пророка.

Лінгвістичні посилання на пророка Мухаммада слід розглядати разом з текстовим контекстом цього конкретного аята, який ілюструє загальні твердження, що були зазначені в сусідніх аятах. Дотримуючись хронологічного контексту і розширюючи контекст для аята 2:120, деякі коментатори стверджують, що аят 2:118 («Невігласи говорять: «Чому не заговорить із нами Аллаг, чому не дарує знамення нам?») оповідає про християн, юдеїв і арабів-політеїстів,⁵¹ і показує їхнє схоже

⁵⁰ Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, p.30.

⁵¹ Al-Khazin, *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, p.74.

ставлення проти ісламу: «Схожими є й серця їхні». Потім в аяті 2:119 показана роль Пророка у відкритті істини, незалежно від реакції на це і незалежно від того, наскільки впевненими є його слухачі: «Воістину, Ми відіслали тебе добрим вісником істини та застерігачем. Тож ти не будеш відповідати за тих, хто опиниться у пеклі». Після того, як ці аяти встановлюють це місце для Пророка в громаді, членами якої є також християни та юдеї, в аяті 2:120 описується особлива реакція на Пророка деяких з цих членів громади, показуючи також, що їхні запитання навряд чи є щирими, натомість є простим глузуванням.⁵² Якщо ми приймемо значення слова *міллат* (вірсповідання) як позначення шаріату або ісламського закону, як стверджує Аль-Куртубі, то (деякі) юдеї і християни в цьому аяті таким чином реагували на зміни в громаді або на закон громади. Ця зміна, на думку деяких коментаторів, відбулася, коли *кибла* більше не була Єрусалимом, і замість неї була прийнята Кааба⁵³. Окрім того, якщо взяти повністю суру «Корова», яка була послана в Медині⁵⁴ як текстуально об'єднану одиницю, тоді уваги заслугоує інше місце, де виникає *ріда*. Цей випадок знаходиться в аяті Корану 2:144, щодо нової *кибли*, якою Аллаг обіцяє, що Його Пророк буде задоволений (*тардага*). Зв'язок, який мусульманські екзегети встановили в Корані 2:120 між юдеями і християнами і їхнім невдоволенням новою *киблою*, отримує деяке обґрунтування в контексті 2:144, і *ріда* тут показана в зв'язку з задоволенням (або невдоволенням) місцезнаходженням *кибли*. Таким чином, відсутність *ріда* серед юдеїв і християн по відношенню до Пророка в аяті 2:120 є семантичним еквівалентом *ріда* Пророка щодо *кибли* в аяті 2:144.

Водночас, такий сучасний інтерпретатор, як Саїд Кутб (1906-1966), здійснюючи ідеологічний аналіз цього аята запропонував зовсім інший контекст: «Ми бачимо його істину»

⁵² Див. Seyyed Hossein Nasr, *The Study Quran: A New Translation with Notes and Commentary* (New York: HarperOne, 2015), p.56.

⁵³ Nasr, *The Study Quran*, p.56.

⁵⁴ Al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, p.24.

протягом всієї історії і всюди. Це [мусульманська] віра. Це реальність нападу юдеїв і християн на мусульманську спільноту [джамма] всюди і в будь-який час. Це битва віри ... Глобальний сіонізм і хрестовий похід, а також комунізм – всі беруть участь в цій битві»⁵⁵. Такий підхід до коранічного аята про *ріда* не був прийнятий Мухаммедом ат-Тахіром ібн Ашуром (1879-1973), сучасником Кутба і більш авторитетним вченим в галузі вивчення Корану, ніж Кутб. Ібн Ашур навіть не наводить аргументів на користь того, що цей аят може бути про Пророка і всіх мусульман⁵⁶, так само як і Вахба аз-Зухейлі⁵⁷, Рашид Ріда або Мухаммад Абду⁵⁸.

У Корані є багато аятів, які конкретно звертаються до Пророка і дають йому настанову, коли він закликає до ісламу різні громади. Наприклад, в сурі «Родина Імрана» після аята, що підтверджує, що іслам є єдиною релігією, прийнятою Аллагом, Коран звертається безпосередньо до Пророка:

Якщо ж вони почнуть сперечатися з тобою, то скажи:
«Я підкорив себе Аллагу разом із тими, хто пішов за мною!»
І скажи тим, яким дано Писання, а також неписьменним:
«Чи не підкоритеся й ви?» І якщо вони підкоряться, то підуть
шляхом прямим. А якщо відвернуться, то ти відповідаєш
лише за те, щоб передати їм це. Аллаг бачить рабів⁵⁹

Цей аят має такий самий стиль, що й аят *ріда*, і обидва дають психологічне запевнення Пророку щодо сприйняття його послання, і що він несе відповідальність лише за заклик людей підкорятися Аллагу, незалежно від того, скільки людей відкидають його і ким є ці люди.

⁵⁵ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an* (Cairo: Dar al-Shuruq, 2003), vol.1, p.208.

⁵⁶ Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *al-Tahrir wa al-Tanwir* (Tunis: Dar al-Tunisiyyah lil-Nashr, 1984), pp.692-97

⁵⁷ Wahbah al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Munir* (Damascus: Dar al-Fikr, 2007), vol.1, pp.318-21

⁵⁸ Rida, *Tafsir Al-Manar*, p.445.

⁵⁹ Коран 3:20.

Висновок

У своїх регулярних виступах на каналі YouTube єгипетський проповідник Вагді Гонейм у вигнанні часто називає уряд і армію Єгипту немусульманами після приходу до влади в Єгипті і зміщення президента Мохаммеда Мурсі 3 липня 2013 року. Гонейм з'являється у відео на YouTube від 7 серпня 2016 року у вигляді інтерв'ю з досить довгим заголовком, в якому говориться, що він відкидає тих, хто висловив «свою молитву про милосердя до *муртада* [вказаного як немусульманин, віровідступник] Ахмеда Зевайла, ізраїльського колабораціоніста, [що] заборонену в ісламі». Як в назві, так і в змісті відео Ахмед Зевайл (1946-2016), який помер за п'ять днів до цього, стає об'єктом суворого осуду з боку Гонейма. Він авторитетно стверджує, що Зевайл допоміг Ізраїлю в розробці його ракетних систем, і, отже, він більше не мусульманин, і жоден мусульманин не повинен навіть говорити: «Хай помилує його Аллаг». Це може здатися неетичним, якщо не несподіваним, але вибухова риторика Гонейма на цьому не зупиняється. Коли Гонейма запитали, чому Нобелівська премія миру за 2015 рік була присуджена туніському квартету національного діалогу, який єгипетський інтерв'юер-однодумець називає світським, а не президенту Туреччини Реджепу Тайїпу Ердогану, у нього є пояснення. Гонейм цитує Коран 2:120 і каже: «Оскільки Аллаг говорить в сурі «Трапеза» [так зазначено в оригіналі], «Ніколи [і він двічі повторює слово «ніколи» арабською і вимовляє його по буквах для наголосу], юдеї або християни не будуть задоволені тобою поки ти не навернешся до їхньої релігії»... чи будуть ваші вороги поважати вас? Чи скажуть ваші вороги, вороги вашої релігії, що ви хороша людина?»⁶⁰ Відео набрало 131 991 перегляд (327 глядачів відзначили його дизлайками), що показує, як можна зловживати Кораном в інтересах порядків денних екстремізму, які можуть бути спрямовані проти Заходу і навіть проти самих мусульман.

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

Ретельний і етичний (а не політизований або полемічний) аналіз аята 2:120 показує, що він був звернений саме до пророка Мухаммада, і що це повинно було дати йому впевненість у необхідності постійного заклику до прийняття ісламу і що задовольнити всіх юдеїв і християн неможливо, оскільки вони вже зміцнилися в своїй вірі. Після наведення цитати з цього, а також іншого аята Корану 5:51, Махмуд Аюб, чия наукова діяльність зосереджена на діалозі між монотеїстичними релігіями, стверджує, що подібні аяти «часто стосуються конкретних політичних проблем між Пророком і юдеями Медини або сусідніми християнами. Тому їх не слід використовувати для заперечення позитивних аятів, які, в будь-якому випадку, більш численні і більш рішучі, оскільки вони наполягають на взаємному визнанні і справедливому діалозі між мусульманами і людьми Писання»⁶¹. Проте, важко собі уявити, щоб ті, хто цитує цей аят і використовує його як єдину призму, крізь яку слід розглядати євреїв, християн і Захід, могли допустити збалансований підхід до Корану і поглянули б на «позитивні» аспекти взаємин між мусульманами і людьми Писання.

Щоб зрозуміти світ і складність свого становища в ньому, багато людей шукають небесної настанови через свої священні тексти. Ситуація ускладнюється, коли є невірне уявлення про конкретні релігійні тексти, яке передбачає, що вони мають фіксовані значення, які застосовуються до всіх ситуацій, незалежно від місця, часу і контексту. Така сама справа з популярним розумінням і поширенням цього аята Корану: «Юдеї та християни не будуть задоволені тобою, поки ти не навернешся до їхньої релігії. Скажи: «Лише шлях Аллага – шлях прямиий!» Не потурай бажанням їхнім після того, як прийшло до тебе знання, а то Аллаг не буде тобі ні Захисником, ні Помічником»⁶². Сучасні досягнення в області комунікацій і соціальних мереж дозволили багатьом

⁶¹ Mahmoud Ayoub and Irfan A. Omar, *A Muslim View of Christianity: Essays in Dialogue* (New York: Orbis Books, 2007), p.208.

⁶² Коран 2:120.

арабським мусульманам висловлювати свої коментарі з політичних, культурних і релігійних питань. Один зі способів виразити себе і своє ставлення – цитувати Коран. Коли справа доходить до складних відносин між Заходом і арабським світом, вищезгаданий аят зазвичай використовується для резюмування позиції людини при відкиданні різних форм історичного і сучасного західного домінування. Таке відкидання часто посилюється цитуванням аята, помилково маючи на увазі, що юдеї і християни є ворожими ісламу за своєю природою, історично і повсюдно.

Соціальна справедливість та ісламський правничий етичний порядок: Мединська Конституція як приклад для вивчення з пророчого періоду

Кетрін Жомба

АНОТАЦІЯ: В цій роботі аналізується прецедент з пророчого періоду, який показує, як сприймається соціальна справедливість з ісламської точки зору і як вона реалізується в правовому середовищі. Пророк Мухаммад за допомогою конституції, яка організувала відносини між мусульманами, євреями і їх союзниками заснував в Медині в 622 р н.е. першу умму. Аналізуючи 47 постанов цієї конституції, в статті досліджується сучасна проблема: як організувати між собою в юридичній та політичній площині відмінності в плюралістичному суспільстві? Лібералізм терпляче ставиться до релігійних відмінностей до тих пір, поки вони обмежуються приватною практикою, тоді як в юридичних та суспільних справах панує один для всіх світський закон. Джон Ролз пропонує взаємодію, засновану на «завісі невідання» в політичній сфері, коли люди спілкуються публічно, підкреслюючи спільні риси і ігноруючи / приховуючи особисті розбіжності, щоб уникнути конфлікту. Хоча теорія в цілому схвалювалася на Заході, критики приписують їй практиці відсутність почуття спільності, відсутність соціальної згуртованості і несправедливість по відношенню до меншин. Одним з яскравих спостережень щодо Мединської конституції є включення в неї релігійного

та етнічного розмаїття в суспільстві через конституцію і правовий плюралізм. Однак в питаннях, які впливають на взаємовідносини між різними громадами, а також на загальний захист, діє закон, який є одним для всіх. Структура конституції демонструє наростання безлічі рівнів прав і обов'язків, що приписуються відповідним громадам. Умма розширилася від мусульманської громади (разом з її етнічним розмаїттям) до різноманітної юдейської громади, а потім розширилася за рахунок союзників або окремих осіб, тому адресатом в кінці конституції став *агль ас-ахіфах* («народ конституції»). В конституції Медини послідовно видно як публічний правовий документ відображає приватні розбіжності, не тільки визнаючи їх, але й організовуючи свій закон навколо цих відмінностей. Ця стаття розкриває новий погляд на соціальну справедливість, коли відмінності не приховуються в приватному порядку, а їхній публічний прояв не ставить під загрозу соціальну гармонію. Конституція втілює в життя коранічне етичне розуміння різноманітності яке збагачує знання людей про їхні відмінності, а не бореться з ними за «завісою невідання».

У цій статті аналізується приклад з пророчого періоду, який показує, як соціальна справедливість сприймається з ісламської точки зору і як вона реалізується в правовому середовищі. У статті досліджуються питання, вельми актуальні для сучасного періоду: як сучасна держава ставиться до різних релігійних громад з соціальної та політичної точки зору? Ліберальна світська модель допускає релігійні відмінності до тих пір, поки вони обмежуються приватною практикою, тоді як один світський закон домінує в юридичних та суспільних справах. Одна критика цієї моделі обертається навколо концепції ідентичності та постійної потреби людей демонструвати публічну ідентичність, відмінну від їхньої приватної, для прийняття та асиміляції. Джон Ролз, провідний теоретик сучасного лібералізму, пропонує, щоб публічні взаємодії здійснювалися за «завісою невідання», коли люди спілкуються публічно, підкреслюючи спільність і ігноруючи або

приховуючи особисті розбіжності, щоб уникнути конфлікту. Хоча теорія в цілому схвалювалася на Заході, критики приписують її практиці відсутність почуття спільності, соціальної згуртованості і несправедливість по відношенню до безправних громад.

Ісламська ідеологія, заснована на Корані і пророчій практиці, проливає інше світло на це питання. Пророк Мухаммад організував багатоконфесійну громаду після переселення в Медину в 622 році. Копія конституції, що об'єднала мусульман і юдеїв в цій новонародженій громадянській уммі, була збережена в *сіра* Пророка. У даній статті аналізується ця конституція (що складається з 47 пунктів), а також аяти Корану, що зійшли в той період, що стосуються регулювання соціальних, громадських і політичних відносин між різними релігійними громадами. Цей документ є частиною більшого проекту, присвяченого вивченню концепції умми в Корані (через призму чотирьох екзегетичних джерел IX століття і сучасного періоду) і *сіра*.

Громада в порівнянні з уммою

Перші дві постанови Конституції Медини (КМ)¹ визначають членів мединської умми. КМ починає з відсилання до себе як до книги, на якій повинна бути заснована умма. Її укази роз'яснюють мету умми, встановлені заповіді, спільного лідера і землі². Перший указ: «Це книга / письмова угода / згода (*кітаб*) від пророка Мухаммада (Посланця Бога) між віруючими мусульманами-курайшитами і людьми Ясрібу і тими, хто йдуть за ними, приєднуються до них і борються разом з ними», – починається з визначення різних членів, що належать до цієї єдиної умми.

¹ Повний текст та переклад можна знайти в Додатку А.

² Про складові властивості терміну умма в Корані див. Katrin Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma in the Quran and Sunna and the Aristotelian Polis' (Ph.D. dissertation, Indiana University, 2012).

Отже, цей термін є активним терміном, який відображає швидше джерело ідентифікації, аніж встановлену ідентичність. Ця різноманітна умма безпосередньо відображає елемент вибору, пов'язаний з концепцією, а також показує, що термін умма не описує закрите суспільство. Швидше, це відкрите співтовариство для всіх, хто хоче приєднатися до його цілей і договору і дотримуватися їх. Релігія (*дін*) не є загальним елементом серед членів умми, що додатково роз'яснюється в указі 25: «Євреї Бани Ауф разом з вірянами складають умму³ (складають умму з вірян)⁴, юдеї мають свою релігію/закон (*дін*) і мусульмани мають свою релігію / закон (*дін*) ... »

Юдеї і віруючі утворюють загальну умму, незважаючи на те, що кожен сповідує свою релігію (*дм*). Денні стверджує, що євреї були уммою «пліч-о-пліч» з мусульманами, і що термін умма є замкнутим співтовариством, яке визначається загальною релігією⁵. Денні підтримує своє твердження, пропонуючи теорію розриву: створення нової громади в Медині вимагало попереднього розриву зі старими звичаями християн, євреїв і язичників; отже, для встановлення нового порядку відбувався безперервний розрив з більш ранніми традиціями⁶.

³ Прочитання стверджуване Майклом Лекером в якому він замінив умму на *аміна* (безпечний), ґрунтуючись на індійському виданні, яке пізніші редактори відзначили як неточне. Однак Лекер раніше підтримував прочитання (*аміна*). Аргумент Лекер здається проблематичним з простої граматичної причини, тому що якщо *аміна* (у формі дієслова або іменника) використовувалася, вона повинна бути відмінювана у множині, щоб відповідати іменнику (євреї). Лекер стверджує, що читання дано в однині, що граматично неможливо. У книзі Michael Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's First Legal Document* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 2004), 139.

⁴ Інше прочитання у Abu Cubayd Ibn Sallam, *Kitab al-Amwal*. (Ed.), M. Khalil Haras (Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1968), p.147. Також Ibn Kathir, *al-Bidayah wa al-Nihayah* (Cairo: Maktabat al-Macarif, 1932), vol.1, p.43.

⁵ Frederick Denny, 'Community and Salvation: The Meaning of the Umma in the Qur'an' (Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1974), p.214.

⁶ Там само, p.246.

Інтерпретацію Денні можна оскаржити з кількох причин. По-перше, варто відзначити, що терміни євреї і мусульмани, а не єврейська умма і мусульманська умма, використовуються для позначення релігійних відмінностей: «Юдеї мають свою релігію/закон, а мусульмани мають свою релігію / закон (*дін*)». Однак умма – це термін, який використовується для опису обох спільнот під одним прапором. Таке інклюзивне формулювання видно в указі 25: «Євреї Бані Ауф разом з вірянами складають умму» і на початку конституції з використанням терміну *умма вахіда*. *Умма вахіда* – це коранічний термін, використовуваний для позначення єдності перед Богом; отже, метою цієї *умми* в Медині було об'єднання різних груп. Це переконливо свідчить про те, що термін *умма* не відноситься до групи людей, які слідують певному шаріату або *дін*, а має, як уже було показано більш ширше значення. Юдеї і мусульмани утворюють *умму*, об'єднану чотирма загальними атрибутами, згаданими раніше, які будуть обговорюватися більш докладно в наступних указах.

По-друге, включення юдеїв і їх законів в *умму* і конституцію відображає радше бажання підтримувати зв'язок з більш ранніми традиціями, а не створювати закрите співтовариство, що пориває з ними. З іншого боку, Пророк описується як пророк *умми*, передбачений в більш ранніх писаннях⁷, чие послання підтверджує ці більш ранні писання, і який діє як охоронець і свідок цих більш ранніх громад.⁸ Таким чином, послання Корану є продовженням попередніх божественних традицій, і пророк Мухаммад, чиею коранічною моделлю є пророк Авраам, діє як батько, який охоплює і об'єднує їх усіх. Структура *умми* відображає ідеологічний фон, в якому поважаються не лише різні релігійні групи, але і релігійні закони різних груп.

⁷ Докладний аналіз про зв'язок між Пророчою *умми* та уммою див. Јомаа, 'A Conceptual Analysis of Umma', pp.57-64.

⁸ Там само, pp.137-39.

Арджоманд вважає, що конституційне визнання юдейської релігії є основою релігійного плюралізму в ісламі.⁹ Ісламський релігійний плюралізм відображає інклюзивну коранічну ідеологію, яка визнає більш ранні громади як такі, що законно володіють божественним правом слідувати і виконувати приписаний їм шаріат, як було сказано в Корані 5:48: «Кожному з-посеред вас встановили Ми різні закони й приписи». Загальні етичні цінності, які складають сутність будь-якого божественного одкровення, виражено в Корані концепцією *таддік* (пізніше одкровення підтверджує попередні), робить можливим введення загального права для організації плюралістичного суспільства, яке, проте, засноване на священному писанні.

Фред Доннер вважає, що перша умма, створена в ранній період ісламу, була «конфесійно відкритою»¹⁰ і мала екуменічний характер, оскільки наказувала поклоніння Богові і дотримання закону Бога, чи то Тори, Євангелія або Корану. Ця рання умма, всеосяжна за своєю природою, виходила за межі конфесійних громад. Доннер називає першу умму рухом Вірян. Доннер також стверджує, що включення юдеїв в ранню умму Медини змушує скептично ставитися до повідомлень у традиційних джерелах про конфлікт Пророка з певними єврейськими племенами. Він вважає, що ці історії могли бути сильно перебільшені або навіть сфабриковані більш пізньою мусульманською традицією, щоб зобразити Мухаммада як сильного персонажа¹¹. У відповідь вченим, які вважають проповідь пророка Мухаммада антиєврейською, Доннер каже: «З огляду на включення деяких євреїв в рух Вірян, ми повинні зробити висновок, що зіткнення з іншими євреями або групами євреїв були результатом певного ставлення або політичних дій з їхнього боку, таких як відмова прийняти лідерство Мухаммада або Пророцтво. Вони не можуть розгляда-

⁹ Said Amir Arjomand, 'The Constitution of Medina', *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009), p.560.

¹⁰ Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010), p.69.

¹¹ Там само, pp.69-75.

тися як свідчення загальної ворожості до юдаїзму в русі віруючих, так само як і покарання деяких переслідувачів Мухаммада з курайшитів не повинно привести нас до висновку, що він був супротивником курайшитів»¹².

Якби Пророк не був посланий до загальної умми та якби коранічна ідеологія була винятковою, цю об'єднану умму в Медині, враховуючи її значне етнічне, релігійне і культурне розмаїття було б неможливо створити. У політичному плані Мухаммед Махді Шамс ад-Дін вважає, що указ 25 відображає політичне співтовариство, яке об'єднує дві громади, які дотримуються двох різних вірувань. Його громадський порядок заснований на ісламських цінностях і очолюється пророком Мухаммадом. Шамс ад-Дін називає це «різноманітним договірним суспільством», яке підтримує розмаїття, одночасно встановлюючи єдність.¹³ Твердження «юдеї разом з віруючими складають умму» означає, що, хоча і юдеї, і віруючі представляють собою окремі громади, які мають свою власну релігію і закони, жодна з груп не утворює окрему політичну громаду самостійно. Крім того, укази 33-35 визнають і підтверджують єврейські союзи, які вже існували до приходу мусульман в Медину.

Укази 2 і 25 – єдині укази, в яких згадується термін умма. В інших указах конституції обговорюються ідеї та регулюючі відносини між членами умми. У них описані права та обов'язки умми, тим самим пояснюється, як будуть оцінюватися її члени і як організувати їхнє сумісне життя. Перші укази (3-24) звертаються до вірян (*аль-мумінюн*). Укази 25-36 конкретно звертаються до євреїв (*аль-йахуд*), а інші укази (37-47) звертаються до народу конституції (*агль ас-сахіфа*). Є один указ, адресований багатобожникам (20 В). Термін мусульмани згадується лише тричі, двічі, щоб відрізнити їх від юдеїв (25 і 37), і один раз на початку документа.

¹² Там само, р.74.

¹³ Muhammad Mahdi Shams al-Din, *Ft al-Ijtima al-Siyast al-Islamt* (Beirut: al-Mu'asassah al-Jamiyyah lil-Dirasat wa al-Nashr, 1992), pp.293-95.

Сержеант перекладає мумін як «людина, що знаходиться в безпеці або отримала безпеку» (*аман*), визначення пов'язане з лінгвістичним коренем *-м-н*. Потім він стверджує, що юдеї сформувавши окрему умму, паралельно вірянам, і тому підтримує читання «*ягуді лазні ауф умматун мак а аль-мумін*» («євреї Бані Ауф – це умма з вірянами»).¹⁴ Денні не згоден з цим перекладом, тому що конституція звертається до всіх залучених сторін рівною мірою; мало ймовірно, що безпека буде надана тільки одній стороні, а не іншим. Він вважає за краще перекладати «віряни» замість «ті, кому надано безпеку»¹⁵.

Рубін також перекладає муміун як віруючих і підтримує друге прочитання, «*Яхуді бані ауф умматун міна аль-мумінін*» («євреї складають умму [частину] віруючих»). Він підтримує своє твердження, відзначаючи, що прийменник *мін* зазвичай слідує за уммою в Корані, наприклад *умма мін ан-нас, умам хв аль-джин ва ал-інс* і т. і. Він додає, що це читання краще пояснює використання терміну *умма вахіда* на початку документа (другий указ), що має на увазі об'єднання всіх різних партій під однією уммою. Таким чином, євреї розглядаються як монотеїстичні віряни, відмінні від інших монотеїстичних вірян (наприклад, мусульман, які слідують за пророком Мухаммадом). Рубін вважає, що визнання вірян в КМ дало їм привілей практикувати свій власний *дін*.¹⁶ Арджоманд об'єднав останні інтерпретації і переклав муміун як «вірні учасники договору», маючи на увазі тих, хто користується безпекою і захистом Бога через договір Медини, і він вважає КМ «Договором про єдність»¹⁷.

¹⁴ R.B. Serjeant, 'The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So- Called "Constitution of Medina"', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41(1) (1978), pp.12-14.

¹⁵ Frederick Denny, 'Ummah in the Constitution of Medina', *Journal of Near Eastern Studies* 36(1) (January 1977), p.43.

¹⁶ Uri Rubin, "'The Constitution of Medina": Some Notes', *Studia Islamica* 62 (1985), pp.13-16.

¹⁷ Said Amir Arjomand, 'The Constitution of Medina', pp.562-64.

Прочитання Рубіна здається проблематичним для конституції, тому що є укази, в яких чітко проводиться межа між юдеями і віруючими (24, 38, 45). В указах 24 і 38 використовується прийменник з (*ма*), для твердження про те, що «юдеї разом з вірянами нестимуть (свої) військові витрати під час війни». Окрім того, перші укази (3-24) звертаються до вірян, тоді як укази, звернені до євреїв (25-36), де звертаються до них саме як до євреїв. Схоже, що в контексті конституції терміни віряни і мусульмани використовуються як синоніми, і в той самий час ми не бачимо, щоб це відбувалося з євреями. Причина може бути пов'язана з визначенням вірян в Корані: «Посланник вірить в те, що було відкрито йому від його Господа, і (так само) віруючі (*аль-муміну*); всі вони вірять в Аллага, Його янголів, Його книги і Його посланців; «Ми не проводимо межі між посланцями». Вони говорять: «Слухаємо та підкоряємось! Даруй нам прощення, Господи наш, і до Тебе повернення!», (2:285). У цьому аяті говориться, що віряни не повинні розрізняти посланців Бога. В інших аятах Корану відсутність відмінності між будь-якими пророками Бога безпосередньо пов'язана з підкоренням (діями як мусульман)¹⁸. Оскільки юдеї не визнають пророцтво Ісуса і Мухаммада, вони відрізняються від вірян, які вірили в усіх пророків однаково.

Фред Доннер визначає мусульманина як «по суті переконаного монотеїста, а іслам означає відданий монотеїзм в сенсі підпорядкування себе волі Бога»¹⁹. Таким чином, термін «мусульманин» охоплює монотеїстів в цілому, включаючи християн і юдеїв.

¹⁸ Ця ж фраза зустрічається в іншому місці Корану. «Скажіть: «Ми увірували в Аллага і у те, що зіслано нам, і що зіслано Ібрагіму, Ісмаїлю, Ісхаку, Якубу та колінам із нащадків їхніх; у те, що було дано Мусі, Ісі, у те, що було дано пророкам від Господа їхнього. Ми не проводимо межі між ними, і Йому Ми підкоряємося!» (2:136). «Скажи: «Ми увірували в Аллага і в те, що зіслано нам, і що заслано Ібрагіму, Ісмаїлю, Ісхаку, Якубу та колінам; у те, що даровано Мусі, Ісі та пророкам від Господа їхнього. Ми не проводимо межі між ними і ми — віддані Йому!»» (3:84).

¹⁹ Donner, *Muhammad and the Believers*, pp.71-72.

Згодом термін «мусульманин» починає стосуватися «нових монотеїстів», які діють за законом Корану.²⁰ В іншому місці я також розглядав значення терміну «мусульманин» в Корані крізь призму характеру пророка Авраама і більш ранніх пророків, які також називалися мусульманами. Слово «мусульманин» в Корані означає не просто послідовників пророка Мухаммада, а й тих, хто прийняв божественне послання у всій його повноті і з щирою відданістю підкорявся волі Бога, що «тягне за собою відповідні дії»²¹. Аргумент Доннера про те, що мусульманин по суті, відноситься до покірного монотеїста є правдоподібним, але те, що термін «мусульманин» з часом став конфесійно винятковим, може вважатися спірним. Термін «мусульманин» є «сукупним» і вимагає нової дії з приходом нового пророка, як показують айти Корану, процитовані в попередньому абзаці. Це пов'язано з тим, що прихід нового пророка означає скасування попереднього закону і схвалення нового закону. Наполягання на дотриманні попереднього закону і відхилення від нового, по суті, суперечить основному змісту підкорення і, отже, втрачає значення терміну «мусульманин». Мусульманин – це не статичний або догматичний термін, що вимагає фіксованої в часі віри; скоріше, у нього є динамічна і сукупна характеристика, яка набуває нового відтінку з приходом нового пророка. Людина, що втілює цю динамічну рису (мусульманин), повинна діяти відповідно до поточних обставин Божого одкровення. Останнє часто траплялося в часи Пророка. Наприклад, мусульманам доводилося переорієнтуватися на нову *киблу* (напрямок молитви), коли цього вимагало одкровення.

Тому перше читання указу 25 про те, що юдеї утворюють умму з вірянами (*яхуді бані ауф умматун ма аль-мумінін*), здається більш доцільним в контексті цієї конституції з точки зору Корану. З політичної точки зору, основна мета конституції – об'єднання різних груп і встановлення миру в Медині. Твердження, що юдеї – це умма вірян, не має політичного або

²⁰ Там само, р.72.

²¹ Joma, 'A Conceptual Analysis of Umma', pp.90-100.

єдиного сенсу, але твердження, що вони утворюють умму з віряними, має на увазі соціально-політичну єдність.

Більш того, зміна адресату в послідовності, яка розширюється також підтримує елемент додавання. Конституція починається з основної одиниці умми, представленої віряними, а потім розширює умму, щоб включити юдеїв, хоча вони виділяються як такі, що сповідують свою власну релігію. Більш того, умма розширюється до включення союзників відповідних громад (*мавалят*) і осіб, що користуються захистом (*джар*), з наданням привілеїв визнаних членів. Нарешті, конституція звертається до всього народу (*ахль аль-шахіфаха*). Це сукупне доповнення, представлене в зміні термінології адресата, показує, що умма *вахід*, по суті, відкрита для включення всіх, хто побажає стати її членом. Це не закрите суспільство, як стверджують сходознавці, і не просто політична конфедерація²².

Релігійна складова КМ не є еквівалентною винятковому релігійному закону (*дін* або *шаріату*), що застосовується до послідовників конкретного пророка і божественної книги. Це підтверджується указом 25, в якому кожній групі пропонується дотримуватися свого власного релігійного закону. Швидше, релігійна основа КМ відображена в коранічній ідеології, що лежить в основі її створення. Віра є сутністю її заснування. Віряни утворюють основну одиницю або будівельний блок для всеосяжної умми *вахід*. Це відображено в термінології, яка використовується в КМ. Слово віряни (*муміун*) або його форма однини (*мумін*) згадується в КМ 32 рази, а слово мусульмани згадується лише тричі. Слово юдеї (*ягуді*) згадується 21 раз. Я думаю, тут слід зазначити важливий момент. Чому підкреслюється слово «віряни», а не «мусульмани»? Я б сказав, що мета цього не лише зміцнення відносин між мусульманами, юдеями та іншими людьми шляхом підкреслення спільності, але також

²² Rubin, “The Constitution of Medina”, p.12. Рубін представляє огляд різних вчених, таких як Велльхаузен, Вензінк, Ватт, Сержеант і Гіл, зводячи умму Медини до простої політичної конфедерації.

вона полягає в тому, щоб підкреслити ще один важливий момент для всіх, включаючи мусульман: належність до умми вимагає вибору і відповідальності, а не культурної, релігійної або етнічної належності. Цей критичний момент пов'язаний з основною концепцією умми. Релігію можна звести до набору ритуалів і практик, тим самим втрачаючи її силу. Щоб не піддатися проблемі перетворення віри на пасивну належність (проблема акцентована в Корані 49:14-15)²³, підкреслювалося саме слово «віряни».

Укази, які звертаються до вірян

Укази 3-23 звертаються до вірян і роз'яснюють їхні обов'язки і права в КМ. Укази 5-11 повторюють формулювання указу 4 при зміні назви племені, до якого звертаються:

4. Бані Ауф несуть відповідальність за управління своїми справами, вони повинні продовжувати нести видатки кровопролиття між собою, як це було прийнято, і кожна група повинна викупити свого військовополоненого відповідно до мааруф і справедливості (рівності) серед віруючих.

²³ «Бедуїни сказали: «Ми увірували!» Скажи: «Ви не увірували, тому говоріть: ми на вернулись до ісламу. Але віра ще не ввійшла до ваших сердець. Якщо ви покоритесь Аллагу та Його Посланцю, то Він не применшить ваших вчинків. Воістину, Аллаг — Всепрощаючий, Милосердний! Віруючі — це лише ті, хто увірував у Аллага та Його Посланця, а потім не мав сумніву та вів боротьбу на шляху Аллага, жертвуючи своє майно та душу. Саме вони є правдивими!» (49:14-15). Аяти звертаються до проблеми поверхневого дотримання релігії через визнання її сповідування або просто підтримку її публічного прояву. Віра, з іншого боку, вимагає дій, «боротьби з багатством і самим собою». Та ж ідея сформульована в першому указі конституції, в якому члени, які уклали завіт про заснування умми, описуються як «... ті, хто йдуть за ними, приєднуються до них і борються разом з ними». Таким чином, очевидно, що встановлення умми вимагає вибору і постійної відповідальності, щоб дотримуватися цього вибору.

Ватт говорить, що ця організація показує, що все в уммі інтерпретується з точки зору групи спорідненості.²⁴ Денні спростовує твердження Ватта і стверджує, що умма лише організована згідно лінії спорідненості, тому що система спорідненості була єдиним засобом опису і розрізнення між елементами арабського суспільства.²⁵ Аргумент Денні більш правдоподібний, тому що, дивлячись на структуру останніх указів, можна помітити, що кожен указ починається зі звернення до конкретної назви племені і закінчується загальними правилами, що зв'язують всіх віруючих, а не тільки конкретне плем'я.

Друга половина указів 3-11 така ж сама, «згідно мааруф і рівності серед віруючих» (*бі-аль-маруф ва аль-кіст байна аль-мумінін*). Отже, використовуючи плем'я як одиницю для організації плюралістичної структури умми, КМ не судить кожне плем'я за його власними племінними правилами, а скоріше за загальними правилами, які зв'язують їх усіх в рівній мірі перед конституцією. Ось чому кожен указ закінчується однією і тією ж обов'язковою заявою, в якій визначаються нові правила, засновані на *мааруф* і справедливості між віруючими.

Мааруф – це коранічна концепція, що описує дію кращої умми, яка повинна бути вихована для людства, умми, яка наказує праведність і відкидає неправду, віруючи в Бога. Аяти Корану²⁶, в яких згадується цей термін, пов'язують мааруф з вірою в Бога, так само як і укази (згідно *мааруф* і справедливості

²⁴ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), p.242.

²⁵ Denny, 'Community and Salvation', p.216.

²⁶ «Нехай буде серед вас громада (*мінкум*), яка закликатиме до блага (*хайр*), буде наказувати добре та забороняти неприйнятне (*йа'муруна бі ад-маруф ва янхава ан аль-мункар*). Саме такі й матимуть успіх! (3:104). «Ви (*кунтум*) — найкраща (*хайр*) громада, створена серед людей: ви наказуєте добре, забороняєте неприйнятне та віруєте в Аллага! Якби люди Писання теж увірували, то це було б краще для них. Є серед них віруючі, але більшість із них — нечестивці» (3: 110). Ці аяти розглянуті в Јомаа, 'A Conceptual Analysis of Umma', pp.127-34.

серед віруючих). *Мааруф*²⁷ перекладається як «звичайний» деякими вченими, які стверджують, що мединська умма не пропонувала нічого нового арабському суспільству і швидше просто підтримувала арабську традицію²⁸. Ця ідея спростована, оскільки значення слова «мааруф і справедливість» пояснюється в інших указах, адресованих вірянам (12-23), де деякі укази явно суперечать сформованим арабським звичаям, що передували приходу пророка Мухаммада. Наприклад указ 13 змінював доісламське арабське розуміння злочину, від племінної до індивідуальної відповідальності.

Указ 13 говорить: «Всі богобоязливі віряни повинні бути проти людини, яка має намір вчинити агресивний і несправедливий вчинок серед них, або хто прагне порушити чийсь права або викликати заворушення серед вірян. І навіть якщо ця людина є нащадком одного з них, всі вони піднімуть на нього руки». В цьому випадку спорідненість і племінні правила втрачаються заради встановлення миру і рівності між вірянами, незалежно від племінної належності. Однак, як пояснює Сержеант, звичаї доісламської Аравії пов'язують провину за злочин зі всім племенем, а не з окремим злочинцем:

Щоб спокутувати провину за злочин, винне плем'я повинно стратити одного зі своїх членів, не обов'язково справжнього вбивцю, інакше інші племена об'єднуються і нападуть на нього, залишаючись в стані війни до тих пір, поки вони не зажадають належної спокути у вигляді вбивств відповідних жажливому злочину порушення недоторканності священного анклаву²⁹.

Організація Мединської умми за племінними лініями не означала втрати особистої відповідальності за рахунок племені.

²⁷ Перекладено як «звичайний» Р.Б. Сержеантом та Арджомандом, «правдивість» Денні та «належний» Булаком.

²⁸ R.B. Serjeant, 'Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia', in *Melanges Taha Hussein*. (Ed.), Abdurrahman Badawi (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1962), pp.41-58.

²⁹ Там само, р.47. Доданий наголос.

Ця ідея мається на увазі в аналізі Арджоманда, де він стверджує, що «умма була організована як співтовариство кланів, а не індивідів»³⁰. Аргумент Арджоманда проблематичний, тому що існує суміш прав і обов'язків, пов'язаних як з племенем як одиницею співтовариства в межах умми так і окремими особами як членами, що приєдналися до умми. Цю ідею розглянуто Фадлалахом³¹ в його інтерпретації і поясненні концепції *умма васат*, яка пропонує середню позицію в організації співтовариства і не перебільшує права співтовариства за рахунок особистості або навпаки.

Шамс ад-Дін також звертається до цього питання, говорячи, що укази, котрі стосуються різних племен і їхніх функцій, розкривають значну внутрішню незалежність кожного племені в управлінні своїми внутрішніми справами. Однак ця конфіденційність і незалежність обмежені заради ідеї єдиної умми, в якій різні громади зливаються в одне суспільство. Таким чином, племена не були знищені як соціальна одиниця, але зберігалися і навіть використовувалися для зміцнення духу внутрішньої співпраці між різними сторонами³². Плюралістична структура не загрожувала єдності умми. Цю єдність буде підтверджено шляхом вивчення наступних указів (12-24), зокрема указів 12, 15, 17, 19, 22 і 23. В указах 15 і 17 знову з'являється слово *вахіда*, підкреслюючи єдину загальну умму для всіх:

Указ 12: Віряни не повинні залишати поміж них *муфра*³³ (людину, що знаходиться під фінансовим тягарем), не давши йому того, що є (встановлено) звичаєм в якості викупу або вергальда.
12 В. Жоден вірянин не повинен виступати проти *мавла* (клієнта / союзника) іншого вірянина. (Згідно з іншим прочитанням: жоден вірянин не може вступати в угоду з *мавла* іншого вірянина, щоб нашкодити тому).

³⁰ Arjomand, 'The Constitution of Medina', p.565.

³¹ Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma', pp.116-117.

³² Shams al-Din, *Ft al-Ijtima' al-Siyast al-Islamt*, p.293.

³³ В іншому читанні муфра (один навернений мусульманин серед людей, до яких він не належить).

Указ 12 з його підрозділом відображає взаємні обов'язки вірян. Це може також відображати концепцію побратимства (*муаха*), встановлену пророком Мухаммадом між уродженцями Медини і нещодавніми іммігрантами. Інститут побратимства був вирішальним кроком на шляху до остаточного здійснення умми. Це сприяло примиренню між вірянами і збільшувало їхню єдність. Плем'я і спорідненість більше не були сполучною ланкою, і віра стала вічним зв'язком, як показано в аятах Корану, які стосуються братерства в релігії (*іхванукум фі аль-дін*)³⁴. Встановлення муаха стало частиною процесу розвитку від племені до умми.³⁵

Індивідуальна відповідальність проти колективної

Указ 13, який був розглянутий вище закликає до колективної відповідальності, а також підкреслює індивідуальну відповідальність за те, щоб притягнути правопорушника до відповідальності за його образливі дії. Ідея поділу відповідальності між членами умми була представлена в мекканських аятах³⁶, які закликають вірян проводити постійні реформи (*іслах*). Потім, мединські аяти³⁷ практично розвинули цю ідею, наголосивши на необхідності взаємодії, обговорення і взаємних рад між різними людьми умми, оскільки всі її члени поділяють одну і ту ж саму долю. Кульмінацією мединських аятів є ідея кращої умми, успішної, чия віра спонукає її запрошувати людей творити добро, заповідаючи праведність і відкидаючи неправду (*йамуруна бі-л-мааруф ва-янхауна кан аль-мункар*). Ідея бути кращим прищеплює уммі культуру соціальних і політичних зобов'язань, реалізація яких не

³⁴ Коран 9:11, а також Коран 49:10: «Воистину, віруючі — браття. Тож встановлюйте мир між братами вашими й бійтесь Аллага — можливо, помилують вас!»

³⁵ Elias Giannakis, 'The Concept of Ummah', *Graeco-Arabica* 2 (1983), pp.103-4.

³⁶ Joma, 'A Conceptual Analysis of Umma', pp.75-80.

³⁷ Там само 127-34.

залежить від центральної влади. Ця активна умма і її динамічна культура натхненні коранічною ідеологією, згідно з якою віра вважається недосконалою, якщо вона не перетворюється в суспільстві на правильні дії і чесноту.

Укази 13 і 37³⁸ є практичною реалізацією розглянутих вище коранічних концепцій. Активна умма за замовчуванням накладає обмеження на центральну владу. Знову ми можемо спостерігати тут середню позицію, яка найкраще підходить для політичної реалізації умми *wasat*, коли центральна влада і умма беруть на себе різні обов'язки, не заперечуючи один одного. Шамс ад-Дін вважає умму в даному випадку еквівалентом політичної спільноти. Умма несе відповідальність за підтримання своєї цілісності та запобігання злу і несправедливості незалежно від племінної або навіть родової належності³⁹.

Указ 14: Жоден вірянин не повинен вбивати іншого вірянина заради невірного або допомагати невірному за рахунок вірянина.

Це підкреслює співпрацю вірян для захисту і оборони один одного як єдиної умми від будь-якої зовнішньої загрози. Ця умова відображає спільну мету встановлення умми і конституції Медини: встановлення безпеки і миру між різними племенами і членами в Медині після довгого періоду чвар і воєн. Точно так само переслідувані віряни, які емігрували з Мекки до Медини разом з Пророком, були в основному стурбовані тим, щоб сповідувати свою релігію в безпечному середовищі, не побоюючись загибелі.

³⁸ «Указ 37 – У випадку війни євреї несуть свої витрати, а мусульмани – свої. Безсумнівно, вони будуть співпрацювати між собою в протистоянні тим, хто веде війну проти людей, зазначених у цьому листі (документі). Між ними повинна бути хороша порада та допомога. Дотримання власних зобов'язань виключає зраду / порушення договорів. 37В – Ніхто не може вчинити злочин проти свого союзника; безсумнівно, пригноблені отримують допомогу».

³⁹ Shams al-Din, *Ft al-Ijtima al-Siyast al-Islamt*, p.295.

Указ 15: Охорона Аллага (життя і власності) однакова для всіх; цей захист (який є дійсним, навіть якщо надається найменш впливовими серед віруючих) поширюється на всіх. А деякі віряни є союзниками інших, які відділені від решти людей.

Цей указ підтверджує мету, поставлену в указі 14, представляючи концепцію безпеки як заповіту з Богом. Заповіт являє собою один з основоположних принципів умми.⁴⁰ В *Лісан аль-Араб зімма* означає заповіт, безпеку, впевненість, недоторканність і право (*аль-ахд ва аль-аман ва аль-даман ва аль-хурма ва аль-хакк*).⁴¹ Цей указ відображає аяти Корану (16:92-93)⁴², які підкреслюють критичну важливість дотримання заповітів «як між слабкими так і сильними членами умми. Коран підтримує своє твердження, використовуючи метафоричні образи, порівнюючи встановлені заповіді з нитками, що утворюють шматок пряжі: втрата однієї нитки призведе до руйнування всього відрізка. Так само, стаття 15 говорить, що захист Богом дається в рівній мірі як найнижчим з віруючих (з точки зору престижу і матеріального становища), так і самим привілейованим. Бог не проводить меж за соціальним статусом; навпаки, всі рівні перед Ним. З одного боку, зв'язок безпеки зі статусом завіту і релігійною недоторканністю стверджує безпеку Мединської умми. Арджоманд вважає, що неподільний захист Бога над громадою і її членами зміцнив заповітну солідарність, надавши їй нового виміру⁴³.

Більшість проти меншості або еліти проти маргіналів

З іншого боку, цей указ знову суперечить усталеним племінним цінностям, які вважають привілейованих більш «гідними» захисту в порівнянні з маргіналізованими. Шамс ад-Дін перекладає другу частину указу як «віряни є опікунами один одного на

⁴⁰ Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma', pp.49-57.

⁴¹ Ibn Manzur, *Lisan al-ʿArab* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-ʿArabi, 1993), vol.5, pp.59-60.

⁴² Див. Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma', pp.54-57.

⁴³ Arjomand, 'The Constitution of Medina', p.566.

відміну від інших людей». Указ відображає рівність всіх людей, незалежно від статусів, створених людськими суспільствами. Всі члени мають однакові права, включаючи право надавати захист іншим, яке було правом тільки самих привілейованих в доісламській Аравії, але стало також правом найменш привілейованих в Медині. Всі віряни повинні визнати це право, поважати його і підтримувати його, тому що охорона Бога однакова для всіх віруючих. Шамс ад-Дін робить висновок, що опіка вірян (*вілайят*) по відношенню один до одного показує політичну відповідальність умми перед собою і підсилює концепцію шури, що практикується серед вірян⁴⁴.

Таким чином, зберігаючи основну структурну одиницю суспільства, плем'я, КМ запровадила нові способи взаємодії, засновані на етиці Корану, яка сприяє новому розумінню умма *вахід*. Ця об'єднуюча соціально-політична структура не робить відмінностей між своїми членами на основі спорідненості (указ 13), привілейованого статусу (указ 15) або релігійних відмінностей (укази 16 і 25-35). Швидше, умма *вахід* встановлює свій об'єднуючий порядок, заснований на спільних принципах неупередженої справедливості і рівноправ'я.

Указ 16: «Серед євреїв ті, хто приєднуються (підуть) до нас, отримають нашу допомогу і рівне ставлення; вони не будуть пригноблені, і ми не будемо допомагати їхнім ворогам» – це пункт указу 15, згідно з яким євреям, які вирішили приєднатися до умми, також дається неподільний захист Бога під загальною заповітною безпекою КМ. Отже, члени або племена КМ повинні однаково підтримувати їх, а не дружити з їх ворогами; це означає, що вороги євреїв стають ворогами вірян⁴⁵.

⁴⁴ Shams al-Din, *Ft al-Ijtima' al-Siyast al-Islamt*, pp.296-97.

⁴⁵ Сержеант повідомляє про інцидент, згаданий в Ібн Ісхак / Ібн Хішам: «У сварці Абу Бакр вдарив Фінхаша, єврея, додавши, що, якби не договір (ахд) поміж ними, він би відрізав йому голову. Фінхаш звернувся за відшкодуванням до Мухаммада як глави мухаджірун, і Мухаммад дорікнув Абу Бакру». Serjeant, 'The Sunnah Jami'ah', p.22. Cf. A. Guillaume, *The Life of Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1955; reprinted Karachi, 1967), p.263.

Шамс ад-Дін говорить, що рівність поширюється на всі сторони, залучені в соціально-політичний договір. Це не тільки рівність вірян різного статусу в суспільстві, але й людей різного релігійного походження. Тут євреям надається підтримка і рівне ставлення, поки вони підтримують мусульман, що живуть з ними в Медині, не зраджують їх і не надають допомоги їхнім ворогам.

Указ 17: Мир між вірянами єдиний. Жоден вірянин у війні, що ведеться на шляху Бога, не може погодитися на мирну угоду, виключивши інших вірян. Цей мир повинен бути укладений між ними (вірянами) тільки відповідно до принципів рівноправ'я і справедливості / чесних відносин між ними.

Шамс ад-Дін вважає, що указ 17 є продовженням указу 15. Цей указ стосується мирних договорів як засобу припинення війни. Він показує, що перебування в стані миру або війни – це рішення, яке не може бути прийнято окремими людьми. Це скоріше колективне рішення всієї умми, яке є результатом *шура* і має «відповідати принципам рівності і справедливості / чесних відносин між ними». Указ 15 говорить про фізичних осіб. Будь-яка людина може дати захист іншій людині, наприклад, політеїсту, і інша частина умми повинна прийняти цей захист. Указ 15 стосується особистих справ і не є політичним зобов'язанням всієї умми. Однак в указі 17 рішення про ведення війни чи встановлення миру не можуть прийматися окремими людьми, а скоріше всією уммою⁴⁶. Цей указ відображає мету встановлення умми Медини, яка є неподільним миром і безпекою для всіх. У той час як укази 12-16 організують індивідуальні внутрішні відносини між мешканцями Медини, укази 17-22 організують їхні відносини один з одним як єдиної згуртованої групи, що бореться з зовнішніми ворогами.

18) Кожна група, яка бере участь у походах разом з нами, змінює один одного.

⁴⁶ Shams al-Din, *Ft al-Ijtima al-Siyast al-Islamt*, pp.297-298.

- 19) Віряни здійснюють відплату один за одного за їх кровопролиття на шляху Бога.
- 20) Безсумнівно, віряни, усвідомлюючи владу Бога, ідуть найкращим і прямим шляхом.
- 20В) Жоден політеїст [пов'язаний з громадою] не може захищати життя і майно людини, пов'язаного з курайшитами, і не може втручатися в це питання з вірянами.

Укази 17-20 встановлюють внутрішню згуртованість між членами умми у випадках війни проти них і закінчуються твердженням того, що це найкращий порадник ніж той, якому слідували в доісламській Аравії. Твердження «*ала ахсан худан*» (слідування кращому шляху/керівництву) в указі 20 відображає обіцянку Корану надати кращу настанову аніж та, якою керувалися пращури: «*кул а-ва-лоу джітукум бі-ахда айммі ваджадтум калайхі абаакум?*» (43:24). Терміни *худан* і *ахда* мають один і той самий корінь і одне й те саме значення. Указ 20В вказує на те, що є політеїсти, які визнані членами умми, але це єдиний указ, в якому згадуються політеїсти і їхні зобов'язання по відношенню до умми Медини. Я думаю, що політеїсти не були визнані організованою громадою в Медині, як юдеї або віряни, що пояснює те, чому вони не фігурують в інших указах КМ. В цьому указі мова може йти про особу, яка перебуває під заступництвом або залежну від будь-якого члена або громади Мединської умми, які виявилися політеїстами.

Оскільки контекст указів 17-22 пов'язаний з військовими ситуаціями, можна цілком припускати, що КМ також буде звертатися до курайшитів і пов'язаних з ними членів. Курайшити – це головні вороги пророка Мухаммада і його послідовників не лише через переслідування вірян і вигнання їх з Мекки, а й з-за своєї ідеології. Слово *мушрік* (політеїсти), що позначає віросповідання курайшитів, протистоїть слову *мумін* (вірянин), який представляє принцип єдиного Бога. *Мушрік* означає приписування Богу співтоваришів, маючи на увазі слідування різним напрямкам або за різними лідерами. Зазвичай, це призводить до конфлікту і

роз'єднаності, що в кінцевому підсумку призводить до війни і розбрату. З іншого боку, корінь слова *мумін* – *амн* (охорона) є прямим наслідком віри в Бога і виникає завдяки об'єднуючій силі, яку ця віра прищеплює послідовникам.

Соціально-політичні умови розбрату і воєн в доісламському племінному суспільстві відображають стан *ширка* (політеїзму), що панує в язичницькому суспільстві. Цей стан контрастує з мирним станом вірян і відданих довірливим зобов'язанням членів єдиної умми, станом, що є результатом єдності, натхненної вірою в єдиного Бога і прийнятої за допомогою договору, заснованого на універсальній етиці Корану. Коранічний висновок про «монотеїстичну віру проти ширка» і його соціально-політичні наслідки буде детально розглянутий в указі 39. Указ 20В показує, що прихильники політеїзму, які є частиною умми, дотримуються указів спільноти; отже, вони не можуть підтримувати своїх побратимів-політеїстів курайшитів або заважати вірянам в цьому питанні. Цей указ ще раз демонструє, що релігія не є одним з основоположних принципів умми; скоріше, членів умми пов'язує і об'єднує довірливе зобов'язання.

Публічна норма та індивідуальний вибір

21. Якщо буде напевно доведено, що одна людина вбила вірянина (несправедливо без причини, що вимагає вбивства), то це її власна відповідальність, якщо тільки опікун жертви не змилостивиться над нею; і всі віруючі будуть проти нею. І вірянам не можна боротися за неї.
22. Незаконно для будь-якого вірянина, який схвалює зміст цього листа (документа) і вірить в Бога і Судний день, підтримувати або переховувати агресора; той, хто підтримує чи переховує його, отримає прокляття і гнів Божий в Судний день, коли фінансова компенсація або жертва більше не будуть прийматися.
23. Попри все, в чому би ви були в незгоді між собою, завжди звертайтеся (*марадд*) до Аллага і Мухаммада

Указ 21 вказує на відповідальність самої людини за злочин, а не на відповідальність її племені чи народу. Одночас-

но в ньому підкреслюється важливість колективної відповідальності умми за дотримання цієї норми (замість племінних норм) і забезпечення її виконання: «всі віряни будуть проти неї». Указ 22 є прямим результатом встановлення єдиної умми, тому що він знову скасовує племінний порядок заради єдиної умми. Він підкреслює підтримання громадського порядку в суспільстві замість хаосу і пустощів. Він також наголошує на відповідальності умми за дотримання закону, оскільки умма має опіку над самою собою (*віляят аль-умма ала нафсіха*)⁴⁷.

Таким чином, обидва укази пов'язують індивідуальну відповідальність з колективною відповідальністю, тому люди не можуть виконувати свої зобов'язання без зобов'язання громади встановлювати норми в суспільстві. У той самий час, громада не може підтримувати свої норми і порядок без внеску кожного члена, який входить до її складу. Отже, успіх умми є прямим результатом виконання як індивідуальних, так і колективних зобов'язань. Саме пряма взаємодія між ними створює здоровий баланс в суспільстві і забезпечує підтримання порядку з мінімальною потребою у втручанні центральної влади. Тоді стає можливим щиро пояснити причину правління народу і зрозуміти значення «опіки умми над самою собою», думки підтриманої Шамс ад-Діном.

Колективний обов'язок членів умми боротися з агресором серед своїх членів і вважати його єдиною відповідальною особою за його злочин підкреслюється тільки в указах, звернених до вірян. Варто відзначити, що такі колективні відносини відсутні в указах, адресованих євреям. Віряни не змогли б реалізувати цю конституційну норму, якби вони не отримали відповідну освіту, тим більше, що ця норма прямо суперечить встановленим племінним нормам. Отже, в указі 22 ми знаходимо зв'язок між виконанням указу 21 та вірою в Бога і в Судний день і страхом перед Його гнівом. Цей прямий взаємозв'язок відображає коранічну освіту вірян протягом тринадцяти років до того, як вони емігрували в Медину, щоб заснувати умму.

⁴⁷ Shams al-Din, *Ft al-Ijtima al-Siyast al-Islamt*, p.300.

Мединські аяти, які звертаються до колективного зобов'язання членів умми по відношенню один до одного в дотриманні норм правильної поведінки і боротьби з агресією, безпосередньо втілені в указах 21 і 22. Ці конституційні укази є плодами культивування нових ісламських цінностей і норм, яких навчав Пророк в період до гіджри. Таким чином, до інституціоналізації існував процес соціалізації. З конституції Медини очевидно, що концепція соціалізації норм зробила серйозний вплив на встановлення і продовження умми. Ось чому в цей перехідний період робиться акцент на колективних зобов'язаннях вірян. До євреїв як до колективу звертаються по-різному (як буде видно пізніше), тому що євреї Медини були соціалізовані в ісламських цінностях, як мусульманські іммігранти.

Указ 22 використовує концепцію вибору, перш ніж вимагати вірності договірному зобов'язанню між членами, кажучи: «будь-який вірянин, який схвалює зміст цього документу». Ця заява показує, що КМ виникла завдяки угоді і консенсусу членів, і прямо заявляє, що вони добровільно прийняли рішення стати частиною договірної умми. Отже, вони зобов'язані взяти на себе відповідальність, пов'язану з їхнім вибором, підтримуючи свої договірні зобов'язання один перед одним. Зміцнення їхнього договору досягається прирівнюванням їхнього договору поміж собою і прийняттям зобов'язань перед Богом. Отже, указ 22 пов'язує скасування договору з провокуванням Божого гніву і покарання.

Указ 23 йде відразу після указу, що вимагає конституційної лояльності, і відображає те, що судова влада пророка Мухаммада також є частиною договору, обраного і прийнятого членами завіту умми. Таким чином, дотримання настанови Пророка Мухаммада у вирішенні суперечок є ще однією формою дотримання узгодженого договору. Настанова пророка Мухаммада не вище конституції, і тому не має сенсу вважати його владу справжньою теократією, як стверджує Денні⁴⁸.

⁴⁸ Denny claims that “Medina developed into a real theocracy” in Denny, ‘Ummah in the Constitution of Medina’, p.47.

Укази, які стосуються євреїв

Постанова 24 – «Євреї разом з вірянами несуть (свої власні) військові витрати, поки вони б'ються» – повторюється в статтях 37 і 38. Шамс ад-Дін вважає цю постанову такою, яка говорить про наявність «політичного співтовариства» в Медині. Відповідальність за захист Медини – це спільна відповідальність всіх її жителів, тому що вигодонабувачем внаслідок здобуття незалежності і безпеки є все політичне співтовариство.⁴⁹ Арджоманд вважає, що зобов'язання євреїв платити військовий збір є умовою Пророка в обмін на захист євреїв з боку Закону та гарантування релігійної терпимості щодо них⁵⁰. Я не думаю, що військовий збір був покладений на євреїв, як стверджує Арджоманд, тому що та ж сама умова застосовується до вірян. Схоже, що це загальний обов'язковий збір для обох громад в уммі, а не податок, що стягується з однієї спільноти в обмін на надання рівних прав.

Крім того, в указі зазначається, що євреї будуть платити військовий збір «до тих пір, поки вони будуть битися разом з віруючими». Ця остання умова має на увазі, що їм не потрібно платити військовий збір, якщо вони беруть участь в бойових діях за оборону власної громади. Указ 45, наприклад, проводить межу між війною як загальною обороною, яка є обов'язком всіх пов'язаних з уммою членів, і війною з релігійних мотивів, яка буде вестися однією групою без залучення інших членів цієї умми.

45. Якщо вони (євреї) запрошені (мусульманами) укласти і прийняти мирну угоду, вони повинні укласти цю угоду і прийняти її; і якщо вони (євреї) пропонують те ж саме (мусульманам), вони отримають ті ж самі права від мусульман; крім випадків війни з релігійних питань.

45-B) Кожна група відповідає за належну їй територію (щодо захисту та інших потреб).

⁴⁹ Shams al-Din, *Ft al-Ijtima al-Siyast al-Islamt*, p.301.

⁵⁰ Arjomand, 'The Constitution of Medina', p.567.

Отже, якщо євреї не б'ються разом з віруючими в війні, яка ведеться з релігійних мотивів, їм не потрібно платити військовий збір, оскільки в указі прямо говориться, «поки вони б'ються». І насамкінець, указ не є нав'язуванням з боку Пророка; скоріше, це гарантія того, що кожна група в рівній мірі і «справедливо» несе відповідальність за виконання своїх обов'язків по відношенню до єдиної умми.

25. Євреї Бані Ауф разом з вірянами складають умму, євреї мають свою релігію / закон (*din*), а мусульмани – свою релігію / закон (*din*). Сюди входять як їхні *мавла*, так і вони самі особисто. Але будь-хто, хто вчиняє несправедливу дію або скоює злочин, заподіює шкоду тільки собі і людям, що живуть в його будинку.

26. Євреї Бану ан-Наджар матимуть ті ж самі (права), що і євреї Бані Ауф.

Указ 25, як докладно обговорювалося раніше, складає собою плюралістичну соціально-політичну основу умми. У наступних указах (26-35) кожне плем'я в основному згадується по імені, щоб гарантувати всім їм ті ж самі права, що і племені Бані Ауф, згаданому в указі 25. Тут варто відзначити, що ті ж самі племена, згадані раніше як віряни, згадуються знову в указах (25-30), але в даному випадку представляють євреїв. В указах 4-8 і 11 як представники вірян згадуються шість племен (Бану аль-Ауф, Бану аль-Наджар, Бану Сакіда, Бану Джашм і Бану аль-Аус), а в указах 25-30 вони згадуються як представники єврейських членів племен.

Отже, плем'я більше не є основним джерелом приналежності, і умму не можна інтерпретувати з точки зору спорідненості, як стверджував Ватт, або відповідно до арабської традиції, як стверджував Сержеант.⁵¹ Обидва аргументи є проблематичними, оскільки плем'я було розділене на дві громади. Було б безглуздо згадувати вірян кожного племені, а потім визначати

⁵¹ Serjeant, 'Haram and Hawtah', p.48.

їхніх єврейських членів, об'єднуючи їх в умму, якщо вони з самого початку були з одного племені. Те, що ми спостерігаємо в КМ, абсолютно нове – демонтаж арабського суспільства і традицій, замінений новою формою зв'язку відповідно до нових законів і нового соціального порядку. Плем'я зберігалось як «вторинне» джерело приналежності, тому що це був єдиний засіб розрізнення елементів суспільства, як справедливо стверджував Денні⁵². Умма в КМ являє собою первинну форму приналежності для її членів, як показано в указах. 1-2 і 25. Релігійна і племінна приналежність вторинні. Таким чином, умма не може бути представлена як плем'я або як в чистому вигляді теократія, хоча вона включає плем'я як форму соціальної організації і релігію як особисте право на приналежність.

Укази, що регулюють взаємодію членів обох громад, схоже, засновані на релігійному законі кожної громади. Наприклад, ми вже показали, що керівною ідеологією указів, адресованих вірянам, є Коран, як зазначено в указах 13, 15, 17, 21 і 22. Укази, адресовані мусульманам, можна ідентифікувати на основі використання певних виразів таких як, наприклад, «відповідно з принципами справедливості і рівноправ'я серед вірян», або «віруючі, побожні», або «*халаяль*». Ці укази викликають у віруючих почуття колективної відповідальності, наказуючи правильну поведінку в суспільстві і забороняючи неправоту, причому обидві директиви засновані на вірі в Бога і Судний день. Ми не бачимо подібних указів, спрямованих на заохочення общинних дій, в указах, звернених до євреїв. Це могло бути пов'язано з відмінністю між вченням ісламського і юдейського права. Ми відмічаємо, що в указі 25 прямо говориться, що у юдеїв є своя власна релігія / закон, що має на увазі, що юдеї є вільними в організації своїх внутрішніх справ на основі юдейського закону. Однак, мав бути спосіб забезпечити стабільність в уммі в цілому і запобігти агресії між її різними членами.

⁵² Denny, 'Ummah in the Constitution of Medina', p.45.

Оскільки ісламські цінності визначені як необов'язкові для юдеїв, для збереження порядку і справедливості використовується інший підхід. Наприклад, в указах 25 і 31 «будь-хто, хто чинить несправедливу дію або скоює злочин, заподіює шкоду тільки собі і людям, що живуть в його домі». Якщо мусульманин вчиняє акт несправедливості, всі мусульмани виступають проти правопорушника, ґрунтуючись на вченні Корану про заклик до добра і відвернення зла; на правопорушника-єврея соціальний тиск здійснюється людьми з його дому. В юдейському законі Тори говориться: «Хто вбив би на смерть яку людину, його треба скарати смертю. Хто вб'є яку скотину, мусить за неї віддати, скотину за скотину. Хто зранить свого ближнього, – що вчинив він, те й йому нехай учинять. Перелом за перелом, око за око, зуб за зуб; яке ушкодження він заподіяв людині, такого нехай завдадуть йому» (Левіт 24: 17-20). Юдейський закон допускає особисту відплату за образу або шкоду, проте в ньому немає еквівалента соціальному тиску, який чиниться громадою, підживлюваному ісламським правом.

Таким чином, згадування про «людей його дому» як відповідальних за розділення вини⁵³ – це засіб для розвитку позитивних суспільних відносин між євреями, запобігання несправедливих дій і підтримання миру і справедливості.

Окрім того, указ 36 В говорить – «Не забороняється помста за шкоду. Безсумнівно, якщо комусь трапиться вбити іншого, як наслідок, відповідальність несуть і він, і його сім'я, за винятком випадків, коли він вбиває того, хто діє неправомірно. Бог з тими, хто найкраще дотримується цього документу» – чітко відображає юдейський закон, дозволяючи особисту відплату за шкоду. Цей указ спочатку, здається, суперечить указу 21, зверненому до вірян, який стверджує, що «якщо людина вбиває вірянина (несправедливо), то це її власна відповідальність, якщо тільки опікун жертви не помилує її; і всі віряни будуть проти неї...» Виникає запитання: чому вбивця вірянина може

⁵³ Serjeant, 'The Sunnah Jami'ah', p.31.

отримати помилювання від опікуна вірянину, але для того, хто ранив юдея, повинна бути застосована відплата? Аль-Табарі каже, що відплата за вбитого або поранену людину була обов'язком для Бані Ісраїл, тобто в юдейському законі не було *дйїа* (вергельда) – компенсації за вбивство або поранення. Однак Бог полегшив справу для громади Мухаммада, надавши їм можливість платити кровними грошима у випадках вбивства і поранення, якщо сім'я жертви згодиться на це.⁵⁴ Таким чином, різниця між указами, зверненими до вірян, і указами, зверненими до юдеїв у випадку вбивства і поранення можна пояснити, пославшись на різницю між ісламським і юдейським законами.

37. У випадку війни євреї несуть власні витрати, а мусульмани – власні. Безсумнівно, вони будуть співпрацювати між собою в протистоянні тим, хто веде війну проти народу, зазначеного в цьому листі (документі). Між ними повинна бути хороша рада і розуміння. Дотримання своїх зобов'язань виключає зраду / порушення договорів.

37.В – Ніхто не може вчинити злочин проти свого союзника; безсумнівно, пригноблені отримають допомогу.

38. Євреї спільно з мусульманами несуть витрати на війни, яка ведеться разом.

Починаючи з указу 37, адресат змінюється на *ахль аль-сахіфа* (людей конституції), щоб посилити почуття соціально-політичної єдності. Указ передбачає як зовнішні, так і внутрішні загрози, тому що він закликає до співпраці між єврейською та мусульманською громадами, щоб разом протистояти будь-кому, хто бореться проти народу конституції. В указі також проголошується, що обидві громади повинні взаємодіяти одна з одною на основі хороших порад і взаємних консультацій, що має на увазі заборону будь-якої внутрішньої загрози, яка походить від них, яка може викликати хаос і розлад між двома громадами.

⁵⁴ Там само.

Указ 37 завершується загальною об'єднаною заявою, яка захищає права пригноблених, незалежно від їхньої приналежності. У той же час він підкреслює індивідуальну відповідальність агресора, заявляючи, що людину не можна звинуватити в гріху, скоєному її союзником. Незважаючи на те, що союзники мають ті ж самі права, що і члени співтовариства, відповідальність за акт агресії з боку союзників не буде розділена іншими членами (слідуючи за тією ж логікою прав). Навпаки, агресор повинен нести особисту відповідальність за свій злочин, і справедливність запанує на користь пригноблених.

Указ 38 аналогічний указу 24. Шамс ад-Дін вважає, що це була помилка переписування з боку тих, хто передав конституцію⁵⁵. Це припущення може бути оскаржене. По-перше, існує ймовірність того, що у нас є два окремих документа, один конкретно адресований мусульманам, а інший – євреям. По-друге, указ 37, незважаючи на удаване повторення, описує загальні загрози (в тому числі внутрішні, і саме тому згадуються союзники), а указ 38 визначає зовнішні загрози. Безпосередньо за указом 38 вказується святість землі, що означає, що війна не може вестися всередині Ясріба (колишня назва Медини). Таким чином, указ 38 конкретно стосується випадків війни проти зовнішніх загроз, яка повинна вестися за межами Медини. Це не зайве; скоріше, він явно підкреслює конкретні обов'язки і зобов'язання. Думаю, що укази 38 і 39 можна об'єднати в одне рішення.

Укази, звернені до *Агль аль-Сахіфа* (народу Конституції): Священна земля (*Харам*)

39. Від імені народу, зазначеного в цьому документі (конституції), Ясріб становить охоронювану територію.

Указ 39 визначає межі земель, на яких проживають люди, зазначені в конституції. В даному випадку концепція умми охоплювала поняття землі в межах умми. Земля вважається

⁵⁵ Shams al-Din, *Fi al-Ijtima' al-Siyasi al-Islami*, p.305.

священною (*харам*), що означає заборону на ведення воєн в її межах. Однак я думаю, що ідея «священної землі» для умми має більш глибоке значення, ніж те, яке зазначено. У традиційній Аравії поняття *харам* або *хавта* означало безпечне місце, встановлене святою людиною або родиною за угодою з різними сусідніми племенами. Угода дозволяє різним племенам безпечно збиратися разом в цьому місці і вести справи або вирішувати розбіжності і т. і. При цьому всі причетні сторони зобов'язуються зберігати його святість і нейтралітет. Вбивство – один з найсерйозніших злочинів в рамках *харам*⁵⁶.

Таким чином, центральним моментом є забезпечення безпечної загальної території для племен-суперників. Незважаючи на те, що велика увага приділяється безпеці або захищеності, необхідно також надати загальну законну підставу для врегулювання розбіжностей і перемовин. Ось чому «свята» людина або сім'я встановлює *харам*, тому що довіра і законність грають вирішальну роль в збереженні святості місця та підтримці довіри різних племен.

У коранічному контексті *харам* є центром світу і безпеки і безпосередньо пов'язаний з вірою. Символіка світу і безпеки, пов'язана з територіальною ділянкою землі, є прямим результатом віри в єдиного Бога (на відміну від політеїзму). У Корані⁵⁷ слово *харам* визначається як протиставлення йому стану страху, неспокою і безладу. Коран звертається до духовного виміру слова *харам*, підкреслюючи контраст між безпекою, пов'язаною з вірою, і страхом, пов'язаним з наділенням владою інших сутностей, крім Бога (політеїзм).

Взаємозв'язок між безпекою землі і вірою в єдиного Бога історично сходиться до молитви Пророка Авраама⁵⁸, яка має на

⁵⁶ Serjeant, 'Haram and Hawtah', pp.45-47.

⁵⁷ «Невже вони не бачать, що Ми зробили це святилище безпечним, а поза ним на людей нападають? Невже вони вірують у неправду й не вірують в Аллага?» (29:67)

⁵⁸ «Ось Ібрагім сказав: «Господи! Зроби цей край безпечним, і наділи плодами тих його жителів, які увірвали в Аллага та в Останній День!»

увазі, що духовна віра і мир приведуть до поліпшення фізичного життя умми, приносячи в достатку підтримку; тому використовується слово *балад*, яке відноситься до фізичної ділянки землі або країни. Таким чином, існує прямий зв'язок між вірою в Бога і отриманням Його підтримки і безпеки, в той час як ті, хто відкидає віру, тягнуться до страху і тривоги (Коран 29:67) і пекла, як до останнього притулку (Коран 2:126).

В іншому аяті Корану приймається молитва Авраама, а тема безпеки і притулку в черговий раз підкреслюється в контексті Кааби (першого будинку на землі, спорудженого для поклоніння Богові): «Ось Ми зробили Дім місцем зібрання та захисту для людей. Тож зробіть місце Ібрагіма місцем молитви! І Ми заповіли Ібрагіму та Ісмаїлю: «Тримайте Дім Мій у чистоті для тих, хто ходитиме навколо нього, перебуватиме у ньому та звершуватиме там земні поклони»(2:125).

В іншому аяті Кааба описується як *аль-Байт аль-Харам*, священний дім, за допомогою чого значення слова *харам* ще більше прояснюється: «Аллаг зробив Каабу заповідним домом, опорою для людей, і встановив заборонений місяць і жертвовних тварин із прикрасами. Це для того, щоб знали ви — Аллагу відомо те, що на небесах і на землі, і що Аллаг про кожну річ Знаючий!»(5:97). Слово *кййаман* перекладалося екзегетами по-різному, тому що воно не має аналогів в англійській мові. Однак тлумачення цього слова має вирішальне значення для вивчення слова *харам*. Аль-Куртубі перекладає *кййям* як 1) підтримання засобів для існування шляхом встановлення шаріату (закону) і 2) основа і підтримка⁵⁹. Ат-Табарі сказав, що *кййам* або *кйвам* речі – це кошти, за допомогою яких вона покращується. Наприклад, великий цар – *кйвам* свого народу, тому що через

Сказав Аллаг: «А хто не увірує, тому Я дозволю насолоджуватися життям лише недовго. А потім Я вкину його у вогняну кару — жакливим же є цей кінець!» (Коран 2:126)

⁵⁹ Al-Qurtubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1985), vol.6, p.325.

нього управляються справи людей, їхні вороги відштовхуються, а гнобителі утримуються від потенційно пригноблених⁶⁰. Ми можемо комбінувати ці значення як «встановлення основних принципів, які зміцнюють і підтримують мирне і праведне життя». Святість Кааби (*харам*) є похідним від її символічної функції в підтримці мирних засобів до існування для людей за допомогою встановлення етичної основи, що регулює їхню взаємодію один з одним (*кійам*). Той самий аргумент відноситься до священних місяців і ритуалів.

Я вважаю важливим те, що в конституції слово *джауф* використовується для опису внутрішньої частини Медини в указі 39: «Ясріб джауф становить харам». *Джауф* визначається в Лісан аль-Араб як внутрішність або ядро чого-небудь. *Джауф* людини – це її внутрішня частина і, в основному, відноситься до живота. *Джауф* землі – це найбільш стабільна частина землі (*ма іттасака ва-тмаанна фасара каале-джауф*), яка покриває територію ширшу і глибшу, аніж одна долина. *Джауф* також описує центр.⁶¹ Я вважаю, що слово *джауф* використовується в конституції не лише для опису фізичної ділянки землі, а й для передачі метафоричного значення.

Джауф Медини описується як священний, щоб ще раз підкреслити відтінок священності серцевини або сутності, центр умми Медини. Основою єдності цього нового співтовариства є не територія, як стверджує Рубін⁶², і не просто політична конфедерація, як ми бачили раніше; це єдність, яка ґрунтується на тому, щоб зробити священною свою сутність і серцевину. Ця святість фізично проявляється на землі, де не допускається кровопролиття або пригноблення. Це також проявляється в справедливих правилах, що регулюють взаємодію людей один з одним, що має наслідком мир, а також його провідну роль.

⁶⁰ Al-Tabari, *Jami' al-Bayan* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), vol.5, p.104.

⁶¹ Ibn Manzur, *Lisan al-ʿArab*, vol.2, pp.421-23.

⁶² Rubin, “The Constitution of Medina”, p.10.

Ідея священного як центру і його критична важливість в запобіганні або врегулюванні конфлікту відображена в указах 23 і 42. Указ 42 звертається до всіх людей конституції: «будь-яка агресія або сварка, що відбуваються між людьми, зазначеними в цьому листі, які можуть викликати розбіжності, буде передана Аллагу і його посланцю Мухаммаду». В обох указах центральна роль Бога і Його Посланця як арбітра у вирішенні конфліктів підсилює зв'язок між миром і священним. Це також показує взаємозв'язок між різними указами конституції і послідовність в її формуванні.

40. Людина під захистом подібна самій собі, вона не може бути пригноблена і не повинна вчиняти жодних злочинів.

41. Жінка не користується захистом, окрім як з дозволу її народу.

Укази 40 і 41 поширювали захист, яким користуються члени Медини, на їхніх сусідів на підставі звичаю *іджара* (перетворення один одного на сусіда). Однак КМ вимагає умов в обмін на захист: по-перше, особа, яка отримує захист не повинна вчиняти злочини, а по-друге, жінки повинні задалегідь отримати дозвіл своєї сім'ї.

Указ 39, що визначає кордони в указах 40 і 41 відразу супроводжується інформацією про те, що є кордонами з сусідами. Визначення того, хто відноситься до умми, не досягається шляхом відчуження іншого, оскільки той вважається таким самим, як і я. Останнє твердження становить критичну відмінність між концепцією умми і концепцією національної держави, яка стверджує себе через дискредитацію або відчуження того, хто відрізняється. «Процес поділу – це аспект побудови колективної ідентичності, який пов'язаний з конкретною територією і відноситься до побудови образу іноземця, сусіда, Іншого».⁶³ Ідея створення кордонів для створення національної держави одержима державним суверенітетом, а також захистом від зовнішньої

⁶³ Daniel Meier, 'Bordering the Middle East', *Geopolitics* 23 (2018), p.500.

агресії. Ренді Віддіс визначає розміщення території в певні межі як «фізичну, ідеологічну та географічну конструкцію, область перетину, чутливу до внутрішніх і зовнішніх сил, які як інтегрують, так і диференціюють спільноти і епохи по обидва боки кордону»⁶⁴. Умма не прагне до створення кордонів або ідеології, яка полягає в диференціації власних і зовнішніх членів, які становлять загрозу. Навпаки, саме розмаїття є складовою внутрішньої структури умми, що має наслідком прийняття розмаїття також і ззовні. Ось чому сусід зображується як той, хто заслуговує на захист, а не як ворог, якого підозрюють в агресії. Фізична межа умми використовується як символ миру і священного, щоб об'єднати членів умми і утримати їх від агресії один проти одного. Погляд на агресію один і той самий: як всередині, так і за межами кордонів; це одне і те ж саме – жодних подвійних стандартів! Бог з однаковим презирством ставить до агресії проти будь-якої людини, чи то члена умми чи ні. Умма відкрита для всіх, хто хотів би дотримуватися її етики, тому її кордони прозорі і прихильні як ідеологічно так і фізично. Як показано в цій статті, концепція умми продовжувала розширюватися за рахунок включення все більшої кількості різноманітних членів. У ранній ісламській історії кордони розширювалися, так що дедалі більше націй, етнічних груп та релігійних груп ставали частиною умми. У цьому процесі розширення, межі, які відокремлювали людей один від одного, були зруйновані. У ранній системі халіфату верховенство мала саме умма, а не держава (або політична влада), на відміну від сучасної національної держави. Наступний указ підтверджує, що умма націлена на ухилення від агресії серед своїх членів більше, ніж від зовнішньої агресії.

42. Будь-яка агресія / проступок або сварка, які відбуваються між людьми, вказаними на цьому листі, які, як побоюються, можуть викликати розбіжності, будуть передані Аллагу і його посланцю Мухаммаду. Аллаг є (Поручителем) для самого вірного і праведного дотримання того, що написано в цьому документі.

⁶⁴ Прочитовано з того самого джерела, р.501.

Цей указ підтверджує укази 23 і 36, які наділяють пророка Мухаммада судовою владою; проте адресатом в цьому указі є не тільки віряни або юдеї, але швидше за все об'єднана умма конституції (*агль аль-сахіфа*). Цей указ відображає коранічний аят 5: 48⁶⁵, в якому управління уммою покладене на її Книгу, а суд на того, хто знає її Книгу. Книга (*кітаб*) передує функції судді та узаконює суддю в останній частині аята. Таким чином, указ почався зі звернення до народу конституції перш ніж відвести Пророку роль судді, і закінчився підкресленням того, що люди повинні слідувати своїм правилам, щоб гарантувати Боже поручительство. Акцентування уваги на Богові перед Пророком має вирішальне значення, тому що це робить закон об'єктивним, а не суб'єктивним і упередженим, щоб служити еліті або обраним. У тому ж відношенні, якщо закон об'єктивний щодо агресії в цілому, не повинно бути різниці між агресивними діями всередині або за межами кордонів.

43. Ані курайшити, ані ті, хто їм допомагає, не отримують захисту.

44. Між ними (мусульманами і євреями) має бути співпраця проти тих, хто вторгається в Ясріб.

45. Якщо вони (євреї) запрошені (мусульманами) укласти і прийняти мирну угоду, вони повинні укласти цю угоду і прийняти її; і якщо вони (євреї) пропонують те ж саме (мусульманам), вони отримують ті ж права від мусульман; окрім випадків війни з релігійних питань.

45-В) Кожна група несе відповідальність за належну їй територію (щодо захисту та інших потреб).

⁶⁵ Зіслали Ми тобі Писання в істині, яке підтверджує те, що було до цього в писаннях, і тебе як наглядача над ним. Тож суди між ними згідно з тим, що зіслав Аллаг, і не підкоряйся бажанням їхнім, щоб не ухилитися від тієї істини, яка явилася тобі. Кожному з-посеред вас встановили Ми різні закони й приписи. Якби побажав Аллаг, то створив би Він вас громадою єдиною, але випробує Він у тому вас, що дарував вам. Змагайтеся ж у добрих справах, до Аллага ви всі повернетесь, і звістить Він вам про те, щодо чого були ви незгодні одне з одним! Цей аят обговорюється в Јомаа, *Conceptual Analysis of the Ummah*, pp. 137-39.

Укази 43-45 стосуються захисту Медини, закликаючи до взаємної участі її членів у війні або мирі, та виділяють спільного ворога. Курайшити становлять собою головного противника мусульман, оскільки вони вигнали Пророка і його послідовників з їхнього рідного міста, та окрім того вони переслідували мусульман. Важливо відзначити, що це конкретний випадок, коли частина умми мала існуючий конфлікт з племенем, а не визначала сторонніх в цілому як потенційну загрозу. Проте, курайшити не становили загрози для жителів Медини, поки пророк Мухаммад і його послідовники не увійшли в це місто. Щоб вирішити цю проблему, Пророк використовував дві стратегії. По-перше, очікувалося, що курайшити нападуть на мусульман на їхній новій землі (Медині), тому Пророк назвав курайшитів ворогом для спільного захисту Медини, місця, яке було проголошене священним (харам) для всіх його жителів. По-друге, щоб забезпечити рівність всіх прийнятих членів КМ, Пророк зобов'язав обидві громади, мусульман і євреїв, поважати і підтримувати один одного в миротворчих процесах і на війні.

Отже, євреї не були зобов'язані розглядати курайшитів як ворогів заради мусульманських членів Медини, не чекаючи відповідної підтримки з боку мусульман. Однак указ 45 виділяє релігійну війну в якості потенційного предмета розбіжностей, що зрозуміло, оскільки ці дві громади мають різні релігійні переконання. Сержеант інтерпретує цей указ як стримуючий фактор для того, щоб жодна зі сторін не уклала мирну угоду задля збереження своїх власних інтересів за рахунок іншої.⁶⁶ В обох випадках укази гарантують права обох громад, зберігаючи єдність, постійно нагадуючи їм про їхні спільні цілі. Указ 45 В є продовженням указу 45, оскільки він покладає на кожну громаду відповідальність за захист території в межах її володінь.

Указ 47 являє собою короткий виклад основних пунктів, повторюваних у всій конституції:

⁶⁶ Serjeant, 'The Sunnah Jami'ah', p.38.

47. Ця книга (*кітаб*) не захищає від покарання винного в несправедливому вчинку або злочині. Хто б не пішов звідси, він буде в безпеці, і хто б не залишився в Медині, він теж буде в безпеці; окрім того, хто скоїв несправедливість або злочин. Аллаг захищає людину, яка дотримується зобов'язання і оберегає від безчесних вчинків і образ, а Мухаммад – посланець Аллага, нехай благословить його Аллаг і вітає.

Висновок

Конституція Медини описує інклюзивну *умму*, сприйнятливую до будь-якої людини, яка бажає приєднатися до її інклюзивних цінностей. Багато вчених і екзегетів інтерпретували цю глобальну *умму*, описану в Корані як «*умму вахіда*», як *умму* загальної людяності, яка визначається загальною вродженою природою (*фітра*). Ця інклюзивна *умма* не виключає релігійного, культурного або політичного розмаїття, натомість визнає їх як шановний вибір із заслуженими наслідками.

Конституція з її принципами та цінностями є основою, яка об'єднує різні громади *умми* в одне загальне тіло, *умму вахіда*. Укази відображають різні види плюралізму. Релігійний плюралізм проявляється у включенні мусульман і євреїв в *умму*, причому кожна громада дотримується своєї релігії і законів. Культурний плюралізм проявляється в згадуванні кожного племені під своїм ім'ям, тим самим зміцнюючи зв'язок між приватною і суспільною сферами. Політичний плюралізм очевидний з того, як конституція деталізує взаємні права та обов'язки різних громад.

Різні укази закликають членів *умми* активно протистояти агресору всередині них самих, навіть якщо це член їх родини. Таким чином, це показує активність *умми*, яка бере на себе відповідальність за підтримання і дотримання справедливості між своїми членами та не обмежує відповідальність за це центральною владою. Крім того, необхідні взаємні поради та консультації між різними громадами. Останні концепції мають вирішальне значення, оскільки для примусу до індивідуальної

відповідальності використовуються громадські публічні норми, концепція, яка є чужою структурі сучасної держави, де закони застосовуються примусово центральною владою, оскільки сучасне суспільство являє собою сукупність швидше відчужених між собою людей, а не членів одного і того ж суспільства.

Ще одна примітна риса конституції Медини – це публічне відображення релігійного та етнічного розмаїття через конституцію як юридичний документ і через правовий плюралізм. Однак в питаннях, які впливають на взаємовідносини між релігійними громадами та етнічними групами, а також на захист спільної території закон стає загальним для всіх.

Умма розширилася від мусульманської громади (поряд з її етнічними розмаїттям) до включення різноманітної єврейської громади, потім розширилася, щоб включити союзників або окремих осіб, тому адресатом в кінці конституції стає *агль аль-сахіфа* (народ конституції). З останнім терміном пов'язано нове поняття – *харам* (священна земля). Цей термін означає мир, безпеку і довіру, які представляють бажані цілі для процвітання умми. На відміну від національної держави, кордон не створюється для відчуження сусіда, який відрізняється від тебе і захисту власних членів від зовнішньої агресії. Швидше, *харам* є символ миру для членів умми, який націлений на постійне розширення, вітаючи нових членів умми, тим самим руйнуючи межі, що відокремлюють людей один від одного.

У цьому есе показано новий погляд на соціальну справедливність, в якому відмінності не приховуються в приватному житті, а їхній публічний прояв не ставить під загрозу соціальну гармонію. КМ також звертається до окремого громадянина як до повноцінної людини, а не як до однієї з числа багатьох. Це проявляється в тому, як КМ врівноважує еліту і маргіналізовані верстви населення, а також особистість і суспільство. Конституція втілює в життя коранічне етичне розуміння різноманітності як збагачує знання людей про їх відмінності, а не бореться з ними за «завісою невідання».

БІБЛІОГРАФІЯ

- Arjomand, Said Amir, 'The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Ummah', *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009), pp.555-75.
- Denny, Frederick, 'Community and Salvation: The Meaning of the Ummah in the Qur'an'. Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1974.
- Denny, Frederick, 'The Meaning of Ummah in the Quran', *History of Religions* 15(1) (August, 1975), pp.39-42.
- Denny, Frederick, 'Ummah in the Constitution of Medina', *Journal of Near Eastern Studies* 36(1) (January 1977), pp.39-47.
- Donner, Fred M., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010).
- Fadlallah, Muhammad Husayn, *Min wahy al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Malak, 1998). Giannakis, Elias, 'The Concept of Ummah', *Graeco-Arabica* 2 (1983) pp.103-4.
- Guillaume, A., *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasūl Allah* with Introduction and Notes. (Oxford: Oxford University Press, 1955; reprinted Karachi, 1967).
- Hamidullah, Muhammad, *Majmū'at al-Watha'iq al-Siyasiyyah* (Cairo: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1941).
- Ibn Hisham, Abu Muhammad cAbd al-Malik, *al-Sirah al-Nabawiyyah*. (Ed.), Suhayl Zakkar (Beirut: Dar al-Fikr, 1992).
- Ibn Kathir, Abu al-Fida' al-Hafiz, *al-Bidayah wa al-Nihayah* (Beirut: Maktabat alMa arif, 1966.).
- Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1993).
- Ibn Sallam, Abu 'Ubayd, *Kitab al-Amwal*. (Ed.), M. Khalil Haras (Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1968).
- Jomaa, Katrin, 'A Conceptual Analysis of Umma in the Quran and Sunna and the Aristotelian Polis'. Ph.D. dissertation, Indiana University, 2012.
- Lecker, Michael, *The "Constitution of Medina": Muhammad's First Legal Document* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 2004).
- Meier, Daniel, 'Bordering the Middle East', *Geopolitics* 23 (2018), pp.495-504.
- Pickthall, Muhammad, *The Glorious Quran: Text and Explanatory Translation* (New York: Mostazafan Foundation of New York, 1984.).
- al-Qurtubi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Anṣari, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1985).
- Rubin, Uri, "'The Constitution of Medina": Some Notes', *Studia Islamica* 62 (1985), pp.5-23.

- Serjeant, R.B., 'The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews and the Tahrir of Yathrib: Analysis and Translation of the documents comprised in the so-called "Constitution of Medina"', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41(1) (1978), pp.1-42.
- Serjeant, R.B., 'The Constitution of Medina', *The Islamic Quarterly* 8 (1964), pp.3-16. Serjeant, R.B., 'Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia', in *Melanges*.
- Taha Hussein. (Ed.), *Abdurrahman Badawi* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1962), pp.41-58.
- Shams al-Din, Muhammad Mahdi, *Ft al-Ijtima' al-Siyast al-Islamt* (Beirut: al-Mu'asassah al-Jami'iyah lil-Dirasat wa al-Nashr, 1992).
- al-Tabari, Abu Ja Tar Muhammad ibn Jarir, *Jami' al-Bayan* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995).
- al-Tabataba'i, Muhammad Husayn, *al-Mtzan ft Tafstr al-Qur'an* (Beirut: Mu'asassat al-ATami lil-Matbi'at, 1983).
- al-Waqidi, Muhammad ibn 'Umar, *Kitab al-Maghazt*. (Ed.), Marsden Jones (London: Oxford University Press, 1966).
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956).
- Yusuf Ali, Abdullah, *The Meanings of the Illustrious Qur'an: English Translation with Introduction* (New Delhi: Kitab Bhavan, 2000).

КОНСТИТУЦІЯ МЕДИНИ⁶⁷

1) Це книга (*кітаб*) пророка Мухаммада (Посланця Бога) між мусульманами-курайш і народом Ясрібу і тими, хто йдуть за ними, приєднуються до них і борються разом з ними.

2) Вони – одна умма (*умма вахіда*), окрема від усіх інших людей.

3) Мухаджірун (переселенці) курайш несуть відповідальність за управління своїми справами, вони повинні платити ціну за кровопролиття між собою і об'єднатися у викупі своїх військовополонених відповідно до *маруф* і рівності (справедливості) серед вірян.

4) Бані Ауф несуть відповідальність за управління своїми справами, вони повинні продовжувати нести видатки кровопролиття між собою, як це було прийнято, і кожна група повинна викупити свого військовополоненого відповідно до мааруф і справедливості (рівності) серед віруючих.

5) Бану аль-Хазрадж (...)

6) Бану Саїд (...)

7) Бану Джашм (...)

8) Бану ан-Наджар (...)

9) Бану Амр бін Ауф (...)

10) Бану ан-Набіт (...)

11) Бану аль-Аус (...)

12) Віряни не повинні залишати поміж них *муффра*⁶⁸ (людину, що знаходиться під фінансовим тягарем), не давши їй того, що є (встановлено) звичаєм в якості викупу або вергальда.

12В). Жоден вірянин не повинен виступати проти *мавла* (клієнта / союзника) іншого вірянина. (Згідно з іншим прочитанням: жоден вірянин не може вступати в угоду з *мавла* іншого вірянина, щоб нашкодити тому).

13) Всі богобоязливі віряни повинні бути проти людини, яка має намір вчинити агресивний і несправедливий вчинок серед них, або хто прагне порушити чийсь права або викликати заворушення

⁶⁷ Muhammad Hamidullah, *Majmūc at al-Watha'iq al-Siyasiyyah* (Cairo: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1941), pp.1-7.

серед вірян. І навіть якщо ця людина є нащадком одного з них, всі вони піднімуть на неї руки.

14) Жоден вірянин не повинен вбивати іншого вірянина заради невірного або допомагати невірному за рахунок вірянина.

15) Охорона (*зімма*) Аллага (життя і власності) однакова для всіх; цей захист (визнаний найменш важливими з вірян) поширюється на всіх. А деякі віруючі є союзниками інших, які відділені від решти людей.

16) Серед євреїв ті, хто приєднуються (підуть) до нас, отримують нашу допомогу і рівне ставлення; вони не будуть пригноблені, і ми не будемо допомагати їхнім ворогам.

17) Мир між вірянами єдиний. Жоден вірянин у війні, що ведеться на шляху Бога, не може погодитися на мирну угоду, виключивши інших вірян. Цей мир повинен бути укладений між ними (вірянами) тільки відповідно до принципів рівноправ'я і справедливості / чесних відносин між ними.

18) Кожна група, яка бере участь у походах разом з нами, змінює одна одну.

19) Віряни здійснюють відплату один за одного за їхні кровопролиття на шляху Бога.

20) Безсумнівно, віряни, які є богобоязливими, ідуть найкращим і прямим шляхом.

20В) Жоден політеїст [пов'язаний з громадою] не може захищати життя і майно людини, пов'язаної з курайшитами, і не може втручатися в це питання з вірянами.

21) Якщо буде напевно доведено, що одна людина вбила вірянина (несправедливо без причини, що вимагає вбивства), то це її власна відповідальність, якщо тільки опікун жертви не змилостивиться над нею; і всі віруючі будуть проти неї. І вірянам не можна боротися за неї.

22) Незаконно для будь-якого вірянина, який схвалює зміст цього листа (документа) і вірить в Бога і Судний день, підтримувати або переховувати агресора; той, хто підтримує чи переховує його, отримує прокляття і гнів Божий в Судний день, коли фінансова компенсація або жертва більше не будуть прийматися.

23) Попри все, що в чому би ви були в незгоді між собою завжди звертайтеся (*марадд*) до Аллага і Мухаммада

Укази, які звернені до євреїв

24) Євреї разом з вірянами нестимуть (свої) військові витрати, поки вони б'ються.

25) Євреї Бані Ауф разом з вірянами складають умму, юдеї мають свою релігію / закон (*дін*), а мусульмани – свою релігію / закон (*дін*). Сюди входять як їхні *мавла*, так і вони самі особисто. Але будь-хто, хто вчиняє несправедливу дію або скоює злочин, заподіює шкоду тільки собі і людям, що живуть в його будинку.

26) Євреї Бану ан-Наджар матимуть ті ж самі (права), що і євреї Бані Ауф.

27) Євреї Бану аль-Харіс матимуть ті ж самі (права), що і євреї Бані Ауф.

28) Євреї Бану Саїд матимуть ті ж самі (права), що і євреї Бані Ауф.

29) Євреї Бану Джашм матимуть ті ж самі (права), що і євреї Бані Ауф.

30) Євреї Бану аль-Аус матимуть ті ж самі (права), що і євреї Бані Ауф.

31) Євреї Бані Талаба матимуть ті ж самі (права), що і євреї Бані Ауф. Але будь-хто, хто вчиняє несправедливу дію або скоює злочин, заподіює шкоду тільки собі і людям, що живуть в його домі.

32) Джафна (сім'я) є гілкою Талаба [племені], і з цієї причини вони будуть вважатися Талаба.

33) Бану аль-Шутейба матимуть ті ж самі права, що і євреї Бані Ауф. Дотримання своїх зобов'язань виключає зраду / порушення договорів.

34) Залежні особи / союзники Талаба повинні розглядатися як самі Талаба.

35) Ті, хто пов'язаний з євреями (союзом і путами взаємного захисту), самі повинні вважатися євреями.

36) Серед них (євреїв) ніхто не може йти (у військовий похід з мусульманами) без дозволу Мухаммада.

37) У випадку війни євреї несуть власні витрати, а мусульмани – власні. Безсумнівно, вони будуть співпрацювати між собою в протистоянні тим, хто веде війну проти народу, зазначеного в цьому листі (документі). Між ними повинна бути хороша рада і розуміння. Дотримання своїх зобов'язань виключає зраду / порушення договорів.

37В) Ніхто не може вчинити злочин проти свого союзника; безсумнівно, пригноблені отримають допомогу.

38) Євреї спільно з мусульманами несуть витрати на війни, які ведуться разом.

39) Від імені народу, зазначеного в цьому документі (конституції), Ясріб (Джауф) становить охоронювану територію.

40) Людина під захистом подібна самій собі, вона не може бути пригноблена і не повинна вчиняти жодних злочинів.

41) Жінка не користується захистом, окрім як з дозволу її народу.

42) Будь-яка агресія або сварка, які відбуваються між людьми, вказаними в цьому листі, які, як побоюються, можуть викликати розбіжності, будуть передані Аллагу і Його посланцю Мухаммаду. Аллаг є (Поручителем) для самого вірного і праведного дотримання того, що написано в цьому документі

43) Ані курайшити, ані ті, хто їм допомагає, не отримають захисту.

44) Між ними (мусульманами і євреями) має бути співпраця проти тих, хто вторгається в Ясріб.

45) Якщо вони (євреї) запрошені (мусульманами) укласти і прийняти мирну угоду, вони повинні укласти цю угоду і прийняти її; і якщо вони (євреї) пропонують те ж саме (мусульманам), вони отримають ті ж права від мусульман; окрім випадків війни з релігійних питань.

45В) Кожна група несе відповідальність за належну їй територію (щодо захисту та інших потреб).

46) Євреї аль-Аус, їхні мавла і вони самі будуть мати ті ж самі права, обумовлені на цьому листі (документі), з щирим / повним дотриманням цих прав з боку людей, зазначених в цьому листі. Дотримання своїх зобов'язань виключає зраду / порушення договорів. Той, хто порушує (цей договір), здійснює це тільки проти себе. Бог з тими, хто найкращим чином і вірно дотримується правил, описаних в цьому документі.

47) Ця книга (кітаб) не захищає від покарання винного в несправедливому вчинку або злочині. Хто б не пішов звідси, він буде в безпеці, і хто б не залишився в Медині, він теж буде в безпеці; окрім того, хто скоїв несправедливість або злочин. Аллаг захищає людину, яка дотримується зобов'язання і оберігає від безчесних вчинків і образ, а Мухаммад – посланець Аллага, нехай благословить його Аллаг і вітає.

ІСЛАМСЬКЕ ПРАВО ТА ЕТИКА

За редакцією
Девіда Р. Вішанова

Переклад:

Редакція:

Макет і дизайн:
Шираз Хан

Підписано до друку 23.11.2021 р. Формат 70x100 1/16.
Папір офсет. Гарнітура «Garamond». Друк цифр.
Ум. друк. арк. 19,83. Наклад 500 екз. Зам. № 135.
Видавництво «Волинські обереги».
33028 м. Рівне, вул. 16 Липня, 38; тел./факс: + 38 (0362) 62-03-97.
e-mail: oberegi97@ukr.net
Свідоцтво про внесення в Державний реєстр
суб'єкта видавничої справи ДК № 270 від 07.12.2000 р.
Віддруковано в друкарні в-ва «Волинські обереги».

Чи визначає ісламське право ісламську етику? Або ж саме право стало відгалуженням ширшої етичної системи? Чи це лише один з декількох моральних дискурсів, які прагнуть здобути відданість мусульман? Есе, які містяться в цій книзі пропонують вашій увазі цілу низку відповідей: деякі з них вважають фікх визначальною системою координат для етики, інші схильні розглядати право лише як елемент ширшої етичної системи, тоді як інші зображають право як один з декількох паралельних ісламських етичних дискурсів або ж показують, як ісламська етика могла б співіснувати з немусульманськими нормативними системами. Їхні відповіді мають далекосяжні наслідки для розвитку теорії пізнання, для компетенції юристів та для простих мусульман, для практичних моральних викликів щоденного життя, а також для відносин з немусульманами. Книга містить ідеї мусульманських фахівців з етики зі стратегічним сучасним вибором: чи слід їм використовувати єдину всеохоплюючу методологію для розуміння всіх етичних питань, або ж їм слід насолоджуватися риторичним та політичним протиборством альтернативних проте необов'язково несумісних моральних дискурсів?



Міжнародний Інститут
Ісламської Думки