Труд Мусфира бин Али аль-Кахтани является его вкладом в растущее количество научных публикаций, посвященных макасид аш-шари'а (высшим целям исламского права). Книга «Понимание макасид аш-шари'а: современный взгляд» призывает к формированию правового смысла, наиболее точно соответствующего высшим целям и задачам исламского права и направленного на разработку новой методологии понимания священных текстов, а также на реформирование мусульманской мысли и внедрение этих реформ. Аль-Кахтани акцентирует внимание на важности понимания различных уровней макасид, то есть разграничения первостепенных целей исламского закона (аль-макасид аль-аслийя) и второстепенных (аль-макасид ат-таби'а). Он утверждает, что глубокое понимание целей шариата служит активизации гуманитарного и культурного развития в мусульманских обществах.

Основная ценность этой работы заключается в том, что высшие цели и задачи автор применяет к различным областям права, таким как выведение и вынесение религиозных постановлений (ифта'), а также важным социальным вопросам и проблемам, каковыми являются роль и статус женщины, проблема экстремизма и слабости, злоупотребление шариатом и его неправильное использование, кризис исламской мысли, противостояние религиозным крайностям. В дополнение к упомянутым проблемам рассмотрены вопросы, которые часто упускаются из виду, но важные для психического здоровья и социального благополучия, такие как необходимость в отдыхе и досуге, а также активное распространение эстетических ценностей и идей гармонии.

В настоящее время Мусфир бин Али аль-Кахтани является ассистентом профессора по методологии источников в исламской юриспруденции (усуль аль-фикх) в Университете нефти и полезных ископаемых имени короля Фахда (Дахран, Саудовская Аравия).

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

ПОНИМАНИЕ
Макасид аш-Шариа

Мусфир бин Али аль-Кахтани

ПОНИМАНИЕ
Макасид аш-Шариа

Современный взгляд

Мусфир бин Али аль-Кахтани

ПОНИМАНИЕ МАКАСИД АШ-ШАРИА
Современный взгляд

Мусфир бин Али аль-Кахтани

Книга напечатана при поддержке
Института Интеграции Знаний

Центр исламоведческих исследований
Национального университета
«Острожская академия»

Международный Институт Исламской Мысли

Острог – 2020

Understanding Maqasid al-Shariah:
A Contemporary Perspective
Musafir Bin Ali Al-Qahtani

Понимание макасид аш-шариа:
Современный взгляд
Мусфир бин Али аль-Кахтани

© Международный Институт Исламской Мысли, 2020

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

ISBN:

Перевод: Татьяна Ястремская
Редакция: Михаил Якубович
Обложка: Шираз Хан
Верстка: Гасан Гасанов

Введение

Предисловие 5
Введение 7

Вступление 10

1
Понимание *макасид аш-шари'а* и его значение для современных методов выведения правовых решений (*аль-ифта'*) 48

2
Понимание *макасид аш-шари'а* через призму культурного развития 108

3
Понимание целей и кризис религиозного экстремизма 137

4
Понимание целей и его влияние на образ мышления мусульман 163

5
Кризис понимания целей и его влияние на общественные действия 183

Заключение 214

Глоссарий терминов 216

Предисловие

Представленный вниманию читателя труд Мусфира бин Али аль-Кахтани служит вкладом автора в растущее количество научной литературы, посвященной *макасид аш-шари'а* (высшим целям исламского права). Книга *«Понимание макасид аш-шари'а: современный взгляд»* призывает к развитию правового смысла, наиболее точно соответствующего высшим целям и задачам исламского права и направленного на разработку новой методологии понимания священных текстов, а также на реформирование мусульманской мысли и внедрение этих реформ. Автор акцентирует внимание на важности понимания различных уровней *макасид*, то есть разграничения первостепенных целей исламского закона (*аль-макасид аль-аслийя*) и второстепенных (*аль-макасид ат-таби'а*).

Аль-Кахтани утверждает, что глубокое понимание целей шариата должно стимулировать гуманитарное и культурное развитие в мусульманских обществах. Но главная ценность этой работы заключается в том, что высшие цели и задачи автор применяет к различным областям права, таким как выведение и вынесение религиозных постановлений (*ифтa'*), а также важным социальным вопросам и проблемам, каковыми являются экстремизм, джихад, поощрение одобряемого и запрет порицаемого, социальные трансформации, кризис исламской мысли, противостояние религиозным крайностям, потребность в оздоровлении и отдыхе, вопросы гражданства и национальной принадлежности, распространение эстетических ценностей и гармонии ислама, место мусульманки в обществе. Поэтому книга рассчитана как на широкий круг читателей, так и на специалистов.

Встречающиеся в книге даты, соответствующие исламскому календарю (хиджры), обозначены «г.х.», в остальных случаях они соответствуют григорианскому календарю и при необходимости подписаны «н.э.». Арабские слова выделены курсивом, за исключением тех, которые вошли в широкое употребление.

С момента основания в 1981 году Международный институт исламской мысли служит крупнейшим центром содействия основательной научной работе, построенной на исламском видении, ценностях и принципах. Результатом многочисленных программ исследований, семинаров и конференций, проводимых на базе Института на протяжении последних 30 лет, стало издание им более 400 трудов на английском и арабском языках, многие из которых переведены на другие широко используемые языки.

Мы выражаем нашу благодарность и признательность за сотрудничество автору и всем, кто принимал непосредственное участие в подготовке этой книги.

ИИТ
1436 г.х./ май 2015 г.

Введение

Вся хвала Аллаху (Свят Он и Велик), мир и благословение Его верному Пророку Мухаммаду (САС)[1], его семье и сподвижникам.

Цели исламского права, или шариата, составляют общую основу как для уже существующих исламских постановлений, так и для тех, которые еще предстоит вынести в будущем. Это те всеобъемлющие цели, на которые ориентируется мусульманин, когда он не уверен в решении, особенно во времена, когда обычным делом стало следование собственным пристрастиям, слепое подражание и чрезмерная озабоченность деталями спорных вопросов. Цели исламского права также являются убежищем для тех, кто ищет выход из кризиса или находится в поиске исламского решения по совершенно новому вопросу, который еще не встречался в истории исламской юриспруденции и который требует поиска соответствующих исламских предписаний. В каждой из этих ситуаций цели исламского права, или *макасид аш-шари'а*, призваны служить руководством. А для многих мусульманских реформаторов они стали главным ориентиром. Например, сосредоточив внимание на *макасид аш-шари'а* в своем знаменитом труде *«Ар-Рисаля»,* имаму аш-Шафии удалось объединить мусульманскую общину, разделившуюся на две группы *ахль*

[1] (САС) — *Салля Аллаху 'алейхи ва саллям.* «Мир ему и благословение Аллаха». Произносится каждый раз при упоминании имени Пророка Мухаммада.

ар-ра'и[2] и *ахль аль-хадис*[3]; в том же духе Шейх аль-Ислам Ибн Таймия стал разъяснять путь праведных предшественников, после того как в мусульманскую среду глубоко проникло разделение на почве веры и закона. В своей известной работе *«Аль-Мувафакат»* Имам аш-Шатыби тоже разъяснил положения, связанные с актами поклонения, и другие фундаментальные вопросы в свете *макасид аш-шари'а*.

Поэтому выбор методов для прояснения целей и общих принципов исламского права во времена кризиса и разделений полезен как для отдельных мусульман, так и для целых групп. Под кризисом подразумеваются такие явления, как, например, чрезмерная озабоченность разногласиями по второстепенным вопросам; слепое подражание несовершенным человеческим существам, вместо следования безошибочному откровению; предпочтение средств целям и подчеркивание необходимости в первую очередь избегать вреда, а не стремиться к достижению пользы. Вышеперечисленные явления привели к разделениям в мусульманской общине и, следовательно, ослабили ее.

Данное исследование являет собой попытку применить науку *макасид аш-шари'а* к современным нуждам, в частности, речь идет о необходимости в разработке новых исламских методологий, а также реформирования и диверсификации исламской мысли и деятельности. Такой подход можно определить как «осознание целей», что подразумевает необходимость понимания целей исламского закона, чтобы в противном случае не прийти к поспешным неправильным выводам относительно способов его применения. Таким образом, осознавая стоящие перед нами реалии и будучи внимательными к ним,

---

[2] Термин *«ахль ар-ра`и»,* который буквально переводится как «имеющие точку зрения или мнение», относится к тем, кто основывает свои решения на независимых доводах, а не на слепом подражании более ранним мыслителям или традициям.

[3] Означающий «люди хадиса», или просто традиционалисты, термин *«ахль аль-хадис»* относится к ученым, которые опираются исключительно на письменные традиции, переданные от Пророка и его сподвижников (хадисы), и постановления, ранее зафиксированные в этих традициях.

мы можем осуществлять направленные изменения и прозрачные реформы.

Книга состоит из предисловия, введения и пяти глав. Предисловие знакомит с наукой о *макасид аш-шари'а*. В первой главе рассматривается то, как осознание целей исламского закона влияет на современные методы вынесения фатв, или исламских правовых постановлений. Вторая глава посвящена необходимости понимания процесса культурного строительства. В третьей главе обсуждается вопрос понимания целей исламского закона в связи с кризисом религиозного экстремизма. В четвертой — влияние осознания *макасид аш-шари'а* на образ мышления мусульман. И наконец, пятая глава подчеркивает крайнюю необходимость понимания целей шариата в социальной сфере.

Пусть дарует нам Аллах искреннее намерение и направит наши действия, и да будет угоден Ему этот труд. Все, что мы написали правильно, — только от Бога, а все, в чем ошиблись — от нас и от сатаны. Аллах знает лучше, и Он — лучший из судей. Мир и благословение нашему любимому Пророку Мухаммаду, его семье и сподвижникам.

Д-р Мусфир бин Али аль-Кахтани

ВСТУПЛЕНИЕ

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Вступительная часть знакомит читателя с понятием *макасид аш-шари'а*, его значением, определением, а также категоризацией.

Под целями исламского права подразумеваются цели, для которых был учрежден исламский закон и которые заложены во всех или в большинстве его норм. А учрежден исламский закон исключительно на благо человечества в этом мире и в будущем[4].

При тщательном рассмотрении норм исламского права становится очевидным, что все они направлены либо на пользу, либо на предотвращение вреда. Например, в Коране встречаются следующие утверждения:

> «Мы отправили посланников, которые несли благую весть и предостерегали, дабы после пришествия посланников у людей не было никакого довода против Аллаха» (*Сура Ан-Ниса, 4:165*)

> «Мы отправили тебя только в качестве милости к мирам» (*Сура Ан-Анбия, 21:107*)

Подробное изучение обоснований, стоящих за известными нам предписаниями, ясно показывает, что такие обоснования,

[4] Абу Исхак Ибрахим ибн Муса ибн Мухаммад аль-Лахми аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, вступительное слово — Бакр ибн Абдаллах Абу Зейд; текст, введение, комментарии и ссылки на хадисы — Абу Убайда Машхур ибн Хасан ас-Салман (Хобар: Дар Ибн 'Аффан, 1417 г.х. /1997 г.), том 2, с.9.

вместе взятые, являются целями самого шариата и стержнем, вокруг которого вращаются все его нормы. Это можно проиллюстрировать следующим утверждением, которое звучит после повеления совершать ритуальное омовение: «Аллах не хочет создавать для вас трудности» (*Сура Аль-Маида*, 5:6). Тот же принцип очевиден в Божьих словах относительно поста: «О те, которые уверовали! Вам предписан пост, подобно тому, как он был предписан вашим предшественникам, — быть может, вы устрашитесь» (*Сура Аль-Бакара,* 2:183) и Его высказывании о молитве: «Воистину, намаз оберегает от мерзости и предосудительного» (*Сура Аль-Анкабут*, 29:45).

Есть и другие аяты, проясняющие мудрые цели предписаний Ислама. Имам аш-Шатыби пишет: «Поскольку в результате тщательного изучения было установлено, что это именно так [то есть, что закон Ислама служит наилучшим интересам людей] и что он приносит пользу знаниям, то можно с полной уверенностью утверждать, что такова же общая характеристика всех элементов исламского права»[5].

Таким образом, каждая норма шариата включает три вещи: (1) ясную и четко определяемую причину (*'илла*), (2) пользу (*масалих*), которую принесет соответствующее действие, то есть мудрость (*хикма*), стоящую за соответствующим предписанием, и (3) пользу, которую должна принести, или вред, который должна предотвратить соответствующая норма, иными словами, цель или намерение (*максад*)[6].

Таковы неотъемлемые черты всех исламских норм. Цель любого предписания или нормы исламского права заключается в том, чтобы принести пользу, предотвратить вред, либо освободить мир от определенного зла или греха. Говоря кратко, цель шариата — принести счастье, сохранить закон и порядок и привести человечество к высшей степени совершенства, добродетели и цивилизации. Каждый элемент исламско-

---

[5] Там же, том 2, с. 13.

[6] См. Мухаммад ат-Тахир Ибн Ашур, *Макасид аш-шариа аль-исламия* (Тунис: Аш-Шарика ат-Тунисийя ли ан-Нашр, 1978), сс. 20-22, и Вахба Мустафа аз-Зухайли, *Усуль аль-фикх аль-ислами* (Дамаск: Дар аль-Фикр, 1406 г.х. /1985 г.), том 2, с. 1018.

го права служит на благо. Задача всех его требований — в том, чтобы принести пользу, безотлагательную или отсроченную, а все его запреты направлены на то, чтобы предотвратить зло и вред.

То, что общие цели шариата так тесно связаны с каждым элементом исламского закона, указывает на необходимость, чтобы все люди их знали. Поскольку цели и задачи исламского права позволяют нам увидеть мудрость, стоящую за каждым предписанием и запретом, они служат укреплению нашей веры, убежденности и приверженности правильным действиям. Что касается мусульманских юристов, то знание целей исламского права играет важную роль при рассмотрении ими существующих норм, изучении письменных источников и вынесении новых решений. Чтобы знать, какую норму применить в конкретном случае, необходимо сначала понять соответствующие тексты писания. А примирить кажущиеся противоречивыми доказательства или тексты, можно обратившись к целям шариата. Кроме того, знание целей исламского права поможет в случаях необходимости обосновать какое-то из Божьих постановлений с помощью таких методов, как суждение по аналогии или *истихсан*[7].

Именно это побудило шейха Ибн Ашура написать свою бесценную книгу *«Макасид аш-шариа аль-исламия»*. Во введении он подчеркнул:

> В этой книге обсуждаются важные аспекты целей шариата на основании примеров из оного и доказательств их подлинности. Такие цели могут служить источником света, с помощью которого люди, ищущие понимания религии, могут минимизировать расхождения во мнени-

---

[7] См. Юсуф Хамид аль-Алим, *Аль-макасид аль-'амма ли аш-шари'а аль-исламийя,* Серия «Издания университета», изд. 2-е (Вирджиния: Международный институт исламской мысли, 1414 г.х./1993 г.), сс. 106-107; Зейд ар-Руммани, *Макасид аш-шари'а аль-исламия* (Дар аль-Гайс, 1415 г.х./1994 г.), сс. 20-29; Нуруддин Мухтар аль-Хадими, *Аль-иджтихад аль-макасиди: Худжиятугу, давабитугу, маджалатугу* (Китаб аль-Умма, №65, 1419 г.х./1998 г.), сс. 58-59.

ях между собой, а начинающие ученые могут научиться справедливо и честно взвешивать противоречивые мнения. Надеемся, что этот подход позволит нам преодолеть предвзятость и основывать свои взгляды исключительно на истине. Мы стремимся помочь мусульманам, чтобы, сталкиваясь с новыми событиями и ситуациями, на фоне многочисленных противоречивых взглядов они могли находить наиболее подходящие исламские решения своих проблем[8].

Подобным образом, важность этой области знаний и ее необходимость для правоведов подчеркивали также авторитетные ученые и до шейха Ибн Ашура, такие как имам аль-Джувейни[9], аль-Газали[10], Иззуддин ибн Абдуссалам[11] и его ученик имам аль-Каррафи[12], Ибн Таймия[13] и его ученик Ибн аль-Кайим[14].

---

[8] Ибн Ашур, *Макасид аш-шариа аль-исламия,* с.5.

[9] См. Абу аль-Ма'али 'Абдуль-Малик ибн 'Абдаллах аль-Джувейни (*Аль-бурхан фи усуль аль-фикх*), том 2, сс. 810-811 и 911-923.

[10] Абу Хамид ибн Мухаммад аль-Газали, *Аль-мустасфа мин 'ильм аль-усуль* (Булак: Аль-Матба'а аль-Амирийя, 1322 г.х. 1904 г.), том 2, сс. 285-315; и *Шифа' аль-галил фи баян аш-шабах ва ль-махил ва масалик ат-та'лил*, с .161.

[11] Изеддин ибн Абдуссалам, *Каваид аль-ахкам фи масалих аль-анам* (Дар ат-Тиба 1413 г.х. /1992 г.) и *Мухтасар аль-фава'ид фи аххкам аль-макасид аль-ма'руф биль-кава'ид ас-сугра*, введение, редакция и примечания Салих ибн Абдуль-Азиз ибн Ибрахим аль-Мансур (Рияд: Дар аль-Фуркан, 1417 г.х./ 1997 г.)

[12] См. Абу Аббас Ахмад ибн Идрис аль-Каррафи, *Аль-фуруk*, том 1, с.118 и том 2, сс.32 и далее, и *Шарх танких аль-фусуль,* 2-е изд. (Аль-Мактаба аль-Азхария, 1414 г.х/1993 г.), с.391.

[13] См. Абу Аббас Ахмад ибн Абдулхалим ибн Таймия аль-Харрани, *Маджму' фатава шейх аль-ислам ибн Таймия,* составитель `Абдуррахман ибн Мухаммад ибн Касим аль-'Асими ан-Наджди аль-Ханбали, при содействии его сына Мухаммада (Рияд: Матаби' ар-Рияд, 1381-1383 г.х./1961-1963 г.), том 11, с.354, том 20, с.583 и том 32, с.234.

[14] См. Абу 'Абдуллах Мухаммад ибн Абу Бакр Ибн Кайим аль-Джаузийя, *Шифа аль-'Алил фи маса'ил аль-када' валь-кадар валь-хикма валь-та'лил*, сс. 400 и др.; *Мифта дар ас-са'ада ва маншур вилаят аль-'ильм валь-ирада*, том 2, с.408 и *И'лям аль-мувакки'ин 'ан рабб аль-'алямин* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ильмийя, 11408 г.х./1987 г.), том 3, с.9, и многие другие.

Тем не менее, наибольшее развитие эта тема получила в трудах имама аш-Шатыби. Его книга *«Аль-Мувафакат»* предлагает принципиально новый взгляд на цели исламского права и является незаменимым пособием для ученых-правоведов[15].

Учитывая вышесказанное, данная книга посвящена ознакомлению с нормами, регулирующими современные юридические вопросы в свете целей и задач исламского права. Мы подчеркиваем важность приверженности этим целям и задачам, принимая во внимание все соответствующие доказательства, принципы и мнения лидеров различных правовых школ. Имам аш-Шатыби утверждал:

> Цель Законодателя состоит в том, чтобы ответственное с моральной точки зрения устремление мусульманина на практике соответствовало намерению Законодателя при принятии Им законов. Об этом свидетельствует учреждение исламского закона. Поэтому от морально ответственного мусульманина требуется, чтобы его действия соответствовали замыслу законодателя[16].

Шейх Абдаллах Дарраз пишет, что «*муджтахиду* крайне важно понимать цель постановлений шариата по каждому отдельному вопросу, чтобы увидеть обоснованность и точность соотнесения этого постановления с общими целями, достижению которых служит исламское право, поскольку конкретные нормы считаются выражением более общих принципов»[17].

Такой ориентированный на цели подход со стороны *муджтахида* служит руководящим принципом в поиске всех

---

[15] См. *Баян агаммият аль-мувафакат* по Ахмад ар-Райсуни, *Надарият аль-макасид 'инда аль-имам аш-Шатыби,* серия «Издания университета», №1, 2-е изд. (Вирджиния: Международный институт исламской мысли, 1412 г.х./1991 г.), с.93; Хаммади аль-Убайди, *Аш-Шатыби ва макасид аш-шари'а,* сс.97-116.

[16] Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат,* том 3, сс. 23-24.

[17] Там же, том 3, с.24, сноска.

типов правовых решений. Следующие пункты проливают свет на роль целей исламского права в ознакомлении *муджтахида* с нормами, регулирующими проблемы и вопросы, которые возникают в наши дни впервые.

(1) Значение *макасид аш-шари'а*

С лингвистической точки зрения, понятие *макасид* является множественным числом от слова *максад*, которое содержит в себе ряд значений, в том числе: 1) стремиться к чему-то, идти к нему, направляться к этому; 2) прямота пути; например, утверждение, что «Аллах указывает на прямой путь (*ва 'аля Лахи касд ас-сабиль*), но есть дороги, которые уводят в сторону» (*Сура Ан-Нахль*, 16:9); и 3) справедливость, умеренность и избежание крайностей. Это следует из слов Бога: «Ступай размеренной поступью (*ваксыд фи машйика*)» (*Сура Лукман*, 31:19), а также из высказывания Пророка: «Будьте справедливы, и вы достигнете цели»[18], что значит «Будьте уравновешенны и умеренны»[19].

Наиболее ёмким и максимально близким к тому, что нам нужно, видится первое значение. Следовательно, можно сказать, что *макасид* — это то, к чему стремится шариат в своих постановлениях и за что борется на своем сбалансированном и умеренном пути.

Что касается буквального значения слова *шари'а* или *шар'*, оно указывает на ясность и разъяснение. Это слово также означает источник воды. Следовательно, *шариат* — это сред-

---

[18] Аль-Бухари, *Книга о смягчении сердец (китаб ар-рака'ик)*, Глава о намерении и постоянстве в делах, №6098.

[19] См. Абу аль-Фадль Мухаммад ибн Макрам ибн Манзур, *Лисан аль-'араб* (Дар аль-Фикр, 1410 г.х./1989 г.), том 3, сс. 354-356; Аль-Файруз Абади, *Аль-камус аль-мухит,* с. 396; Абуль-Хусейн Ахмад ибн Закария ибн Фарис, *Му'джам макайис аль-луга,*под ред. Абдуссалам Мухаммад Харун (Дар аль-Джил, 1411 г.х./1990 г.), том 5, с.95; Мухаммад ибн Абу Бакр ар-Рази, *Мухтар ас-сыхах*, с. 472; Ахмад ибн Мухаммад ибн 'Али аль-Файюми, *Аль-Мисбах аль-Мунир* (Бейрут: Мактабат Любнан, 1990), сс. 260-261.

ство выполнения требований, которые выдвигаются на пути служения Богу; им также называют путь религии[20].

Узкое значение *макасид аш-шари'а*: Этот термин широко использовался как ранними учеными, так и учеными более поздних времен. Однако ни в одном их труде нет точного определения термина *макасид*. Даже аш-Шатыби с его новаторским подходом никак не определял этот термин, возможно, по той причине, что не видел в этом необходимости, так как он писал главным образом для ученых, а не для широкой аудитории. Такой вывод напрашивается из следующих его слов:

> Пользу из этой книги обретет лишь тот, кто полностью изучил науку шариата с ее основами и ответвлениями, текстами и логическими принципами, а также тот, кто не подражает другим ученым и не отдает предпочтение определенной школе мысли[21].

Следует также учесть, что термин *макасид* использовался на протяжении веков до аш-Шатыби, поэтому ученый не утруждал себя подробными определениями. Он скорее полагал, что определения появляются тогда, когда термины становятся осязаемыми и доступными для тех, кто стремится их понять[22].

Если более ранние ученые не определяли *макасид аш-шари'а*, то некоторые современные ученые и правоведы попытались это сделать. Выдающийся ученый ат-Тахир ибн Ашур пишет: «Общие цели шариата — это смыслы и мудрые цели, которые Законодатель придает всем или большинству законодательных актов, и которые не ограничиваются определенным видом исламских норм»[23]. Это определение относится к общим

---

[20] См. *Лисан аль-'араб,* том 8, с.174; *Аль-камус аль-мухит*, с.946; Али ибн Мухаммад аль-Джурджани, *Ат-та'рифат*, с. 176; Абу Закария Яхья ибн Шараф ан-Навави, *Тахзиб аль-асма' валь-лугат* (Дар аль-Фикр, 1416 г.х./1995 г.), том 3, с.153.

[21] Ар-Райсуни, *Надарият аль-макасид 'инд аль-имам аш-Шатыби*, с.5.

[22] См. Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат,* том 1, сс.67-72; Мухаммад Сад аль-Юби, *Мкасид аш-шариа аль-исламийя ва 'алякатуга би аль-адиллах аш-шар'ия*

[23] Ибн Ашур, *Макасид аш-шари'а аль-исламийя*, с.51.

целям шариата. Кроме того, существуют конкретные цели и мудрые задачи, относящиеся к вопросам этого мира и загробной жизни, которые в этом определении не учтены.

Аллаль аль-Фаси целями шариата называет «конечные цели, которых стремится достичь шариат, и тайны, которые Законодатель вложил в каждое из своих предписаний»[24]. Эта дефиниция охватывает общие и конкретные цели шариата. Поэтому в целом ее можно считать приемлемой.

В свою очередь, Ахмад ар-Райсуни определяет *макасид аш-шари'а* как «задачи, для реализации которых исламский закон был создан на благо человечества»[25]. Этот взгляд перекликается с определением Аллаля Аль-Фаси, хотя и исключает ссылку последнего на «конкретные цели». Следовательно, ар-Райсуни, похоже, считает, что понятие «благо человечества» охватывает и общую, и вполне конкретную пользу.

По мнению Юсуфа Хамида аль-Алима, *макасид аш-шари'а* — это «цели, преследуемые законодательством, и глубинные цели, заложенные Премудрым Законодателем в каждой норме шариата»[26]. Это определение подразумевает два типа целей и являет собой комбинацию определений, предложенных двумя ранее упомянутыми учеными.

Вахба аз-Зухайли определяет *макасид аш-шари'а* как «цели и мудрые намерения, которые Законодатель вкладывает в каждое из Своих [шариатских] постановлений»[27]. Можно заметить, что это определение также напоминает определения Ибн Ашура и аль-Фаси. Другие современные ученые предлагают дефиниции, аналогичные приведенным выше[28].

---

[24] Ар-Райсуни, *Надарият аль-макасид 'инд аль-имам аш-Шатыби*, с.7.

[25] Там же.

[26] Юсуф Хамид аль-Алам, *Аль-макасид аль-'амма ли аш-шари'а аль-исламия*, 2-е изд. Серия «Издания университета» (Херндон, Вирджиния: Международный институт исламской мысли, 1414 г.х./1993 г.), с.83.

[27] Аз-Зухайли, *Усуль аль-фикх аль-ислами,* том 2, с.1017.

[28] Аль-Юби, *Макасид аш-шари'а*, с.37; Ауад аль-Карни, *Аль-мухтасар аль-ваджиз фи макасид ат-ташри* (Джедда: Дар аль-Андалус аль-Хадра', 1419 г.х./1998 г.), с.19; аль-Убайди, *Аш-Шатыби ва макасид аш-шари'а,* с.119; ар-Руммани, *Макасид аш-шари'а аль-исламия,* с.14; аль-Хадими, *Аль-Иджтихад*

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что понятие *макасид аш-шари'а* указывает на смыслы и мудрые цели исламского закона — общие и конкретные — заложенные Законодателем, чтобы принести пользу человечеству в этом мире и в грядущей жизни.

Разъяснение определения

«Смыслы» (*аль-ма'ани*, множественное число от *ма'на*): это слово, употребляемое многими учеными, особенно более ранними, используется в значении «обоснований» (*'илал*). Имам аш-Шафи'и сказал:

> Если имеется предписание от Бога или Его Посланника, и очевидна мудрость, лежащая в его основе, и если мы затем сталкиваемся со случаем, по которому нет ясного указания в писании (ни в Книге Бога, ни в Сунне Его Пророка), но по смыслу (*ма'на*) он подобен другому, по которому уже существует ясное предписание, тогда оно применимо и к новому случаю[29].

В комментариях к *«Усуль аль-Баздави»* Абдул Азиз аль-Бухари отмечает, что во фразе «знание текстов и их смыслов» (*ма'рифат ан-нусуси би ма'аниха*)» слово, переведенное как «смыслы» (*аль-ма'ани*), указывает на «лингвистические и юридические значения, которые теперь принято называть обоснованиями *('илал*), поскольку более ранние ученые использовали слово *ма'на* вместо слова *'илля*»[30].

Мудрые цели (*хикам*, множественное число от *хикма*): Аль-Каррафи объясняет, что на языке ученых *усуль аль-фикх*, *хикма* — это «то, вследствие чего основополагающая причина (*аль-васф*), то есть причина, которая отражает универсальные

аль-макасиди, сс.52-53; Мухаммад Рияд, *Усуль аль-фатва валь-када филь-мазгаб аль-Малики,* с.280.

[29] Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи'и, *Ар-Рисала,* с.512.

[30] 'Аляуддин 'Абдул-Азиз ибн Ахмад аль-Бухари, *Кашф аль-асрар 'ан усуль фахр аль-ислам аль-Баздави* (Бейрут: Дар аль-Китаб аль-'Араби, 1414 г.х./1993 г.), том 1, с. 12.

цели закона, становится специфической причиной (*аль-'илля*)»[31]. Цели исламского права проявляются через причины правовых решений и мудрость, заложенную в них.

«Заложенные Законодателем»: Из этой фразы следует, что основной характеристикой Божьих постановлений является то, что причина их ниспослания заключается в пользе, которая и является целью Законодателя[32].

«Чтобы принести пользу человечеству»: Этот пункт объясняет общую цель исламского закона, которая заключается в том, чтобы добиться пользы для всего человечества.

«В этом мире и в грядущей жизни»: Этот пункт указывает на то, что цели шариата рассчитаны на благо и пользу для человечества как в этом мире, так и в будущей жизни. Многие из тех, кто исследует *макасид аш-шари'а*, не объясняют преимуществ, которые получит тот, кто следует предписаниям исламского закона, в загробной жизни. Однако Имам аш-Шатыби заявляет: «Законы приняты на благо человечества как в этом мире, так и в будущем»[33].

Другие термины, значение которых перекликается со значением *макасид аш-шари'а*: Для обозначения целей шариата существует множество терминов. Это не удивительно, учитывая широкий диапазон значений, охватываемых этой концепцией, а также постепенное историческое развитие со-

---

31 Аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 406.

32 См. Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат,* том 2, сс. 9-13; Такиуддин Мухаммад ибн Ахмад аль-Фаттухи ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* также известна как *Мухтасар ат-тахрир* или *Аль-мухтабар аль-мубтакир шарх аль-мухтасар фи усуль аль-фикх,* ред. Мухаммад аз-Зухайли и Назих Хаммад, 2-е изд. (Мекка: Университет Умм аль-Кура, 1413 г.х./1992 г.), том 1, с. 312; аннотация ученого аль-Банани к комментарию Аль-Джалала Шамсуддина ибн Ахмада аль-Махалли к книге «*Джам аль-джавами»* имама Таджуддина 'Абдуль-Ваххаба ибн ас-Субки с некоторыми замечаниями шейха Абдуррахмана аш-Шарбини, том 2, с. 233; Таджуддин Абу ан-Наср 'Абдуль-Ваххаба ибн 'Али ас-Субки, *Аль-ибхадж фи шарх аль-минхадж,* которая служит комментарием к книге аль-Байдави *Минхадж аль-вусуль или 'ильм аль-усуль,* том 3, с. 41; Мухаммад Мустафа Шалаби, *Та'лил аль-ахкам 'ард ва тахлил ли тарикат аль-та'лил ва татаввуратига фи 'усур аль-иджтихад валь-таклид*, сс. 94-135.

33 Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2, с. 9.

ответствующей области исламской науки и вызревание ее терминологии[34]. Ниже приведены некоторые термины, на которые мы ссылаемся:

Аль-маслаха: В общей исламской коннотации этот термин используется учеными в области *усуль аль-фикх* как в той или иной степени синонимичный понятию «законного намерения» (*аль-максад аш-шар'и*). Имам ар-Рази пишет:

> Выражение «правовой интерес» или «законный интерес» (*маслаха шар'ийя*) прямо или косвенно указывает на достижение одной из целей исламского права — будь она религиозной или мирской. Когда мы говорим о целях шариата, то подразумеваем те вещи, обеспечение и защита которых требуется в соответствии с источниками исламского права, а именно жизнь, разум, целомудрие, имущество и достоинство[35].

Имам аль-Газали упоминает *макасид аш-шари'а* в ходе обсуждения вопросов *маслаха* и *истисла,* что еще раз подчеркивает тесную связь между этими терминами. Он пишет:

> Что касается *маслаха*, то исходное значение этого слова указывает на усилия, предпринимаемые для того, чтобы принести пользу или предотвратить вред. Однако это не то, что мы вкладываем в его смысл, потому что достижение пользы и предотвращение вреда это просто человеческие цели, реализация которых ведет к благосостоянию людей. Скорее, под этим термином мы подразумеваем сохранение целей шариата, направленных на защиту пяти важнейших для человека вещей: его религии,

---

[34] Больше об историческом развитии юридической терминологии см. Мустафа Ахмад аз-Зарка, *Аль-истислах валь-масалих аль-мурсала фи аш-шари'а аль-исламийя ва усуль фикхига: дираса мукарана филь-мазахиб аль-фикхийя ассаманийя, ма'а Мукаддима тамхидия муджаза 'ан аль-масадир аль-фикхийя аль-арба'а валь-истихсан* (Дамаск: Дар аль-Калам, 1988 г.), сс. 58-60.

[35] Фахруддин Мухаммад ибн 'Умар ар-Рази, *Аль-кашиф 'ан усуль ад-дала'иль ва фусуль аль-'илал*, с. 53.

души, разума, потомства и имущества. Все, что содействует сохранению этих основ, является *маслаха*[36].

Такого же мнения придерживались многие ученые в области *фикха*. Общепризнанные цели шариата соответствуют целям Законодателя. Если достижение какого-либо конкретного блага (*маслаха*) влечет за собой потенциальный вред для общества, то такое благо признавать не следует, поскольку оно вступает в противоречие с ясными целями Законодателя, которые не подчиняются человеческим желаниям и предпочтениям[37].

Аль-хикма (мудрая цель) — это термин, который часто используется как синоним «цели Законодателя». Например, правоведы говорят: «цель этого такая-то, или *хикма*, стоящая за этим, в том-то», однако чтобы подчеркнуть мудрые цели, стоящие за различными исламскими заповедями, в их трудах чаще используется слово *хикма* (мудрость), чем *максад* (цель)[38].

Исследуя использование мусульманскими учеными слова *хикма*, Абдуль-Азиз ар-Рабия отмечает, что оно употребляется в двух смыслах: 1) предполагаемая цель конкретно взятой правовой нормы, а именно достижение или увеличение блага для человека, либо устранение или минимизация ущерба, и (2) причина или обстоятельство, требующие принятия соответствующего закона, например, тяжелое испытание[39]. Следует

---

[36] Аль-Газали, *Аль-мустасфа мин 'ильм аль-усуль,* том 2, сс. 286-287.

[37] См. Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2, с. 86, и Ибн Абдуссалам, *Кава'ид аль-ахкам*, том 1, сс. 22-29.

[38] См. например, Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмийя, 1408 г.х./1987 г.), том 1, сс. 292-301 и том 2, сс. 49-119; а также Абу Аббас Ахмад Абдулхалим ибн Таймия аль-Харрани, *Аль-фатава аль-кубра*, том 2, с. 29.

[39] Абдул-Азиз ибн Абдуррахман ибн Али ар-Рабиа, *Ас-сабаб 'инда аль-усулийин*, 3 тома (Рияд: Исламский университет имени имама Мухаммада ибн Са'уда, 1980 г.), том 2, сс. 17-18. См. также аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 406; Абу аль-Махасин Юсуф ибн Абдуррахман ибн аль-Джаузи, *Аль-идах фи каванин аль-истилах (филь-джадаль аль-усули аль-фикхи)*, редакция, комментарии и введение Фахда ибн Мухаммада ас-Садхана (Рияд: Мактабат аль 'Убайкан, 1412 г.х./1991 г.), с. 38; аль-Джурджани, *Ат-*

отметить, что эти определения почти идентичны, и оба подчеркивают истинную цель Законодателя.

Аль-'илля: Употребление этого термина в разных контекстах вызывает существенные противоречия. Однако наша задача состоит в том, чтобы определить, как он используется для выражения цели Законодателя, в данном случае как синоним *хикмы*. Со временем этот термин стал использоваться преимущественно для обозначения очевидной реальной причины, с которой связаны постановления шариата.

Мустафа Шалаби выделил три варианта использования слова *'илля*: (1) польза или ущерб, возникающие в результате действия, (2) выгода, полученная от принятия постановления, или предотвращенный благодаря этому ущерб, и (3) видимый повод для принятия нормы, которая принесет пользу человечеству[40]. Он пишет:

> Правильно называть эти три вещи *аль-'илля* (причина)… Однако со временем слово *'илля* стали связывать с реальными основаниями (*авсаф*). В этом случае *'илля* используется в переносном смысле, поскольку именно через эти реальные основания и определяется *'илля*. Подобным образом, любое благо или ущерб, которые могут проявиться в результате определенного действия, называются мудрой целью (*хикма*), и в то же время признается, что, на самом деле, это *'илля*[41].

Исходя из этого, имам аш-Шатыби определяет *'илля* как *хикма,* то есть мудрость или польза, связанные с чем-либо повелеваемым или разрешенным, и вред, связанный с чем-то запрещенным. Например, тяжелые условия — это *'илля*, то, что позволяет путешественнику сокращать молитвы и не поститься; следовательно, пребывание в путешествии оправдывает данные уступки. Если обобщить, то *'илля* — это благо или

та'рифат, с. 123; ар-Райсуни, *Надарият аль-макасид,* сс. 9-10; а также Шалаби, *Та'лил аль-ахкам,* с. 136.

[40] Шалаби, *Та'лил аль-ахкам,* с. 13

[41] Там же.

вред сами по себе, а не их предполагаемый источник[42]. Такое толкование имама аш-Шатыби наиболее подходяще для науки о целях шариата, так как связь между *'илля* и получением пользы и/или предотвращением вреда необходима для вынесения суждений по аналогии и принятия правовых решений.

Описывая цели шариата, ученые в области исламской юриспруденции также используют термин «соответствующий» (*мунасиб*), в этом случае понятие соответствия помогает определить оправданность решения. Имам аль-Байдави сказал: «Под "соответствующим" подразумевается то, что приносит пользу и предотвращает вред»[43].

> Объясняя значение слова «соответствующий», имам Шамсуддин аль-Исфахани утверждает: «Соответствие означает, что фактическая причина требует решения, которое принесет пользу или предотвратит вред в конкретной ситуации»[44].

В аннотации к *«Джам аль-Джавами»* имам аль-Аттар отмечает, что «слово "соответствующий" указывает на мудрость, отраженную в *'илля*, которая в свою очередь упомянута выше как цель Законодателя»[45].

Имам аль-Газали определил соответствие с точки зрения связи между имеющимся постановлением и интересами человека, реализации которых оно содействует. Ученый высказался следующим образом:

> «Соответствующий» значит такой, который позволяет благодаря вынесенному постановлению достичь блага. Например, алкоголь запрещен, потому что, употребляя

---

42 Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 1, с. 410-411.

43 Шамсуддин Абу Абдаллах Мухаммад ибн Махмуд аль-Исфахани, *Шарх аль-минхадж ли аль-Байдави фи 'ильм аль-усуль,* редакция, вступление и комментарии Абдуль-Карим ибн Али ибн Мухаммад ан-Намла, 2 тома (Рияд: Мактабат ар-Рушд, 1989), том 2, с. 682.

44 Там же.

45 Хасан ибн Мухаммад аль-'Аттар, *Хашият аль-'Аттар 'аля джам аль-джавами* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ильмийя), том 2, с. 322.

его, человек теряет рассудок — саму основу моральной ответственности. Таким образом, это постановление можно охарактеризовать как «соответствующее»[46].

Все вышеупомянутые термины близки по смыслу к *аль-макасид аш-шари'а*, или целям исламского права. Мы привели только самые широко используемые и не называли те, которые встречаются реже[47].

(2) Доказательства в поддержку признания *макасид аш-шари'а*

Далее мы приведем текстовые и логические доказательства, подтверждающие необходимость признания высших целей исламского права.

Доказательства из источников

Признание целей исламского права не подтверждается каким-либо одним конкретным текстом. Подтверждением служат все источники шариата, вместе взятые. Каждый отрывок из Корана и Сунны подкрепляет общие принципы и цели шариата.

---

[46] Аль-Газали, *Аль-мустасфа,* том 2, с. 297. См. 'Али ибн Мухаммад ибн Сайфуддин аль-Амиди, *Аль-ихкам фи усуль аль-ахкам,* под ред. Саида аль-Джамили, 2-е изд. (Бейрут: Дар аль-Китаб аль-Араби, 1406 г.х./1985 г.), том 3, с.294; Джамалуддин аль-Иснави, *Нихаят ас-суль фи шарх минхадж аль-вусуль,* 4 тома (Бейрут: 'Алам аль-Кутуб), том 4, сс. 76-104; Бадруддин 'Абдаллах Мухаммад аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит фи усуль аль-фикх,* под ред. Абдулкадира Абдаллах аль-'Ани, 6 томов, 2-е изд. (Кувейт: Министерство по делам вакуфов и ислама, 1413 г.х./1992 г.), том 5, сс. 206-208; Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, с. 153-157; Мухаммад ибн 'Али аш-Шаукани, *Иршад аль-фухуль иля тахкик аль-хакк мин 'ильм аль-усуль* (Низар аль-Баз, 1417 г.х./1996 г.), с.203.

[47] Другие точки зрения см. аль-Хадими, *Аль-иджтихад аль-макасиди,* сс. 47-52; Абдул-Ваххаб ибн Ибрахим Абу Сулайман, *Манхадж аль-бахс фи аль-фикх аль-ислами: хаса'исух ва нака'исуху* (Бейрут: Дар Ибн Хазм, 1996 г.), сс. 90-93; Аз-Зарка, *Аль-истислах валь-масалих аль-мурсала,* сс. 58-60; а также ар-Райсуни, *Надарият аль-макасид,* с. 8-15.

Имам аш-Шатыби пишет:

> …подтверждая наличие замысла Законодателя, воплощенного в этих принципах[48], ученые не опираются на какой-то один конкретный текст или толкование. Наоборот, основываясь на ясном смысле многочисленных отрывков, — в том числе текстов как универсальных, так и тех, которые применимы только к конкретным ситуациям, — и деталей, относящихся к делам в любой сфере и области юриспруденции, они обнаружили, что весь закон… тяготеет к поддержке этих принципов[49].

По словам имама аш-Шатыби, процесс обоснования *макасид аш-шари'а* требует четких доказательств и доводов[50]. Рассмотрев виды доказательств, подтверждающих состоятельность *макасид аш-шари'а*, ученый продолжает:

> Требуемое доказательство может быть найдено в другом измерении: в духе закона ... Тщательное изучение шариата с рассмотрением его общих и конкретных доказательств, показывает, что цели шариата невозможно подтвердить одним отдельным текстом, это можно сделать, только изучая различные тексты с различными целями[51].

Тщательное рассмотрение шариата и основ его предписаний подтверждает, что его цели направлены на благосостояние человечества как в этой жизни, так и в грядущей. Имам Ибн Аль-Кайим писал:

---

[48] Принципы, о которых здесь говорится, относятся к понятиям важнейших основ (ад-*даруриййа*), нужных (*аль-хаджиййа*) и улучшений (*ат-тахсиниййа*). См. Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2, с. 79, сноска.
[49] См. там же, том 2, с. 82.
[50] Там же, том 2, с. 9.
[51] Там же, том 2, с. 18.

> Коран и Сунна Божьего Посланника содержат множество текстов, объясняющих постановления закона мудрыми целями и пользой, которые служат его основанием. Если бы их было всего лишь 100 или 200, мы процитировали бы их здесь. Но в Коране и Сунне таких текстов более 1000…[52]

Ясно, что было бы трудно показать действенность *макасид аш-шари'а*, ссылаясь на такое большое количество текстов. Тем не менее, это можно сделать на основе ряда принципов, закрепленных этими текстами. Вот некоторые из них:

Во-первых, в Коране неоднократно говорится, что Бог — *Аль-Хаким* (Премудрый)[53]. Этот атрибут подразумевает, что за всеми Его постановлениями стоят определенные цели. У мудрых каждая вещь имеет свое место, и это также справедливо в отношении Божьих постановлений, предназначенных для пользы людей в этом мире и в будущей жизни. Ибн аль-Кайим писал:

> Высказывание нельзя назвать мудрым, если за ним не стоят достойные похвалы цели и полезные задачи. Желаемая цель достигается тогда, когда она становится руководством к полезным знаниям и праведным делам. Но если говорящий не намерен своей речью принести пользу слушающим, дать им руководство, привести к счастью или предостеречь от вещей, которые могут помешать его достижению, и если он не способен говорить о конечной цели, посылать посланников и соответствующие откровения, вознаграждать и наказывать за

[52] Ибн Кайим аль-Джаузийя, *Мифтах дар ас-са'ада*, с. 408.

[53] В Коране находится более ста отрывков, где Бог описывается как *Аль-Карим* (Самый щедрый). См. Мухаммад Фуад Абдул-Баки, *Аль-Му'джам аль-муфахрас ли альфад аль-Кур'ан аль-карим,* сс. 214-215.

выполнение указаний, тогда он не может быть мудрым, а его речь не может считаться источником мудрости[54].

Но Всевышний Бог превыше такого описания!

Во-вторых, в Коране мы неоднократно читаем, что Бог — Самый Милосердный[55]. Это подтверждают следующие аяты: «Господи! Мы уверовали. Прости же нас и помилуй, ибо Ты — Наилучший из милосердных» (*Сура аль-Му'минун* 23:109); и «Моя милость объемлет всякую вещь» (*Сура аль-Араф* 7: 156).

Бог описан как «Самый Милосердный», потому что Он желает проявить доброту к Своим рабам и делает это посредством того, что Он сотворил для них, приказал и предписал им. Если бы в Его заповедях не была заложена доброта, то их нельзя было бы по праву назвать милосердными. Посему, как заключил Ибн аль-Кайим, «отрицание мудрости или какой-либо цели Божьих деяний — это, по сути, отрицание Его милосердия»[56].

В-третьих, в аятах Корана Бог говорит нам, что Он сделал «то-то и то-то» по «такой-то и такой-то причине» или каким-либо иным образом объясняет Свои действия. Приведем примеры аятов, которые служат основой для формулировки некоторых общих и конкретных целей шариата:

> Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины, чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве, а Посланник свидетельствовал о вас самих. Мы назначили киблу, к которой ты поворачивался лицом прежде, только для того, чтобы отличить тех, кто последует за Посланником, от тех, кто повернется вспять (*Сура аль-Бакара*, 2:143)

---

[54] Ибн Кайим аль-Джаузийя, *Шифа' аль-'алил*, с. 400. См. также Фахруддин Мухаммад ибн 'Умар ар-Рази, *Аль-махсуль фи 'ильм усуль аль-фикх* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ильмийя, 1408 г.х./1987 г.), том 2, с. 328.

[55] В Коране находится более 250 мест, где Бог описывается как *Ар-Рахман* (Всемилостивый). См. ар-Рази, *Аль-махсуль,* том 2, сс. 306-309.

[56] Ибн Кайим аль-Джаузийя, *Шифа' аль-'алил*, с. 426; и ар-Рази, *Аль-махсуль*, том 2, с. 329.

> Аллах желает вам облегчения и не желает вам затруднения. Он желает, чтобы вы довели до конца определенное число дней и возвеличили Аллаха за то, что Он наставил вас на прямой путь. Быть может, вы будете благодарны (*Сура аль-Бакара*, 2:185)

> По этой причине Мы предписали сынам Исраила (Израиля): кто убьет человека не за убийство или распространение нечестия на земле, тот словно убил всех людей, а кто сохранит жизнь человеку, тот словно сохранит жизнь всем людям (*Сура аль-Маида*, 5:32)

После наставления, касающегося распределения военной добычи, Бог объясняет его мудрость словами: «дабы не досталась она богатым среди вас» (*Сура Аль-Хашр*, 59:7).

Точно так же Божий Посланник объяснил правило о спрашивании разрешения, прежде чем войти в чужой дом, сказав: «Испрашивать разрешения было велено из-за (нескромных) взоров»[57]. Кроме того, существует множество других аятов Корана и высказываний Пророка, которые либо прямо указывают на причину того или иного предписания, либо подводят к выводу о таких причинах, и таким образом подтверждают цели шариата[58].

В-четвертых, многие тексты из Корана и Сунны Пророка проясняют общие и специфические цели Шариата. Одна из таких общих целей — избавить человека от чрезмерных трудностей. Например, мы читаем, что Бог «не сделал для вас никакого затруднения в религии» (*Сура Аль-Хадж* 22:78); «Аллах желает вам облегчения и не желает вам затруднения» (*Сура Аль-Бакара* 2:185); а также «Аллах не хочет создавать для вас

---

[57] Аль-Бухари (№5887); Муслим (№2156).

[58] См. аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2, сс. 11-13; а также Ибн Ашур, *Макасид аш-шари'а аль-исламийя* (Тунис: аш-Шарика ат-Тунисийя ли ат-Таузи', 1978), с. 20.

трудности» (*Сура Аль-Маида* 5:6)[59]. Что касается конкретных целей по обеспечению благосостояния людей, то некоторые из них упоминаются в связи с джихадом, закятом и постом[60].

В-пятых, существуют общие тексты, которые указывают на всестороннюю пользу. В Коране мы читаем: «Воистину, Аллах повелевает блюсти справедливость, делать добро и одаривать родственников. Он запрещает мерзости, предосудительные деяния и бесчинства. Он увещевает вас, — быть может, вы помяните назидание» (*Сура Ан-Нахль* 16:90). В связи с этим имам Иззуддин ибн Абдуссалам сказал: «Самым полным указанием на то, что Коран предписывает все полезное и предостерегает от всего вредного, является утверждение Бога: "Воистину, Аллах повелевает блюсти справедливость, делать добро…"»[61].

Опровергая утверждения о том, что нормы Ислама не отвечают интересам людей, шейх Мухаммад аль-Амин аш-Шанкити часто ссылался на аят: «Воистину, этот Коран указывает на самый правильный путь» (*Сура Аль-Исра*, 17:9)[62]. Подобным образом слова Пророка о том, что «никто не должен причинять вред другим или отвечать злом на зло»[63], ясно дают

---

[59] В связи с этим см. Якуб Абдул-Ваххаб аль-Бухусейн, *Раф аль-харадж фи аш-шари'а аль-исламийя: дираса усулийя та'силийя,* 2-е изд. (Дар ан-Нашр ад-даули , 1416 г.х./1995 г.), сс. 49-92; Салих ибн Абдаллах ибн Хамид, *Раф аль-харадж фи аш-шари'а аль-исламийя: давабитугу ва татбикатугу,* книга 30 (Мекка: Университет Ум аль-Кура: Марказ аль-Бахс аль-'Ильми ва Ихья' ат-Турас аль-Ислами, 1403 г.х./1983 г.), сс. 25-94; а также Аднан Мухаммад Джума, *Раф аль-харадж фи аш-шари'а аль-исламийя* (Дамаск: Дар аль-Имам аль-Джари, 1979), сс. 25-120.

[60] Ибн Ашур, *Макасид аш-шари'а аль-исламийя*, сс. 143-205; а также аль-Юби, *макасид аш-шари'а,* сс. 481-484.

[61] Изеддин ибн Абдуссалам, *Каваид аль-ахкам*, с. 642.

[62] См. Мухаммад аль-Амин аш-Шанкити, *Адва' аль-баян фи идах аль-Кур'ан*, том 3, сс. 409-457.

[63] Ибн Малик, *Аль-Муватта,* хадис №1426, Имам Ахмад, *Аль-муснад,* хадис № 2867. Наряду с подтверждающими его повествованиями, этот хадис считается достоверным. См. Нуриддин Али аль-Хайсами, *Маджма' аз-зава'ид ва манба' аль-фава'ид* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ильмийя, 1408 г.х./1987 г.), том 4, с. 110; а также Мухаммад Насируддин аль-Албани, *Ирва' аль-галил фи тахридж ахадис манар ас-сабиль,* том 3, с. 408.

понять, что шариат не позволяет, дабы один человек причинял вред другому, и не оправдывает причинение вреда в ответ на проявленное зло[64].

Мы упомянули лишь некоторые из многочисленных текстовых доказательств того, что шариат служит средством достижения высоких целей, приносящих огромную пользу всему творению[65].

Логические доказательства

Хотя вышеприведенные доказательства из священного писания достаточно убедительны сами по себе, хотелось бы привести еще несколько логических аргументов, которые подтвердят, что нет никакого противоречия между человеческим разумом и посланием Корана и Сунны. Этим мы надеемся развеять сомнения, высказанные рационалистами. Итак, ниже следуют рациональные доказательства того, что у Законодателя есть цели, и что его повеления направлены на то, чтобы приносить пользу и предотвращать вред:

Первое: лишенные мудрости и намеченных целей постановления могут исходить только от того, кто либо не знает, что делает, — что, конечно же, не относится к Тому, Кто обладает знанием обо всех вещах, — либо не способен достичь поставленных целей, что также невозможно в случае с Тем, Кто имеет силу над всеми вещами. Кроме того, лишенные мудрости и целей постановления могут исходить только от того, кто не желает приносить пользу другим, что в равной степени не применимо к Самому Милосердному, Богу, Чья доброта является неотъемлемой частью Его сущности. Эта Сущность, в действительности, не Кто иной, как Благотворитель, Даритель благодати и благословений. Предполагать, что какой-то фактор может помешать Ему желать и достигать Своих целей, также не представляется возможным, ведь Он — Тот, перед

---

[64] Абу аль-Фарадж ‘Абдуррахман ибн Ахмад ибн Раджаб, *Джами аль-‘улюм валь-хикам фи шарх хамсин хадис мин Джавами аль-Калим,* под ред. Шуайба аль-Арнаута и Ибрахима Бахиса, 2-е изд. (Оман: Му’ассасат ар-Рисала, 1413 г.х./1992 г.), том 2, с. 212.

[65] Аль-Юби, *Макасид аш-шари’а,* с. 106-118.

Кем ничего не может устоять, Он — Делатель всего, чего пожелает. Противоречить логике также будет мнение, что Его цели имеют какие-либо недостатки. В конце концов, тот, кто действует целеустремленно и с мудростью, больше достоин хвалы, чем тот, у кого нет никакой цели. Точно так же созидающий лучше, чем тот, кто не созидает; знающий лучше, чем тот, кто не знает; говорящий лучше, чем тот, кто не говорит; имеющий волю более совершенен, чем тот, кто ее не имеет. И все эти факты безупречны с точки зрения логики. Поэтому отрицать мудрость и целеустремленность Законодателя значит приписывать Ему самые противоположные и унизительные качества[66].

Второе: единственно правильно утверждать, что Бог постоянно заботится о благосостоянии Своих рабов на протяжении всей их жизни. Именно Он создал нас из ничего и проявил к нам Свою милость, подчинив человеку другие творения. Как зафиксировано в Коране, «Он подчинил вам то, что на небесах, и то, что на земле. Воистину, в этом — знамения для людей размышляющих» (*Сура аль-Джасийя*, 45:13).

Невозможно, чтобы Бог заботился о благополучии Своих слуг в этой жизни и в будущей, пренебрегая при этом их интересами в нормах собственного закона. Именно эти нормы охраняют наше имущество, жизнь и достоинство, без которых мы не могли бы существовать. Следовательно, необходимо признать, что, установив правила шариата, Бог учел наши интересы и позаботился о нашем благополучии[67].

Третье: Всемогущий Бог даровал человеку достоинство. Он сказал: «Мы почтили сынов Адама» (*Сура Аль-Исра* 17:70). Человеческое достоинство подразумевает способность достичь личного благополучия в его высших проявлениях[68].

Четвертое: общеизвестно, что если система не направлена на то, чтобы приносить пользу и предотвращать вред, то она провальная и не достойна ни воплощения, ни следования ей.

---

[66] Ибн Кайим аль-Джаузийя, *Шифа' аль-'алил*, с. 429; и ар-Рази, *Аль-махсуль*, том 2, с. 328.

[67] Аль-Юби, *Макасид аш-шари'а,* с. 120.

[68] Ар-Рази, *Аль-махсуль*, том 2, с. 329.

Ни один здравомыслящий человек не хотел бы, чтобы его способ ведения дел был ошибочным и лишенным всякой пользы. Если даже люди при всем своем несовершенстве и невежестве отвергают такую систему, то для Верховного Законодателя это куда более неприемлемо[69].

(3) Классификация *макасид аш-шари'а*

Как уже было сказано, Бог передал через Своих посланников откровения, которые должны принести людям пользу как в этой жизни, так и в будущей[70]. Эта общая цель божественного закона по-разному проявляется в разных обществах под влиянием множества факторов, причем не все из них содействуют пользе Закона. В таких случаях *муджтахид,* учитывая разницу между обществами и обстоятельствами, сравнивает одну ситуацию с другой, делает выводы на основании аналогии и принимает решение, каким образом нормы божественного закона применить к тому или иному вопросу.

Дальше мы рассмотрим три разных подхода к классификации *макасид аш-шари'а*[71].

---

[69] Аль-Юби, *Макасид аш-шари'а,* сс. 120-121.

[70] Ибн Абдуссалам, *Мухтасар аль-фава'ид*, с.108.

[71] Имам аш-Шатыби разделил *макасид аш-шари'а* на две категории; цели Законодателя (*макасид аш-Шари'*) и цели тех, кто подчиняется Закону (*макасид аль-мукалляф*). Далее в первой категории он выделил четыре подкатегории: (1) главная цель Законодателя, которая заключается в том, чтобы сделать шариат целостной, совершенной системой руководства для человеческой жизни; (2) цель Законодателя сделать шариат понятным для тех, кому он адресован; (3) цель Законодателя определить условия ответственности человека перед шариатом (быть способным различать, обладать всеми умственными способностями и т. д.); и (4) цель Законодателя, которая заключается в том, чтобы дать людям возможность соблюдать шариат, помогая им преодолеть тягу к следованию за личными желаниями и добровольно подчиниться требованиям, предъявляемым к ним божественным законом. См. Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2 и 3. В данном исследовании мы опираемся на различные аспекты идей аш-Шатыби, поскольку они относятся к процессу принятия правовых решений, соответствующих конкретным ситуациям.

За основу **первого подхода** взяты виды интересов или благ, которые должен обеспечить исламский закон. Этот подход предусматривает три типа целей шариата: (1) важнейшие (*макасид дарурийя*) (2) нужные (*макасид хаджийя*) и (3) улучшения (*макасид тахсинийя*).

1) Важнейшее
Аш-Шатыби определил *макасид дарурийя* как

> важнейшие вещи, крайне необходимые для достижения блага в вопросах религии и в мирских делах. Их отсутствие сделало бы достижение блага невозможным, привело бы к моральному разложению и даже физической гибели людей, а в грядущей жизни — к невозможности достичь спасения и вечного блаженства[72].

Аль-Фаттухи дал следующее определение *макасид дарурийя:* это «то, что обеспечивает блага основополагающего характера»[73]. Из этого следует, что важнейшие (*макасид дарурийя*) — это те вещи, благодаря которым возможна жизнь вообще, и праведная жизнь в частности. Имам аль-Газали, Ибн ‘Абд аль-Шакур, Ибн ас-Субки, аль-Фаттухи (Ибн ан-Наджжар) и другие ученые считают такими благами (в порядке снижения приоритетности) религию (*ад-дин*), жизнь (*ан-нафс*), разум (*аль-‘акль*), потомство (*ан-насль*) и имущество (*аль-маль*)[74].

---

[72] Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2, сс. 17-18.
[73] Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, с. 159, см. также Джалалуддин Мухаммад ибн аль-Махалли, *Шарх джам аль-джавами*, том 2, с. 280.
[74] Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, с. 160; аль-Газали, *Аль-Мустасфа,* том 2, с. 287; Абд аль-Али ибн Мухаммад ибн Мухаммад аль-Лакнави аль-Ансари, *Фаватих ар-рахмут* (Булак: аль-Матба’а аль-Амирийя, 1322 г.х./ 1904 г.), том 2, с. 262; а также аннотация ученого аль-Банани к комментарию Джалала Шамсуддина ибн Ахмада аль-Махалли к книге «*Джам аль-джавами*» имама Таджуддина ‘Абдуль-Ваххаба ибн ас-Субки с некоторыми замечаниями шейха Абдуррахмана аш-Шарбини, том 2, с. 280.

Имам аш-Шатыби разместил их в другом порядке[75], а именно: религия, жизнь, потомство, имущество и разум[76]. В то же время ат-Туфи и Ибн ас-Субки добавляют еще шестую из важнейших вещей — честь (*аль-а'рад*). Их аргумент в пользу этого дополнения заключается в том, что здравомыслящие люди чаще всего готовы пожертвовать своей жизнью и имуществом в защиту своей чести. Следовательно, все, что можно защитить чем-то важнейшим, также должно рассматриваться как одно из самых важных[77].

Доказательства того, что закон ислама учрежден для сохранения этих основополагающих аспектов жизни, находятся в достоверных исламских источниках. Имам аш-Шатыби писал:

> Не только мусульманская община, но и другие религиозные общины согласятся с тем, что исламский закон был ниспослан для сохранения пяти важнейших составляющих: религии, жизни, потомства, имущества и разума. Мусульманская община признает этот факт, даже несмотря на то, что нет конкретного явно указывающего на это текста, а также отсутствует четкий принцип опре-

---

[75] Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 1, с. 31. Другой порядок расположения важнейших ценностей см. у ар-Рази, *Аль-махсуль*, том 2, с. 320; а также аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит,* том 5, с. 209.

[76] Ученые в области *усуль аль-фикх* разошлись во мнениях относительно того, называть ли важнейшую ценность, переведенную выше, как «потомство» (*насль*) *насаб*, то есть родословная, происхождение или родство. Такие ученые, как аль-Газали, аш-Шатыби, аль-Амиди, Ибн Хаджиб, аль-Фатухи и аш-Шаукани, использовали слово *насль*, переведенное выше как потомство, в то время как ар-Рази, аль-Каррафи, Ибн аль-Субки, Ибн Кудама, ат-Туфи и другие предпочитали термин *насаб,* или происхождение. Слово *насль* более общее и всеобъемлющее, чем *насаб*, в том смысле, что оно подразумевает сохранение чьей-либо родословной или происхождения. См. Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,*том 4, с. 160; аннотация аль-Банани к комментариям аль-Махалли к *Джам аль-джавами*, том 2, с. 280; аль-Иснави, *Нихаят ас-суль,* том 4, с. 84.

[77] См. Сулейман ибн 'Абдулкави ат-Туфи, *Аль-бульбул фи усуль аль-фикх,* аль-Муваффак ибн Кудама, *Раудат ан-Назир,* 2-е изд., (Рияд: Мактабат аль-Имам аш-Шафи'и, 1410 г.х./1989-1990 гг.), с. 144; а также аннотация аль-Банани к комментариям аль-Махалли к *Джам аль-джавами*, том 2, с. 280.

деления этих основ. Их соответствие шариату может быть выведено из совокупности свидетельств из писания, настолько разнообразных, что их нельзя ограничить одной темой или категорией[78].

Ибн Амир аль-Хадж утверждал: «Тот факт, что важнейшие основы шариата заключаются в защите этих пяти составляющих, подтверждает всестороннее рассмотрение реалий, а также обычаев и законов религии»[79].

Законы всех религий по-своему признают основополагающие блага; однако последний из всех явленных Богом законов — исламский — отвел им особое место, предопределив пути как для возникновения этих благ, так и для их сохранения[80]. Существование религии обеспечивают такие неотъемлемые компоненты, как вера и ее столпы, а также принципы и предписания, регулирующие акты поклонения. Благодаря им происходит оживление религии, упорядочиваются дела людей, а общество обретает твердую и прочную основу. Ислам достигает цели сохранения религии благодаря тому, что верующие приглашают к своей вере других, противостоят агрессии, сражаются с теми, кто стремится уничтожить их религию, ее символы и святыни, останавливают тех, кто пытается посеять сомнения в ее доктринах, и предупреждают неправильные или искаженные правовые решения.

Ислам обеспечивает сохранность жизни, поощряя вступление в брак, повелевая потреблять в пищу то, что необходимо для нашей жизни, и предусматривая наказание для тех, кто совершает действия, представляющие опасность для жизни. Что касается разума, которым Бог наделил всех людей, то Ислам защищает его, запрещая травить токсическими веществами и предусматривая наказание для тех, кто употребляет алкоголь или другие одурманивающие вещества. Потомство охраняется исламом через институт брака. Прелюбодеяние, блуд,

---

78 Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 1, с. 31.

79 Мухаммад ибн Амир аль-Хадж, *Ат-такрир валь-тахбир: Шарх Ибн Амир аль-Хадж* (Булак: аль-Матба'а аль-Амирийя, 1416 г.х./1995 г.), том 3, с. 144.

80 Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2, с. 18.

равно как и беспочвенное обвинение в их совершении, исламом запрещены, а для виновных в этих неправомерных действиях предусмотрено наказание. Также ислам запрещает аборт, за исключением случаев явной необходимости. В вопросах, связанных с материальным имуществом, ислам поощряет его законное приобретение, разрешает различные сделки и законные пути заработка, а защиту имущества ислам предоставляет посредством запрета кражи и наказания, предусмотренного за это преступление. В Исламе запрещено наносить ущерб имуществу других людей, за это предусмотрено наказание в виде выплаты компенсации. По этой же причине умственно неполноценным людям запрещено осуществлять контроль над имуществом — как своим, так и других людей[81]. Имам аш-Шатыби обобщает:

> Основные акты поклонения и веры, такие как свидетельство, что «нет бога, кроме Аллаха, а Мухаммад — Его Посланник», ритуальная молитва, закят, пост и паломничество, предназначены для того, чтобы оберегать само существование религии. Обычаи, связанные с едой и напитками, одеждой и кровом, служат поддержанию жизни и разума. Предусмотрено множество инструментов для обеспечения сохранности потомства, имущества, жизни и разума, а уголовное законодательство служит гарантией самого существования всех этих благ[82].

---

[81] См. аль-Газали, *Аль-мустасфа,* том 2, с. 287-289; Ар-Рази, *Аль-махсуль*, том 2, с. 320-321; Аль-Ансари, *Фаватих ар-рахмут*, том 2, с 262; Аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 391; аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит*, том 5, с. 209; аль-Иснави, *Нихаят ас-суль,* том 3, с. 83-84; аннотация аль-Банани к комментариям аль-Махалли к *Джам аль-джавами*, том 2, с. 280; Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, сс. 160-162; Аль-Амиди, *Аль-ихкам*, том 3, с. 300-301; Ибн Ашур, *Макасид аш-шари'а аль-исламия*, с. 79; Мухаммад Саид Рамадан аль-Бути, *Давабит аль-маслаха фи аш-шари'а аль-исламия,* 6-е изд. (Му'ассасат ар-Рисала, 1413 г.х./1992 г.), сс. 56, 105.

[82] Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2, сс. 18-19.

2) Нужные (макасид хаджийя)
Имам аш-Шатыби объясняет, что категория *макасид хаджийя* включает

> средства, необходимые для того, чтобы избежать дискомфорта и неоправданных трудностей. Если эти цели не будут достигнуты, мусульманин столкнется с некоторыми трудностями, хотя и не в такой степени, которая угрожала бы интересам мусульманской общины в целом[83].

Таким образом, данная категория состоит из благ, потребность в которых не настолько значима, чтобы их отсутствие могло нарушить жизненный уклад, затруднить получение пользы или лишить одной из основополагающих жизненных потребностей.[84] Это такие вещи, отсутствие которых влечет за собой лишь неудобство, помехи в актах поклонения или определенные затруднения в обычно безмятежной жизни. То, что называется «нужным» (*аль-макасид аль-хаджийя*), также предназначено для освобождения людей от трудностей, поскольку одна из целей исламского закона — облегчение и предотвращение неудобств, это касается как актов поклонения, так и повседневной жизни, социальных и финансовых взаимоотношений, а также уголовных процедур. Имам аш-Шатыби утверждает:

> Применительно к актам поклонения, специальные уступки предоставляются тогда, когда существует веро-

---

[83] Там же, с. 21.

[84] Аль-Газали, *Аль-мустасфа,* том 2, с. 289; аль-Иснави, *Нихаят ас-суль,* том 4, с. 84; Аль-Амиди, *Аль-ихкам*, том 3, с. 301; Ар-Рази, *Аль-махсуль*, том 2, с. 321; Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, с. 164; Аль-Ансари, *Фаватих ар-рахмут*, том 2, с 262; аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит*, том 5, с. 210; аз-Заркаши, *Ташниф аль-масами би джам аль-джавами ли Таджуддин ас-Субки,* том 3, с. 293; Аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 391; Аннотация аль-Банани к комментариям аль-Махалли к *Джам аль-джавами*, том 2, с. 281; Ибн Ашур, *Макасид аш-шари'а аль-исламия*, сс. 79-80; а также аль-Алим, *Аль-макасид аль-'амма,* сс. 163-164.

ятность возникновения трудностей, например, когда мусульманин болен или находится в путешествии. Подобным образом, охота, вкушение приятной еды и питья, одежда, кров и транспортные средства разрешены с целью облегчения трудностей. Эта допустимость также распространяется на такие операции, как кредитование, заключение договоров аренды земли, форвардная покупка и передача вспомогательных предметов вместе с основными покупаемыми товарами, такими как плоды приобретенного дерева или вещи раба. Этот принцип также применим в уголовных делах, таких как *аль-хукм би аль-ляви*, то есть вынесение обвинительного приговора в отношении лица, обвиняемого в убийстве, на основании косвенных доказательств; *ат-тадмия*, заявление раненого до того, как он умрет, что «меня убили так и так»; *аль-касама*, то есть заявление под присягой членов семьи убитого о том, что конкретный человек убил их родственника; и *дарб ад-дийя 'аля аль-акыла*, что значит распределение бремени уплаты кровных денег среди родственников, размер их долей пропорционален степени их родства с обвиняемым и т. д.[85]

Эти и другие правовые постановления, цель которых состоит в освобождении мусульман от неоправданных трудностей, помогают достичь двух важных целей шариата: (1) они устраняют вероятность отказа от правильного пути путем снижения риска неприятия определенных актов поклонения и других исламских обязательств; (2) они уменьшают вероятность того, что мусульманин станет пренебрегать своим религиозным долгом из-за чувства переполненности чрезмерными религиозными обязательствами. Мусульманам следует избегать чрезмерного усердия в одних действиях, чтобы не оказаться небрежными в других. Иными словами, выполнять свои религиозные обязательства необходимо таким образом, чтобы ни одно из них не совершалось в ущерб другим[86].

---

[85] Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2, сс. 21-22.

[86] Там же, с. 233; см. также Ибн Хамид, *Раф аль-харадж фи аш-шари'а*, с. 34.

Само собой разумеется, что нужные блага (*аль-макасид аль-хаджийя*) на степень ниже по важности, чем важнейшие (*аль-макасид ад-дарурийя*). Вот почему имам аль-Амиди сказал: «Законы могут варьироваться в том, что касается необходимостей (*аль-макасид аль-хаджийя*), но не в том, что представляет основополагающие блага (*аль-макасид ад-дарурийя*)»[87].

3) Улучшения (макасид тахсинийя)

Улучшениями считаются блага, не столько необходимые для выживания человека, сколько служащие облегчению его жизни, упрощающие ее и делающие ее приятнее. По словам имама аш-Шатыби, эта категория *макасид аш-шари'а* включает в себя

> поддержку подходящих и похвальных действий, избегая при этом грязных привычек, которые для здравомыслящего человека были бы отвратительны. Эти цели как таковые подпадают под критерии изысканных манер и благородной морали[88].

Воплощение высоких манер и благородного нрава как отдельными лицами, так и целыми обществами, означает следование максимально возвышенному жизненному пути, на котором люди стремятся улучшить свои внутренние качества и образ жизни. Тем не менее, если этого не произойдет, то никто не пострадает и не потерпит лишений[89].

Учитывая вспомогательную роль, которую играют улучшения, имам аль-Каррафи описал их как «дополнения»[90]. Ибн Ашур комментирует это так:

---

87 Аль-Амиди, *Аль-ихкам*, том 3, с. 301.

88 Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2, с. 22.

89 Аль-Амиди, *Аль-ихкам*, том 3, с. 302; Аль-Газали, *Аль-мустасфа,* том 1, с. 290; аль-Иснави, *Нихаят ас-суль,* том 3, с. 54; Аннотация аль-Банани к комментариям аль-Махалли к *Джам аль-джавами,* том 2, с. 281; Аль-Исфахани, *Баян аль-мухтасар: шарх мухтасар Ибн аль-Хаджиб,* том 2, с. 241; Аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 391; аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит*, том 5, сс. 211-212; Аль-Ансари, *Фаватих ар-рахмут*, том 2, с. 263.

90 Аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 391.

> На мой взгляд, улучшения — это вещи, которые помогают совершенствовать мусульманское сообщество таким образом, чтобы мусульмане могли жить в спокойствии и безопасности, а также обрести уважение других наций. Видя приверженность мусульман таким образцовым привычкам, как скромная одежда и отращивание бороды — иными словами, образу действий, отражающему утонченную человеческую натуру — люди других вероисповеданий захотят стать частью мусульманской общины или, по крайней мере, развивать с ней тесные отношения ... Следовать *аль-макасид ат-тахсинийя* также означает избегать тех вещей, которые могут привести к моральному разложению общества[91].

Улучшения, как и основополагающие потребности и нужды, отражены во всех типах постановлений исламского закона. В связи с этим аш-Шатыби говорит:

> [К улучшениям относятся] такие акты поклонения, как удаление нечистоты, внимание к ритуальной чистоте в целом, сокрытие интимных частей тела, ношение украшений, добровольная милостыня; такие похвальные обычаи, как соблюдение правил этикета, касающихся еды и питья, воздержание от нечистой и нездоровой пищи и напитков, а также избегание чрезмерности или чрезмерной строгости в отношении еды и питья. [Улучшения также касаются] таких вещей, как запрет на продажу ритуально нечистых веществ, излишков воды и пастбищ; запрет на лишение рабов возможности выступать в качестве свидетелей и имамов или лишение женщин права быть правителями и быть инициаторами вступления в брак; позволение рабу добиваться освобождения, как посредством приказа об освобождении (*китаба*), так и по соглашению, согласно которому он

[91] Ибн Ашур, *Макасид аш-шари'а аль-исламийя*, с. 83.

или она будут освобождены после смерти своего владельца (*тадбир*)...[92]

В связи с этим следует упомянуть некоторые важные вопросы, касающиеся трех рассмотренных категорий *макасид аш-шари'а*. Наряду с каждой нормой, установленной Богом для достижения определенной цели, существует то, что можно назвать вспомогательными предписаниями, известными как *мукаммилят*, *татиммат* или *таваби*[93]. Аль-Фаттухи пишет:

> Их называют вспомогательными потому, что они не могут существовать сами по себе. Они хоть и оказывают влияние на жизнь человека, но делают это только в сочетании с основополагающей нормой, с которой они связаны, и им не следует уделять больше внимания, чем они того требуют[94].

Такими вспомогательными нормами можно назвать все, что помогает в достижении мудрой цели — будь то важнейшей, нужной или улучшающей, — путем недопущения чего-либо мешающего ее достижению или путем предписания чего-либо, подкрепляющего и благоприятствующего этой мудрой цели.

Для каждого типа вспомогательных предписаний имам аш-Шатыби приводит примеры, иллюстрирующие их роль в поддержании *макасид аш-шари'а*. В категории важнейших в качестве примера он приводит принцип равного возмездия. Ученый отмечает, что сам этот принцип не является важнейшей целью; скорее, он носит вспомогательный характер[95]. В

---

[92] Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2, сс. 22-23.

[93] См. там же, с. 24; Аз-Заркаши, *Ташниф аль-масами,* том 3, с. 293; Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, с. 163; аль-Амиди, *Аль-ихкам,* том 3, с. 301; Аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 391; Аннотация аль-Банани к комментариям аль-Махалли к *Джам аль-джавами*, том 2, с. 281; аль-Иснави, *Нихает ас-суль,* том 4, с. 85.

[94] Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,*том 4, с. 163.

[95] Это связано с тем, что в случае убийства лица более высокого социального статуса в знак возмездия за смерть лица более низкого социального

числе других примеров можно назвать равное вознаграждение труда, запрет смотреть на женщину, которая не является ни женой, ни кровной родственницей, запрет употребления даже небольшого количества одурманивающих веществ.

Вторая категория целей — нужные — может быть представлена, например, соображениями совместимости в браке[96]. Кроме того, если относить к этой категории коммерческие сделки, то вспомогательный характер в таких сделках будет носить наличие свидетелей, залога и гарантий.

Третья категория, к которой относятся улучшения, связана с такими вопросами, как правила устранения ритуальной нечистоты; действия, рекомендуемые для поддержания ритуальной чистоты; расходование своего законного заработка; выбор животного для ритуального забоя, будь то для праздника жертвоприношения (*аль-удхия*) или в честь рождения ребенка (*аль-акыка*), или решение, какой из рабов будет освобожден[97]. Однако ни при каких обстоятельствах нельзя допускать, чтобы улучшения отменяли то, что является важнейшим. Например, джихад (против зла, правонарушений и угнетения) относится к категории важнейших, в то время как его ведение по справедливости — из числа улучшений. Если улучшение, которое дополняет важнейшее, угрожает свести на нет последнее, то им следует пренебречь, поскольку нельзя допустить, чтобы нечто вспомогательное обесценило основополагающую норму[98].

Важнейшие основы исламского права (*аль-макасид ад-дарурийя*) служат фундаментом нужд (*аль-макасид аль-хаджийя*) и улучшений (*аль-макасид ат-тахсинийя*). Если важнейшая основа характеризуется абсолютным несовершенством, то нужды и улучшения тоже будут несовершенны. Однако, если одна или

статуса родственники первого могут восстать и, как результат, цель, ради которой в исламском законе существует возмездие, не будет достигнута.

[96] Это связано с тем, что соответствие уровня образования, образа мыслей и прочих характеристик супругов значительно повышает вероятность долговременного союза, что в свою очередь означает достижение цели брака.

[97] Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 2, сс. 24-25.

[98] Там же, сс. 26-27.

обе из последних двух категорий (нужды и улучшения) будет с изъянами, то важнейшее не обязательно будет считаться несовершенным в абсолютном смысле. С другой стороны, абсолютная дефектность в улучшениях или нуждах в той или иной мере может привести к несовершенству в важнейшем[99].

Второй подход в классификации *макасид аш-шари'а* основан на степени их важности или срочности. Здесь цели делятся на два типа. Первый состоит из целей, которые можно назвать первостепенными (*аль-макасид аль-аслийя*) — они воплощают основополагающие задачи Законодателя. Более важная по приоритетности цель, несомненно, более весома, чем менее важная. Имам аш-Шатыби утверждает: «Основополагающие цели — это те неоспоримые цели, на которые мусульманин не имеет ни малейшего влияния и которые признаются важнейшими в любой религии»[100].

Причина, по которой такие вопросы не подвержены влиянию со стороны человека, заключается в том, что они служат для защиты неотъемлемых интересов общества, независимо от конкретной ситуации, условий или периода времени. Имам аш-Шатыби объяснял неоспоримый характер основ исламского права, разделив их на две группы. К первой он отнес индивидуальные основы (*дарурийят 'айнийя*), или обязанности каждого отдельного мусульманина: беречь свою религию, ее учение и практику, а также защищать и оберегать свою собственную душу, жизнь и разум[101].

Вторая группа — это коллективные основы (*дарурийят кифа'ийя*), к которым относятся действия, направленные на защиту общественных интересов уммы и охрану общественного порядка. Коллективные основы реализуются, например, благодаря работе тех, кто занимает руководящие должности и содействует защите религии и прав людей как в частной, так и в общественной сфере. Тем, кто назначен защищать общественные интересы, запрещено получать какую-либо выгоду в обмен на свою работу. Ни один правитель или должностное

---

[99] Там же, том 3, с.31.
[100] Там же, том 2, с.300.
[101] Там же.

лицо не имеет права получать вознаграждение от тех, кому он служит. Подобным образом, ни один судья не вправе получать какой-либо подарок от одной из сторон судебного процесса, над которым он председательствует. Следовательно, любые взятки и подарки должностным лицам запрещены[102].

Второй тип *макасид аш-шари'а*, выделяемый на основе этой классификации, это вторичные цели (*аль-макасид ат-таби'а*), по отношению к первостепенным они являются вспомогательными. Вторичные цели способствуют реализации первостепенных; они могут быть непосредственно связаны с ними или сопровождать их, либо на основании предписаний шариата, либо исходя из намерения мусульманина. По словам имама аш-Шатыби, мусульмане, несущие моральную ответственность, могут сами принимать решения в отношении второстепенных целей[103].

В зависимости от того, насколько второстепенные цели шариата содействуют реализации первостепенных, они делятся на три вида. Первый вид охватывает цели, которые подкрепляют первостепенные и делают их привлекательными. Примером тому служит брак (второстепенная цель), предписанный ради воспроизведения потомства (первостепенная цель). Главная цель — продолжение рода — напрямую связана со второстепенными, такими как поиск убежища, супружеская поддержка и сотрудничество ради обретения благ этого мира и грядущей жизни. Эти второстепенные цели явно укрепляют брак, усиливают гармонию и привязанность между супругами — а это уже условие продолжения рода, что и представляет собой первостепенную цель брака в шариате.

Второй вид включает второстепенные цели, мешающие достижению первостепенных и по этой причине недействительные. Например, брак, в который женщина вступает с целью получить возможность снова вернуться к первому мужу (*никах ат-тахлиль*), или временный брак (*никах аль-мут'а*) — оба противоречат первостепенной цели брака: воспроизводить потомство и хранить длительные супружеские отноше-

[102] Там же, том 2, с.301.
[103] Там же, том 2, с.302.

ния. Такого рода вторичные цели должны отвергаться, поскольку они противоречат замыслу Законодателя.

Что касается третьего вида, он состоит из второстепенных целей, которые не содействуют и не мешают достижению первостепенной цели. Под эту категорию подпадает, например, случай вступления в брак с явно выраженной целью нанести вред второй стороне, завладеть ее/его имуществом и тому подобное, которая хоть и ставит под угрозу продолжительность брака, но не гарантирует его непродолжительности. Намерение причинить вред супругу не обязательно означает, что такой вред действительно будет причинен; это также не означает, что причинение вреда обязательно приведет к разводу, поскольку в таком случае предусмотрена возможность примирения, получения судебного запрета в отношении супруга-нарушителя и тому подобное.

Третий вид второстепенных целей находится где-то между первым (подкрепляющими первостепенную цель) и вторым (однозначно противоречащими замыслу Законодателя)[104].

Третий подход к классификации высших целей шариата основан на том, в какой степени они охватывают различные постановления исламского закона. В этой классификации рассматривается три вида: 1) общие цели (*аль-макасид аль-'амма*), 2) специальные (*аль-макасид аль-хасса*) и 3) частные (*аль-макасид аль-джаз'ийя*).

1) Общие цели

Общие цели шариата — это цели и задачи, которые отражены во всех или в большинстве областей исламского законодательства. Ибн Ашур называет общими целями

> ...мудрые цели, которые можно обнаружить во всех или в большинстве областях исламского законодательства; следовательно, они не ограничиваются каким-то одним видом предписаний, исключая другие. По сути, они составляют общие характеристики и задачи всего ислам-

[104] Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 3, с. 154-155; аль-Юби, *Макасид аш-шариа*, сс. 353-363; аль-Хадими, *Аль-иджтихад аль-макасиди*, с.56.

ского права. Сюда входят мудрые цели, которые можно проследить во многих, хотя и не во всех, видах исламских правовых норм…[105]

Защита пяти важнейших основ, о которых говорилось выше — религии (*ад-дин*), жизни (*ан-нафс*), разума (*аль-'акль*), потомства (*ан-насль*) и имущества (*аль-маль*), — входит в число общих целей шариата, наиболее всеобъемлющей, фундаментальной и возвышенной из которых является достижение блага и предотвращение вреда. Фактически, это стержень, вокруг которого вращаются все остальные цели исламского права — *макасид аш-шари'а*[106].

Как уже упоминалось ранее, одной из главных задач, стоящих перед исламским правом, является устранение или облегчение трудностей. Имам аш-Шатыби утверждает следующее:

Устранение трудностей — универсальная цель шариата. Следовательно, вы не найдете в шариате общего требования, которое более чем в незначительной степени характеризуется затруднением. В этом заключается смысл слов Бога о том, что Он «не сделал для вас никакого затруднения в [чем-либо, что имеет отношение к] религии» (*Сура аль-Хадж* 22:78)[107].

Другими универсальными целями шариата являются справедливость, согласие и гармония.

2) Специальные цели

Это цели и задачи, характеризующие отдельные виды постановлений или ряд тесно связанных предписаний. К ним относятся цели актов поклонения (*макасид аль-'ибадат*), цели социальных и финансовых взаимоотношений (*макасид аль-му'амалят*) и цели уголовного законодательства (*макасид аль-джинаят*).

---

105 Ибн Ашур, *Макасид аш-шариа аль-исламия*, с.51.

106 Ибн Ашур, *Макасид аш-шариа аль-исламия,* сс. 89-90; Аль-Юби, *Макасид аш-шари'а,* с. 391; и Аль-Алим, *Аль-макасид аль-'Амма,* сс. 172-173.

107 Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, том 1, с. 541.

Кроме того, сюда можно отнести цели отдельных сфер религиозного законодательства, например, ритуальная чистота (*аль-тахара*), продажа (*аль-бую'*) и т.п.[108]

3) Частные цели

Частные цели относятся к отдельному вопросу или проблеме. Если общие и специальные цели применимы либо ко всему шариату, либо ко всем случаям, касающимся отдельной области (ритуальная чистота, уголовное право и пр.), то частные цели (*аль-макасид аль-джаз'ийя*) имеют отношение только к конкретному вопросу или проблеме, или же к отдельному доказательству, из которого может быть выведена более широкая цель исламского права. Наиболее ясное объяснение частных целей можно найти в трудах Ибн Таймийи и его ученика Ибн аль-Кайима[109].

---

[108] См. Ибн Ашур, *Макасид аш-шари'а аль-исламийя*, сс. 155-182; Аль-Юби, *Макасид аш-шари'а*, с. 411; аль-Хадими, *Аль-иджтихад аль-макасиди,* с. 54; а также ар-Руммани, *Макасид аш-шари'а аль-исламийя,* сс. 95-110.

[109] См. например, Ибн Таймия, *Аль-кава'ид ан-нуранийя аль-фикхийя* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ильмия, 1414 г.х./1993 г., сс. 13, 56, 77, 93, 96; Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-муваккi'ин*, том 1, сс. 264-302 и том 2, сс. 3-119; Абдалла Ахмад Кадири аль-Ахдал, *Аль-ислам ва дарурият аль-хая* (Джидда: Дар аль-Муджтама, 1406 г.х./1985 г.)

1
Понимание *макасид аш-шари'а* и его значение для современных методов выведения правовых решений (*аль-ифта'*)

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ГЛАВЫ

В этой главе обсуждается проблема роста количества неквалифицированных лиц, которые в настоящее время издают фатвы, и легкости, с которой сегодня можно получить доступ к решениям так называемых муфтиев. Здесь мы также обсуждаем важный вопрос о вынесении правовых решений, основанных на невежестве или дезинформации, и осуждаем такую практику, особенно в контексте современных проблем.
Наши задачи:
1. Разъяснить, как *макасид аш-шари'а* связаны с изданием фатв по новым вопросам, обусловленным возникающими в наши дни событиями и ситуациями на индивидуальном и коллективном уровнях.
2. Призвать к сбалансированному подходу, избегая экстремизма и чрезмерной слабости.
3. Объяснить существующие в исламском законе облегчения для мусульман и принципы, определяющие эту цель.
4. Раскрыть суть процесса вынесения правовых решений. Правоведы определили ряд руководящих принципов, обеспечивающих соблюдение законных, признанных исламом интересов человека в процессе иджтихада и вынесения правовых решений. Это следующие принципы: (i) сделать соблюдение интересов человека одной из целей исламского права; (ii) проследить, чтобы интерес, о котором идет речь, не противоречил никакому правовому тексту; (iii) подтвердить бесспорность рассматриваемого интереса или, по крайней мере, его обоснованность; (iv) удостовериться в универсальности характера преследуемого интереса; (v) обеспечить, чтобы соблюдение одного интереса не угрожало соблюдению других, в равной степени или более важных.

Введение

Учитывая необходимость обоснования всех исламских практик на прочных подлинных исламских принципах, крайне важно, чтобы это правило соблюдалось и в

связи с правовыми решениями по современным проблемам и вопросам. Мусульманские мыслители различных уровней вносили и продолжают вносить весомый вклад в эту область. Вряд ли найдется известный мусульманский ученый, который не написал бы хотя бы одно исследование на тему современных проблем и *ифта'*, то есть процесса вынесения исламских правовых решений. *Ифта'* — это одна из основ исламской законодательной системы, и она служит наглядным подтверждением актуальности шариата во все времена и всех местностях.

Ввиду постоянно меняющихся обстоятельств, с которыми сталкивается мусульманская община, существует постоянная потребность в муфтиях, то есть лицах, имеющих право издавать фатвы, или исламские правовые постановления. Поскольку в наши дни наметилась тенденция к увеличению числа неквалифицированных индивидов, которые издают фатвы, и легкодоступности так называемых муфтиев, мы предлагаем некоторые важные разъяснения в свете *макасид аш-шари'а*, поскольку цели исламского закона непосредственно связаны с принятием решений по новым вопросам, которые возникают в связи с современными событиями и ситуациями на индивидуальном и коллективном уровнях. Обеспечивая тщательное рассмотрение меняющихся обстоятельств, требующих принятия новых правовых решений, цели исламского права — *макасид аш-шари'а* — являются основой для всех авторитетных фатв.

Макасид аш-шари'а во все времена тесно связаны с тем, что приносит людям пользу и освобождает их из рабства эгоистических желаний и прихотей. Эта свобода, обретаемая благодаря достижению целей шариата, позволяет людям становиться Божьими слугами по собственному выбору, добровольно, а не просто потому, что нужно подчиняться божественному закону в обязательном порядке. Вместе с тем, все сложнее становится определить, в чем же действительно заключаются интересы людей как личностей, которые подчиняются Божьим законам, нередко правильному пониманию реальных интересов мешают личные склонности и прихоти

человека. Ситуацию усугубляет еще тот факт, что некоторые муфтии слишком благосклонны к мягким толкованиям шариата, дающим большее облегчение и свободу, тогда как другие считают такой подход противоречащим истинному исламу.

Мы считаем, что цель исламского закона состоит не в том, чтобы навязывать людям трудности и неоправданные ограничения, и не в том, чтобы оставлять им свободу для полного удовлетворения всех желаний и прихотей. Следовательно, в этой главе мы попытаемся объяснить, каким образом шариат облегчает жизнь морально ответственных мусульман, а также принципы, определяющие эту благородную цель. Таким образом, мы надеемся показать максимальную пользу, которую шариат приносит Божьим слугам как в этой жизни, так и в будущей.

Эта глава состоит из четырех подразделов: (1) важность *ифта'* и его место в исламском праве; (2) смысл шариатского принципа облегчения (*майсир*); (3) *ифта'* и сбалансированный подход (достижение баланса между снисходительностью и строгостью); (4) основные правила применения принципа облегчения (*давабит ат-майсир*) при вынесении исламских правовых решений.

(1) Важность *ифта'* и его место в исламском праве

Процесс издания фатв играет очень важную роль в том, чтобы помочь людям понимать религию Ислам. Всемогущий и Величайший Бог упомянул этот факт в ряде аятов Корана:

> Они просят тебя вынести решение относительно женщин. Скажи: «Аллах вынесет для вас решение относительно них и того, что читается вам в Писании по поводу осиротевших женщин…» (*Сура Ан-Ниса* 4:127)

> Они просят тебя вынести решение. Скажи: «Аллах вынесет для вас решение относительно тех, кто не оставляет после себя родителей или детей. Если умрет мужчина, у которого нет ребенка, но есть сестра, то ей принадлежит

половина того, что он оставил. Он также наследует ей, если у нее нет ребенка....» (*Сура Ан-Ниса* 4:176)

Огромную важность этого процесса демонстрирует тот факт, что Сам Бог проявил себя в роли муфтия в реагировании на меняющиеся обстоятельства людей[110]. Значимость такого рода юридических объяснений дополнительно подчеркивается тем, что Пророк также взял на себя задачу по вынесению фатв. Фактически, большую часть своего времени он проводил, отвечая на вопросы людей о том, как реагировать на те или иные ситуации, возникающие в их жизни[111].

Имам Ибн аль-Кайим часть своей ценной работы *«И'лям аль-мувакки'ин 'ан рабб аль-'алямин»* посвятил теме фатв и ситуаций, по которым Пророк выносил решения[112]. Сподвижники, их преемники, а также имамы и ученые, следовавшие по их стопам, продолжали подражать примеру Пророка в своих учениях и объяснениях; и это также подчеркивает жизненно важную роль, которую играет фатва в исламской жизни и практике. Поэтому однажды было сказано: «*Ифта'* можно сравнить с подписью от имени Бога»[113].

Учитывая влияние, которое фатвы оказывают на жизнь мусульман, и руководство, которое они дают в материальной и духовной сферах, тот, кто берется за их вынесение, должен быть надлежащим образом подготовлен для выполнения столь важной задачи. В наш стремительно меняющийся век с его странными заблуждениями и сложностями, встречаясь с незнакомыми или пугающими событиями, трудноразрешимыми спорами и проблемами, люди нуждаются в помощи квалифицированных ученых. Поэтому, чтобы защитить высокий статус исламского закона от невежественных и ложных заявлений, необходимы правила и положения, которые будут

---

110 См. аль-Каррафи, *Аль-фурук,* том 2, сс. 217–218.

111 Абу аль-'Аббас Ахмад ибн Идрис аль-Каррафи, *Аль-ихкам фи тамйиз аль-фатава 'ан аль-ахкам ва тасарруфат аль-кади валь-имам,* с. 99.

112 Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин*, том 4, сс. 205–310.

113 Абу 'Амру 'Усман ибн 'Абдуррахман ибн Салах, *Адаб аль-муфти валь-мустафти,* с. 72.

регулировать и определять процесс принятия решений в новых ситуациях.

Пророк предупреждал, что если позволить невежественным людям выносить решения по новым вопросам или предлагать собственные толкования Корана, то это может нанести непоправимый вред религии и ее последователям. Он сказал:

> Поистине, Аллах не забирает знание, (просто) лишая его (Своих) рабов, но Он забирает знание, забирая (из мира) знающих, когда же Он не оставит (в живых) ни одного обладающего знанием, люди станут избирать (для себя) невежественных руководителей. И им будут задавать вопросы, а они станут выносить решения, не обладая знанием, в результате чего сами собьются с пути и введут в заблуждение других![114]

Ибн Хаджар прокомментировал это высказывание Пророка следующим образом: «Этот хадис содержит призыв к сохранению знания и предостережение против того, чтобы невежественные люди могли занимать руководящие позиции. Он также указывает на то, что вынесение фатв — это проявление настоящего руководства, и осуществлять такое руководство без знания — предосудительно»[115].

Имам аш-Шатыби объясняет, насколько велика такого рода задача:

> Муфтий передает знания от имени Бога так же, как это делал Пророк, он «подписывается» под действиями людей в свете своего знания Божьего закона так же, как это делал Пророк, и он исполняет Божьи заповеди в качестве наместника, как и Пророк. По этой причине тех, кто выполняет все эти функции, называют «теми из вас, кому была доверена власть» (*ули аль-амр*), и послушание

---

[114] *Сахих аль-Бухари*, хадис №100.

[115] Шихаб ад-Дин Ахмад ибн ʻАли ибн Хаджар аль-ʻАскалани, *Фатх аль-Бари Шарх Сахих аль-Бухари* (Аль-Мактаба ас-Салафия, 1407 г.х./1986 г.), том 1, с.236.

им связано с послушанием Богу и Его Посланнику. Как сказал Всемогущий Бог: «О те, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику и обладающим влиянием среди вас» (*Сура Ан-Ниса* 4:59)[116].

Ввиду исключительной важности функций, выполняемых муфтиями, важно, чтобы их работа была строго регламентирована, и чтобы она не была вверена в руки тех, кто относится к ней легкомысленно и не соблюдает условий ее надлежащего выполнения.

(2) Смысл шариатского принципа облегчения

Из многочисленных коранических утверждений следует, что для исламской религии характерны легкость и устранение трудностей. Бог, Всемогущий Судья, сделал эту религию милостью для всего человечества, а Его Посланник пришел, чтобы снять оковы и цепи, связывавшие народы, которые были до нас. Коран гласит: «К вам явился Посланник из вашей среды. Тяжко для него то, что вы страдаете. Он старается для вас. Он сострадателен и милосерден к верующим» (*Сура Ат-Тауба* 9:128) и «[О Пророк] Мы отправили тебя только в качестве милости к мирам» (*Сура Аль-Анбия* 21:107). В том же духе звучат слова Пророка: «Аллах не послал меня, чтобы усложнить вещи, а, напротив, [он послал меня] как учителя, чтобы облегчить вещи»[117], а одно из самых ясных описаний, которые Бог дал Пророку, это то, что «Он повелит им совершать одобряемое и запретит им совершать предосудительное, объявит дозволенным благое и запрещенным скверное, освободит их от бремени и оков» (*Сура Аль-Араф* 7:157).

Зная, что его последователи захотят подражать ему во всех делах, Посланник Аллаха воздерживался от выполнения определенных действий, чтобы не обременять мусульманскую общину. Например, он сказал: «Если бы я не боялся обременить членов своей общины, то велел бы им использовать си-

---

[116] См. аш-Шатыби, *Аль-мувафакат*, том 5, с. 253.
[117] *Сахих Муслим*, хадис №1478, том 2, с. 1104.

вак (зубочистку) перед каждым омовением»[118]. Это только одно из множества других подобных высказываний, передаваемых от Пророка, в которых он велел своим сподвижникам быть с людьми мягкими и не навязывать им трудности. Послав Му'аза ибн Джабаля и Абу Мусу аль-Ашари в Йемен, он сказал: «Облегчайте и не усложняйте, радуйте и не вызывайте отвращения, не отталкивайте [людей от ислама]»[119].

Однако в наши дни с появлением ряда новых вопросов и проблем появился подход, отличающийся склонностью к чрезмерной снисходительности и упрощению. Такой взгляд в отношении *ифта'* в настоящее время широко распространен как на индивидуальном, так и на институциональном уровнях, особенно ввиду того, что современное общество больше тяготеет к материализму, а не духовности, эгоцентризму, а не самоотверженности, и оппортунизму, а не этике. Искушение злом стало столь же повсеместным явлением, как и другие препятствия на пути к праведности, так что задача верно следовать своей религии превратилась в попытку удержать в руке горячий уголь. Сегодня мусульмане со всех сторон окружены потоками неверия, которые то и дело стремятся оттородить верующих от их религиозных убеждений и практик, поэтому им часто кажется, что их некому поддержать в этой борьбе. В этих реалиях многие правоведы призывают к максимальной снисходительности в исламских правовых решениях в надежде сделать религию более привлекательной для тех, кто обращается к ним с вопросами, и помочь им быть более стойкими на истинном пути[120].

Несомненно, это стремление вытекает из чистых мотивов, поскольку в его основе лежит высокая цель избавить верующих от неоправданных трудностей, принести им пользу и защитить как в этой жизни, так и в будущей. Однако мы становимся свидетелями определенных перегибов в сторону чрез-

---

[118] *Сахих аль-Бухари*, том 2, с.5 и *Сахих Муслим*, том 1, с.220, хадис №1732.

[119] *Сахих аль-Бухари*, том 2, с.79 и *Сахих Муслим*, том 3, с.1358, хадис №1732.

[120] См. Юсуф аль-Карадави, *Аль-фатва бейна аль-индибат ва ат-тасайюб* (Каир: Дар ас-Сахва, 1988), с.111.

мерного облегчения (*майсир*) и уступок (*аль-ахз би ат-тарахххус*), в стремлении к которым некоторые юристы игнорируют конкретные исламские тексты или дают им толкования, не имеющие ни лингвистических, ни юридических обоснований.

Трудности, возникающие в связи с нынешним положением дел и отчуждением людей от религии, не могут служить оправданием того, чтобы жертвовать принципами и постулатами, составляющими основу основ нашей религии. Общества меняются и развиваются, но источники шариата остаются актуальными, независимо от времени и места. В связи с этим шейх Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур сказал следующее:

> Мусульмане едины в том, что шариат применим ко всему человечеству — ко всем поколениям, во все времена и всех местах, впрочем, необходимо четко определить точный характер этой применимости. На мой взгляд, существует два способа представить эту общую применяемость: (1) с одной стороны, предписания шариата со множеством их универсальных принципов применимы к многочисленным ситуациям и обстоятельствам, не вызывая никакого дискомфорта, лишений или затруднений; (2) с другой стороны, условия и обстоятельства, возникающие в разные эпохи и в разных народах, таковы, что их можно адаптировать к заповедям ислама, не причиняя при этом никакого дискомфорта, лишений или затруднений. Например, ислам смог изменить некоторые сложившиеся среди арабов, персов, коптов, берберов, византийцев, татар, индийцев, китайцев и турок условия таким образом, что они без затруднений отказались от бесполезных обычаев и верований своих предков[121].

Оправдывать статус-кво, выходя за рамки применения принципа упрощения и легкомысленно следуя любому утверждению или суждению, не подкрепленному надлежа-

[121] Ибн Ашур, *Макасид аш-шария аль-исламия*, сс. 92-93.

щими аргументами и доказательствами, — ошибочно и опасно. Юсуф аль-Карадави комментирует эту тенденцию следующим образом:

> Сторонники этого направления мысли пытаются легитимизовать статус-кво, отыскивая толкования шариата, которые послужили бы основанием для его сохранения. Их задача — обоснование и внедрение законов, решений и процедур, поддерживаемых теми, кто находится у власти. Некоторые из них выполняют эту миссию со всей искренностью и твердым убеждением и не стремятся завоевать чье-либо расположение или угодить власть имущим. Однако они страдают от последствий комплекса неполноценности, находясь под мощным влиянием философий и взглядов западной цивилизации. Другие поступают таким образом из стремления к признанию, славе или мирским привилегиям, которые им могут дать обладающие властью и осуществляющие контроль, а также по многим другим подобным причинам, включая страх и жадность, способные овладеть даже теми, кто известен своим благочестием и ученостью[122].

Легко увидеть влияние такого рода иджтихада. Посредством некоторых своих фатв приверженцы этой тенденции совсем стерли различия между мусульманскими и немусульманскими обществами под предлогом того, что необходимо учитывать различия между обстоятельствами, с которыми сталкиваются современные мусульмане, и обстоятельствами, в которых жили более ранние поколения мусульман[123].

---

122 Юсуф аль-Карадави, *Аль-Иджтихад аль-му'асир бейна аль-индибат валь-инфират* (Каир: Дар ат-Таузи ва ан-Нашр аль-Исламия, 1414 г.х./1994 г.), с. 90.

123 Примеры подобных фатв см. там же, сс. 62–88; Хаммуд ат-Тувейджри, *Таглиз аль-Малам 'аля аль-Мутассар ин 'иля аль-футья ва тагьир аль-ахкам,* сс. 58-88; а также Джамалуддин Мухаммад ибн Мухаммад аль-Касими, *Аль-фатва филь-ислам, с. 125.*

(3) *Ифта'* и сбалансированный подход (баланс между снисходительностью и строгостью)

В наши дни к *ифта'* можно наблюдать два противоположных подхода: один из них отмечен необоснованной строгостью и суровостью, а другой характеризуется чрезмерным облегчением и легкостью. Далее мы кратко изложим отличительные черты этих двух подходов:

ПЕРВЫЙ ПОДХОД: ЧРЕЗМЕРНАЯ СТРОГОСТЬ И ОСТОРОЖНОСТЬ. Для него характерны три основных черты: (1) бескомпромиссное склонение в сторону конкретной богословской школы мысли, определенных взглядов или отдельных ученых, (2) исключительная приверженность поверхностным, буквальным интерпретациям религиозных текстов и (3) чрезмерное упорство в следовании принципу *садд аз-зара'и*, то есть устранение всего, что может привести к запрещенному действию.

(1) Бескомпромиссная приверженность конкретной богословской школе мысли, взглядам или ученому. Религиозный фанатизм проистекает из ошибочной веры человека в то, что он обладает единственной и неопровержимой истиной в вопросах религиозного толкования. Эта вера порождает предубежденность, нереально высокое мнение о себе и враждебность в отношении любого, кто придерживается противоположных или конкурирующих взглядов. Правовед или муфтий с такими убеждениями использует экстремистскую методологию и пытается навязать свою точку зрения другим, категорически отвергая взгляды и направления мысли, отличные от его собственных, даже если они подкреплены вескими доказательствами. При этом он создает неудобства и затруднения как для себя самого, так и для других — всех тех, кто слепо следует его мнению, не принимая во внимание никакие другие.

Имам Ахмад сказал: «Когда ученый издает фатву, он не должен навязывать людям свой образ мыслей или создавать для них трудности»[124]. Важно отметить, что, по мнению

[124] См. Абу `Абдаллах Мухаммад Муфлих аль-Какуни, *Аль-адаб аш-шар'ия,* том 2, с. 45.

большинства мусульманских ученых, человеку не нужно следовать во всех своих взглядах какой-либо одной отдельной школе мысли[125]. Шейх аль-ислам Ибн Таймия высказался в том же духе:

> Мусульманину, который столкнулся с незнакомой ситуацией, следует искать фатву от того, кто, по его [или ее] мнению, покажет ему предписание Бога или Его Посланника в отношении этой ситуации, независимо от того, какую школу мысли представляет муфтий. Ни один мусульманин не должен во всем следовать только одному определенному ученому, поскольку нет, кроме Посланника Аллаха, того, чьим заповедям и словам должен безукоризненно следовать мусульманин. Высказывания любого человека на земле, за исключением Пророка, можно либо принять, либо отвергнуть[126].

Анализируя влияние фанатической приверженности определенной правовой школе на образ мышления, Юсуф аль-Карадави отмечает:

> Некоторые ученые все еще придерживаются мнения, что мусульмане обязаны следовать определенной богословской школе мысли, и что решения по новым вопросам должны выноситься только в рамках этой единой

---

[125] Обсуждение данного вопроса см. Абу Закария Яхья ибн Шара фан-Навави, *Аль-Маджму,* том 1, сс. 90-91; Аль-Махалли, *Шарх джам аль-джавами,* том 2, с. 393; аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 432; Абуль-‘Аббас Ахмад ибн ‘Абдул-Халим ибн Таймия аль-Харрани, Мадждуддин Абуль-Баракат ‘Абдуссалам ибн ‘Абдаллах ибн аль-Хидр и Шихаб ад-Дин Абуль-Махасин ‘Абдул-Халим, *Аль-мусаввада фи усуль аль-фикх,* с. 465; Ибн аль-Хаджар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, с. 574; а также ‘Али ибн Бурхан, *Аль-вусуль иля-ль-усуль,2 тома,* под ред. Абдул-Хамид Али Абу Зунайд (Рияд: Мактабат аль-Ма’ариф, 1404 г.х./1983 г.), том 2, с. 369.

[126] *Маджму’ фатава шейх аль-ислам Ибн Таймия,* составитель Абдуррахман ибн Мухаммад ибн Касим аль-Асими ан-Наджди аль-Ханбали и его сын Мухаммад (Рияд: Матаби эр-Рияд, 1381-1383 г.х./1961-1963 г.), том 20, сс. 208-209.

школы и утверждений ее представителей, особенно самых ранних... Если приверженцев этой точки зрения спрашивают о каком-либо новом явлении, они исследуют на этот предмет труды ученых своей школы, и если ничего не находят, то постановляют, что это новое явление запрещено. Похоже, что решением по умолчанию среди них является следующее: действие запрещено, если только более ранние ученые этой школы не постановили, что оно допустимо[127].

То же самое можно сказать и о слепой поддержке взглядов и толкований определенной секты или имама, независимо от того, соответствуют они истине или противоречат ей.

Беспрецедентные перемены, события и трудности, наблюдаемые в современном обществе, требуют от нас переосмысления множества правовых решений, основанных на конкретных случаях, человеческих интересах или сложившихся обычаях. Это касается решений, имеющих отношение к современным практикам, таким как различные виды продаж, форвардные операции, гарантии, векселя и другие. Если кто-то хочет следовать исключительно трудам определенных юристов, которые могут не содержать прямого объяснения или научного консенсуса по вопросу, вызывающему сомнения, нужно быть готовыми к тому, что более ранние постановления могут быть слишком узкими и резкими, бросая вызов легкости и милости ислама.

Современным мусульманам крайне важно иметь представление об исламском взгляде на действия, которые составляют неотъемлемую часть их жизни и относительно которых основное исламское правило — допустимость. Однако в некоторых ситуациях такие действия граничат с вещами запрещенными, и тогда у юриста может возникнуть соблазн объявить их недопустимыми, даже если в целом исламское право считает их допустимыми и законными, ввиду того что одно из

---

[127] См. аль-Карадави, *Аль-иджтихад аль-му'асир,* с. 88; а также аль-Карадави, *Аль-иджтихад фи аш-шари'а аль-исламийя: ма'а надарат тахлилийя фи-ль-иджтихад аль-му'асир* (Кувейт: Дар аль-Калам, 1985), с. 175.

основополагающих правил[128] шариата: все, что приносит пользу, разрешено[129].

В итоге это может привести к тому, что люди будут либо отыскивать неверные и слабо аргументированные мнения, которых сейчас предостаточно, либо, что еще хуже, совсем отказываться от руководства в своих повседневных действиях исламскими правовыми нормами. Если бы юристы были более гибкими в своих решениях, указывая, какие действия допустимы, а какие — нет, и предлагая при этом юридически приемлемые альтернативы, это было бы намного лучше, чем обременение людей несостоятельными общими запретами[130].

Для иллюстрации можно привести проблему постоянно растущего числа паломников в Мекку и, как следствие, скопление людей, неудобства и даже смертельные давки. Эта ситуация заставила многих ученых пересмотреть свои взгляды на ряд вопросов и даже пойти против преобладающих мнений соответствующих школ мысли в надежде избавить людей от трудностей и неудобств. Одному лишь Богу известно, сколько еще дискомфорта и несчастий принесло бы людям то, что эти ученые продолжали бы придерживаться традиционных взглядов, издавая свои фатвы, не учитывая меняющиеся обстоятельства!

---

128 См. Мухаммад ‘Али ибн Хусейн аль-Малики, *Тахзиб аль-фурук валь-кава’ид ас-саниййа филь-асрар аш-шурук ‘аля анва’ аль-фурук.* См. также Ибн Таймия, *Аль-фатава аль-кубра,* том 4, с. 581.

129 См. аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит,* том 1, с. 215; Такиуддин Абу Бакр Абу Мухаммад аль-Хусни, *Китаб аль-кава’ид,* том 1, с. 478; ас-Субки, *Аль-ибхадж,*том 3, с.177; аль-Иснави, *Нихаят ас-суль*, том 4, с. 352; Джалалуддин ‘Абдуррахман ибн Абу Бакр ас-Суюти, *Аль-ашбах ван-Наза’ир* (Бейрут: Дар аль-Китаб аль-‘Араби, 1407 г.х./1986 г.), с. 133. Подтверждением этого принципа слажут слова Пророка : «То, что дозволил Аллах в Своей Книге, является дозволенным, а то, что Он запретил, является запретным. Что же касается того, о чем Он умолчал, то это также является дозволенным». Это высказывание приводится у ат-Тирмизи в «Книге одежды» (том 4, с. 220); а также Ибн Маджа в «Книге еды» (том 2, с. 1117).

130 См. Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Хажави, *Аль-фикх ас-сами фи тарих аль-фикх аль-ислами* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-‘Ильмийя, 1416 г.х./1995 г.), том 1, с. 215.

Например, обряд бросания камешков в течение трех дней после Праздника жертвоприношения (‘Ид аль-Адха), что соответствует 11, 12 и 13-му зуль-хиджа, начинается в полдень и продолжается до заката. Большинство правоведов считает, что после захода солнца этот обряд недействителен[131]. Тем не менее, ряд проницательных и авторитетных ученых постановили, что камешки можно бросать и после наступления темноты, это избавляет паломников от дискомфорта в связи с давкой, которая возникает в дневные часы[132].

Кроме того, ввиду тех трудностей, напряжения и неудобств, которые в последние годы вызваны требованием начинать обряд бросания камешков только после полудня, существуют веские основания рассмотреть возможность выполнения этого обряда еще до полудня, особенно для паломников, которым нужно покидать Мину 12-го зуль-хиджа. Нельзя забывать, что ритуалы паломничества, хотя и основаны на подражании Пророку, должны, по возможности, быть для паломников легкими и не вызывать значительных затруднений. Поэтому некоторые ведущие ученые из числа преемников сподвижников Пророка постановили, что разрешается бросать камешки и до полудня; такое решение принято ханафитской правовой школой[133].

---

131 См. Абу ‘Умар Юсуф Ибн ‘Абдалла Ибн ‘Абдуль-Барр, *Аль-кафи,* том 1, с. 355; Шамсуддин Мухаммад ибн Ахмад аш-Шарбини, *Мугни аль-мухтадж или ма’арифат ма’ани аль-фаз аль-минхадж*, том 2, с. 377; Ибрахим ибн Мухаммад ибн Муфлих, *Аль-мубди фи шарх аль-мукни,* том 3, с. 250; а также Шарафуддин Абу ан-Наджа Муса ибн Ахмад аль-Хиджжави, *Аль-Икна,* том 1, с. 390.

132 См. ‘Аляуддин Абу Бакр ибн Мас’уд аль-Касани, *Бада’и ас-сани,* том 2, с. 137; Шейх Мохаммад ибн Салих Усаймин, *Аш-шарх аль-мумти ‘аля зад аль-мустакни,* сост. Сулейман ибн Абдаллах ибн Хаммуд Абуль-Хайль и Халид ибн Али ибн Мухаммад аль-Мушайких (Рияд: Му’ассасат Асам лин-Нашр, 1995-1997), том 7, с. 385; а также Мухаммад аль-Муснид, ред., *Фатава аль-хадж валь-умра ваз-зияра,* с. 110.

133 См. аль-Касани, *Бада’и ас-сани,* том 2, с. 138; Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад ас-Сархаси, *Аль-мабсут,Аль-мабсут,* том 4, с. 68; аш-Шарбини, *Мугни аль-мухтадж,* том 3, с. 328; а также Абдуррахман ан-Нафиса, «Рисала фи фикх аль-хадж валь-умра» в *Маджаллат аль-бухус аль-фикхийя аль-му’асира*

(2) Исключительная приверженность поверхностным, буквальным интерпретациям религиозных текстов. Правильное прочтение авторитетных религиозных источников являет собой основу понимания ислама и требование для каждого, кто выдвигает новые толкования на основании своих независимых суждений. Однако если такой толкователь опирается исключительно на поверхностный смысл текстов без более глубокого понимания их послания и основных целей, то результатом его усилий будет ошибка и искажение. Именно такой подход имел в виду Салих аль-Мазид, когда говорил: «В наши дни можно встретить людей, которые считают, что "все, что нужно для иджтихада, — это Коран, *Сунан* Абу Дауда и словарь!"»[134].

Такие несостоявшиеся ученые ничего не знают о юриспруденции, а тем более об иджтихаде. Юсуф аль-Карадави называет их «нео-захиритами»[135], хотя, на наш взгляд, они несколько отличаются от захиритов. Аль-Карадави утверждает:

> Большинство из тех, кого я называю «нео-захиритами», специализируются исключительно на изучении хадисов. Им не хватает опыта работы с принципами юриспруденции, они не знакомы с существующими среди юристов расхождениями и их методами выведения решений на основании исламских правовых текстов. Более того, их почти не заботят ни *макасид аш-шари'а*, ни

[Журнал современной юриспруденции] (Рияд: № 33, 1416 г.х..1995 г.), сс. 22-25.

134 Абдуррахман ан-Нафиса, *Фикх аль-а'има аль-арба'а бейна аз-захидина фихи валь-мута'ассибина ляху,* с. 66.

135 Представители захаритской школы юриспруденции, основанной Даудом ибн 'Али аз-Захири (ум. ок. 219 г.х./834 г.) в середине третьего века, которую затем продолжил Ибн Хазм аль-Андалуси (ум. 456 г.х./1064 г.), выводили правовые решения исключительно на основании буквального, очевидного смысла коранического текста, Сунны и единогласного мнения сподвижников Пророка. Они отвергали все, что считали спорным, в том числе личное мнение (*ар-ра'и*), суждение по аналогии (*аль-кыяс*), предпочтение (*аль-истихсан*) и независимые полезные действия (*аль-масалих аль-мурсала*).

процесс адаптации правовых решений к изменяющимся местам, времени и обстоятельствам[136].

Чаще всего от них можно услышать фразу: «Это запрещено», невзирая на всю серьезность этих слов и отсутствие в исламских правовых источниках достаточных оснований для такой категоричности. Как следствие, люди, руководствующиеся постановлениями таких ученых, оказываются в крайне суровых условиях, и это несмотря на ясное предупреждение Всемогущего Бога: «…Не изрекайте своими устами ложь, утверждая, что это — дозволено, а то — запретно, и не возводите навет на Аллаха. Воистину, не преуспеют те, которые возводят навет на Аллаха!» (*Сура Ан-Нахль* 16:116).

В результате использования такого метода интерпретации источников исламского права, были запрещены многие законные действия, заблокированы многие пути получения знаний, а многие люди были признаны вышедшими из ислама под предлогом того, что они якобы нарушали ясные предписания. Тем не менее, ряд авторитетных ученых придерживается другой точки зрения. По словам имама Ибн Кайима аль-Джаузийи:

> Ни один муфтий не вправе утверждать, что Бог или Его Посланник объявили то или иное действие законным, запрещенным, обязательным или неугодным, без глубокого понимания вопроса, основанного на конкретных утверждениях Бога и Его Посланника. Наши праведные предшественники предупреждали, что следует остерегаться говорить, что «Бог объявил законным то-то и то-то» или «Бог запретил то-то и то-то», чтобы Бог не сказал: «Вы лгали. Я не объявлял то-то и то-то законным, и я не запрещал того-то и того-то!»[137]

Вынесение окончательных решений по новым ситуациям, в обход имеющихся неоспоримых знаний, обязательно приве-

---

[136] См. аль-Карадави, *аль-иджтихад аль-му'асир*, с.88.
[137] Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин*, том 4, с. 134.

дет людей к неудобствам и затруднениям, которые явно далеки от милосердия исламского закона и от милости, которую он демонстрирует на самом деле.

Некоторые лица в последнее время зашли настолько далеко, что объявили неверующими правительства и целые общества; они восстали против своих правителей, оттородились от мусульманской общины и объявили вражду всем несогласным с их взглядами, основанными на искаженном понимании исламских текстов и пренебрежении разумными методами вынесения решений на основании этих текстов. Одно из самых парадоксальных учений таких группировок заключается в том, что совершение грехов (помимо *ширка*, или придания Богу сотоварищей) выводит человека из Ислама. По словам члена движения «Такфир ва аль-Хиджра» (Группа отлучения и исхода) Махира аль-Бакри, «слово "грешник" (*'асин*) — синоним слова "неверующий" (*кафир*)… это важный вопрос, связанный с именами и названиями, так как в Божьей религии нельзя называть кого-либо мусульманином и неверующим одновременно»[138].

Такой поверхностный подход к религиозным текстам, который привел к искаженным толкованиям и ошибочным взглядам и серьезно усложнил жизнь мусульман, может рассматриваться как продолжение идей хариджитов, а также захиритов.

(3) Чрезмерное упорство в следовании принципу садд аз-зара'и, то есть устранение всего, что может привести к запрещенному действию. Многие источники подтверждают, что принцип отказа от законных действий, которые могут привести к незаконным, является эффективным средством достижения высших целей шариата, поскольку он согласуется с одним из основополагающих принципов шариата «поощрять одобряемое и удерживать от порицаемого». Ибн аль-Кайим красноречиво выражает эту мысль следующими словами:

---

138 Цит. по Абдуррахман аль-Лувайхик, *Аль-гулю фид-дин фи хаят аль-муслимин аль-му'асира: дираса 'ильмийя хауля мазахир аль-гулю ва мафахим ат-Татарруф валь-усулийя* (Бейрут: Муа'ссасат ар-Рисала, 1992), с. 273.

> Всякий раз, когда Всемогущий Господь объявляет действие запрещенным, и при этом есть пути и средства, ведущие к нему, то Он также запрещает и эти пути и средства. Препятствуя тому, чтобы Его слуги даже приближались к запретному, Он делает Свой запрет эффективным. Если бы Бог разрешил становиться на путь, ведущий к запретному, то этот запрет был бы неполноценным, и у людей возникло бы искушение совершить проступок[139].

Однако чрезмерное использование данного принципа порождает проблему, приводя к тому, что воображаемый источник вреда перевешивает превосходящую его пользу. В такой ситуации юрист может закрыть дверь для пользы и, как следствие, непреднамеренно пойти против целей шариата. Например, запрет на выращивание винограда из опасения, что его могут использовать для производства алкоголя, или запрет соседям жить слишком близко друг к другу из опасения возможных незаконных половых отношений. Большинство мусульманских ученых единодушны в отношении того, что такие вещи запрещать не следует, поскольку их преимущества перевешивают гипотетический вред или недостаток[140].

Некоторые современные так называемые юристы впадают в крайность и отказываются признавать пользу, полученную из систем, наук, знаний и изобретений других наций — они рассматривают такую открытость как форму неприемлемого нововведения в вопросах религии и, следовательно, как нарушение руководства, данного Посланником Аллаха[141]. Однако не секрет, что львиная доля новых разработок в области экономики и медицины появилась именно в немусульманских странах, и отвергать их только из-за происхождения — проявле-

---

[139] Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин*, том 3, с. 109.

[140] Аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* сс. 448-449 и *Аль-фурук,* том 2, с. 33; Аль-Юби, *Макасид аш-шари'а,* сс. 574-584.

[141] См. Юсуф аль-Карадави, *Ас-сияса аш-шар'ия фи дау' нусус аш-шар'ия ва макасидиха: нахва вахда фикрийя ли аль-'амилина лиль-ислам* (Каир: Мактабат Вахба, 1419 г.х./ 1998 г.), с. 231.

ние излишне сурового подхода. В процессе взаимодействия с разными народами люди постоянно знакомятся с какими-то новыми обычаями и системами. Следовательно, если мусульманские ученые будут постоянно издавать чрезмерно жесткие постановления, отвергая пользу, которую могут предложить другие народы, и не предлагая убедительных доказательств в поддержку своей жесткой позиции, то люди могут и вовсе отказаться от религии и начать следовать тому, что посчитают нужным, так как будут уверены в бесполезности поиска исламского решения по причине его неизбежной строгости и чрезмерной приверженности принципу *садд аз-зара'и*. Таким образом, единственные обычаи и действия, которые должны быть бесповоротно отвергнуты на почве ислама, это те, которые явно приведут к ощутимому вреду, тогда как те обычаи и действия, которые могут открыть путь к новым формам поклонения и послушания, должны быть разрешены и даже поощряемы[142].

Строгий, бескомпромиссный подход к изданию фатв по новым вопросам и ситуациям может проявляться по-разному. Например, муфтий может заведомо перестраховать себя, объявив действие запрещенным (или обязательным, в зависимости от характера рассматриваемого действия) из-за опасения быть слишком снисходительным в обеспечении соблюдения исламских постановлений, или пощадить морально ответственных мусульман в неоднозначных ситуациях, с которыми они не могут или не готовы справиться. Затем существует вероятность, что такие чрезмерно осторожные решения будут применяться ко всем людям и при любых обстоятельствах. Вторым, более конкретным примером этой тенденции можно назвать постановление муфтия о том, что женщинам запрещается работать вне дома, даже если в этом есть необходимость и они соблюдают все исламские нормы поведения[143]. Аналогичные примеры: объявление незаконной всей банков-

---

142 См. аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 449; а также Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-муваккиʻин*, том 3, с. 109.

143 См. Юсуф аль-Карадави, *Марказ аль-марʼа филь-хая аль-исламийя,* сс. 130-150; а также Бадрийя аль-Аззаз, *Аль-марʼа: мазха баʼд ас-сукут?,* сс. 199-216.

ской системы из опасения, что она может быть связана с ростовщичеством; или запрет на все виды фото- и видеосъемки, несмотря на их огромную важность в наши дни[144], при соблюдении всех соответствующих исламу условий.

Следует отметить, что каждый мусульманин имеет право проявлять осторожность при принятии собственных нравственных решений, в зависимости от своего духовного сознания и душевного состояния. Однако применение тех же ограничений или такой же осторожности к мусульманскому обществу в целом может вызвать неоправданные трудности для других мусульман[145].

Хотя иногда желательно избегать разногласий[146], этот принцип не следует принимать как абсолютное правило. Ученые установили, что его желательно применять только при следующих условиях: (1) Стремление избежать разногласий не должно приводить к нарушению исламского закона, например, пренебрежению действием, которое составляет часть подтвержденной сунны Пророка, или совершению нежелательного действия или бездействию в связи с установленным принципом; (2) Доказательство, приводимое оппонентом, не должно быть явно слабым, поскольку в таком случае изначально не стоит учитывать такую дискуссию; (3) Избегание разногласий в одном вопросе не должно приводить к возникновению разногласий по другим вопросам; (4) Все, кто находится на уровне ниже квалифицированного *муджтахида*, должны действовать по принципу осторожности. Если же человек является квалифицированным *муджтахидом*, то он должен обойти этот принцип, продолжить совершать иджтихад и издать фатву на основании того мнения, которое он считает

144 См. аль-Карадави, *аль-иджтихад аль-му'асир*, с.88.

145 См. аш-Шатыби, *Аль-мувафакат,* том 1, сс. 184-194; а также Мунйб Махмуд Шакир, *Аль-'амаль биль-ихтият филь-фикх аль-ислами* (Рияд: Дар ан-Нафа'ис, 1418 г.х./ 1997 г.), с. 118.

146 См. ас-Суюти, *Аль-ашбах ван-Наза'ир,* с. 257; а также аль-Каррафи, *Аль-фурук,* том 4, с. 210.

наилучшим в свете имеющихся у него свидетельств и доказательств[147].

Относительно попыток «подстраховаться» в связи с любой ситуацией, Якуб аль-Бухусейн утверждает:

> Этот принцип противоречит цели облегчения (являющейся фундаментальным принципом исламского законодательства), поскольку он предполагает, что человек делает все, что считает обязательным, и воздерживается от всего, что считает запрещенным и обременительным для морально ответственного мусульманина. По сути, некоторые ученые утверждают, что «если бы морально ответственный мусульманин даже в течение одного дня строго соблюдал принцип «подстраховки» во всех вопросах, в отношении которых есть источник неоспоримых доказательств, он испытал бы значительные трудности. Итак, представьте себе, какая ситуация возникнет, если он все время будет придерживаться этого подхода и будет требовать, чтобы его придерживалось все мусульманское сообщество, включая женщин, сельских жителей и бедуинов. Это, несомненно, нарушит жизненный уклад людей и нанесет ущерб их способности к нормальной жизнедеятельности»[148].

ВТОРОЙ ПОДХОД: ЧРЕЗМЕРНОЕ СТРЕМЛЕНИЕ К УПРОЩЕНИЮ И ОБЛЕГЧЕНИЮ. Этот подход характеризуется следующими признаками: (1) неоправданная зависимость от понятия человеческой выгоды (*маслаха*), даже вопреки установленным исламским правовым текстам; (2) чрезмерное использование уступок (*рухас*) и смешивание подходов разных правовых школ; (3) поиск путей уклонения от предписаний исламского закона.

(1) Неоправданная зависимость от понятия человеческой выгоды (маслаха). Понятие признанной шариатом человеческой выго-

---

147 См. там же, с. 258; Шакир, *Аль-'амаль биль-ихтият*, сс. 254-257; Ибн Хамид, *Раф аль-харадж филь-шари'а аль-исламийя,* сс. 115-130.

148 Там же, сс. 115-116.

ды, или интереса, не является самостоятельным или независимым фрагментом текстовых доказательств. Скорее, оно выводится из совокупности определенных доказательств, полученных из Корана и Сунны, связанных с сохранением пяти обсуждавшихся ранее основ: религии (*ад-дин*), жизни (*ан-нафс*), разума (*аль-'акль*), потомства (*ан-насль*) и имущества (*аль-маль*). Факт обоснованности человеческой выгоды на совокупности деталей из священных текстов, по логике вещей исключает любое ее противоречие смыслу этих текстов[149].

Мусульманские ученые и правоведы в целом согласны с тем, что *маслаха* — это то, что соответствует целям шариата и не противоречит исламским правовым источникам и консенсусу ученых. Более того, общие преимущества интересов человека должны быть узнаваемы с достаточной степенью определенности; в противном случае с ними считаться нельзя. Однако, по мнению имама Ат-Туфи, когда существует противоречие между *маслаха*, с одной стороны, и текстовыми доказательствами и консенсусом ученых, с другой, то больше значения следует придавать *маслаха*[150].

Некоторые современные юристы и муфтии уделяют *маслаха* чрезмерное внимание — это даже приводит к тому, что их фатвы противоречат прямым текстовым свидетельствам. Примером тому может послужить заявление шейха Мухаммада аль-Газали относительно допустимости занимать высокие политические должности женщинами. Он писал:

---

[149] См. аль-Бути, *Давабит аль-маслаха,* с. 110.

[150] Там же, с. 187. См. также аль-Газали, *Аль-мустасфа,* том 2, с. 293; Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, с. 432; Аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 446; аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит,* том 6, сс. 77-79; Абуль-Касим Мухаммад ибн Ахмад ибн аль-Джузай аль-Кальби, *Такриб аль-вусуль иля 'ильм аль-усуль,* под ред. Мухаммада аль-Мухтара аш-Шанкити (Мактабат Ибн Таймия, 1414 г.х./1993 г.), с. 412; аш-Шаукани, *Иршад аль-фухуль,* с. 242; Аз-Зарка, *Аль-истислах валь-масалих аль-мурсала,* с. 75; аль-Карадави, *Ас-сияса аш-шар'ия,* сс. 245-261; а также Хусейн Хамид Хассан, *Надарият аль-маслаха филь-фикх аль-ислами* (Мактабат аль-Мутанабби, 1918 г.), сс. 525-552.

> Народу Мекки Пророк читал суру «Ан-Намль», которая рассказывает нам о том, как царица Савская благодаря своей мудрости и разуму привела свой народ к процветанию и безопасности. Как же тогда он мог вынести решение, противоречащее тому, что было ему явлено? Воистину, какая нация, возглавляемая женщиной ее уровня, могла бы потерпеть урон?[151]

Шейх аль-Газали поставил этот риторический вопрос в противовес заявлению Пророка, согласно которому «не преуспеют люди, которые назначат женщину управлять ими»[152].

Еще один пример — фатва, вынесенная бывшим муфтием Арабской Республики Египет, о допустимости получения банковских процентов, хотя такой процент известен как ростовщичество и данная фатва вступает в противоречие с четкими текстовыми доказательствами и единогласным мнением большинства мусульманских ученых о том, что ростовщичество запрещено в любой его форме[153].

Другие ученые в своих фатвах утверждают, например, что в целях туристической привлекательности государства допустима продажа алкоголя; что людям разрешается не поститься в месяц Рамадан, чтобы их пост не оказывал негативного влияния на бизнес; что в интересах развития торговли допустимо ростовщичество (*риба*); что смешение полов в общественных местах допустимо в качестве средства поощрения высоких манер и снижения сексуальной напряженности между мужчинами и женщинами[154]; что детям мужского и женского пола

---

151 Мухаммад аль-Газали, *Аль-суннан ан-Набавийя бейна ахлюль-фикх ва ахлюль-хадис,* сс. 47, 50.

152 *Сахих аль-Бухари*, хадис №4073.

153 См. Али Ахмад ас-Салус, *Аль-иктисад аль-ислами валь-кадая аль-фикхийя аль-му'асира* (Бейрут: Му'ассасат ар-Райян, 1996), том 1, сс. 330-356. Книга опровергает взгляды тех, кто, как и Абд аль-Муним Намр, аль-Фанджари и другие, считают, что процент разрешен.

154 Ибн Хамид, *Раф аль-харадж фи аш-шари'а,* сс. 312-313; Фахми Хувайди, *Тазйиф аль-ва'и,* 3-е изд. (Дар аш-Шурук, 1420 г.х. /1999 г.), с. 79. В своей книге *Аль-муджтама ва аш-шари'а валь-канун* (Каир: Дар аль-Хилал, 1986 г., сс. 78, 88) Мухаммад Фархар выражает точку зрения, согласно которой

должны быть предоставлены равные доли наследства[155]. Некоторые ученые даже дошли до того, что одобрили появление украшенных женщин в аморальных программах в средствах массовой информации под предлогом нового понимания и адаптации к реалиям современного мира[156].

Все это делается якобы в соответствии с интересами человека и ради адаптации шариата к требованиям современной жизни.

(2) Чрезмерное использование уступок (рухас) и смешивание подходов разных правовых школ. Нет ничего плохого в том, чтобы воспользоваться облегчением, предусмотренным в Коране и Сунне. Пророк даже сказал, что Богу угодно, чтобы мы пользовались Его уступками, так же как Ему угодно, чтобы мы следовали Его повелениям[157].

Однако ряд ученых строго предупреждает против намеренного поиска уступок, в которых нет нужды, на основании определенных толкований и эклектического подхода, который предполагает заимствование взглядов то у одной школы мысли, то у другой, а также идей то одного ученого, то другого, в зависимости от того, кто из них предлагает наиболее мягкое и удобное решение. Сам Пророк сказал: «Я боюсь трех вещей среди вас, хотя они неизбежно произойдут: ученого, который впадает в заблуждение, лицемера, который спорит в отношении Корана, и мирских сокровищ, которые вам откроются»[158]. Ученый, впавший в заблуждение, опасен, по-

---

исламский запрет на ростовщичество нереалистичен и противоречит интересам людей.

155 См. аль-Карадави, *Ас-сияса аш-шар'ия,* с. 253, а также *Аль-иджтихад аль-му'асир,* сс. 70-82.

156 См. полемику между Саидом аль-Гамиди и Юсуфом аль-Карадави о допустимости работы женщины актрисой, опубликованную в *Маджаллат аль-Муджтама,* №1321.

157 См. аль-Хайсами, *Маджма аз-зава'ид,* том 3, с. 162; Он утверждает: «Ат-Табарани привел его в *Аль-кабир*… и повествователи в его цепочке передачи надежные». См. также Джалаладдин 'Абдуррахман ибн Абу Бакр ас-Суюти, *Сахих аль-джами' ас-сагыр ва зиядатун (аль-фатх аль-кабир),* под ред, Мухаммада Насируддина аль-Албани, том 1, с. 383, хадис №1885.

158 Аль-Хайсами, *Маджма аз-зава'ид,* том 1, с. 186; приводится аль-Хайсами от Му'аза. Аль-Хайсами отмечает: «Этот хадис записан ат-Табарани в *Аль-*

скольку он может ввести в заблуждение других людей, а это потенциальная причина великого зла.

Среди современных ученых нет единого мнения по поводу того, допустимо ли для муфтия или правоведа принять послабления, объявленные другими учеными[159]. Однако эту проблему необходимо рассматривать с некоторыми оговорками:

му'джам аль-кабир, Аль-му'джам аль-аусат и *Аль- му'джам ас-сагыр;* в цепочке его передачи присутствует 'Абдуль-Хаким ибн Мансур, чьи хадисы считаются ненадежными». Он приводит несколько подтверждающих изречений, хотя они довольно слабые. Этот хадис также зафиксирован у Абу Бакра Ахмада ибн аль-Хусейна аль-Байхаки, *Шу'аб аль-иман,* том 2 и 3, с. 347. В данном случае хадис подкреплен несколькими подтверждающими повествованиями, происхождение некоторых из них прослеживается вплоть до Посланника Бога, а иных — до одного из его сподвижников. Все они, вместе взятые, поднимают хадис до уровня *хасан*, или «хороший». (Такой хадис считается «хорошим», поскольку существуют другие хорошо подтвержденные хадисы, которые повествуют о той же проблеме и несут, по сути, одно и то же послание). См. Абу 'Умар Юсуф ибн 'Абдаллах ибн 'Абдуль-Барр, *Джами' баян аль-'ильм ва фадлихи* (Аль-Даммам: Дар ибн аль-Джаузи, 1994), том 2, с. 980; Абу бакр Ахмад ибн 'Али аль-Хатыб аль-Багдади, *Аль-факих валь-мутафакких*, под ред. Абу Абдуррахман Адил ибн Юсуф аль-Гарази, 2 тома (Аль-Даммам: Дар ибн аль-Джаузи, 1417 г.х./1994 г.), том 2, с. 26; а также Абу Нуайм Ахмад ибн Абдаллах аль-Исбахани, *Хильят аль-аулия' ва табакат аль-асфия',* том 4, с. 196.

159 См. Вахба Мустафа аз-Зухайли, *Аль-фикх аль-ислами ва адиллятуху,* том 9, с. 41; Сад аль-Анзи, «Ат-тальфику филь-фатва», *Маджаллят аш-шари'а ваддирасат аль-исламийя,* год 14, №38, 1420 г.х./1999 г.,. сс. 274-305. См. статьи в *Маджаллят маджма аль-фикх аль-ислами,* год 1, №8, сс. 41-65. Этот вопрос широко обсуждался такими учеными, как Вахба аз-Зухайли, Абдаллах Мухаммад Абдаллах, Шейх Халил аль-Мис, Шейх Мухаммад Рафи аль-Усмани, Хамд аль-Кубайси, Шейх Муджахид аль-Касими, Хамдати Шабихуна Ма аль-Айнайн и другие. Некоторые из упомянутых мыслителей считают допустимым принимать решения, опираясь на точку зрения более чем одной правовой школы, и искать уступки (*аль-ахд биль-рухас*). Такую позицию приписывают имаму аль-Каррафи, большинству ученых шафиитской и ханафитской школ. Ее также разделял ханафитский правовед Хафиз ибн аль-Хумам (ум. 861 г.х./1457 г.). См. Абдул-Али Мухаммад ибн Низам ад-Дин ал-Лакнави, *Фаватих ар-рахамут би шарх муслим ас-субут,* 2 тома, под ред. Абдаллах Мухмуд Умара (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ильмийя, 2002); а также Камаль ад-Дин Мухаммад ибн Абдуль-Вахид ибн аль-Хаммам, *Шарх фатх аль-кадир* (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1998).

Во-первых, эти разногласия непосредственно связаны с вопросом, допустимо ли обычному человеку принять точку зрения любого квалифицированного *муджтахида,* которого он предпочитает на свое усмотрение. Хотя ученые расходятся во мнениях по этому вопросу, они единодушны в том, что, если точка зрения одного *муджтахида* обоснована лучше, чем точка зрения другого, то следует принять первую, так как нельзя принимать более мягкие мнения ученых, не имеющие надежного обоснования[160]. Соответственно, недопустимо проводить аналогию между дискуссией ученых по одному вопросу и дискуссией тех же ученых по другому, который отличается от первого как по смыслу, так и по контексту. Поэтому если обычный мусульманин имеет право принять послабления, которые одобрил выбранный им муфтий или *муджтахид*, то сам *муджтахид* или муфтий должен издать в связи с этим вопросом свою собственную фатву, основанную на его собственном исследовании и иджтихаде[161].

Во-вторых, некоторые ученые постановили, что можно принимать мнение любого ученого, которого человек выберет. Однако, как уже упоминалось, это относится только к обычным мусульманам, только если человек находится в стесненных обстоятельствах и только если он не руководствуется эгоистичными желаниями и прихотями. Имам аз-Заркаши сообщает:

---

[160] См. аль-Газали, *Аль-мустасфа,* том 2, с. 390; аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 432; Аль-Каррафи, *Аль-ихкам фи тамйиз аль-фатава 'ан аль-ахкам ва тасарруфат аль-кади валь-имам,* с. 230; Аль-Ансари, *Фаватих ар-рахмут,* том 2, с. 404; аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит,* том 6, с. 325; Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, сс. 571, 577; Абу Мухаммад 'Абдаллах ибн Ахмад ибн Кудама аль-Макдиси, *Раудат ан-надир ва джаннат аль-мунадир фи усуль аль-фикх 'аля мазхаб аль-имам Ахмад ибн Ханбаль,* ред. и прим. Абдуль-Карим ибн Али ибн Мухаммад ан-Намла, 3-е идз. (Рияд: Мактабат ар-Рушд, 1415 г.х./1993 г.), том 3, с. 1024; а также аш-Шаукани, *Иршад аль-фухуль,* сс. 271-272.

[161] См. Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.5, примечания; а также Мухаммад ад-Дасуки, *Аль-иджтихадваль-таклид фи аш-шари'а аль-исламия* (Доха: Дар ас-Сакафа, 1987), с. 233.

> В фатвах имама ан-Навави четко сказано, что нельзя специально отыскивать послабления. Отвечая на вопрос, может ли последователь одной правовой школы при необходимости воспользоваться послаблением, допускаемым другой правовой школой, ан-Навави ответил, что можно действовать в соответствии с фатвой любого уполномоченного издавать фатвы. Однако он подчеркнул, что нельзя преднамеренно искать ученого, который известен тем, что разрешает послабления по данному вопросу, или ученого, чья школа известна такими послаблениями[162].

Поэтому ученые разрешают поиск облегчения религиозных обязанностей только в особых случаях, оправданных необходимостью, и ни один муфтий не должен практиковать утверждение уступок для всех запрашивающих и в любой ситуации[163].

В-третьих, некоторые ученые, в том числе Ибн Хазм[164] и Ибн аль-Салах[165], выступают против облегчений даже для простых верующих. Ибн ʻАбдуль-Барр писал: «Ученые едины во мнении, что рядовой верующий не должен искать уступок»[166]. Имам аш-Шатыби подробно описал пагубные последствия поиска уступок от одной школы исламской мысли к другой, и как от этого страдает процесс *ифта'*[167]. Самые видные ученые не известны своей чрезмерной мягкостью. На самом деле, ас-Самʻани утверждает, что одним из отличительных качеств, определяющих компетентных *муджтахидов*, явля-

---

162 См. аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит,* том 6, с. 326.

163 Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.5, с. 99; а также Ибн ас-Салах, *Адаб аль-муфти валь-мустафти,* сс. 125-126.

164 См. Ибн Хумайд, *Раф аль-харадж фи аш-шари'а,* с. 58.

165 См. Ибн ас-Салах, *Адаб аль-муфти валь-мустафти,* с. 125.

166 См. Ибн Абдуль-Барр, *Джами' баян аль-'ильм ва фадлихи;* Ибн Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир*, том 4, с. 578; Аль-Ансари, *Фаватих ар-рахмут,* том 2, с. 406; Аль-ʻАттар, *Хашият аль-'Аттар 'аля Джам' аль-джавами,* том 2, с. 442.

167 Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.5, сс. 79-105.

ется то, что они избегают чрезмерной мягкости и фатв, которые поддерживают уступки. Затем он описывает две категории чрезмерно снисходительных учёных. Это:

> (1) те, кто слаб в поиске доказательств и способов принятия решений, и кто удовлетворен результатами предварительных исследований и размышлений. Такие ученые небрежны в своем иджтихаде и поэтому не имеют права издавать фатвы; и (2) те, кто отыскивает уступки и склонен к неверному толкованию сунны; такие ученые принимают свою религию как данность, и они в большем заблуждении, чем те, кто относится к первой категории[168].

Методология мягкости, в основе которой лежит поиск уступок, подпитывает склонность человека подчиняться своим желаниям и нарушает порядок, сохранению которого призван служить шариат. По этому поводу аз-Заркаши сказал:

> Когда рядовой мусульманин спрашивает муфтия о том, как реагировать на ту или иную ситуацию, он фактически говорит: «Спасите меня от моих эгоистичных желаний и покажите мне путь истинный». В такой ситуации было бы неприемлемо, чтобы муфтий ответил человеку: «Есть два мнения относительно вашей проблемы. Поэтому выбирайте то, что вам подходит!»[169] Хороший муфтий ответит: «Я поищу обоснованное решение, которое вам подойдет!» Имам Ахмад сказал: «Если бы кто-то поступал в согласии со всеми уступками, которые он/она слышал, например, точку зрения куфанской школы в отношении вина, точку зрения мединской школы в отношении музыки и взгляд мекканской школы

---

[168] См. комментарий Ибн аш-Шата к «*Аль-фурук*» аль-Каррафи, озаглавленный *Идрар аш-шурук 'аля анва' Аль-фурук*, том 2, с. 117.
[169] См. Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.5, с. 97.

на временный брак, то он превратился бы в распутника»[170].

Сообщается, что Аль-Кади Исмаил аль-Малики (ум. 282 г.х./895 г.) сказал:

> Однажды я пришел к аль-Му'тадиду, и он дал мне книгу. Я взглянул на нее и обнаружил, что это был сборник уступок, одобренных некоторыми учеными, и доказательств, которые каждый из них привел в свою пользу. «Кто бы ни написал эту книгу, он безбожник!» — заявил я. Аль-Му'тадид спросил: «Разве хадисы, которые они цитируют, не достоверны?» «Они верны, — сказал я, — но ученый, который считает допустимым алкоголь, не одобрит временный брак, а ученый, который одобряет временный брак, не одобрит алкоголь. Нет на Земле ученого, который никогда бы не ошибался. Но тот, кто собрал воедино ошибки всех ученых и следует им, утратил свою религию». И тогда аль-Му'тадид приказал сжечь эту книгу[171].

В современном мире наблюдается большое количество ученых, которые демонстрируют чрезмерную слабость из-за своего эклектического подхода к юридическим вопросам и склонности к множеству ненужных уступок. Что касается ситуаций, в которых человек вынужден воспользоваться послаблением, то каждый случай должен рассматриваться отдельно.

(3) Поиск путей уклонения от предписаний исламского закона. Это еще одна особенность подхода, который характеризуется чрезмерной мягкостью и облегчением. Пророк запретил всякого рода уклонение[172], а значит, и большинство ученых со-

---

[170] См. аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит,* том 6, с. 325; а также аш-Шаукани, *Иршад аль-фухуль,* с. 272.

[171] См. аш-Шаукани, *Иршад аль-фухуль,* с. 272.

[172] Комментируя этот хадис в примечаниях к *Сунану* Абу Дауда, Ибн Кайим пишет: «Ибн Батта и другие записали его с хорошей цепочкой рассказчиков». Он добавляет, что ат-Тирмизи считал цепочку передатчиков

гласны с тем, что это запрещено[173]. В связи с этим Имам аль-Каррафи заявляет:

> Когда по вопросу есть два возможных решения — одно строгое, а другое снисходительное, — то недопустимо, чтобы муфтий издал для мирян строгое постановление, а для правителей и чиновников — снисходительное. Это было бы грехом и предательством религии, поскольку она отстаивает интересы мусульман. Это признак того, что сердцу недостает серьезности и благоговения перед Всемогущим Богом, и что вместо этого оно наполнено стремлением к мирской власти и желанием приблизиться к творению, а не к Творцу. Да убережет нас Бог от хитрости безрассудных людей![174]

По словам Абу аль-Валида аль-Баджи, однажды один из его современников передал его дело группе муфтиев, которые в отсутствие ученого выпустили фатву, оказавшуюся для него неблагоприятной. Когда они увидели его, то сказали: «Мы не знали, что фатва предназначалась для тебя!», после чего издали для него более благоприятную фатву, основанную на другом видении вопроса. Аль-Баджи прокомментировал: «Все ученые с хорошей репутацией согласятся с тем, что такое поведение недопустимо»[175].

Имам Ибн аль-Кайим подробно объясняет, какие виды юридических приемов допустимы, а какие — нет:

этого хадиса надежной. См. Сулайман ибн аль-Аш'ас ас-Сиджистани Абу Дауд, *'Аун аль-ма'буд: шарх Сунан Абу Дауд* с примечаниями аль-Хафиза ибн аль-Кайима аль-Джузийи, том 9, с. 244.

[173] Ибн ас-Салах, *Адаб аль-муфти валь-мустафти,* с. 111; ан-Навави, *Аль-маджму',* том 1, с. 81; Бурхан ад-Дин Ибрахим ибн 'Али ибн Фархун, *Табсират аль-хуккам фи усуль аль-акдия ва манахидж аль-ахкам,* том 1, с. 51; Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин*, том 4, с. 175; а также Аль-'Аттар, *Хашият аль-'Аттар 'аля Джам' аль-джавами,* том 2, с. 442.

[174] См. аль-Каррафи, *Аль-ихкам фи тамйиз аль-фатава 'ан аль-ахкам ва тасарруфат аль-кади валь-имам,* с. 250.

[175] Ибн Фархун, *Табсират аль-хуккам*, том 1, с. 64.

Запрещается муфтию обращаться к запретным и предосудительным выдумкам. Нельзя ему также искать в своих решениях уступок с целью оказать кому-либо услугу. Так как это греховно. И не следует испрашивать фатвы у такого муфтия. Если же, с другой стороны, он из лучших побуждений прибегает к допустимому облегчению, которое не является ни подозрительным, ни вредным, чтобы помочь человеку, ищущему фатву, в трудной ситуации, тогда это допустимо и даже похвально. Всемогущий Бог велел Своему пророку Иову (мир ему) освободить себя от данного им обета, взяв пучок [травы] и один раз ударив им жену[176]. Точно так же Пророк посоветовал Билялю ибн Рабаху, чтобы тот купил на несколько дирхамов фиников, после чего он мог бы их продать и купить другие финики, избегая тем самым практики ростовщичества (*риба*). Поэтому лучший выход из трудной ситуации — тот, который позволяет избежать греха; в то время как худшее для человека — впасть в грех, совершая действие, которое запрещено или уводит его от обязанности, возложенной на него Богом и Его Посланником. А по правильному пути ведет один лишь Бог[177].

---

176 Здесь автор упоминает случай, когда жена Иова, увидев стойкость мужа перед лицом столь ужасных страданий, упрекнула его за веру, сказав «Прокляни Бога и умри!» (Библия, Иов 2:9). Согласно некоторым комментариям к Корану, Иов поклялся, что, если он выздоровеет, то накажет свою жену за богохульство, но позже пожалел о своей поспешной клятве, поняв, что ее слова были просто выражением ее скорби от наблюдения за его страданиями. Затем Бог открыл Иову, что он может выполнить свою клятву символическим образом, взяв пригоршню травы и ударив ею по своей жене, сказав: «Возьми в руку пучок (сухой травы), ударь им жену и не преступай клятвы» (*Сура Сад,* 38:44*).* См. комментарий к этому аяту Корана в"*The Message of the Qur'an"* Мухаммада Асада (Гибралтар: Дар аль-Андалус, 1984), с. 700.

177 Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин*, под ред. Мухаммада Абдуссалама Ибрахима (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ильмийя, 1991), том 4, с. 170-171.

Многие современные муфтии впали в заблуждение, одобряя запрещенные с точки зрения шариата действия. Это касается современных форм продажи в кредит (*бай аль-'ина*)[178], банковских операций, связанных с ростовщичеством; обманных средств освобождения людей от уплаты закята или оправдания невозврата долгов; разрешения гражданских браков как способа оправдания прелюбодеяния; или позволения женщине вернуться к своему мужу после того, как он окончательно с ней развелся. Все это примеры махинаций с законом, которые осуждаются шариатом[179].

(4) Основные правила применения принципа облегчения (*давабит ат-тайсир*) при вынесении исламских правовых решений

Закон ислама, по сути, представляет собой путь умеренности и легкости. Следовательно, от тех, кто занимается иджтихадом, ожидается, что они будут сохранять баланс между крайней строгостью и крайней снисходительностью. Имам аш-Шатыби комментирует:

> Муфтий, овладевший искусством издания фатв, это тот, кто обладает способностью удерживать людей на пути умеренности — самом подходящем для общества. Такой муфтий никогда не поведет людей по пути экстремизма или небрежности. Доказательством истинности этой точки зрения является тот факт, что прямой путь, по которому ведет шариат, подразумевает стремление к умеренности и предотвращение как чрезмерной строгости, так и вседозволенности. Из этого следует, что, если с помощью своих решений муфтию не удается помочь

---

[178] Если говорить более точно, то *бай аль-'инах* относится к практике продажи товара кому-либо в кредит, а затем выкупа того же товара у человека за наличные и по более низкой цене. Это запрещено, потому что являет собой скрытое ростовщичество.

[179] См. Ибн Таймия, *Аль-фатава аль-кубра,* том 3, сс. 430 и далее; а также Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.3, сс. 108-116 и том 5, с. 187.

людям добиться такой умеренности, то он и не может исполнить цель Законодателя, ради которой нам был послан шариат. Согласно сведущим ученым, все, что влечет за собой отклонение от пути умеренности, наказуемо. Экстремизм по определению противоречит честности и справедливости, а следовательно, и интересам людей.

И экстремизм, и слабость разрушительны. Ибо если человек, испрашивающий фатву, будет направлен на путь аскетизма и трудностей, он будет отчужден от религии, что, в свою очередь, заставит его отказаться от поиска счастья в будущей жизни. Такие случаи действительно были. И наоборот, если кто-то будет направлен на путь слабости, он, вероятно, будет следовать своим желаниям и прихотям, что противоречит целям шариата, поскольку следование чьим-либо желаниям опасно. И этому есть много доказательств[180].

Определив особенности крайних подходов, теперь мы можем лучше понять, что значит умеренность. Некоторые ученые полагают, что муфтий может проявить суровость в своих фатвах, предназначенных для закоснелого грешника, который легко нарушает шариат; он также может проявить снисходительность по отношению к тому, кто, как правило, довольно требователен к себе или к другим. Таким образом, муфтий содействует возвращению тех, кто обращается за его фатвами, на путь умеренности[181].

По этой причине, чтобы вынести решение, муфтий должен всегда учитывать условия и обстоятельства, в которых находится человек. Имам Суфьян ат-Таури правильно заметил: «На наш взгляд, знание — это способность различать

---

[180] См. Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.5, сс. 276-278.

[181] Там же, том 2, с. 286; Ибн ас-Салах, *Адаб аль-муфти валь-мустафти,* сс. 111-112; а также ан-Навави, *Аль-маджму'*, том 1, с. 51.

уместные уступки, основанные на доверии; что касается строгости, то ею может овладеть каждый»[182].

По-видимому, ат-Таури имеет в виду, что истинное знание подразумевает приверженность замыслу Законодателя путем максимального использования того, что поддерживается шариатом, несет пользу и способствует легкости. Несомненно, такова точка зрения ученых, отличавшихся честностью, благочестием и умеренностью — эти качества крайне необходимы тем, кто желает выносить правовые решения и выступать от имени шариата, особенно в этом поколении. Знание защищает муфтия от выведения норм на основании невежества, благочестие — от импульсивных решений, а умеренность — от крайностей. Именно такой подход, который отстаивали ведущие ученые предыдущих веков, должен преобладать среди современных ученых[183].

Чтобы лучше понять замысел Законодателя, который состоит в том, чтобы сделать людей ответственными за стремление к лучшему для них как в этом мире, так и в грядущем, необходимо срочно отрегулировать пути применения принципа облегчения (*ат-тайсир*) в процессе *ифта'* (вынесения фатв). Далее мы обсудим девять шагов, которые помогут мусульманским ученым в применении этого важного принципа для вынесения решений по современным вопросам:

1. Убедиться в том, что решение вынесено на основании знаний и по справедливости.
2. Тщательно изучить вопрос, по которому будет вынесено правовое решение с применением принципа *тайсир*.

---

[182] См. Ибн Абдуль-Барр, *Джами' баян аль-'ильм ва фадлихи,* том 1, с. 784.

[183] См. аль-Касими, *Аль-фатва филь-ислам,* с. 59; аль-Карадави, *Аль-иджтихад аль-му'асир*, с. 91; аль-Карадави, *Аль-иджтихад фи аш-шари'а*, с. 178; аль-Карадави, *Аль-фатва,* с. 91; Абдул-Хамид Махйюб, *Ахкам аль-фатва валь-истифта* (Каир: Дар аль-Китаб аль-Джами'и, 1404 г.х./1984), сс. 112-115; а также Мухаммад Рияд, *Усуль аль-фатва валь-када' филь-мазхаб аль-Малики,* с. 232.

3. Привести все доказательства и правила, которые применимы для принятия решения в пользу более мягкой точки зрения.
4. Предложить допустимую альтернативу запрещенного действия.
5. Убедиться в том, что применение принципа *тайсир* не помешает надлежащему соблюдению интересов человека, закрепленных в исламском праве.
6. При рассмотрении возможности более мягкого решения, учесть принцип облегчения затруднений (*раф' аль-харадж*).
7. Уделить должное внимание ожидаемым последствиям принятия мягкого решения.
8. Прежде чем вынести постановление, предусматривающее применение принципа *тайсир*, получить четкое представление об обстоятельствах рассматриваемого дела.
9. Изучить общепринятые обычаи, имеющие отношение к применению более мягкого решения.

1: Убедиться в том, что решение вынесено на основании знаний и по справедливости.

Для процесса вынесения решений по вопросам, не имеющим прецедента, характерны многочисленные условия, важную роль среди которых играют знание и справедливость. Знания как условие в данном контексте подразумевают требование, чтобы вынесение правового вердикта основывалось на полной информированности, а также, чтобы и сам вердикт был четко сформулирован после рассмотрения дела со всех сторон. Что касается справедливости, то она необходима для того, чтобы решение не было чрезмерно снисходительным, и чтобы в нем отсутствовал любой фаворитизм. Необходимо должным образом учитывать то, чего требует истина, подходя к проблемам людей с состраданием, к которому призывает закон ислама, и издавая постановления, которые позволят им проявлять умеренность во всем, что бы они ни делали.

Многочисленные факторы отделили тех, кто выносит решения в отношении современных событий, от пути знания и справедливости. Однако эта ситуация не нова. Ранние ученые

тоже выражали беспокойство по поводу тех, кто сворачивал с пути беспристрастности и понимания. Имам Малик (ум. 179 г. х./795 г. н.э.) свидетельствовал:

> Самый трудный и мучительный момент — когда меня спрашивают, *халяль* это или *харам* (разрешенное или запрещенное), как будто смерть наступила, и я стою на месте Аллаха, и запрещаю или разрешаю людям. И меня удивляет наше время, когда люди любят давать фатву. Если бы они только могли видеть возмездие, которое получат взамен, то были бы намного более сдержаны. Всякий раз, когда к 'Умару ибн аль-Хаттабу, 'Али ибн Абу Талибу и 'Алькаме, лучшим из сподвижников[184], обращались с вопросами, они собирали всех сподвижников Пророка и советовались с ними до вынесения вердикта. Что касается людей нашего времени, они гордятся тем, что выносят собственные вердикты, и, как следствие, их знание ограничено[185].

Имам Малик описывает методологию, которой придерживались наши богобоязненные предки, а именно, вынося суждения в отношении новых ситуаций, они избегали поспешных, плохо продуманных решений и недостаточного иссле-

---

184 Муслим и Ибн 'Абдуль-Барр утверждают, что 'Алкама ибн Ваккас аль-Ляйси аль-Мадани родился при жизни Божьего Посланника, в то время как Ибн Манда относит его к числу сподвижников Пророка. В *Ат-Такриб* аль-Хафиз ибн Хаджар аль-Аскалани говорит, что «он был достойным доверия и надежным, однако те, кто причисляет его к сподвижникам, ошибаются». См. аль-Хафиз ибн Хаджар аль-Аскалани, *Такриб ат-тахзиб* (№4701) и *Тахзиб ат-тахзиб,* том 7, с. 237 и 240. 'Алкама ибн Кайс ан-Нах'и был учеником Ибн Мас'уда, на которого он походил по характеру и поведению. Некоторые из сподвижников задавали ему вопросы и испрашивали у него фатвы. Он умер в 62 году хиджры, и Малик в знак уважения назвал его сподвижником Пророка. См. Абу аль-Фарадж 'Абдуррахман ибн Али ибн аль-Джаузи, *Сыфат ас-сафуа,* том 3, с. 27.

185 См. Абуль-Фадль 'Ияд ибн Муса аль-Кади 'Ияд, *Тартиб аль-мадарик ва такриб аль-масалик ли ма'рифат а'лям мазхаб Малик,* под ред. Саида Аграба, 3-е изд. (Рабат: Министерство религиозных фондов и исламских дел, 1403 г.х./1983 г.), том 1, с. 179.

дования и расследования. Вместо этого, они советовались друг с другом и внимательно изучали вопрос. Современные же муфтии, наоборот, зачастую спешат с выводами и не советуются ни с кем, прежде чем выносить решения. Как результат, они демонстрируют ошибочный подход к выведению правовых постановлений, а изданные ими фатвы отражают явное пренебрежение важнейшей ролью шариата[186].

Правоведы явно нуждаются в руководящих принципах, особенно при принятии решений в отношении современных проблем, в связи с чем слишком легко впасть в заблуждение, учитывая культурные конфликты, интеллектуальные и концептуальные тенденции, а также мощные психологические, социальные и политические влияния, действующие в современном обществе. Более того, ошибочные и экстремистские интерпретации и точки зрения становятся еще более опасными из-за легкости, с которой они распространяются современными средствами массовой информации, будь то текстовые или аудиовизуальные материалы.

2: Тщательно изучить вопрос, по которому будет вынесено правовое решение с применением принципа тайсир.

В современном мире исламская юриспруденция сталкивается с рядом сложнейших проблем, с которыми ранние поколения мусульман не только не сталкивались, но и не могли их себе даже представить. Возникающие новые ситуации отражают природу времени, в которое мы живем и которое отмечено свободным обменом идеями и разработкой научных и технических средств, предназначенных для решения как старых, так и новых проблем человечества.

Учитывая вышеизложенные факты, юрист должен иметь четкое представление о ситуации, в отношении которой ему предстоит вынести решение. Обычно суждения, которые мы выносим о том или ином явлении или вещи, зависят от того,

---

[186] См. аль-Хатыб аль-Багдади, *Аль-факих валь-мутафакких,* том 2, сс. 386-428; Ибн Абдуль-Барр, *Джами' баян аль-'ильм ва фадлихи,* том 1, сс. 501-559; аль-Какуни, *Аль-адаб аш-шар'ия,* том 2, с. 44-55; ат-Тувайджири, *Таглиз аль-малям,* сс. 6-47; а также Рияд, *Усуль аль-фатва,* сс. 218-219.

насколько мы их осмысливаем и как воспринимаем. Следовательно, многие так называемые муфтии разоблачили свое невежество через изданные ими фатвы! Увы, часто случается так, что люди испытывают какую-то ситуацию одним образом, в то время как ученый, который выносит решение по ней, воспринимает ее по-другому. Поэтому мы говорим, что прежде чем вынести решение, очень важно рассмотреть ситуацию со всех сторон[187].

В письме, которое ʻУмар ибн аль-Хаттаб отправил в адрес Абу Мусы аль-Ашʻари, говорится о необходимости глубокого понимания дела, по которому муфтий должен принимать решение:

> Вынесение решений является бесспорным обязательством и путем подражания примеру Пророка... Хорошо пойми доказательства, предоставленные из других источников, кроме Корана и Сунны. Затем сопоставь и сравни решения, содержащиеся в Коране и Сунне, и ситуацию, которая сейчас находится перед тобой. Найди точки соприкосновения между ними; затем прими то решение, которое, по твоему мнению, будет наиболее приятно Богу, или то, которое, по твоему мнению, наиболее близко к истине[188].

Столкнувшись с беспрецедентной ситуацией, муфтий должен проявить осторожность, удостовериться в имеющихся у него на руках фактах и не спешить выносить суждение, поскольку под влиянием какого-то фактора ситуация может измениться в ту или иную сторону, и, следовательно, придется изменить пути реагирования на нее. Если муфтий вынесет поспешное решение, основанное на неверном понимании, то

---

[187] Ибн Абдуль-Барр, *Джами' баян аль-ʻильм ва фадлихи,* том 2, с. 848; аль-Карадави, *Аль-фатва,* сс. 72-73; а также Салман аль-Ауда, *Давабит ад-дирасат аль-фикхийя,* сс. 89-92.

[188] Абу Бакр ибн аль-Хусейн аль-Байхаки, *Ас-сунан аль-кубра,* том 10, с. 135.

он не достигнет цели и допустит ошибку, которая впоследствии может привести к ошибкам многих других людей[189].

В связи с этим сообщается, что Пророк сказал: «Ноша грехов за неправильную фатву лежит на давшем ее»[190]. А также: «Самый быстрый из дающих фатвы быстрее всех попадет в ад»[191]. Также сообщается, что Ибн Мас'уд сказал: «Кто отвечает людям на каждый вопрос, который ему задают — тот сумасшедший»[192]. Всякий раз, когда ему задавали какой-либо юридический вопрос, он целый месяц думал, прежде чем ответить. И тогда он говорил: «О Аллах! Если я отвечу правильно, это будет по Твоей милости, а если нет — то это будет вина Ибн Мас'уда!»[193] Процитируем еще имама Малика, который сказал: «Я размышлял над определенным юридическим вопросом более десяти лет и по сей день так и не нашел ответа»[194], а также «иногда, когда мне задают вопрос, я думаю об этом ночи напролет»[195].

Вышеупомянутые цитаты ясно указывают на то, что не нужно спешить отвечать тем, кто запрашивает религиозное постановление, и прежде чем вынести решение, муфтий должен быть полностью уверен в нем. Осознав важность выполняемой им функции, он еще более искренне посвятит себя выполнению этой почетной задачи, которая, в свою очередь,

---

189 См. аль-Хатыб аль-Багдади, *Аль-факих валь-мутафакких,* том 2, с. 390; Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.5, сс. 323-324; аль-Каррафи, *Аль-ихкам,* сс. 236-237; а также Абдул-Азиз Абдуррахман ибн Али ар-Рабия, *Аль-муфти фи аш-шари'а аль-исламия*, с. 31.

190 Имам Ахмад ибн Мухаммад ибн Ханбаль, *Муснад аль-имам Ахмад ибн Ханбаль,* том 1, с. 321; Абу 'Абдалла Мухаммад ибн 'Абдалла аль-Хаким ан-Нисабури в *Аль-мустадрак аля ас-сахихаин филь-хадис,* том 1, с. 183, признает этот хадис достоверным; аз-Захаби разделяет мнение аль-Хакима.

191 Абу Мухаммад ибн 'Абдалла ибн 'Абдуррахман ад-Дарими, *Сунан ад-Дарими,* том 1, с. 69.

192 Приводится в аль-Хатыб аль-Багдади, *Аль-факих валь-мутафакких,* том 2, с. 416; а также Ибн Абдуль-Барр, *Джами' баян аль-'ильм ва фадлихи,* том 2, с. 1124.

193 См. Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин*, том 1, с. 64.

194 См. аль-Кади 'Ияд, *Тартиб аль-мадарик,* том 1, с. 178.

195 Там же.

является частью его огромной ответственности[196]. Имам Ибн аль-Кайим комментирует:

> Кого бы ни назначили муфтием, он должен хорошо подготовиться к этой роли, осознавая высоту положения, которое он теперь занимает. Более того, он должен безо всяких сомнений объявлять истину и подчиняться ей. В конце концов, Бог — его Обитель и Предводитель. Как он может усомниться, если знает, что Сам Бог — Повелитель миров — однажды взял на Себя роль муфтия?[197]

Исследуя современную ситуацию с целью издания фатвы, следует всегда консультироваться со специалистами в тех областях знания, которые имеют отношение к делу, в том числе медицины, экономики, астрономии и тому подобного. Поступая таким образом, муфтий действует в соответствии со словами Всемогущего Бога, который, обращаясь к скептикам времен Пророка, сомневающимся в том, что он несёт послание, соответствующее посланиям предыдущих пророков, сказал им: «Спросите людей Напоминания, если вы не знаете этого» (*Сура Аль-Анбия* 21:7).

Например, если вопрос касается медицины, то все связанные с ним неясные моменты необходимо прояснить со специалистами в сфере медицины; если экономики и финансовых вопросов — с экономистами. В конце концов, тот, кто не разбирается в валюте, может посчитать, что с современных денег не нужно выплачивать закят или что с ними невозможно вовлечься в ростовщичество (*риба*), поскольку они сделаны не из золота или серебра![198] Точно также, не имея знаний об искусственном оплодотворении, невозможно издать фатву по вопросу оплодотворения in vitro или о детях из пробирки[199].

---

[196] Аш-Шатыби, *Аль-фатва*, сост. и ред. Мухаммад Абу аль-Аифан, с. 83.
[197] См. Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-муваккиин,* том 1, с. 9.
[198] См. аль-Карадави, *Аль-иджтихад фи аш-шари'а аль-исламийя,* с. 176.
[199] См. Абдул-Насир Абуль-Басал, «Аль-мадхал иля фикх ан-навазил», *Абхас аль-ярмук,* год 13, №1 1997, с. 130.

Если муфтии будут следовать совету Пророка относительно важности консультаций, то мы увидим гораздо меньше решений, основанных на незнании или искаженной информации, особенно в связи с современными проблемами. Такие коллективные научные учреждения, как юридические академии, советы по фатвам и академические исследовательские центры, помогают расширить круг знаний и консультаций, а также обеспечивают платформы для того, чтобы исламские правовые исследования проводились со всей компетентностью и тщательностью.

В связи с этим аль-Хатиб аль-Багдади писал:

> Муфтию следует консультироваться с квалифицированными, знающими людьми относительно того, какое решение он должен принять по данному вопросу. Ему следует спросить каждого из них его или ее мнение. Такая практика приносит благословение, поскольку это способ подражать ранним поколениям праведных мусульман. Всемогущий Бог [повелел Пророку], говоря: «и советуйся с ними [сообществом верующих] о делах…» (*Сура Аль-Имран* 3:159). И на самом деле, Пророк советовался с другими людьми по различным вопросам и велел своим последователям делать то же самое. Поэтому его сподвижники также совещались друг с другом, прежде чем выводить правовые постановления[200].

3: Привести все доказательства и правила, которые применимы для принятия решения в пользу более мягкой точки зрения.

Это поможет муфтию подкрепить доказательствами из источников исламского права каждое религиозное постановление и познакомить человека, который запросил это постановление, с основаниями для его вынесения. Цитирование религиозных текстов заставит замолчать тех, кто в противном случае мог бы придраться к муфтию, и лишит небрежных, безот-

---

[200] См. аль-Хатыб аль-Багдади, *Аль-факих валь-мутафакких,* том 2, с. 390; Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-муваккиʻин,* том 4, с. 197; а также Ибн ас-Салах, *Адаб аль-муфти валь-мустафти,* с. 138.

ветственных людей каких-либо оправданий для игнорирования постановления и не позволит их капризам и желаниям управлять их поведением. В связи с этим имам Ибн аль-Кайим писал:

> Муфтий должен в меру своих возможностей стремиться указать основания для того постановления, которое он издает, а также источник, из которого он его извлек. Он не должен просто давать спрашивающему фатву без доказательств и без упоминания ее источника. Если он так сделает, это просто покажет отсутствие у него понимания и знаний. Размышляя о решениях, вынесенных Пророком, чьи слова сами являются источником доказательств, можно обнаружить, что они включают ссылку на мудрость, лежащую в основе этого решения, на аналогичные решения, касающиеся других ситуаций, и их правовую основу[201].

В другом месте Ибн аль-Кайим утверждает:

> Некоторые люди осудили упоминание доказательств в постановлениях; и это осуждение уже само по себе достойно осуждения! Поистине, красота и душа любого решения — в его доказательстве. Как можно осудить упоминание Божьего слова и слова Его Посланника, консенсус верующего сообщества и высказывания сподвижников Пророка, а также приведение обоснованных сравнений между более поздними и более ранними постановлениями?[202]

Описывая процесс издания фатв спустя много лет после сподвижников Пророка и их наследников, Ибн аль-Кайим отмечает:

---

[201] Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин,* том 4, с. 123.
[202] Там же, с. 200.

> Прошло много времени, и люди отошли от знаний. Рвение ученых к принятию правильных решений уменьшилось до такой степени, что, когда их просили принять решение по тому или иному вопросу, они отвечали только «да» или «нет», не приводя никаких доказательств или источников своих ответов. Такие ученые не признавали ни своей собственной небрежности, ни достоинства тех, кто подкреплял свои решения доказательствами из источников. Затем положение ухудшилось до такой степени, что те, кто издавал фатвы с доказательствами, подверглись критике и осуждению. Возможно, настанет время, когда фатвы и вовсе потеряют свою ценность![203]

4: Предложить допустимую альтернативу запрещенному действию.
Это правило имеет особое значение для нашего времени. Почему? Дело в том, что большинство новых событий в мусульманских общинах берут свое начало в современных упадочнических обществах, которые не следуют исламский этике и вторгаются в наши общины с мощным соблазнительным влиянием своих финансовых и экономических практик, направлений мысли и средств массовой информации и т.д. Ввиду такого влияния муфтий должен быть в состоянии признать и подтвердить то, что является законным и приемлемым с точки зрения ислама, а также отвергнуть и запретить то, что таковым не является. При этом ему необходимо уметь объяснить мудрую цель, стоящую за любым запретом, который он объявляет, и показать соответствующие законные альтернативы — это послужит защитой религии и основанием для изменения образа действий людей. Такой подход демонстрирует истинное понимание Божьего пути и желание дать людям разумный совет. Об этом имам Ибн аль-Кайим говорил:

> Когда у муфтия, обладающего глубоким пониманием вещей и способностью предоставить мудрый совет,

[203] Там же.

спрашивают мнения о каком-либо действии, и он запрещает спрашивающему совершать его, даже если тот должен участвовать в упомянутом действии (или чём-то подобном), муфтий предоставит подходящую альтернативу. Таким образом, он предотвратит запрещенное действие и направит человека к тому, что допустимо. Однако на это способен только сострадательный, знающий, богобоязненный ученый, который относится к другим на основании знаний, которыми он наделен. Такого ученого можно сравнить с опытным врачом, цель которого защитить своих пациентов от всего, что могло бы причинить им вред, и назначить им все, что могло бы принести пользу. Точно так же, как врач стремится исцелить тело, религиозный ученый стремится исцелить душу[204].

Существует достоверное высказывание Пророка, согласно которому всякий посланный Богом в качестве посланника, обязан направлять свой народ к лучшему, чему он может их научить, и отвращать от того, что пагубно для него[205]. Это путь всех Божьих посланников и тех, кто унаследовал от них миссию доносить людям Божью истину[206].

5: Убедиться в том, что применение принципа тайсир не помешает надлежащему соблюдению интересов человека, закрепленных в исламском праве.

При рассмотрении вопроса муфтий всегда должен учитывать, соблюдаются ли закрепленные в исламском праве интересы человека, так как закон ислама направлен на сохранение всего, что приносит пользу, и устранение того, что причиняет вред. Зачастую обоснованием решений ученого служит принцип так называемых независимых полезных действий (*аль-масалих аль-мурсала*), то есть интересов, которые прямо не упоминают-

---

[204] Там же.

[205] *Сахих аль-Бухари,* хадис №6659.

[206] Там же, том 4, с. 122; аль-Касими, *Аль-фатва филь-ислам,*с. 83; а также ан-Навави, *Аль-маджму',* том 1, сс. 83, 87.

ся ни в Коране, ни в Сунне. Однако большинство мусульманских правоведов считают их обоснованными и признанными в соответствии с исламским законодательством[207]. Поэтому имам аль-Амиди утверждает:

> Если бы независимые интересы не были действительным юридическим фактором, было бы невозможно издавать фатвы в отношении новых ситуаций, так как они не упоминаются в Коране и Сунне, среди мусульманских ученых не существует по ним единогласного мнения, и нет соответствующих прецедентов, на которые можно было бы сослаться[208].

Обоснованность практики обращения к независимым полезным действиям становится очевидной с появлением в наши дни многих новых явлений, таких как административные системы на городском, национальном и международном уровнях, а также разные виды документов, связанных с денежными операциями, брачными договоренностями и другими видами соглашений. В этих условиях, если юристу не хватает надлежащего понимания целей и задач шариата и необходимости сохранения пяти основ человеческой жизни, находящихся под защитой исламского закона (религии, жизни, разума, имущества и потомства), он может непреднамеренно преградить путь для многочисленных законных действий, которые должны быть разрешены, или создать почву для распространения пороков, которые должны быть запрещены.

Поэтому ученые-правоведы определили ряд руководящих принципов, следование которым в процессе иджтихада и вы-

---

[207] См. аль-Газали, *Аль-мустасфа,* том 1, с. 141; аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 446; аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит,* том 6, сс. 79, 87; аль-Амиди, *Аль-ихкам,* том 4, с. 32; аннотация аль-Банани к комментариям аль-Махалли к *Джам аль-джавами*, том 2, с. 274-283; Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, с. 432; аль-Кальби, *Такриб аль-вусуль, с.* 410; аш-Шаукани, *Иршад аль-фухуль,* с. 242; Абдул-Карим Зайдан, *Аль-ваджиз фи усуль аль-фикх* (Дар ат-Тавзи, 1414 г.х./1993 г.), с. 240; а также аль-Бухусейн, *Раф аль-харадж фи аш-шари'а аль-исламия,* с. 270.

[208] Аль-Амиди, *Аль-ихкам,* том 4, с. 32.

несения правовых постановлений обеспечивает соблюдение признанных исламом законных интересов человека. Эти принципы требуют от муфтия:

(i) рассматривать интересы человека как цель исламского права;
(ii) убедиться, что интерес в конкретном вопросе не противоречит какому-либо исламскому правовому тексту;
(iii) удостовериться, что рассматриваемый интерес не вызывает сомнений или, по крайней мере, существуют убедительные доказательства его обоснованности;
(iv) убедиться в том, что данный интерес носит универсальный характер.
(v) позаботиться о том, чтобы принятие во внимание интереса в рассматриваемом вопросе не угрожало другим интересам большей или равной степени важности[209].

Необходимо отметить, что в случае изменения направленности интересов, на основании которых в конкретных обстоятельствах была выпущена фатва, муфтию нужно будет изменить эту фатву. Ясно, что данное изменение будет отражать изменение обстоятельств, связанных с решением, а не норм шариата.

6: При рассмотрении возможности более мягкого решения, учесть принцип устранения затруднений/вреда (раф' аль-харадж).
Используемый здесь термин «вред» относится ко «всему, что может привести к неоправданным затруднениям для тела, души или имущества, сейчас или в будущем»[210]. Следовательно, под *раф' аль-харадж*, или облегчением тягот, подразумевается

[209] См. аль-Газали, *Аль-мустасфа,* том 1, с. 296; аль-Иснави, *Нихаят ас-суль,* том 5, сс. 77-90; Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, сс. 170-171; аннотация аль-Банани к комментариям аль-Махалли к *Джам аль-джавами*, том 2, с. 285 и 584; аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 446; аш-Шаукани, *Иршад аль-фухуль,* с.242; а также аль-Бути, *Давабит аль-маслаха,* сс. 115-272.
[210] См. Ибн Хумайд, *Раф' аль-харадж фи аш-шари'а,* с. 48.

«избавление морально ответственных индивидов от трудностей, связанных с требованиями исламского закона»[211].

Коран и Сунна настолько широко поддерживают принцип *раф' аль-харадж*, что он стал устоявшимся принципом исламского права. Всемогущий Бог утверждает, что Он «не хочет создавать для вас трудности» (*Сура Аль-Маида* 5:6), и что Он «не сделал для вас никакого затруднения в религии» (*Сура Аль-Хаджж* 22:78). Точно так же Пророк заявил: «Эта религия легка»[212].

Раз такую поддержку *раф' аль-харадж* обеспечивают Коран и Сунна, то юристы тем более обязаны соблюдать этот принцип и следить, чтобы издаваемые ими фатвы не создавали чрезмерные трудности для тех, кто будет им следовать. Кроме того, в особых ситуациях, когда для этого имеются законные основания, они должны допускать уступки: либо разрешая то, что обычно не разрешено, либо предоставляя освобождение от того, что обычно требуется выполнять[213].

Прежде чем применить принцип *раф' аль-харадж*, юристу необходимо учесть следующие условия:

- возникшие затруднения должны быть реальными и иметь конкретную причину, например, болезнь или путешествие, которая создает особые трудности. А значит, нельзя принимать во внимание мнимые трудности, для возникновения которых нет реальной причины, поскольку недопустимо основывать решения на несуществующих причинах, так же как недопустимо обосновывать их простой гипотезой, предположением или иллюзией;

- облегчение трудности не должно противоречить тому, что говорится в исламских правовых источниках. Вред и затруднения могут возникать в связи с ситуациями, которые не упомянуты в писаниях, однако если их облегчение идет

---

211 См. Аднан Мухаммад Джума, *Раф' аль-харадж,* с. 25.
212 *Сахих аль-Бухари,* хадис №38.
213 См. Ибн Хумайд, *Раф аль-харадж фи аш-шари'а,* с. 42.

в разрез с прямыми указаниями из шариатского источника, то от него следует отказаться[214];

- вред и затруднения, о которых идет речь, должны быть широко распространенными. Ибн аль-‘Араби сказал: «Если рассматриваемый вред связан с ситуацией, которая обычно возникает среди людей, то его следует уменьшить. Однако если это относится к одному конкретному человеку, то мы не учитываем этого. В соответствии с некоторыми принципами, которые вывел аш-Шафии в ходе обсуждения вопросов разногласия, трудности широко распространенного характера следует признать и смягчить»[215].

7: Уделить должное внимание ожидаемым последствиям принятия мягкого решения.

Вынося более мягкое решение, муфтию необходимо учесть, позволит ли такое применение исламского предписания достичь желаемой цели. Прежде чем принимать решение по новому вопросу, следует тщательно взвесить последствия, к которым это решение может привести. Анализ конечных результатов любого предприятия — это один из основополагающих принципов исламского права[216]. Бог сказал: «Не пожирайте незаконно между собой своего имущества и не подкупайте судей, чтобы пожирать часть имущества людей, сознательно совершая грех» (*Сура Аль-Бакара* 2:188); и «Не оскорбляйте тех, к кому они взывают помимо Аллаха, а не то они станут оскорблять Аллаха из враждебности и по невежеству» (*Сура Аль-Анам* 6:108).

Этому принципу также следовал Пророк. Когда сподвижники предложили убить лицемера, находящегося среди них,

---

214 См. Зейн ад-Дин ибн Ибрахим ибн Нуджайм, *Аль-ашбах ван-наза’ир,* с. 92.

215 См. Абу Бакр Ахмад ибн ‘Али аль-Джассас, *Ахкам аль-Кур’ан* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-‘Ильмийя, 1415 г.х./1994 г.), том 3, с. 310; Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.5, сс. 268-278; ас-Суюти, *Аль-ашбах ван-наза’ир*, с. 168, а также Ибн Хумайд, *Раф’ аль-харадж фи аш-шари’а аль-исламийя,* сс. 292-293.

216 См. Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.5, с. 179.

он сказал: «Нет, ибо тогда люди станут говорить, что Мухаммад убивает своих сподвижников!»[217]. В другом контексте Пророк сказал ‘Аише: «Если бы не (то обстоятельство, что) твои соплеменники недавно (избавились от) неверия, я непременно перестроил бы Каабу на основе фундамента, заложенного Ибрахимом»[218]. Есть еще много других текстов, поддерживающих этот принцип[219].

О том, насколько важно учитывать будущие последствия правового решения, имам аш-Шатыби говорил:

> Вопрос долгосрочных последствий действия, независимо от его характера, — важный фактор в процессе подготовки исламского правового решения. *Муджтахид* не должен выносить ни положительного, ни отрицательного решения, пока не оценит долгосрочные последствия совершения или воздержания от рассматриваемого действия. Оно может быть разрешено в связи с ожидаемой пользой от его совершения или возможностью устранить ущерб. Тем не менее, это же действие может повлечь за собой долгосрочные последствия, противоположные первоначальному результату. С другой стороны, действие может быть запрещенным из-за возможного вреда, который оно может причинить, или пользы, которую оно может предотвратить. Однако это же действие может привести к долгосрочным последствиям, полностью противоположным его последствиям в краткосрочной перспективе. Следовательно, если в первом случае *муджахид* постановит безусловную допустимость

---

[217] *Сахих аль-Бухари,* хадис №3257, а также *Сахих Муслим,* хадис №4682.

[218] *Сахих аль-Бухари,* хадис №126. Здесь имеется в виду, что если бы Пророк предпринял такое действие, то люди восстали бы против него за осквернение того, что они считали священным символом религии своих предков-язычников (изначально возведенная в знак поклонения единому Богу, в какой-то период времени Кааба ассоциировалась с политеистическими обрядами).

[219] См. ас-Суюти, *Аль-ашбах ван-наза’ир*, сс.322-325; Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И’лям аль-муваккиин,* том 3, сс. 108-110; а также Хассан, *Надарият аль-маслаха,* с. 193.

действия, то краткосрочная польза от его совершения будет сведена на нет вредом равной или большей величины в долгосрочной перспективе. И наоборот, если в другом случае действие он посчитает безоговорочно недопустимым, то вред, предотвращенный в краткосрочной перспективе его запретом, будет превзойден еще большим ущербом, причиненным этим же запретом. Это очень сложная область исламского права для тех, кто занимается толкованием шариата. Тем не менее, выполняющих эту похвальную миссию ждет великая награда, поскольку они поступают в соответствии с целями и задачами исламского закона[220].

Сколько фатв, выпущенных учеными, которые не приняли во внимание долгосрочных последствий своих решений, открыли двери для негативных явлений в мусульманском обществе? Яркими примерам тому служат принятое в некоторых исламских странах разрешение женщинам работать по всем специальностям и участвовать во всех сферах жизни общества, наряду с мужчинами, без учета ущерба, который они могут понести в результате непригодности для выполнения некоторых из этих задач; близорукие фатвы о джихаде; и экстремистские взгляды, которые привели к разрушениям и кровопролитию во многих мусульманских странах.

Преимущества учета будущих последствий при вынесении правовых решений можно увидеть, например, в фатвах, которые устанавливают уголовную ответственность за торговлю наркотиками и алкоголем и узаконивают применение смертной казни для осужденных за такие преступления в качестве сдерживающего фактора. Такие решения пресекают зло и защищают от него людей.

[220] Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.5, с. 178.

8: Прежде чем вынести постановление, предусматривающее применение принципа тайсир, получить четкое представление об обстоятельствах рассматриваемого дела.

Рассматривая ситуацию, требующую принятия правового решения, юрист должен учесть, что его интерпретация и основанная на ней фатва должны соответствовать времени, месту, а также социальным, политическим и экономическим условиям. Главная задача исламских правовых норм — обеспечить справедливость, принести пользу и предотвратить вред; исходя из этого, они тесно связаны с преобладающими социальными и моральными условиями в определенный период времени. Таким образом, многие постановления, которые на момент их издания успешно решали определенную проблему в определенной среде, могут стать бесполезными или, что еще хуже, пагубными для последующих поколений из-за постоянно меняющихся обстоятельств людей.

Не секрет, что даже в рамках одной школы исламской правовой мысли фатвы более поздних правоведов отличаются от фатв, которые были выпущены их предшественниками. Причина таких различий заключается в изменении времени и обстоятельств, а также в ухудшении морали, поэтому речь не идет о разногласиях идеологического характера. Фактически, если бы более ранние правоведы могли стать свидетелями изменившихся обстоятельств, в которых находятся их преемники, то они приняли бы те же решения, что и последние[221]. Это и составляет основу юридического принципа, который гласит: «Фатва меняется с изменением времени и обстоятельств»[222]. Приведенные ниже примеры иллюстрируют применение этого принципа:

---

221 См. Мухаммад Амин ибн ʻАбидин, *Маджму'ат раса'иль ибн ʻАбидин*, 2 тома (Бейрут: ʻАлям аль-Кутуб), том 2, с. 123; а также аз-Зарка, *Аль-мадхаль аль-фикхи аль-ʻамм,* 10-е изд. (Дар аль-фикр, 1387 г.х./1867 г.), том 2, сс. 923-924.

222 См. Ахмад аз-Зарка, *Шарх аль-кава'ид аль-фикхийя* (Дамаск: Дар аль-Калям, 1409 г.х./1989 г.), с. 227; а также Мухаммад Сидки Бурну, *Аль-ваджиз филь-кава'ид аль-фикхийя* (Бейрут: Му'ассасат ар-Рисаля, 1416 г.х./1995 г.), с. 254.

- Имам Абу Ханифа считал, что, если в суде оппонент не требует подтверждать надежность свидетеля, то в этом нет необходимости и можно довольствоваться его внешним видом честного человека. Что же касается двух соратников Абу Ханифы, Абу Юсуфа и Мухаммада, они считали, что необходим тот, кто поручится за свидетелей, поскольку обстоятельства людей меняются[223].

- Хотя первоначальный принцип шариата гласит: «Ответственность за преступление несет его фактический исполнитель»[224], более поздние ученые постановили, что, учитывая ухудшающиеся условия в обществе, подстрекатели также должны нести ответственность за неправомерные действия, к которым привело их подстрекательство.

- В постановлении, которое подпадает под категорию решений, принятых учеными без предварительных условий, имам Ибн Таймия и его ученик Ибн аль-Кайим утверждают, что менструирующей женщине позволено выполнять *таваф аль-ифада* (обход Каабы во время большого паломничества, который совершается после прибытия с горы Арафат), если она не сможет оставаться в Мекке до окончания менструации[225]. Некоторые современные ученые поддержали их мнение, которое учитывает изменяющиеся обстоятельства людей.

- Несмотря на то, что мечети как культовые сооружения следует в принципе всегда держать открытыми, некоторые современные муфтии постановили, что с целью предотвратить ограбление или превращение мечетей в места развле-

---

223 См. 'Усман ибн 'Али аз-Зайла'и, *Табйин аль-хака'ид фи шарх канз ар-рака'ик* (Булак: Аль-Матба'а аль-Амирийя, 1315 г.х./1897 г.), часть 6, с. 211.

224 Машхур ибн Хасан аль-Салман, ред., *Кава'ид Ибн Раджаб,*том 1, с. 127 и том 2, с. 597.

225 См. Ибн Таймия, *Маджму' фатава шейх аль-ислам Ахмад ибн Таймия,* том 26, сс. 224-243; а также Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин,* том 3, сс. 19-31.

чений, их разрешено закрывать в промежуток времени между молитвами[226]. Помимо этого, существует еще много других примеров, когда более поздние ученые изменили постановления своих предшественников в ответ на изменения времени и условий[227].

- В разделе, озаглавленном «Изменения в фатвах в результате перемены времени, места, обстоятельств, намерений и норм» Ибн Кайим аль-Джаузийя пишет:

  Это очень важная тема, незнание которой вызвало многочисленные ошибки в отношении исламского права. Эти ошибки вылились в трудности, неудобства и обременительные обязательства, которые, как мы знаем наверняка, не могут брать свое начало в прославленном шариате. Напротив, шариат основан на мудрости и пользе для людей как в этой жизни, так и в грядущей. Шариат — это чистая справедливость, чистая польза и чистая мудрость. Следовательно, любое постановление, которое вместо справедливости порождает несправедливость, вместо милосердия — жестокость, вместо пользы — вред, а вместо мудрости — глупость, не может исходить из шариата, разве что оно было выведено из него посредством искаженных толкований[228].

Возможно, это проницательное заявление имама Ибн аль-Кайима вдохновит юристов должным образом учитывать условия и обстоятельства, связанные с каждым конкретным случаем, который они рассматривают; многие фатвы, полез-

---

[226] См. аль-Бурну, *Аль-ваджиз филь-кава'ид аль-фикхийя* , с. 255.

[227] См. Ибн аль-Кайим аль-Джаузийя, *Ат-турук аль-хукмийя фи ас-сияса аш-шар'ийя*, с. 162; Камаль ад-Дин Мухаммад ибн Абдуль-Вахид ибн аль-Хаммам, *Шарх фатх аль-кадир,* часть 1, с. 249; Ибн 'Абидин, *Маджму'ат раса'иль ибн 'Абидин*, часть 2, сс. 123-136; аз-Зарка, *Шарх аль-кава'ид аль-фикхийя в* Маджалла сс. 227-229; а также Абдаллах аль-Гутаймиль, «Тагайюр аль-фатва: мафхумуху ва дававитуху ва татбикатуху» в *Маджаллат аль-бухус аль-фикхийя аль-му'асира,* №35 (1418 г.х./1997 г.), сс. 22-60.

[228] См. Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-муваккиин,* том 3, с. 11.

ные в одно время, бесполезны в другое, и многие фатвы, которые подходят одной общине или человеку, не подходят другим, даже фатва, изданная для одного человека, в одной ситуации ему подходит, а в другой — нет.

Учитывая эту важную истину, далее мы кратко изложим три принципа, которые следует соблюдать при издании фатв:

- Основополагающие принципы шариата неизменны; они не меняются со временем или в ответ на преходящие обстоятельства. Следовательно, тот факт, что отличаются основанные на шариате правовые решения, не означает, что сам шариат противоречив или изменчив. Однако каждое решение, основанное на шариате, связано с конкретной причиной, уходящей корнями в определенное время, место и ситуацию. Поэтому отличия в условиях и обстоятельствах жизни людей неизбежно будут отражаться на фатвах, или правовых постановлениях[229].

- Фатвы не могут изменяться в ответ на простые прихоти, капризы и непостоянный человеческий взгляд на то, что желательно и нежелательно. Для пересмотра существующих фатв у юриста должна быть очень веская причина. Фатва может быть законно изменена лишь на основании изменившегося восприятия общепризнанных интересов и в свете устоявшихся принципов, которые благоприятствуют изменению предыдущего решения.

- Внесение поправок в существующие фатвы — прерогатива исключительно квалифицированных ученых; эта сложная задача не под силу тем, кто не обладает достаточным знанием и пониманием. В то же время, чем весомее фактор общины в процессе рассмотрения правового решения, тем

[229] Там же, сс. 36-38; а также Ибн аль-Кайим аль-Джаузийя, *Игасат аль-лахфан мин маса'ид аш-шайтан,* том 1, сс. 330-331.

больше шансов на то, что вынесенное постановление будет законным и полезным[230].

9: Изучить общепринятые обычаи, имеющие отношение к применению более мягкого решения.

Правоведы определили используемое здесь слово «обычаи» как «понимание, которое укоренилось в умах людей, и то, что считается приемлемым с точки зрения разума и нрава»[231]. Ученые принимают во внимание нормы и обычаи, когда рассматривают применение заповедей шариата в отношении бесчисленных ситуаций и вопросов. К ним относятся: возраст, когда считается, что у девушки может начинаться менструация; период полового созревания; действия, несовместимые с совершением ритуальной молитвы; виды ритуальной нечистоты, которые могут быть упущены из виду; критерии действительного устного подтверждения при заключении соглашения, а также многочисленные ситуации, связанные с продажей, благотворительностью, клятвами, признаниями, наследством, завещанием и другими вопросами[232].

Это соответствует принципу «Обычай — придворный закона», который, в свою очередь, вторит словам Абдуллаха ибн Мас'уда: «Что мусульмане считают хорошим, то является хо-

---

230 Мухаммад Базмуль, *Тагайюр аль-фатва* (Ат-Тукба: Дар аль-Хиджра, 1415 г.х./1994 г.), с. 56; Абдаллах аль-Гутаймиль, «Тагайюр аль-фатва: мафхумуху ва давабитуху ва татбикатуху», сс. 21-22; а также Хусейн ат-Тартури, «Фикх аль-вади: дираса усулийя фикхийя» в *Маджалат аль-бухут аль-фикхия аль-му'асира,* №34 (1418 г.х./1997 г.), сс. 71-114.

231 См. Абу аль-Баракат 'Абдуллах ибн Ахмад ан-Насафи, *Кашф аль-асрар: шарх аль-мусанниф 'аля аль-*манар, том 2, с. 718; 'Али ибн Мухаммад аль-Джурджани, *Ат-та'рифат*, с. 193; Ибн 'Абидин, *Маджму'ат раса'иль ибн 'Абидин*, том 2, с. 112; аннотация аль-Банани к комментариям аль-Махалли к *Джам аль-джавами*, том 2, с. 356; аль-Каррафи, *Шарх танких аль-фусуль,* с. 448; Ибн ан-Наджжар, *Шарх аль-каукаб аль-мунир,* том 4, с. 48; а также Ибн Нуджайм, *Аль-ашбах ва ан-наза'ир,* с. 101.

232 Ибн Нуджайм, *Аль-ашбах ван-наза'ир,* сс. 102-114; ас-Суюти, *Аль-ашбах ван-наза'ир*, сс. 182-183; Абдуллах ибн Абдуль-Мухсин ат-Турки, *Усуль мазхаб аль-имам Ахмад: дираса усулийя мукарана,* 3-е изд. (Бейрут: Му'ассасат ар-Рисаля 1410 г.х./1989 г.), с. 736.

рошим и у Аллаха»[233]. Поэтому если в шариате обычаям и нормам придается вес, несмотря на их изменчивость, то ученые обязаны по максимуму учитывать такие изменения, особенно ввиду того, что они касаются фатв, издаваемых в связи с новыми ситуациями и беспрецедентными событиями. Здесь уместно упомянуть высказывание имама аль-Каррафи:

> На самом деле, неукоснительное соблюдение правил, основанных на отдельных общественных обычаях и нормах, даже когда такие обычаи и нормы изменились, противоречит консенсусу мусульманских ученых; это также отражает незнание религии. Пожалуй, каждая часть шариата подчиняется обычаям. Правовые нормы должны меняться в ответ на смену обычаев, на которых они основаны, чтобы соответствовать условиям этих меняющихся обычаев[234].

Он также говорит:

> Если к муфтию обращается некто, ищущий фатву, и муфтий не знает, спрашивающий из того же города, что и он, или из местности, в которой будет издана фатва, — муфтий должен сначала спросить, откуда он [или она] и используют ли жители его/ее города соответствующие понятия в том же обычном понимании, что и он. Если жители его/ее города действительно обычным образом используют эти понятия, он должен дальше выяснить, являются ли одинаковыми обычаи двух городов. Ученые единодушны в том, что такое предварительное исследование со стороны муфтия является обя-

---

233 Цит. по аль-Хатыб аль-Багдади, *Аль-факих валь-мутафакких*, том 1, с. 422; а также Ибн Абдуль-Барр, *Джами' баян аль-'ильм ва фадлихи,* том 2, с. 855; а также по аль-Хайсами, *Маджма аз-зава'ид*, том 1, сс. 177-178. Комментируя это предание, аль-Хайсам заявляет: «Оно было записано Ахмадом, Аль-Баззаром и Ат-Табарани в *Аль-Кабир*, и его рассказчики надежны».

234 Аль-Каррафи, *Аль-ихкам фи тамйиз аль-фатава,* с. 218.

зательным, потому что, если обычаи этих двух городов отличаются, то и решения для каждого будут разными[235].

Аль-Каррафи подтвердил этот же принцип в другом месте, сказав:

> К фатвам следует всегда подходить в соответствии с этим правилом. Когда с течением времени обычай изменяется — это необходимо учитывать, а когда он перестает существовать — это также должно быть отражено в соответствующих фатвах. Не оставайтесь на протяжении всей своей жизни строго соблюдающими то, что написано в книгах. Неукоснительное соблюдение традиций, унаследованных от более ранних поколений, неизбежно вызывает религиозные разногласия и отражает неосведомленность в намерениях мусульманских ученых и наших праведных предшественников в исламе[236].

Как уже упоминалось, имам Ибн аль-Кайим подробно описал пути изменения фатв от поколения к поколению, от места к месту, от ситуации к ситуации и в соответствии с различными целями и обычаями. Приведя многочисленные примеры этого явления и его обоснование в текстовых источниках[237], ученый заявляет, что неспособность принять во внимание преобладающие обычаи при издании фатв — это ловушка, в которую попадает несведущий муфтий, вводя в заблуждение других людей. Такой муфтий, как утверждает Ибн аль-Кайим, «обманывает Бога и Его Посланника и меняет свою религию, запрещая то, что Бог не запрещал, и требуя того, чего Бог не требовал. Только в Боге наша помощь»[238].

Учитывая важность этого принципа, с одной стороны, и опасность, которую он может представлять для людей, ответ-

---

235 Там же, с. 232.
236 Аль-Каррафи, *Аль-фурук,* том 1, с. 167.
237 См. Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-муваккиин*, том 3, сс. 11-30.
238 Там же, том 4, с. 176.

ственных за принятие правовых решений, с другой, правоведы и юристы выделили четыре фактора, которые обусловливают рассмотрение обычая при подготовке фатвы. Соблюдая эти условия, ученые помогают защитить шариат от запутанного, непоследовательного толкования и применения. Итак, вкратце, условия таковы: (1) рассматриваемый обычай должен соблюдаться повсеместно; (2) обычай, на основании которого будут оцениваться определенные виды поведения, должен существовать еще до их возникновения; (3) не должно быть никаких противоречащих обычаю прямых заявлений [мусульманских юристов]; (4) обычай не должен явно осуждаться четким предписанием, которое, возможно, будет нарушено в результате соблюдения упомянутого обычая[239].

Как явствует из изложенного выше, каждый ученый или муфтий, изучающий дело, в котором требуется вынести правовое решение, должен делать поправку на обычаи и нормы как отдельных лиц, так и общества. При этом муфтию особенно важно проявлять осмотрительность ввиду того, что за фатвой обращаются люди со всего мира, имеющие различное культурное и социальное происхождение. С развитием современных средств связи, легко связаться с муфтием, который проживает в любом месте и в любой общине. Поэтому осторожность необходима муфтию в том, чтобы не издавать фатву, не ознакомившись с обычаями и нравами тех, кто ищет от него решения, и с наставлениями шариата, которые к ним применимы. Кроме того, юрист должен избегать принятия чрезмерно обобщенных правовых норм, которые могут не подойти людям с их обычаями и конкретными обстоятельствами. Данное предупреждение особенно актуально для фатв, транслирующихся в телепрограммах и на радио[240].

---

239 См. Ибн Нуджайм, *Аль-ашбах ван-назаир,* сс. 110-114; ас-Суюти, *Аль-ашбах ван-наза'ир*, с. 185, 192, 193; Ибн Абидин, *Маджму'ат раса'иль ибн 'Абидин,* том 2, сс. 113-114; аз-Зарка, *Аль-махал аль-фикхи аль-'амм*, том 2, сс. 783-881; аль-Бухусейн, *Раф аль-харадж фи аш-шари'а аль-исламийя,* сс. 349, 352; ат-Турки, *Усуль мазхаб аль-имам Ахмад,* сс. 588-589; а также Базмуль, *Тагайюр аль-фатва,* сс. 47-50.

240 Базмуль, *Тагайюр аль-фатва,* сс. 47-50; Ибн ас-Салах, *Адаб аль-муфти валь-мустафти,* с. 115; ан-Навави, *Аль-маджму,* том 1, с. 82; аль-Карадави, *Аль-*

Следовательно, тот, кто готовится вынести правовое решение, должен рассматривать себя не только как муфтия, но и как учителя, реформатора, врачевателя и проводника, поскольку только так его постановление будет эффективно доведено до предполагаемой аудитории. Исходя из этого, всем муфтиям и ученым важно применять вышеупомянутые принципы в меру своих возможностей.

Есть много других правил и процедур, связанных с деятельностью муфтия. Однако в целях упрощения мы не упоминали те из них, которые уже утратили актуальность в наши дни.

В завершение этой главы, хотелось бы процитировать имама аль-Хатиба аль-Багдади, подытожившего принципы, которыми должен руководствоваться муфтий, следующим образом:

> Ученый, толкователь или муфтий должен обладать следующими качествами: он должен уметь делать выводы из соответствующих текстов; быть наблюдательным, благоразумным, терпеливым, неторопливым и спокойным. Более того, он должен иметь представление о том, что полезно, и быть готовым советоваться с другими. Он должен отличаться приверженностью своим религиозным убеждениям и милосердием к своим верующим собратьям. Он должен стараться кушать только то, что дозволено в исламе и полезно, так как это жизненно важно для его успеха. Ему следует хранить добропорядочность, избегать всего, что имеет сомнительную ценность и законность, и воздерживаться от недопустимых и необоснованных толкований. Он должен твердо стоять в истине, быть знающим и хорошо осведомленным об инструментах правовых решений и методах толкования. Он не может быть небрежным и неосторожным, а

фатва, сс. 95-105; Рияд, *Усуль аль-фатва валь-када филь-мазхаб аль-Малики,* с. 236; Али Аббас аль-Хикми, *Усуль аль-фатва ва татбик аль-ахкам аш-шар'ия фи биляд гайр аль-муслимин,* сс. 57-71; а также ар-Рабия, *Аль-муфти филь-шари'а аль-исламия,* с. 30.

также утомлять себя, оставаясь бодрствовать до поздней ночи; он не должен быть известен отсутствием дисциплины, понимания и баланса. Когда ему задают вопрос, он не должен предполагать, что обладает знаниями, которых ему не хватает, или пониманием вещей, которые скрыты от него[241].

И наконец, ученый не должен бояться слов «я не знаю», если не может ответить на вопрос. Незнание не умаляет положения человека. В конце концов, никто не может обладать всеми знаниями; всегда будут вещи, которых человек не знает. Задавшийся целью познать все на свете — невежда, а тот, кто берется за дело, требующее знания, которого у него нет, — лжец.[242]

По словам Ибн Аббаса, «если ученый не будет говорить: "Я не знаю", то он подверг себя гибели»[243]. Также Ибн Умар сказал: «Знание бывает трех видов: полезная книга, пример прошлого и слова "я не знаю"»[244]. Имеется более чем достаточно текстов и заявлений богобоязненных ученых, которые подтверждают обоснованность этой идеи и важность ее применения в тех случаях, когда человеку недостает способности или знания[245].

---

241 См. аль-Хатыб аль-Багдади, *Аль-факих валь-мутафакких,* том 2, с. 333.

242 Рияд, *Усуль аль-фатва валь-када филь-мазхаб аль-Малики,* с. 231.

243 Записан Ибн ʻАбдуль-Барр в *Джами баян аль-ʻильм ва фадлихи*, том 2, с. 840.

244 Там же, том 1, с. 753.

245 Там же, том 2, сс. 826-843; аль-Хатыб аль-Багдади, *Аль-факих валь-мутафакких,* том 2, сс. 360-370; *Аль-адаб аш-шар'ия,* том 2, сс. 44-51; а также Ибн аль-Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин*, том 1, с. 27.

2
Понимание *макасид аш-шари'а* через призму культурного развития

КРАТКИЙ ОБЗОР ГЛАВЫ

В этой главе мы обсудим важность цивилизационного сознания, представим концепцию юриспруденции человеческого развития, акцентируем внимание на необходимости работать в направлении хорошо обоснованной культурной юриспруденции и подчеркнем важность такого курса мирового развития, который содействовал бы укреплению человечества и приносил ему пользу.
Наши задачи:
1. Обсудить потребность в культурном и цивилизационном сознании как неотъемлемой части понимания своего места в глобализованном мире.
2. Рассмотреть юриспруденцию социального развития как теоретическую основу и стимул для процветания и культурного возрождения.
3. Выяснить, как сохранить свою религиозную и духовную идентичность и защитить ее от влияния светского гуманистического восприятия в рамках параметров глобального гражданства.
4. Обсудить перспективу сохранения баланса между материальной жизнью и духовностью.
5. Рассмотреть понятие цивилизационного сознания, определяемого как понимание индивидами и институтами их ответственности перед обществом за формирование интегрированной человеческой личности и содействие процессу морального и материального прогресса и обновления посредством идеологической, поведенческой и материальной реформ.
6. Подчеркнуть важность ознакомления с шариатом, чтобы вновь открыть для себя его великодушие, прогрессивный характер его постановлений и его способность решать проблемы общества и продвигать человеческие интересы.
7. Подвергнуть критике мусульман, придирающихся к вопросам второстепенной важности и застрявших в реальности, навязанной им их собственной слабостью и упадком.

Благодаря стремительному развитию коммуникационных технологий исламское сообщество в значительной степени сблизилось с другими странами и культурами мира. Это привело к тому, что посредством влиятельных СМИ и идеологической, экономической и политической ге-

гемонии, другие нации получили возможность через глобализацию контролировать ход изменений в исламских обществах. В итоге, характерные для западной цивилизации светская культура и ценности буквально ослепили молодые поколения мусульман, подорвав их традиционные религиозные основы и ценности. Как следствие, перед мусульманами встал вопрос о том, что их академические и общественные организации должны обеспечить сохранение религиозных убеждений и ценностей путем искреннего, преданного и осознанного возвращения к культурному посланию ислама. В перспективе этот процесс может активизировать восстановление и обновление всей мусульманской цивилизации.

На протяжении длительного периода времени правовому исследованию человеческой цивилизации и ее развития (*фикх аль-'умран*) уделялось недостаточно внимания. Теперь для ученых самое время вернуться к целям исламской правовой системы и перечитать заповеди ислама в свете этих целей, чтобы улучшить понимание мусульманами культуры и цивилизации и восстановить их уверенность в своей религии как средстве исцеления от различных социальных бед.

В этой главе мы обсудим следующих три темы: (1) важность цивилизационного сознания, (2) введение в юриспруденцию человеческого развития и (3) необходимость работать в направлении тщательно продуманной культурной юриспруденции.

(1) Важность цивилизационного сознания

Всемогущий Бог оказал людям честь и даровал им привилегированное положение среди всех остальных творений, наделив проницательным умом и духом. Так, человек стал центральным элементом божественного творения. Бог заявляет: «Мы почтили сынов Адама и позволяем им передвигаться по суше и морю. Мы наделили их благами и даровали им явное превосходство над многими другими тварями» (*Сура Аль-Исра* 17:70). Ввиду этого почетного положения, перед людьми стоит двойная задача: поклоняться только Единому Богу и

наполнять и развивать землю. Нежелание выполнять эти две задачи с нашей стороны может превратить нашу жизнь в существование, наполненное мучениями и тревогами, беспорядками и страданиями.

На протяжении истории общества шли вперед и развивались благодаря усилиям и зрелости людей, которые понимали свои цели в жизни и следовали законам, которые Бог установил во вселенной. В некоторых случаях нации и общества ослабевали, претерпевали упадок и исчезали. К этому печальному концу их приводила неспособность понять цель своего существования или отклонение от этой цели. В этом и заключается весь секрет расцвета и падения цивилизаций.

Чтобы прояснить важность культурного или цивилизационного сознания, нам кажется целесообразным рассматривать его применительно к современным обстоятельствам, принимая во внимание негативное влияние террористических актов, идеологического экстремизма и чувства культурной неполноценности, которое проявляется во многих аспектах жизни. Именно такой подход необходим, если мы хотим диагностировать болезнь, а не фокусироваться исключительно на симптомах.

Когда мы сталкиваемся с кризисом, последнее, что приходит нам в голову, это винить себя; с другой стороны, мы также склонны игнорировать роль, наших собственных действий в решении существующих проблем. Тем не менее, в Коране мы читаем: «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя» (*Сура Ар-Раад* 13:11). А также: «Когда несчастье постигло вас после того, как вы причинили вдвое большее несчастье, вы сказали: "Откуда все это?". Скажи [о Пророк]: "От вас самих"» (*Сура Аль-Имран* 3:165).

Кризис, с которым мы столкнулись сегодня, коренится в нашей неспособности понять свою религию и значение подлинной религиозности, а также в неспособности отдельных мусульман распознавать права и обязанности, вытекающие из членства в обществе. Наши глаза будто покрыты пеленой, затмевающей разумный взгляд на цивилизацию и уводящей нас на путь слабости, самообмана и материализма. Единственная

надежда на будущее мусульманского общества заключается во всестороннем осознании потребностей как обществ, так и отдельных их членов. Поэтому, прежде чем продолжить, давайте более подробно рассмотрим термин «цивилизационное сознание», подготовив тем самым почву для его практического применения.

Термин «сознание» (*ва'и*) часто используется в различных областях, особенно в связи с интеллектуальными и культурными вопросами. Арабское слово *ва'и* (понимание) происходит от трехбуквенного корня *в-'-и*, который означает объединение, сохранение в памяти, хранение и удержание, слышание и восприятие. Последнее значение упоминается Богом, когда Он говорит о ковчеге Ноя, «чтобы он стал для вас напоминанием и чтобы запоминающее ухо (*узунун ва'ия*) запомнило это (*та'ияха*)» (*Сура Аль-Хакка* 69:12), или о тех, «кто копил [имущество] и прятал (*ав'а*)» (*Сура Аль-Маариджж* 70:18).

Со временем слово *ва'и* стало использоваться для обозначения понимания и осознания. Ранние психологи определяли *ва'и* как «осознание сущностью того, что находится внутри него и в его окружении»[246]. С развитием знаний и углублением терминологии слово *ва'и* начало приобретать новые, более узкие денотативные значения в различных областях психологии, социологии и идеологии.

Арабское слово *ва'и* можно определить как «четкое осознание — логическое и интуитивное — чего-либо, требуемого для реализации на практическом уровне». Любому зарождающемуся человеческому проекту должно предшествовать объективное осмысление, гарантирующее разумность соответствующего действия и его согласованность с жизненными нормами. Абстрактное понимание, лишенное какого-либо действия, это, на наш взгляд, просто софистика и иллюзия.

Что касается слова *хадара*, или цивилизация, то его значения варьируются, зависимо от той или иной культуры и среды. Арабское слово *хадара* — производное от *аль-хадира* (городская жизнь), в противовес *аль-бадия* (сельская жизнь). Ан-

---

[246] См. Абдул-Карим Баккар, *Тадждид аль-ва'й: ар-рихла 'иля ад-дат* (Дамаск: Дар аль-Калам, 2000), с. 6, а также (Каир: Дар ат-Тахрир, 1980), с. 157.

глийское слово «civilization» берет свое начало от латинского слова civites, от которого происходит прилагательное «civic» (гражданский), относящееся к городской жизни. Следовательно, арабское и английское слова имеют общую семантическую связь. Тем не менее, Ибн Хальдун, который одним из первых среди мусульманских ученых использовал термин *хадара*, определяет его как «вершину развития культуры и конец ее существования, предвещающий ее упадок и вырождение»[247]. По определению Ибн Хальдуна, словом *хадара* обозначается зенит цивилизации, завершающий этап существования материального изобилия, который сигнализирует о его неизбежном вырождении. Однако это определение отличается от того, которое используют современные ученые.

Согласно Уиллу Дюранту, цивилизация — это общественный строй, способствующий росту культурного производства и состоящий из четырех элементов: экономических ресурсов, политической организации, нравственных традиций и стремления к науке и искусству. Цивилизация начинается там, где заканчиваются хаос и беспокойство[248]. Следовательно, по мнению Дюранта, цивилизация, независимо от ее масштабов, просто связана с существованием продуктивности. Тогда как Тейлор определяет цивилизацию как стадию культурного развития, на которой передовые позиции занимают искусство, наука и политическая жизнь.

Что касается Ральфа Линтона, он утверждает, что «общество представляет собой организованную группу людей. Культура — это организованная группа индивидуально усвоенных реакций, характерных для конкретного общества»[249]. Существуют и другие определения, они отличаются в зависимости от эпистемологических, исторических и идеологических предпосылок взгляда на цивилизацию. Некоторые французские мыслители расширили понятие цивилизации,

---

247 См. Ибн Хальдун, *Аль-мукаддима,* том 3, с. 877.

248 См. Will Durant, *The Story of Civilization*, 11 vols., (New York: MJF Books, 1993), vol.1.

249 См. Ralph Linton*, Tree of Culture* (Шаджарат аль-хадара), перевод Ахмада Фахри (Каир: Мактабат аль-Анджалу-Машрия), том 1, с. 65.

включив в него все измерения прогресса, в то время как ученые, принадлежащие к немецкой школе мысли, ограничивают значение цивилизации аспектами материального продвижения, а третьи приравнивают цивилизацию к культуре.

Со своей стороны, мусульманский мыслитель Малик Беннаби динамично определяет цивилизацию как «реализацию всех этических и материальных условий, позволяющих конкретному обществу предоставить каждому из своих членов всю необходимую помощь на каждом этапе его развития — от детства до старости»[250].

Согласно Беннаби и другим мыслителям, цивилизация (*аль-хадара*) — это гораздо больше, чем просто материальное процветание. Следовательно, некоторые ученые проводят различие между арабскими терминами *хадара* и *маданийя*, первый из которых относится к жизни в крупном мегаполисе (*аль-хадира*), а второй — к жизни в городе (*аль-мадина*). Учитывая, что развитие человеческой жизни происходит в двух основных измерениях — внутреннем и внешнем, — некоторые ученые предпочитают использовать термин *аль-мадина* для обозначения развития во внутренней, моральной сфере городской жизни, а термин *аль-хадара* — для обозначения формальных аспектов такого развития, включая физические средства существования, инструменты производства и методы обустройства окружающей среды. Однако по этому вопросу нет единого мнения.

В исламском взгляде на вселенную можно проследить сильный акцент на обоих аспектах человеческого прогресса. Бог осуждает народы, которые добились колоссальных успехов в строительстве мегаполисов, использовании ресурсов, производстве инструментов и оборудования, и в то же время нагло отвергающие Божьи повеления. Пренебрежение внутренним аспектом существования даже привело этих людей к уничтожению. Бог говорит:

---

[250] Ибн Хальдун, *Аль-мукаддима,* том 2, с. 36.

> Неужели они не странствовали по земле и не видели, каким был конец тех, кто был до них? Они превосходили их силой, возделывали землю и отстраивали ее лучше, чем это делают они (мекканские язычники). Их посланники приносили им ясные знамения. Аллах не был несправедлив к ним — они сами поступили несправедливо по отношению к себе» (*Сура Ар-Рум* 30:9).

Обращаясь к племени самудян на пике их материального развития, Бог призывает:

> Помните о том, как Он сделал вас преемниками адитов и расселил вас на земле, на равнинах которой вы воздвигаете дворцы, а в горах высекаете жилища. Помните о милостях Аллаха и не творите на земле зла, распространяя нечестие (*Сура Аль-Араф* 7:74).

Однако эти люди отвергли веру в Бога. Они отвернулись от послания, которое получили от своего брата и Божьего посланника Салиха, в результате чего «их поразило землетрясение, и они оказались повергнуты ниц в своих домах» (*Сура Аль-Араф* 7:78).

Для сравнения, город Медина, где зародилось раннее исламское общество, был не более развит в материальном отношении, чем некоторые так называемые деревни третьего мира наших дней. Однако этот город стал символом вершины цивилизации, образцом нравственности, поведения и взаимоотношений. Общество Медины ясно и однозначно понимало главные жизненные цели. Они настолько глубоко укоренились в умах людей, что все мусульмане, даже дети, почитали за честь мученическую смерть, чему не было прецедентов в истории человечества; а иные мусульмане усердно трудились весь день, чтобы пожертвовать часть своего заработка на благотворительность вечером.

Члены этого общества были настолько чисты и стремились очиститься от любого греха, что некоторые мужчины и женщины приходили к Пророку и признавались в совершенных

ими грехах. Они настаивали на том, чтобы получить земное наказание, даже если это означало, что их до смерти забьют камнями, — лишь бы получить Божье одобрение. В то время правительство Медины было настолько открытым и близким к своему народу, что жалование халифа не превышало сумму, достаточную, чтобы одеться и прокормиться. Общество не находилось под давлением властного правительства, а суды, тюрьмы и полиция имели второстепенное значение, если они вообще существовали. По сути, никакие описания не соответствуют тому уровню морального прогресса, который демонстрировало мединское общество того времени[251].

Итак, говоря о цивилизационном сознании, мы подразумеваем понимание индивидами и институтами их огромной ответственности перед обществом, которая заключается в формировании интегрированной человеческой личности и содействии процессу морального и материального прогресса и обновления посредством идеологической, поведенческой и материальной реформ.

(2) Введение в юриспруденцию человеческого развития

Эволюция науки о человеческом развитии, более известной сегодня как социология, привела к качественному прорыву в методах фиксации истории. Этот прорыв — заслуга Абу Зейда Абдуррахмана ибн Мухаммада Ибн Хальдуна (ум. 808 г.х./1406 г. н.э.), который изложил свои идеи в этой области в своем самом известном труде *«Пролегомена»* (ар. *«Аль-Мукаддима»*), написанном первоначально как вступление к другому труду под названием *«Китаб аль-'ибар ва диван аль-мубтада' валь-хабар фи айям аль-'араб валь-'аджам валь-барбар ва ман 'ашарахум мин дауи ас-султан аль-акбар»* (Книга назидательных примеров по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть).

---

251 См. Абдул-Карим Баккар, *Тадждид аль-ва'й,* сс. 120-126; *Мукаддиматун ли ан-нухуд биль-'амаль ад-да'уи* (Дар аль-Муслим, 1417 г.х./1996г.), с. 353.

С тех пор как была написана *«Пролегомена»*, ни один мусульманский ученый не добавил в области социологии ничего существенного. Ученики Ибн Хальдуна, Аль-Макризи (ум. 836 г.х./1442 г. н.э.) и Ибн Аль-Азрак (ум. 897 г.х./1491 г. н.э.), признавали историческую ценность идей своего учителя. Тем не менее, им не удалось в значительной мере расширить его первоначальный вклад.

Социология обрела широкую популярность в наши дни, и роль Ибн Хальдуна как отца этой дисциплины признана во всем мире. Ей посвящен целый ряд книг, особенно на Западе, именно западные социологические теории дали гуманистическое понимание природы обществ и ее влияния на историю наций и народов. Одним из основателей современной социологии и одним из самых выдающихся исследователей в этой области является Эмиль Дюркгейм. Его предшественник Огюст Конт сначала назвал эту дисциплину «социальной физикой», а затем ввел название «социология», под которым она стала известна во всем мире.

Известный британский историк Арнольд Тойнби называет философию истории, сформулированную и представленную Ибн Хальдуном в его *«Пролегомене»*, «величайшим в своем роде произведением, которое когда-либо было создано человеческим разумом»[252]. Ибн Хальдун определил новую область исследования как

> дисциплину, которая имеет отношение к человеческому развитию и обществу и которая рассматривает вопросы, касающиеся последовательных событий и обстоятельств, с которыми сталкиваются люди. Это, на самом деле, относится к любой науке, будь то ситуативной или рациональной[253].

---

[252] См. Мухаммад Абид аль-Джабири, *Фикр ибн Хальдун: аль-'асабийя вад-даула: ма'алим надарийя Хальдунийя фи ат-тарих аль-ислами,* 7-е изд. (Бейрут: Марказ Дирасат аль-Вахда аль-'Арабийя, 2001), с. 130.

[253] Ибн Хальдун, *Аль-мукаддима,* том 1, с.33

Ибн Хальдун первым заложил логические основы демонстративного познания. В начале *«Пролегомены»* он описывает демонстративное знание как основанное на четырех столпах: теме, проявлениях, вопросах и предпосылках, и стремится объяснить «состояния и стадии человеческого развития и прогресса, события, происходящие в человеческом обществе, причины и основания явлений и существующих вещей, а также то, как люди стали жителями своих стран»[254]. Разъясняя цель своих исследований, он подчеркивает:

> Это наука, которая преобразует цель историка из простого повествования о событиях, поиска уникальных и интригующих явлений, в понимание человеческого общества — мирового развития, природы этого развития и этапов, которые оно проходит, таких как дикость, социализация, трайбализм, доминирование одних людей над другими, и результатов такого доминирования в виде суверенного правления и национальных государств. Она также рассматривает стремление человека зарабатывать на жизнь, приобретать знания и заниматься созданием и производством, а также условия, к которым приводит такое человеческое развитие[255].

Этот метод анализа обществ и изучения рычагов индивидуальной и коллективной трансформации является одним из наиболее эффективных инструментов содействия необходимым изменениям и реформам, а также урегулированию социальных кризисов. Вероятно, именно уединение Ибн Хальдуна в крепости Ибн Салама в Алжире после печальных событий, свидетелем которых он стал в Андалусии и Северной Африке, привело его к переосмыслению характера социального развития и его влияния на человечество.

Причина, по которой мы обратились к концепции социологии Ибн Хальдуна, состоит в том, чтобы привлечь внимание к причинно-следственным связям, которые он наблюдал,

---

254 Там же, том 1, с. 70.
255 Там же, том 1, с. 32.

и выяснить, как их можно превратить в практические механизмы для преодоления современных негативных процессов в обществе и неопределенности будущего. Для этого социологию мы сочетаем с юриспруденцией, чтобы повысить осведомленность о заповедях Бога, поскольку они относятся к тому, что является обязательным (*ваджиб*), рекомендуемым (*мандуб*), нежелательным (*макрух*) и запрещенным (*мухаррам*).

Поэтому главная цель этого обсуждения — восстановить связь между юриспруденцией, как движущей силой действия, и общественным сознанием, которое указывает путь к правильным и подходящим действиям. Чтобы восстановить эту связь, необходимо понять природу происходящих в обществе изменений и, приняв во внимание реальные обстоятельства отдельных мусульман, определить области, в которых необходимы реформы и развитие.

На протяжении слишком длительного периода времени то, что мы называем «юриспруденцией социального развития», которая обеспечивает теоретическую основу и стимул для процветания и культурного возрождения мирового сообщества, просто отсутствовало. Недоставало не только введения и объяснения этого вида юриспруденции. Увы, происходило его полное отвержение и отказ признавать частью шариата на том основании, что это якобы мирское отвлечение, которое уводит нас от сосредоточенности на будущей вечной жизни.

Так образовался тревожный разрыв между более ранним периодом мусульманской истории, который ознаменован зарождением различных областей знания в процветающих цивилизациях с развивающейся инфраструктурой, и современностью, отмеченной клеветой на материальный мир и, в то же время, собиранием крох, оставленных другими народами, которые приняли эстафету художественного, культурного и технологического развития после мусульман.

Чтобы еще раз подчеркнуть ведущую роль юриспруденции человеческого развития в прояснении тех действий, которые требуются от нас как несущих моральную ответственность мусульман, ниже мы обсудим пять ключевых моментов,

характеризующих этот вид юриспруденции и его значение для исламского права:

1. Бог создал людей для двух основных целей: поклоняться и служить Создателю, а также созидать и способствовать процветанию на Земле.

2. Одна из фундаментальных целей исламского права, как следует из ясных постановлений и общей направленности исламских правовых текстов, состоит в том, чтобы населять и возделывать землю таким образом, чтобы приносить пользу человечеству.

3. Некоторые требования исламского закона адресованы не отдельным мусульманам, а мусульманской общине в целом, с целью принести пользу всей общине, не перегружая при этом ни одного из ее членов.

4. Мусульманской общине поручено свидетельствовать об истине перед остальным миром, проявляя доброту как в словах, так и на деле, во всем следуя пути умеренности.

5. И Коран, и пример Пророка и его сподвижников учат, что следование исламскому пути умеренности подразумевает баланс между заботой о земном, материальном благополучии, и заботой о духовном и будущей жизни.

1: Бог создал людей для двух основных целей: поклоняться и служить Создателю, а также созидать и способствовать процветанию на Земле. Послание Корана посвящено не материальному земному развитию, а смыслу и практике поклонения, поскольку во время явления коранического послания истинное поклонение было испорчено многобожием, суеверными идеями и обычаями, которые, в свою очередь, вредили физическому благополучию людей. И подобно тому, как неправильное, ошибочное поклонение является разрушительным в физическом отношении, здоровое и правильное поклонение играет корректирующую, целительную роль в мирских делах людей. Освоение земли и возведение на ней различных сооружений соответствует естественной склонности людей к приобретению, соревнованию и росту. Поскольку нам нужны как умеренность в устремлениях, так и чувство ответственности в делах, нам не-

обходим закон, которым мы будем руководствоваться, и откровение, которое защитит нас от отклонений и излишеств. Коран никак не противоречит и не игнорирует наше желание добывать средства к существованию. Напротив, многие аяты побуждают нас трудиться на благо развития и процветания Земли. Мы читаем, например: «Вот твой Господь сказал ангелам: "Я установлю на земле наместника"» (*Сура Аль-Бакара* 2:30). Комментируя этот отрывок, аль-Байдави писал:

> *Халифа* — это тот, кто наследует и представляет кого-то другого. *Та' марбута* добавлена в конце этого арабского слова для усиления акцента. Слово *халифа* в этом аяте относится к Адаму, мир ему, который был наместником или представителем Бога на земле. То же самое можно сказать обо всех других пророках, которых Бог послал, поручив им развивать землю, наставлять людей и исполнять среди них Его волю[256].

В подтверждение Ибн Ашур заявляет:

> Наместником (*халифа*) был Адам, чье наместничество заключалось в исполнении воли Бога в том, чтобы земля развивалась через божественное вдохновение или откровение и через обучение потомства Адама тому, в чем состоит воля Бога для этого земного мира[257].

В другом месте Корана мы читаем, что пророк Салих объявил народу самуда: «Он сотворил вас из земли и поселил вас на ней (*иста'маракум фига*)» (*Сура Худ* 11:61). Ат-Табари понимает словосочетание *иста'маракум фига*, переведенное выше

---

256 Аль-Байдави, Абу Са'ид Абдаллах ибн Умар, *Тафсир аль-кади аль-Байдави: тафсир анвар ат-танзиль ва асрар ат-та'виль,* том 1, с. 64.

257 Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур, *Ат-тахрир ват-танвир: аль-Мукаддима ва тафсир сура аль-Фатиха ва джуз 'Амма,* том 1, с. 208. Ибн Кайим аль-Джаузийя подробно обсуждает концепцию божественного наместничества на земле в своей книге *Мифта дар ас-са'ада ва мансур вилаят аль-'ильм валь-ирада,* том 1, с. 151.

как «поселил вас на ней», в значении «Он сделал вас поселенцами в ней»[258]. Аль-Байдави интерпретирует данную фразу как «Он дал вам возможность жить и оставаться в ней» или «Он дал вам возможность развивать ее и содействовать ее процветанию, и повелел вам это делать»[259].

Мы говорим, что люди созданы из праха земного, потому что Адам был сотворен из праха; следовательно, происхождение его потомства подобное его происхождению. Связь между сотворением человека и землей также усиливает смысл взаимоотношений между человеком и землей посредством возделывания и земледелия. Бог спрашивает:

> Неужели вы будете оставлены в безопасности среди того, что есть здесь, среди садов и источников, среди посевов и финиковых пальм с нежными плодами, и будете искусно (или горделиво) высекать в горах жилища? (*Сура Аль-Шуара* 26:146–148)

Более того, поскольку они высекали жилища в горах и строили крепости на земле, Бог говорит в другом аяте:

> Помните о том, как Он сделал вас преемниками адитов и расселил вас на земле, на равнинах которой вы воздвигаете дворцы, а в горах высекаете жилища. Помните о милостях Аллаха и не творите на земле зла, распространяя нечестие (*Сура Аль-Араф* 7:74).

Согласно многим толкованиям, словосочетание *иста'маракум фига*, означающее «прочно обосноваться на земле», относится к созиданию и обеспечению процветания. Следовательно, этот аят, по сути, означает, что через выполнение работы по возведению сооружений, выращиванию различных культур и земледелию Бог побудил их стать строителями зем-

---

258 Абу Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари, *Тафсир ат-Табари: джами аль-баян 'ан та'виль ай аль-Кур'ан,* том 15, с. 368.
259 Аль-Байдави, *Тафсир аль-кади аль-Байдави,* том 3, с. 103.

ли[260]. Эти и другие аяты ясно указывают на то, что развитие Земли является частью смысла сотворения человека и что на людях лежит ответственность за выполнение этого обязательства. Имам аль-Джассас считает, что это обязательство, основанное на кораническом выражении *иста'маракум фига*, означает, что Бог повелел людям осваивать землю в соответствии с их потребностями. Что, в свою очередь, реализуется путем насаждения, возделывания и возведения сооружений[261].

2. Одна из фундаментальных целей исламского права, как следует из ясных постановлений и общей направленности исламских правовых текстов, состоит в том, чтобы населять и возделывать землю таким образом, чтобы приносить пользу человечеству.
Этот принцип поддерживают многие ученые-правоведы. Имам Ибн Ашур утверждал:

> Одна из высших целей шариата состоит в том, чтобы члены мусульманской общины могли извлекать пользу из общественного благосостояния, так чтобы при этом были соблюдены как индивидуальные, так и общественные интересы. Этого можно достичь посредством справедливого обращения с теми, кто трудился, чтобы заработать себе на жизнь, и проявления доброты к тем, чьи усилия не принесли достаточных результатов для удовлетворения их потребностей. Это одна из самых благородных целей исламского права[262].

О том же говорит шейх Аллаль аль-Фаси:

> Достижение этой общей цели шариата возможно благодаря мирному сосуществованию на земле во имя ее развития. Благополучие земли зависит от праведности тех, кому поручено быть ее управляющими. А именно, от того, насколько справедливо и честно они действуют, насколько разумны их мысли и поступки, насколько ра-

[260] Ибн Ашур, *Ат-тахрир ват-танвир,* том 7, с. 163.
[261] Аль-Джассас, *Ахкам аль-Кур'ан,* том 3, с. 103.
[262] Ибн Ашур, *Ат-тахрир ват-танвир,* том 2, с. 449.

ционально они используют землю, добывают ее ресурсы и распоряжаются ими на благо всех людей[263].

Развитие земли посредством строительства, производства, сельского хозяйства, а также добычи полезных ископаемых и других ресурсов — это цель, к которой стремится все человечество, и мусульмане в частности. Это и есть задача людей как наместников Бога на Планете Земля. В связи с этим имам аль-Газали сказал: «Достижение пользы и предотвращение вреда входят в число целей человеческого существования, и через их достижение приходит благосостояние»[264].

Когда 'Умар ибн аль-Хаттаб предписал взимать налог с земли, полученной в результате завоевательных войн, но отказался распределить ее в качестве добычи среди солдат-мусульман, он объяснил это тем, что земля должна продолжать процветать под присмотром ее коренных жителей, имеющих опыт ее возделывания должным образом. Он сказал: «Пусть они живут на этой земле и заботятся о ней, так как они знают о ней больше и способны управлять ею»[265].

Поступив таким образом, 'Умар последовал примеру Пророка, когда тот завоевал Хайбар и завладел его землями и богатством. Не имея достаточного количества людей, которые обрабатывали бы земли, он вернул их местным жителям, чтобы они возделывали их, отчисляя ему половину урожая. Этот договор действовал на протяжении всей жизни Пророка и халифата Абу Бакра.

Из вышесказанного следует, что материальное развитие не является второстепенным вопросом. Напротив, оно тесно связано с целями шариата. Это значит, что строительство, сельское хозяйство, производство и многие другие аспекты развития во все времена выступали целями шариата, к которым должны стремиться мусульмане.

---

263 Аллал аль-Фаси, *Макасид аш-шари'а аль-исламия ва макаримуха,* 5-е изд. (Дар аль-Гарб аль-Ислами, 1993), сс. 41-41.

264 Аль-Газали, *Аль-мустасфа,* том 1, с. 483.

265 Абдаллах аль-Кейлани, *Иджтихад 'Умар ибн аль-Хаттаб фи ард ас-савад ва силатугу би ас-сияса аль-иктисадийя аш-шар'ия* (Амман: Дар аль-Асарийя, 2008), сс. 31-32.

3. Некоторые требования исламского закона адресованы не отдельным мусульманам, а мусульманской общине в целом, с целью принести пользу всей общине, не перегружая при этом ни одного из ее членов.
Ибн Абдуссалам сформулировал это так: «Цель коллективных обязательств (*фуруд аль-кифайа*) состоит в том, чтобы достичь пользы и предотвратить вред, не возлагая соответствующие обязанности на отдельных лиц»[266].

Наряду с заботой о земле, для достижения благополучия и улучшения жизни людей необходимы коллективные обязательства. Перечисляя некоторые из них, Ибн Абдуссалам говорит, что «для общего блага были предписаны и другие законы, и без них невозможно достичь общественного порядка»[267]. Само собой разумеется, что отсутствие закона и порядка — это бич, способный разрушить любую общину или нацию.

По словам имама аль-Каррафи, «одна из наиболее важных коллективных обязанностей заключается в том, чтобы следить за условиями в мусульманском обществе и защищать религиозные интересы его членов»[268]. Такие общие обязанности, как обустройство и наведение порядка в обществе, перестают быть обязательными только тогда, когда они выполнены в достаточной мере. В противном случае, общество виновно в том, что пренебрегло своим долгом. Если взять для примера положение современных мусульман, то можно увидеть степень их небрежности в выполнении своих обязательств по уходу за землей и сохранению достижений их цивилизации, особенно в области производства, микротехнологий, информационных технологий, а также медицинских и научных открытий. Конечно, никто не станет отрицать важность этих областей для мусульман, и многие мусульманские ученые считают обязательным удовлетворение коллективной потребности в этих и других сферах человеческой деятельности. Одним из таких ученых был имам аз-Заркаши, который сказал:

---

266 Ибн Абдуссалам, *Кава'ид аль-ахкам,* том 1, с. 92.
267 Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.2, с. 180.
268 Аль-Каррафи, *Аль-фурук,* том 4, с. 92.

Ремесла, промышленность и другие необходимые для жизни виды деятельности, такие как покупка и продажа, сельское хозяйство и даже утилизация отходов — все это важные задачи. В этом отношении применимо высказывание Пророка о том, что «различия в моей общине — милость для людей», и именно по Своей милости Бог дал людям склонность к разной работе. Если люди воздерживаются от ее выполнения, то будут нести за это ответственность. Кроме того, ар-Рафи'и и ан-Навави сообщают, что по этому вопросу среди ученых нет других мнений[269].

4. Мусульманской общине поручено свидетельствовать об истине перед остальным миром, проявляя доброту как в словах, так и на деле, во всем следуя пути умеренности.

Всемогущий Бог говорит: «Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины, чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве, а Посланник свидетельствовал о вас самих» (*Сура Аль-Бакара* 2:143), а также: «Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества, повелевая совершать одобряемое, удерживая от предосудительного и веруя в Аллаха» (*Сура Аль-Имран* 3:110). В процитированных аятах перечислены качества, в силу которых мусульманское верующее сообщество может быть свидетелем истины для других народов и лучшим сообществом, когда-либо созданным на благо человечества: его члены поддерживают баланс между чрезмерностью и небрежностью, а также выполняют свою обязанность поощрять одобряемое и удерживать от порицаемого в самом широком и всеобъемлющем смысле[270].

Вот почему нынешнее ужасное положение мусульманского сообщества, столь красиво описанного в вышеупомянутых

---

[269] Бадруддин 'Абдаллах Мухаммад аз-Заркаши, *Аль-мансур филь-кава'ид*, том 3, с. 35; а также ас-Суюти, *Аль-ашбах ван-наза'ир*, том 2, с. 251.

[270] Абуль-Хасан 'Али ибн Мухаммад аль-Маварди, *Ан-нукату валь-'уюн: тафсир аль-Маварди*, том 1, с. 252; Абу Мухаммад аль-Хусейн ибн Мас'уд аль-Багави, *Ма'алим ат-танзиль фи ат-тафсир ват-та'виль,* том 2, с. 89; а также Ибн Ашур, *Ат-тахрир ват-танвир,* том 3, с. 186.

аятах, неприемлемо. Никто не может взять на себя ответственность свидетельствовать об истине, не зная стоящей перед ним задачи и будучи неспособным ее выполнить. А для того, чтобы должным образом свидетельствовать об истине перед остальным миром, все мусульмане как общество обязано стремиться к добру, совершенствоваться, делиться лучшим, распространять добродетель и бороться с причинами вреда и разложения. Это задачи, которые стояли перед первыми мусульманами, и которые также будут стоять перед последними поколениями мусульман.

5. И Коран, и пример Пророка и его сподвижников учат, что следование исламскому пути умеренности подразумевает баланс между заботой о земном, материальном благополучии, и заботой о духовном и будущей жизни.

В то время как, с одной стороны, шариат поощряет нас к конструктивной гражданской деятельности, с другой стороны, звучит предостережение от чрезмерного увлечения нашим земным существованием по отрицательному примеру древних народов, которые проявили неблагодарность за Божьи благословения и тем самым заслужили Божий гнев и наказание. Такими народами оказались общины пророков Салиха и Худа, а также египтяне, которыми правил фараон. На самом деле, бесчисленное множество текстов писания подчеркивают бесполезность материального мира, а работы многих ученых посвящены преимуществам аскетизма и сосредоточенности на будущей жизни[271].

Это подводит нас к важному вопросу: значит ли это, что слова и поступки Пророка, которые объясняют Коран, его предписания и цели, противоречат идее материального развития? Отвечая на этот вопрос, мы приведем следующих три аргумента:

---

[271] Например, Ахмад ибн Мухаммад ибн Ханбаль, *Китаб аз-зухд;* Хунад ибн ас-Сирри, *Аз-зухд;* Ваки' ибн аль-Джаррах, *Аз-зухд;* Абу 'Абдуррахман ибн аль-Мубарак, *Аз-зухд ар-рака'ик,* под ред. Хабиба ар-Рахмана аль-Азами (Мекка: Дар аль-Баз); Ибн Абу 'Асим, *Аз-зухд,* и много других.

Во-первых, материальное развитие не представляет собой чисто материальное явление. Скорее, это результат силы знания, ценностей и глубокого понимания законов природы и человеческого прогресса. Большинство текстов Божественного откровения ниспосланы ради духовного развития человечества и создания почвы для реформирования верований и борьбы со всеми формами суеверий и язычества, влияющих на мышление и поведение людей. Откровение должно было освободить людей от последствий периода невежества, предшествовавшего приходу ислама, и материалистической этики, связанной с этим периодом. Это явно следует из сильного акцента пророческого послания в начале мекканского периода на загробную жизнь и взаимоотношения людей с Богом. На этом этапе основное внимание было сосредоточено на создании внутренне чистого общества, которое могло бы нести ответственность за приближающееся возрождение, справиться с ним и смягчить его последствия для образа мышления и действий людей.

Во-вторых, Пророк и его сподвижники не жили в изоляции от тех немногочисленных скромных проявлений цивилизации, которые их окружали. Несмотря на свою занятость призывом других людей к вере в Бога и созданию исламского государства, они не оставляли свои профессии и занятия. ʻУсман, Ибн ʻУмар, Ибн ʻАббас, аз-Зубайр, Талха и Абдуррахман ибн ʻАуф — все они продолжали заключать сделки и выполнять свою работу. Но в то же время, среди них не наблюдалось склонности к чрезмерной демонстрации своего богатства или борьбы за престиж, они не заставляли других поддерживать помпезные проекты, такие как дворцы и гробницы, как это делали египетские фараоны, персидские хосровы и римские цезари.

Имам Ибн аль-Джаузия опровергает любые сомнительные представления о том, что следует воздерживаться от всех форм материального прогресса под предлогом посвящения себя служению Богу:

Когда я наблюдаю за суфиями и отшельниками, то нахожу, что большинство их действий противоречит шариату и отражает незнание Божьего закона и необоснованное мнение. Они объясняют свои обычаи, цитируя аяты из Корана, значения которых они не понимают, и пророческие традиции, которые можно применять только к определенным обстоятельствам и большинство из которых недостоверны. Например, когда они слышат аяты Корана: «А земная жизнь — всего лишь наслаждение обольщением» (*Сура Аль-Имран* 3:185) и «Знайте, что мирская жизнь — всего лишь игра и потеха» (*Сура Аль-Хадид* 57:20), и высказывание Пророка о том, что «мирская жизнь значит для Аллаха еще меньше, чем эта [мертвая] овца для своих хозяев» — они впадают в крайность, не исследуя подлинное значение таких текстов и полностью отвергая материальную жизнь. Пока человек не узнает истинную природу чего-либо, он не должен ни восхвалять, ни осуждать его. Эта земля создана, чтобы быть для людей домом. Именно она обеспечивает нас ежедневным пропитанием, и именно в ней похоронены наши мертвые. Как можно осуждать сущность, предоставляющую нам такие преимущества? Вода, растения и животные на земле — все это для блага и выживания людей, а выживание людей — это то, что позволяет им узнавать своего Господа и подчиняться Ему. Все, что служит средством жизнеобеспечения благочестивого Божьего слуги, следует восхвалять, а не осуждать. Свое осуждение, наоборот, нужно приберечь для действий невежественных и своенравных. Если человек честно зарабатывает на жизнь и выплачивает из заработанных средств закят, то его никогда нельзя критиковать за это. Все мы знаем, какие богатства оставили после смерти Ибн аз-Зубайр, Ибн ‘Ауф и другие сподвижники Пророка. Размер закята, выплачиваемого ‘Али ибн Абу Талибом, достигал сорока тысяч [дирхамов или динаров], тогда как Ибн Мас‘уд оставил после себя девяносто тысяч [дирхамов или динаров]. Аль-Лайс ибн Са‘д еже-

годно инвестировал двадцать тысяч [дирхамов или динаров], Суфьян совершал денежные операции, а Ибн Махди инвестировал две тысячи динаров в год[272].

В-третьих, другие тексты, которые содержит исламская традиция, указывают на значение человеческого развития не с внешней, материальной точки зрения, а с точки зрения признания долга, ценности инициативы и стремления к коллективному единению, когда человек меньше думает о своих личных интересах и чаяниях, а больше — об интересах и чаяниях общества в целом. В связи с этим, как сообщается, Пророк сказал: «Если придет Судный день и у тебя на ладони будет росток пальмы, ты должен посадить его»[273].

По мнению имама аль-Мунави, эта пророческая традиция

> ...побуждает людей сажать деревья и рыть колодцы, чтобы Планета Земля оставалась процветающей до тех пор, до которых ее Создатель предопределил ее существование. Если кто-то посадил растение, которое приносит вам пользу, — вы должны также посадить растение на пользу другим, даже если вас скоро не станет. Такое отношение не противоречит тому, чтобы быть преданным служителем Бога[274].

Следовательно, настоящее социальное и материальное развитие начинается с осознания людьми своей ответственности и своих обязанностей друг перед другом и перед планетой, на которой они живут. Без этого осознания развитие приведет только к разложению, угнетению и попранию прав человека во имя «цивилизации». Именно это имел в виду Ибн Хальдун, когда сказал: «Цивилизация — проклятие [истинного] разви-

---

272 Абуль-Фарадж ‘Абдуррахман ибн ‘Али ибн аль-Джаузи, *Сайд аль-хатыр,* том 1, с. 27.

273 Этот хадис записал Ахмад ибн Мухаммад ибн Ханбаль в *Муснад аль-имам Ахмад ибн Ханбаль* (№ 13240)

274 ‘Абдуррауф Мухаммад ибн `Али аль-Мунави, *Фаид аль-кадыр: шарх альджами’ ас-сагыр мин ахадис аль-Башир ан-Назир,* том 3, с. 30.

тия»[275]. Так происходит тогда, когда материальное развитие выводит общество на такой уровень достатка и роскоши, что оно скатывается в состояние морального упадка, разложения и присвоения всех богатств нации одним привилегированным классом, что в итоге приводит к падению государства[276].

Юриспруденция человеческого развития — это часть нового подхода к принятию правовых решений, который необходим мусульманским сообществам по мере их развития в таких областях, как банковское дело, медицина, политика и другие сферы человеческой деятельности. Существует острая необходимость в юриспруденции, которая стимулировала бы развитие общества на основе исламских идей и принципов. Она покажет, что мусульманская община наделена уникальной цивилизационной программой, способной защитить мир от неблагоприятных последствий господствующей в настоящее время цивилизации с ее необузданной, коварной глобализацией. Мы надеемся, что это введение в принципы юриспруденции человеческого развития побудит ученых и исследователей к дальнейшему развитию теории и принятию соответствующих правовых решений, которые обеспечат основу для тщательно продуманных действий, направленных на укрепление этого мира при подготовке к миру грядущему.

(3) Необходимость работать в направлении тщательно продуманной цивилизационной юриспруденции

К этому моменту мы показали важность цивилизационного сознания и роль, которую оно может сыграть в развитии и продвижении отсталых обществ, а также обоснованность исламской юриспруденции человеческого развития. И теперь следующим шагом должно стать раскрытие этих аспектов исламской мысли и формирование соответствующего исламского образа мышления, отражающегося на всех сферах жизни.

Неважно, насколько хорошо спланирован проект, он никогда не будет успешным, если те, кто его реализует, не имеют

---

[275] Ибн Хальдун, *Аль-мукаддима,* том 3, с. 877

[276] См. аль-Джабири, *Фикр ибн Хальдун,* сс. 233 и далее.

четкого понимания своих задач и берутся за их выполнение без надлежащих знаний и умений. Это говорит о том, что нам необходимо менять мышление людей, углублять его и дать им возможность увидеть, как исламское послание распространяется на все сферы жизни — от поклонения до материального развития, — на все времена, местности и на всех индивидов. Начиная с осведомления, необходимо задействовать интеллектуальные способности мусульман, побудив их перечитать шариат и заново открыть для себя его великодушие, прогрессивный характер его постановлений, а также его способность решать проблемы общества и продвигать интересы его членов.

Никакая нация не сможет выйти на цивилизационный уровень развития до тех пор, пока не будет идеи, которая настолько прочно укоренится в сознании ее представителей, что будет принята за неоспоримый факт. Именно такая общая уверенность и ведет к совместным усилиям на пути к развитию цивилизации. Малик Беннаби сказал: «Каждая цивилизация возникает на почве какой-то значимой идеи, которая вошла в определенное общество и служит стимулом, движущим это общество в русле истории»[277]. Тойнби подтвердил эту мысль, подчеркнув важную роль в становлении цивилизаций идей, в частности, религиозных.[278] Именно поэтому наше главное внимание здесь сосредоточено на важности возрождения, а затем укрепления глубоко в умах мусульман основополагающих идей ислама. Как сказал Всемогущий Бог, «Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины, чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве, а Посланник свидетельствовал о вас самих» (*Сура Аль-Бакара* 2:143), а также: «Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества, повелевая совершать одобряемое, удерживая от предосудительного и веруя в Аллаха» (*Сура Аль-Имран* 3:110).

---

277 Малик Беннаби, *Мушкилат аль-афкар филь-'алям аль-ислами* (Каир: Мактабат 'Аммар, 1971), с. 41.

278 Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History* (New York: Oxford University Press), 1987.

Именно в этом заключалась роль Пророка, пробудившего в Медине крупное цивилизационное движение, которое затем распространилось по всему миру. Такую же ясность мысли продемонстрировал Риб'и ибн 'Амир, который в ответ на вопрос о возглавляемом мусульманами реформаторском движении сказал: «Всемогущий Бог послал нас, чтобы освободить людей от поклонения людям и привести к поклонению Господу и Вседержителю, от притеснения [ложных] религий — к широте ислама, от узости материального мира — до простора этой жизни и жизни грядущей, а также от несправедливости [ложных] религии — к справедливости ислама»[279].

Поскольку движущей силой развития общества является сознательность, в мусульманском мире за последних несколько веков этот процесс замедлился. Поэтому, чтобы заложить основы юриспруденции человеческого развития, нам необходимо пробудить сознание мусульман, стимулировав, тем самым, социальные и культурные преобразования и реформы в их среде. Повышать осведомленность мусульман о юриспруденции человеческого развития необходимо по нескольким причинам.

Первая причина связана со светским гуманистическим движением глобализации, которое захлестнуло практически весь мир, в том числе и мусульманские сообщества. Идеи этого движения, распространившиеся благодаря средствам массовой информации, проникли в мировые сообщества на уровнях культуры, экономики и политики. Глобализация затронула практически каждое общество, стирая всякие культурные отличия под влиянием представления о том, что подражания достойна только ориентированная на прибыль светская гуманистическая модель. Как результат, мы становимся свидетелями появления целых поколений мусульман, лишенных религиозного закона и самобытности — до такой степени ослепленных золотым тельцом современной светской цивилизации. Этих мусульман нужно пробудить и побудить их искать источники стабильности и самоуважения в хранилищах своей

[279] Абуль-Фида Исмаил ибн Умар ибн Касир, *Аль-бидая валь-нихая,* том 7, с. 46.

величественной религии, и там же отыскать моральный ориентир, который они потеряли. Вместо комплекса неполноценности, им следует испытывать гордость за принципы и ценности своей великой религии, которая по своей природе превосходит религии любой другой нации.

Вторая причина — это слабость и упадок, пронизывающие жизнь в исламских странах. Люди просто сомневаются в том, что мусульманская община обладает инструментами, необходимыми для достижения желаемого возрождения.

Третья причина распространять информацию о юриспруденции человеческого развития заключается в том, что все предыдущие реформаторские усилия игнорировали этот аспект процесса изменений. Послание ислама предлагает человечеству руководство, милосердие и возможности развития, будь то посредством политических действий, изучения исламской письменной традиции, духовного очищения или даже, при необходимости, вооруженной борьбы. Усилия по реформированию, предпринимаемые в прошлом, как правило, сосредотачивались только на одном из этих путей, пренебрегая другими. В настоящее же время мусульманская община нуждается в том, чтобы каждый отдельный мусульманин вернул себе веру в свою религию и мог реально достигать прогресса на основе понимания исламского права как единой, интегрированной, гибкой системы, которая охватывает все без исключения сферы жизни.

Существует три отправных точки процесса повышения осведомленности мусульман о юриспруденции человеческого развития. Их можно резюмировать следующим образом:

Первая: необходимо углубить понимание целей Исламского права и того, как они связаны с правовыми нормами, а также помочь мусульманам понять роль этих целей в создании целостной картины религии как пути к счастью в этой жизни и в будущей. Осуществление этого процесса может проходить следующими способами, через:

а) Поощрение искреннего поклонения Богу, ясного мышления и самоотверженности благодаря размышлению над аятами Корана, которые подчеркивают божественное величие,

взывая непосредственно к сердцам людей и привлекая их к Создателю, вместо того, чтобы концентрироваться на академических аспектах божественного единства (*ат-таухид*) или проповеди огня и серы, которые обычно вызывают лишь скуку и апатию.

б) Просвещение людей относительно целей исламского права, стоящих за вынесением тех или иных правовых постановлений. Это предполагает применение принципа упрощения (*ат-тайсир*) в ситуациях, которые связаны с трудностями и острой необходимостью. Кроме того, если речь идет о запретах, то они должны вводиться постепенно, и людям необходимо предоставить допустимые альтернативы запрещенному действию. Таким образом, на муфтия возлагается обязанность выносить решения, которые соответствуют постоянно меняющимся потребностям и обстоятельствам людей.

в) Объяснение религиозных норм в свете пяти основополагающих ценностей, к сохранению которых стремится ислам: религия, жизнь, разум, потомство и имущество. Эти пять основ должны прочно укорениться в сознании мусульман и воплощаться в конкретных подходах к социальным изменениям.

Вторая: необходимо уделить искусству, естественным и гуманитарным наукам то внимание, которого они заслуживают, и интегрировать их в различные области исламского правового образования. Такое сбалансированное обучение с надлежащим акцентом предоставит мусульманам инструменты, необходимые для обоснованного исламом конструктивного развития человеческого потенциала. Следует отметить, что среди наших предков, живших во времена исламского пробуждения, едва ли можно было найти специалиста по исламскому праву, который не был бы сведущ и в других областях науки, включая медицину, инженерию, технику, астрономию, математику и пр.

Примеров таких людей предостаточно, в их числе можно упомянуть Ибн Рушда (Аверроэса) (ум. 595 г.х./1198 г. н.э.), аль-Куртуби (ум. 672 г.х./1273 г. н.э.), аль-Каррафи (ум. 684 г.х./1285 г. н.э.), ар-Рази (ум. 606 г.х./1209 г. н.э.) и аз-Замахшари (ум. 538 г.х./1143 г. н.э.).

Одно британское исследовательское учреждение организовало историческую выставку, демонстрирующую научные открытия мусульман, перевернувшие мир[280]. В британской газете The Independent вышел материал писателя Пола Валлели, в котором он описал двадцать открытий и достижений мусульман, без которых современный мир не был бы таким развитым, цивилизованным, процветающим и комфортным, как сейчас[281]. Это лишь некоторые из многочисленных примеров вклада мусульман в развитие человеческой цивилизации, хотя многие записи и рукописи еще предстоит найти. В ряде столиц мира автор видел объемные арабские рукописи по медицине, астрономии, технике и сельскому хозяйству, но никто еще не удосужился исследовать изложенные в них факты. Одной из причин такого положения вещей видится современная система образования, которая совершенно отрезала людей от огромного пласта знаний, унаследованных нами от прошлых поколений.

Вклад ислама в науку, искусство и культуру — это вечное и бесценное наследие, о котором нельзя забывать. Достижения исламской цивилизации в целом, а также отдельных мусульманских ученых сыграли важную роль в том, чтобы посеять семена европейской интеллектуальной традиции, в которой зародился Ренессанс, и их влияние ощущается до сих пор.

Третья: следует дать людям более глубокое понимание того, что значит быть «свидетелем» в том смысле, в котором это слово упоминается в Божьем изречении: «Мы сделали вас об-

---

[280] См. обсуждение этой темы в статье Фейсала аль-Касима в *Аш-шарк* от 9 апреля 2006 года. Автор ссылается на выставку «1001 Изобретение: откройте для себя мусульманское наследие». С тех пор она прошла по всему миру. Для получения дополнительной информации см. официальный сайт проекта http://www.1001inventions.com/.

[281] Paul Vallely, "How Islamic Inventors Changed the World," *The Independent,* March 11, 2006. См. также *1001 Inventions: The Enduring Legacy of Muslim Civilization*, ed. Salim T.S. al-Hassani, 3rd edn., (Washington: National Geographic, 2012). Более подробно см. *Muslim Contributions to World Civilization*, eds., Basheer Ahmed, Syed A. Ahsani, Dilnawaz A. Siddiqui, (UK: IIIT, 2005), а также Ahmed Essa, Othman Ali, *Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to the Renaissance* (Malta: IIIT, 2010).

щиной, придерживающейся середины, чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве, а Посланник свидетельствовал о вас самих» (*Сура Аль-Бакара* 2:143). Быть свидетелем означает хорошо знать предмет свидетельства и представлять другим убедительные доказательства и аргументы. Свидетельствование предполагает наличие возможности четко донести свое послание до тех, кто может извлечь из него пользу, и представить это сообщение справедливо и честно. В наши дни члены мусульманской общины недостаточно осведомлены о своей роли свидетелей перед миром. Те же, кто способен выполнять ее, должны осознавать свою ответственность в этом отношении[282].

Итак, юриспруденция человеческого развития играет важную роль в возрождении исламского дискурса и создании механизмов идеологических преобразований. Начиная с 9 века хиджры (XV в.) мусульмане оказались втянутыми в правовые споры по вопросам второстепенной важности, попав в ловушку реальности, навязанной им их собственной слабостью и упадком. Однако постоянное возникновение беспрецедентных ситуаций и появление новых исламских правовых норм требуют, чтобы мы постоянно занимались изучением и исследованиями, стремясь освободить умы людей от мифов и суеверий. Это должно способствовать утверждению единства Бога и возвращению текстам божественного откровения того важнейшего, центрального места, которого они заслуживают, предлагая мусульманам обнадеживающее и многообещающее будущее.

[282] См. Абдул-Хамид ан-Наджжар, *Фикх ат-тахаддур аль-ислами* (Бейрут: Дар аль-Гарб аль-Ислами), 1999, сс. 81-122.

3
Понимание целей и кризис религиозного экстремизма

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ГЛАВЫ

Эта глава посвящена обсуждению деликатного вопроса джихада, тому, как экстремисты злоупотребляют этим термином и его значением, и попытке исправить многие связанные с ним заблуждения.
Наши задачи:
1. Выразить критику экстремизма, а именно, критику в адрес фанатиков, которые шерстят труды по юриспруденции в поисках заявлений авторитетных ученых, которые могут быть использованы для оправдания их действий, или правовых решений по конкретным ситуациям, на которые они могут опираться для совершения своих актов враждебности и агрессии.
2. Подчеркнуть, что джихад — это средство достижения справедливости и мира. Поэтому пока мусульмане не исчерпают все варианты мирного решения путем благонамеренного, уважительного диалога, о джихаде не может быть и речи. Как сказал Пророк: «Лучший джихад — это слово истины перед несправедливым правителем».
3. Привлечь внимание к проблеме юридического парохиализма и тому, как это явление дестабилизирует целые страны и ставит под угрозу безопасность людей.
4. Выразить критику атомистического подхода к рассмотрению исламских правовых текстов, который упускает из виду общие задачи *макасид аш-шари'а* и приводит к ошибочным выводам без учета последствий и непредвиденных обстоятельств, связанных с применением той или иной нормы.
5. Обсудить проблему идеологического экстремизма и отсутствия понимания *макасид аш-шари'а*, а также рассмотреть явление законного сопротивления и цели, стоящие за мирным отстаиванием праведности и запретом зла.

Бог одарил человечество бесчисленными благословениями. «Он даровал вам все, о чем вы просили. Если вы станете считать милости Аллаха, то не сможете сосчитать их. Воистину, человек несправедлив и неблагодарен» (*Сура Ибрахим* 14:34). Величайшие милости, которые Бог только

может оказать Своим слугам, — это вера, а вслед за ней благополучие и безопасность. Безопасность служит основой всех аспектов человеческой жизни и деятельности. И Бог напоминает нам об этом благословении, чтобы мы были благодарными и посвятили себя служению и поклонению Ему. Он говорит: «Разве Мы не закрепили за ними безопасного святилища, в которое привозят плоды любых видов в качестве пропитания от Нас? Однако большинство их не ведает этого» (*Сура аль-Касас 28:57*). Подтверждая важность безопасности, Пророк сказал: «Кто из вас ни проснется, будучи в безопасности в своем жилище, здоровым в теле, имея пропитание, достаточного на день, поистине, тот будто завладел благами всего мира»[283].

Защита общественной безопасности — одна из самых главных целей шариата. Это одно из важнейших обязательств мусульманского правителя, который приравнивается к преемнику Пророка и несет ответственность за защиту религии и управление мирскими делами в соответствии с ней. Если бы не правители, люди жили бы как варвары в состоянии анархии[284]. Ат-Тахир ибн Ашур рассматривает социальную безопасность как идеал исламского права:

> Тщательное изучение текстовых источников шариата на предмет рассмотрения целей исламского законодательства — как его универсальных принципов, так и конкретных деталей — показывает, что общая цель этого законодательства состоит в том, чтобы сохранить порядок и благосостояние в мусульманском обществе, в то время как непрерывное благосостояние общества неотделимо от праведности человека, который им управляет[285].

---

[283] Этот хадис записан ат-Тирмизи (№2517), который посчитал это высказывание «хорошим» (*хасан*), но «неизвестным» (*гариб*, то есть его цепочка рассказчиков состоит только из двух человек).

[284] Аль-Маварди, *Аль-ахкам ас-султанийя аль-исламийя ва аль-вилая ад-дуния,* с. 5.

[285] Ибн Ашур, *Макасид аш-шария аль-исламия*, с. 63.

Следовательно, действия, дестабилизирующие обстановку в обществе, нарушающие его безопасность и ведущие к запугиванию мусульман или немусульман, с которыми мусульмане заключили мирное соглашение, — являются преступлением против человечества и явно противоречат общей цели шариата.

Взрывы и другие акты саботажа, свидетелями которых стал целый ряд мусульманских и немусульманских стран, подтверждают мощную связь между идеологическим экстремизмом и правовым застоем, с одной стороны, и угрозой безопасности ни в чем не повинных мирных жителей, с другой. Фанатики шерстят труды по юриспруденции в поисках заявлений авторитетных ученых, которые могут быть использованы для оправдания их действий, или правовых решений по конкретным ситуациям, на которые они могут опираться для совершения своих актов враждебности и агрессии.

На данном этапе хотелось бы пролить свет на три локуса юридического парохиализма и пути, которыми это явление дестабилизирует целые страны и ставит под угрозу безопасность людей: (1) атомистический подход к рассмотрению исламских правовых текстов, который не учитывает общие цели шариата и приводит к ошибочным выводам без учета последствий и непредвиденных обстоятельств, связанных с применением той или иной нормы; (2) неспособность ответить на важные вопросы, касающиеся значения и необходимости джихада; и (3) неправильные подходы к принятию правовых решений, которые, в свою очередь, приводят к неправильному применению таких решений.

1: Атомистический подход к рассмотрению исламских правовых текстов, который не учитывает общие цели шариата и приводит к ошибочным выводам без учета последствий и непредвиденных обстоятельств, связанных с применением той или иной нормы.

Юристы единогласно осуждают принятие поспешного правового решения, не предваренного тщательным исследованием всех принципов и элементов, способных оказать влияние на толкование доказательств, на которых основывается данное

решение. Речь идет о таких принципах, как, например, замена (*насх*), спецификация (*тахсис*) и утверждение (*такъид*). Никакое текстовое доказательство не должно использоваться в качестве основы для правового постановления без учета: (а) всех остальных текстов, которые касаются данного вопроса; (б) всех возможных толкований указанного текста и (в) общих целей шариата[286].

Те, кто избрал насилие единственным средством осуществления изменений и кто стремится заставить все мусульманское сообщество пойти тем же путем, ничем не отличаются от тех, кто в давние времена выступал против приверженцев сунны по многим пунктам исламского вероисповедания из-за отсутствия проницательности, непонимания и неспособности к компетентному толкованию вещей. Комментируя эту ситуацию, Ибн Таймийя отметил: «Такое случается тогда, когда возникают споры из-за незначительных вопросов, которые еще не до конца поняты во всех аспектах»[287]. Имам аш-Шатыби подтверждает эту точку зрения:

> Очень часто можно встретить невежественных людей, подкрепляющих свои взгляды недостоверными доказательствами или достоверными, но не имеющими обоснования в других соответствующих текстах, как в поддержку, так и в опровержение их взглядов. Этот путь избирают многие из тех, кто утверждает, что обладает знаниями[288].

Неспособность таких людей основывать свои взгляды на консенсусе, существующем среди мусульманского научного сообщества, и на примере Пророка привела лишь к вражде, беспорядкам и раздорам в мусульманской среде.

---

286 Аль-Газали, *Аль-мустасфа;* Минла Хосров, *Мир'ат аль-усуль фи шарх миркат аль-вусуль,* том 1, с. 30; а также аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит*, том 2, с. 241.

287 Ибн Таймия, *Аль-акыда аль-васытытйя,* с.93.

288 Аш-Шатыби, *Аль-и'тисам* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмийя, 1408 г.х./1987 г.), том 1, с. 222.

2: Неспособность ответить на важные вопросы, касающиеся значения и необходимости джихада.

По мнению некоторых, агрессия против мусульман со стороны многобожников является достаточным основанием для того, чтобы считать джихад обязательным. Однако эта точка зрения отражает неспособность принять во внимание все сопутствующие факторы. В действительности, джихад оправдан лишь тогда, когда у мусульман есть разумный шанс одержать победу над агрессором. Ряд мусульманских правоведов постановили, что боевые действия запрещены в следующих случаях: (1) когда враг, вероятнее всего, победит мусульман и/или (2) когда враг использует мусульман в качестве живого щита[289]. Ибн Джузай подтверждает эту мысль следующими словами:

> Если мусульмане знают, что будут убиты, то им лучше уйти; и, кроме того, если они знают, что не смогут нанести врагу какого-либо вреда, то они должны отступить. По словам Абу аль-Ма'али, разницы во мнениях по этому вопросу нет[290].

Также и аш-Шаукани говорит:

> Если на основании убедительных косвенных доказательств мусульмане придут к выводу, что многобожники одержат над ними победу, то им следует воздержаться от борьбы с ними в одиночку и вербовать еще больше бойцов в мусульманскую армию... Подтверждением этой точки зрения может служить повеление Бога «не обрекайте себя на гибель» (*Сура Аль-Бакара* 2:195). Хотя этот аят был явлен в конкретной ситуации, он также имеет более широкое применение ...[291]

---

289 См. Мухаммад Хайр Хейкал, *Аль-джихад валь-китал фи ас-сияса аш-шар'ия*, 3 тома (Бейрут: Дар аль-Байарик, 1993), том 2, с. 946.

290 Абуль-Касим Мухаммад ибн Ахмад ибн Джузай аль-Кальби, *Кавanин аль-ахкам аш-шар'ийя ва маса'ил аль-фуру' аль-фикхийя*, с. 165.

291 Мухаммад 'Али аш-Шаукани, *Китаб ас-сайл аль-джаррар аль-мутадаффик 'аля хада'ик аль-Азхар*, том 4, с. 529.

Задача оценивать, насколько джихад отвечает общественным интересам, возложена не на отдельных мусульман, а, скорее, на хорошо информированных мусульманских лидеров и политиков, а также лиц, ответственных за принятие решений. Компетентные лица должны выяснить, отвечает ли решение вести джихад условиям для получения признанной исламом пользы, при этом не позволяя личным чувствам и наклонностям влиять на свои выводы. Условия, которым должны отвечать решения, следующие: (1) получаемая польза не должна противоречить никакому из однозначных текстов исламского права или общим целям шариата; (2) польза должна быть реальной, а не мнимой; (3) искомая польза должна быть либо определенной, либо, по крайней мере, весьма вероятной; (4) ожидаемая польза должна быть ощутимой для всего населения в целом, а не только для отдельных лиц или групп[292].

Все вышеупомянутые условия должны быть учтены в процессе принятия решений в отношении джихада. Втянуть мусульманскую общину в войну, к которой она не готова ни психологически, ни духовно, ни в военном отношении, это демонстрация явной неспособности понимать реальность и применять к ней религиозные нормы. И любой, кто пойдет на такой шаг, некомпетентен в том, чтобы издавать фатвы или выводить правовые нормы. Ибн аль-Кайим сказал:

> Ни один муфтий или правитель не может издавать авторитетные фатвы или справедливо управлять, не обладая двумя видами понимания. Первый — это понимание реальности, в том числе способность устанавливать факты происшествия с помощью косвенных доказательств, показателей и признаков. Второй вид — это понимание того, каким должен быть ответ на то или иное происшествие. Это требует знания Божьих посту-

[292] См. аль-Газали, *Аль-мустасфа,* том 1, с. 297; ас-Субки, *Аль-Ибхадж,* том 3, с. 190; ар-Рази, *Аль-махсуль,* том 2, с. 579; а также аз-Заркаши, *Аль-бахр аль-мухит*, том 6, с. 79.

латов из Его книги [Корана], а также слов и действий Его Посланника, применимых к данной ситуации[293].

При наличии обоих этих видов понимания, все аспекты проблемы становятся ясными, и тогда можно принять правильное решение.

3: Неправильные подходы к принятию правовых решений, которые, в свою очередь, приводят к неправильному применению таких решений. На практике такие неправильные подходы привели к интеллектуальной анархии, исключив возможность мирного сосуществования различных направлений мысли. Ниже приведены некоторые проявления таких систематических недостатков в понимании и применении:

- Невежество, чрезмерное доверие к человеческому разуму без посторонней опоры, и интеллектуальное высокомерие, которые являются основной причиной неумеренности, чрезмерности и неоправданного религиозного новаторства. Всемогущий Бог заявляет, «О Давуд (Давид)! Воистину, Мы назначили тебя наместником на земле. Суди же людей по справедливости и не потакай порочным желаниям, а не то они собьют тебя с пути Аллаха. Воистину, тем, кто сбивается с пути Аллаха, уготованы тяжкие мучения за то, что они предали забвению День расчета» (*Сура Сад* 38:26). В связи с этим имам аш-Шатыби сказал:

  Необоснованное религиозное новшество возникает из-за невежества, чрезмерной уверенности в человеческом разуме и стремлении к эгоистичным желаниям в поисках истины. Это вывод, к которому я пришел, основываясь на исчерпывающем изучении Корана и Сунны[294].

---

293 Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин*, том 1, с. 69.
294 Аш-Шатыби, *Аль-и'тисам,* том 2, с. 493.

Невежество — это общая характеристика людей, живущих только ради того, чтобы исполнять свои эгоистичные желания. О таких людях Пророк сказал:

> В конце света появится такой народ, по возрасту молодые и неопытные. Они будут говорить слова, которые произносят лучшие люди, они будут читать Коран, но их вера не пойдет дальше их горла. Они выходят из религии, как стрела из дичи[295].

- Все идет наперекосяк, когда взгляды людей предпочитаются источникам шариата. Несмотря на то, что в теории этого не поддерживает никто, реальность свидетельствует о том, что тексты исламского закона вытесняются мнениями людей. Имам Ибн Кайим аль-Джаузия предупредил об этом явлении, сказав:

  > Если высказываниям конкретного человека придается столько веса, что они вытесняют сказанное кем-либо еще или даже то, что сказано в законе ислама, — разве что предписания закона согласуются с утверждениями этого человека, — то в религии Бога это однозначно запрещено[296].

- Подобным образом, дела плохи, если люди отказываются учиться у высокообразованных ученых, предпочитая им некомпетентных людей с низким уровнем образования и подчиняющихся своим собственным капризам. Примером тут может послужить история Джахма ибн Сафвана (ум. 129 г.х./746 г. н.э.), который родился в Куфе, но поселился и преподавал в Термизе. Он был очень красноречивым человеком, но, как и другие сектантские лидеры и спекулятивные богословы, никогда не сидел и не учился у хорошо

---

[295] *Сахих аль-Бухари,* хадис №3610.
[296] Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И'лям аль-мувакки'ин*, том 2, с. 236.

образованных ученых. В конечном итоге он сбился с пути и увел за собой других[297].

Все это примеры того, как неправильный подход к знаниям порождает различные противоречивые наклонности, от крайне правых до крайне левых. Арабские СМИ и интернет-форумы демонстрируют полный спектр идей: от суровых, чрезмерно строгих решений до чрезмерной слабости. Как ни парадоксально, но можно обнаружить, что светские писатели, прославляющие клеветнических религиозных экстремистов, сами становятся жертвами того же экстремизма и узости взглядов, которые они так осуждают в других.

Необходимость поддерживать безопасность в обществе в периоды напряженности или кризиса может вынудить власти государства принять дополнительные меры предосторожности, усилить контроль за тем, что они считают источниками опасности, и принять строгие меры сдерживания. Такие шаги могут принести плоды, если будут предприняты в ответ на конкретную физическую угрозу. Однако на поле битвы идеологических убеждений и влияний единственным оружием являются здравомыслие, неопровержимые доказательства и умеренные, справедливые религиозные концепции, не характеризующиеся ни экстремизмом, ни слабостью. Только с помощью такого оружия истина может победить ложь. Бог говорит: «Однако Мы бросаем истину в ложь, и та разбивается и исчезает. Горе вам за то, что вы приписываете!» (*Сура Аль-Анбия* 21:18).

Кризис идеологического экстремизма и отсутствие понимания высших целей и задач шариата

Идеологический кризис, подрывающий некоторые мусульманские общества, породил крайние взгляды на религиозные, политические и социальные проблемы. Причин таких край-

[297] См. Насир ибн Абдулькарим аль-Акль, *Дирасат филь-ахва ва аль-фирак валь-бида' ва маукиф ас-саляф минга* (Рияд: Марказ ад-Дирасат валь-И'лям, Дар Ишабилия, 1997), том 2, с. 119.

ностей множество, но наиболее значимые из них — отсутствие правильного понимания исламских правовых текстов и незнание целей шариата в отношении джихада и сути процесса поощрения одобряемого и запрета порицаемого.

Далее мы обсудим два вопроса, которые покажут важность «понимания целей» в преодолении современных кризисов. Эти две проблемы вращаются вокруг:

(1) законного сопротивления;
(2) целей, стоящих за повелением совершать одобряемое и запрещать порицаемое.

1: Законное сопротивление.
Продолжая освещать позицию шариата в отношении «современных» усилий по ведению джихада, следует отметить, что сегодняшнему джихаду во многом не хватает легитимности, и он не приносит той пользы, которую должен был бы принести народу и землям, к освобождению которых он стремится. В действительности, сегодня джихад оказывает разрушительное действие и причиняет страдания. Здесь нужно еще раз подчеркнуть, что цель сопротивления следует тщательно и правильно анализировать и уточнять всякий раз, когда меняются политические ситуации.

Сопротивление агрессору или оккупанту во всех религиях и идеологиях рассматривается как благородный, героический поступок, независимо от идеологии и национальности оккупанта и независимо от цели и ориентации тех, кто участвует в сопротивлении. Все народы мира гордятся своими мучениками и почитают жертв сопротивления, воздвигая в память о них статуи и ежегодно отмечая даты их смерти. Все это является проявлением стремления человека к свободе, справедливости и сопротивлению тирании.

Джихад — это исламский юридический термин, используемый помимо прочего для обозначения сопротивления агрессии. Глава VII Устава Организации Объединенных Наций, озаглавленная «Действия в отношении угрозы миру, нарушений мира и актов агрессии», могла бы послужить подходящим

описанием «поддержания или восстановления» «мира и безопасности» (статья 39). Значение термина «джихад» и его юридическое использование основаны на трехбуквенном корне *дж-х-д*, который передает смысл усилий и стремления по распространению послания веры и приглашению людей к ее принятию. Таким образом, джихад был узаконен как средство сохранения религии, защиты тех, кто передает ее послание, защиты мусульманских территорий, а также противостояния агрессорам и тем, кто стремится присвоить мусульманские земли и владения[298].

Знаменосцем джихада, направленного на отражение агрессии, является мусульманский лидер. Именно он несет ответственность за защиту этого критического усилия от добавления элементов личного интереса и мирских амбиций, чтобы его джихад не стал тщетной демонстрацией силы или способом достижения превосходства ради превосходства.

Поскольку в противостоянии врагу непосредственно участвуют военные лидеры и солдаты, то и они должны стремиться к достижению целей джихада, а именно: сохранить религию, а не уничтожить ее, и спасти жизни, а не проливать невинную кровь, не задумываясь о последствиях. Мусульманские лидеры должны осознавать, что и в этой жизни, и в жизни грядущей они будут нести ответственность за каждую причиненную ими смерть; они должны помнить, что каждая капля несправедливо пролитой крови более ценна для Бога, чем даже сама Кааба. Общеизвестно, что некоторые периоды исламской истории запятнаны позорными нарушениями этих возвышенных положений. Тем не менее, Пророк и его праведные преемники оставили прекрасные примеры того, как оказывать сопротивление, не забывая и не оскверняя его благородные цели.

Джихад — это не цель, а средство достижения справедливости и мира. Поэтому пока мусульмане не исчерпают все варианты мирного решения путем благонамеренного, уважительного диалога, о джихаде как военном противостоянии не

---

[298] Ибн Таймия, *Маджму' фатава шейх аль-ислам Ибн Таймия*, том 6, с. 396.

может быть и речи. Пророк сказал: «Боритесь (*джахиду*) против идолопоклонников вашим имуществом, вашими душами и вашим языком»[299]. Другими словами, концепция джихада охватывает гораздо больше, чем одни только военные действия, которые Бог предопределил как крайнюю меру.

Если все средства приводят к неудаче, тогда необходимо переходить к самообороне, держа в уме ее конечную цель: освободить гражданское население от угнетения и обеспечить стабильность в обществе. Мусульманское государство создает для своих граждан все условия, чтобы они могли свободно исповедовать ислам, и предоставляет возможность принять его, если кто-либо этого пожелает. Если же человек не хочет принимать ислам, то вместо закята (обязательного религиозного налога), который выплачивают мусульманские граждане, немусульмане платят *джизью*, налог, взимаемый с трудоспособных мужчин, который дает им право на защиту со стороны государства и освобождает их от военной повинности. Новое мусульманское государство также должно быть открытым для внешней торговли и дипломатии, позволив тем самым посланию ислама распространяться за пределы своих границ мирным путем, безо всякого принуждения.

Изучая философию джихада в свете соответствующих текстов из Корана и Сунны, принимая во внимание все связанные с ним принципы и цели исламского права, мы приходим к выводу, что концепция и практика мирного джихада могут стать жизненно важными средствами построения идеального общества, в котором процветают безопасность и стабильность. При таком положении дел вооруженный конфликт может быть вызван только самыми исключительными обстоятельствами и проводиться при соблюдении самых строгих условий, не допуская при этом анархии, разрушений, нарушения прав и преступления священных табу.

---

[299] Этот хадис записан Ахмадом (№12578) и признан достоверным (*сахих*) аль-Хакимом. См. ан-Найсабури, *аль-Мустадрак*. Краткое содержание *аль-Мустадрак* содержится в сносках, и ад-Дахаби (хадис № 2427) согласен с классификацией аль-Хакима.

Такое понимание и реализация джихада таким, каким он должен быть на самом деле, является неотъемлемой частью проекта реформы, пропагандируемой исламом в борьбе против бессмысленных прихотей, угнетения и бесполезных обычаев и образа жизни. Следовательно, из-за отсутствия такого понимания отдельным мусульманам недостает моральной силы, необходимой им для выполнения своей обязанности свидетельствовать об истине на всех уровнях.

Ряд мусульманских стран сегодня претерпевает как скрытую, так и явную агрессию, особенно на Ближнем Востоке, который столкнулся с внутренним расколом, гражданской войной, а также с внешней угрозой. Особую роль в этом нестабильном регионе всегда играла энергетическая политика. Нынешняя ситуация, по понятным причинам, возродила призыв бороться в целях самозащиты, с тем, чтобы положить конец агрессии и угнетению. Однако, хотя мы не осуждаем борьбу за свободу и достижение подлинной демократии и развития, мы все же считаем, что, прежде чем такие действия можно будет рассматривать как эффективный проект реформ, а не просто судорожную попытку провокации или безрассудную ошибочную реакцию, необходимо выполнить еще ряд важных условий и предпринять мирные дипломатические шаги.

Освобождение своей земли — одно из самых достойных дел, которые можно совершить. Это восстановление правосудия, устранение угнетения, укрепление общества и обеспечение безопасности людей. Однако без понимания того, что джихад является проектом по реформированию системы, те, кто ведет освободительную борьбу, не добьются своей свободы и независимости. Арабские революции середины двадцатого века попались в эту самую ловушку, в результате чего люди стали жаждать возвращения во времена колониального господства, даже если это означало бы снова подвергнуться несправедливости и угнетению.

Бойцы, единственная цель которых — разгромить врага, могут в конечном итоге стать врагами самим себе, если не очистят свои души и не избавятся от мирских амбиций и эго-

истичных интересов. Вот почему джихад в Афганистане, который унес множество драгоценных жизней и потребовал больших жертв, тогда как деспотичная советская армия потерпела поражение в горных районах страны, не прошел первое реальное испытание, — поскольку души мусульманских боевиков не были освобождены от корыстных амбиций. В итоге все их достижения оказались напрасными, а афганское общество погрузилось во мрак раздробленности и разрушения.

Нет никакого смысла в том, чтобы пересматривать современный опыт джихада. Одни и те же ошибки повторяются снова и снова, законные попытки джихада превращаются в орудие террора и убийств, а также пустословных манипуляций, главными жертвами которых становятся угнетенные, бедные и беспомощные люди.

2: Цели, стоящие за повелением совершать одобряемое и запрещать порицаемое и их современное применение

Одна из важных тем, на которые обратил внимание экстремизм, это тема «*поощрения одобряемого и запрещения порицаемого*» (*аль-амр биль-ма'руф ван-нахи'ан аль-мункар*), ограничений и норм, касающихся применения этой концепции, методов борьбы с теми, кто не повинуется шариату, и роли данной концепции в реформировании и изменении общества к лучшему. Принцип «поощрения одобряемого и запрета порицаемого» играет важную роль в укреплении безопасности и принятии за норму честного поведения, что явно приносит пользу как на индивидуальном, так и на коллективном уровне.

К сожалению, некоторые недобросовестные лица сделали этот религиозный долг средством для достижения собственных эгоистических целей, посеяв раздор в мусульманском обществе. В ранний период исламской истории хариджиты и мутазилиты использовали знамя «поощрения одобряемого и запрета порицаемого», чтобы сеять раздор среди мусульман, распространять анархию и подстрекать к убийствам и восстанию против своих правителей. Книги по истории изобилуют примерами того, как обсуждаемая концепция использовалась для нарушения гармонии в обществе и нанесения вреда его

интересам. Один из таких примеров записан Ибн Джариром ат-Табари, который описывает роль Ибн Сабы в убийстве третьего халифа, Усмана ибн Аффана. Он рассказывает:

> Абдулла ибн Саба... принял Ислам во времена Усмана. Затем он ездил по мусульманским городам, пытался ввести в заблуждение рабов (Аллаха). Он начал с Хиджаза, затем с Басры, затем Куфы, затем Шама. Он не смог добиться того, что хотел ни от кого из жителей Шама. Они прогнали его, пока он не пришел в Египет, где он и обосновался и где собрал вокруг себя группу нарушителей спокойствия. Он разработал план действий, который резюмировал следующим образом: «Восстаньте ради этого, расшевелите его и начните с упреков в адрес ваших амиров, проявите призыв к одобряемому и удержание от порицаемого — вы привлечете людей и тогда призовите их к этому делу». Ибн Саба распространил своих агитаторов и переписывался с теми, которые разнесли порчу в (разные) города. Они писали ему и втайне призывали к своему мнению, а явно они призывали к одобряемому и удерживали от порицаемого. Они писали в разные города письма, в которых клеветали на своих наместников, описывая их недостатки. Их братья (единомышленники) также писали им наподобие этого, пока их злые слухи не заразили саму Мединy. Тем не менее, они хорошо скрывали свои замыслы, и те, кто находился в одном регионе, утверждали, что не имеют ничего общего с тем, что происходит в другом[300].

Когда «поощрение одобряемого и запрет порицаемого» не отвечает необходимым условиям, призыв следовать этому принципу может принести больше вреда, чем пользы. Ниже приводится краткое изложение руководящих принципов, касающихся этого исламского обязательства.

---

[300] Там же, том 3, с. 77-78; а также ат-Табари, *Тарих ар-русуль валь-мулюк,* том 2, с. 647.

Первый принцип: Призыв к одобряемому и запрет порицаемого следует рассматривать как коллективное обязательство (*фард кифайя*)[301]. Однако в определенных обстоятельствах это может стать индивидуальной обязанностью (*фард 'айн*). Ибн Таймия сказал:

> …призывать к тому, что правильно, и запрещать то, что неправильно, не является индивидуальной обязанностью; как следует из Корана, это, скорее, коллективная обязанность... Поэтому, если те, на кого возложена эта обязанность, не могут ее выполнить, то каждый из них будет нести ответственность за это в той мере, которая соответствует его способности выполнять эту обязанность. Это согласуется с высказыванием Пророка: «Если кто-то из вас увидит порицаемое, пусть изменит это своей рукой. А если не может сделать этого рукой, то тогда языком. А если не может и языком, то сердцем, и это будет самым слабым проявлением веры»[302].

Второй принцип: Вопросы толкования не подлежат критике. Ибн Таймия утверждает:

> Когда в процессе интерпретации исламских правовых текстов кто-то принимает точку зрения определенного ученого, никто не может обвинить его в этом решении. Также нельзя осуждать того, кто придерживается одной из двух конкурирующих точек зрения, если он убежден, что принятая точка зрения имеет больше доказательств в ее пользу. В противном случае, ему придется принять более весомые взгляды других ученых[303].

---

301 Джалалуддин аль-Умари, *Аль-амр биль-ма'руф ва ан-нахи 'ан аль-Мункар* (Кувейт: 1404 г.х./1984 г.), с. 34.

302 *Сахих Муслим,* хадис №78. См. также Ибн Таймия, *Маджму' фатава шейх аль-ислам Ибн Таймия*, том 28, с. 120.

303 Ибн Таймия, *Маджму' фатава шейх аль-ислам Ибн Таймия*, том 20, с. 221.

Как отмечает в своей книге *«Аль-Ахкам аль-Султанийя»*[304] судья Абу Яла, никто не должен подвергаться критике за занятую им позицию, если только эта позиция не ведет к тому, что единогласно признано запрещенным.

Третий принцип: Вмешательство должно ограничиваться только тем, чего требует ситуация. Имам аль-Газали однажды сказал:

> Знайте, что предупреждение необходимо только тогда, когда преступление еще не совершено, наказание назначается тогда, когда преступление уже совершено, а сопротивление — это ответ на преступление, совершаемое в настоящий момент. Единственная обязанность рядовых граждан — противостоять продолжающимся преступлениям. Все, что сверх этого, будь то наказание за прошлые правонарушения или предупреждение правонарушений, которые еще не совершены, — прерогатива только компетентных органов, а не отдельных лиц[305].

Имам аш-Шаукани выражает точку зрения, что поощрение одобряемого и запрет порицаемого «должны начинаться с мягкого наставления. Если это никак не воздействует, он (тот, кто призывает к одобряемому или пресекает порицаемое) должен говорить более резко, и если это тоже безрезультатно, он должен изменить ситуацию с помощью действия, ... если никакие другие средства не приносят ожидаемого результата»[306].

Вышеупомянутые этапы регулируются определенными нормами, что явствует из следующих принципов.

---

[304] См. Ибн Раджаб, *Джами' аль-'улюм,* том 2, с. 254; Абу аль-Хусейн Муслим ибн аль-Хаджжадж, *Сахих Муслим би шарх аль-имам ан-Навави (ум.651 г.х./1253 г.),* известная как *Аль-минхадж: шарх Муслим ибн аль-Хаджжадж*, том 2, с. 23; а также 'Абдуррахман ибн Абу Бакр ибн Дауд, *Аль-канз аль-акбар фи аль-амр биль-ма'руф ва ан-нахи 'ан аль-мункар,* сс. 225-228.

[305] Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад аль-Газали, *Ихъя 'улюм ад-дин* (Булак: аль-Матба'а аль-Амирийя, 1322 г.х./1904 г.), том 2, с.331-332.

[306] Аш-Шаукани, *Китаб ас-сайл аль-джаррар,* с. 586.

Четвертый принцип: При любых обстоятельствах верующий должен ненавидеть зло в своем сердце.

> Однажды Ибн Мас'уд услышал, как один человек сказал: «Тот, кто не повелевает одобряемое и не запрещает порицаемое, разрушен». В ответ Ибн Мас'уд сказал: «Нет, тот, кто не понимает, что одобряемо и что порицаемо, разрушен в своем сердце». Сказав так, Ибн Мас'уд обратил внимание на тот факт, что различение добра и зла в своем сердце является обязанностью, от которой не освобожден никто. Следовательно, тот, кто неспособен различать добро и зло, страдает от духовного разрушения. Что касается обязанности противостоять злу с помощью речи и действий, она отличается в зависимости от способностей человека[307].

Пятый принцип: Степень обязательства в том, чтобы прилагать усилия для изменений посредством слов и действий, зависит от способностей и обстоятельств человека, а также от приоритетности связанных с этим человеческих интересов. Относительно трех способов выполнения обязательства совершать добро и предотвращать зло аль-Джассас писал:

> Пророк сообщил нам, что запрещение зла должно принимать одну или несколько из трех форм, в зависимости от способностей и обстоятельств человека. Его слова указывают на то, что если человек не может исправить зло действием, он должен сделать это словами, а если он не может исправить его словами, то все, что от него требуется сделать, это осудить его в своем сердце[308].

Ибн аль-Кайим выделил четыре способа предотвращения зла:

---

[307] Ибн Раджаб, *Джами' аль-'улюм,* том 2, с. 254.
[308] Аль-Джассас, *Ахкам аль-Кур'ан,* том 2, с. 619.

(1) Устранение зла или его замена противоположностью. (2) Смягчение зла, если невозможно его полное устранение. (Этот и предыдущий способы соответствуют шариату.) (3) Замена зла равным злом, что требует тщательного толкования. (4) Замена зла более великим злом, что явно запрещено[309].

Шестой принцип: Человек может быть не в состоянии поощрять одобряемое и запрещать порицаемое из-за страха преследования или какого-либо другого возможного вреда. Ибн Раджаб говорил:

> Если кто-то боится, что критика правителя может нанести вред его семье и соседям, он не должен продолжать ее, так как это станет причиной вреда для других. Такова позиция Фудайля ибн ‘Ияда и других ученых. Поэтому, если человек боится, что его могут убить, высечь, посадить в тюрьму, сковать цепями, изгнать или изъять его имущество, то он освобождается от обязанности призывать правителя к тому, чтобы он поступал правильно, и запрещать ему поступать неправильно. Конкретные заявления на этот счет высказали авторитетные ученые, в том числе имам Малик ибн Анас, Ахмад ибн Ханбаль, Исхак ибн Рахавейх и другие. Имам Ахмад сказал: «Нельзя бросать вызов находящемуся во власти, поскольку его меч всегда готов к нападению»[310].

Разумеется, для человека достаточно сильного, который способен выдержать последствия своего выступления против зла правителя, это считается добродетельным и желательным действием. Как сказал Пророк: «Лучший джихад — это слово истины перед несправедливым правителем»[311]. Однако, при

---

309 Ибн Кайим аль-Джаузийя, *И’лям аль-мувакки’ин*, том 3, сс.12-13 с незначительным перефразированием.

310 Ибн Раджаб, *Джами’ аль-‘улюм,* том 2, с. 239.

311 Достоверный хадис, который сообщил Абу Дауд, хадис №4344; ат-Тирмизи, хадис №2174.

этом тоже есть определенные условия: (1) если осуждение порицаемого способно оказать положительное воздействие, (2) если это не принесет вреда другим людям, и (3) если это не принесет большего вреда.

Седьмой принцип: Существует два противоположных взгляда на ситуацию, когда известно, что призыв к одобряемому и запрет порицаемого бесполезен. Согласно первому, есть все законные основания для того, чтобы отказаться от попыток сделать это. Такую точку зрения высказывали Ибн Умар, Ибн Мас'уд и многие другие сподвижники, а также ученые, например, аль-Аузаи, аль-Газали, аль-Изз и другие. Они основывали свое мнение на следующих словах Пророка: «Продолжай побуждать к одобряемому и удерживать от порицаемого. А когда увидишь, что люди повинуются скупости, следуют своим страстям и предпочитают этот мир [миру вечному] и что каждый человек довольствуется своим мнением и считает его правильным, тогда уже заботься о себе и не обращай внимания на остальных»[312]. Согласно второй точке зрения, поощрение добродетели и предотвращение порока остаются обязательными во все времена и в любой ситуации. Такую позицию занимали ан-Навави и аль-Джассас, взяв за основу так называемый инцидент с нарушителями субботы[313].

---

312 Абу Дауд, хадис №4341; ат-Тирмизи, хадис №3058.

313 См. Салах ас-Сави, *Аль-савабит валь-мутагайират фи масират аль-'амаль аль-ислами аль-му'асир* (Лондон: аль-Мунтада аль-Ислами, 1414 г.х./1999 г.), сс. 280-304; а также аль-Умари, *Аль-амр биль-ма'руф ва ан-нахи 'ан аль-Мункар* (Кувейт: 1404 г.х./1984 г.), сс. 133-181. Инцидент с нарушителями субботы — это история, записанная в *суре аль-Араф*, 7:163–166, согласно которой некоторые жители одного города нарушали субботу, ловя в этот день рыбу, поскольку только в этот день недели рыба поднималась к поверхности воды. Когда другие люди пытались удержать их от этого, их спросили, зачем они пытаются исправить грешников, которых ждет наказание от Бога, они ответили: «Для оправдания пред вашим Господом и, может быть, они [нарушители] устрашатся» (*Сура аль-Араф*, 7:164). Когда позже нарушителей постигло Божье наказание, Бог спас тех, «которые запрещали творить злодеяния» (аят 165).

Восьмой принцип: Далее мы обсуждаем вопрос восстания против правителя-тирана, поскольку он тоже касается обязанности повелевать добро и удерживать от зла. Среди ученых нет единого мнения относительно того, допустимо ли восставать против грешного или тиранического мусульманского правителя. В связи с этим аш-Шахристани писал:

> На протяжении всей истории величайшим источником конфликтов в мусульманском обществе был вопрос лидерства. И правда, мусульмане никогда так легко не скрещивали свои мечи из-за религиозных вопросов, как они делали это из-за вопроса о том, кто должен ими руководить[314].

Ученые не могут прийти к консенсусу по поводу того, допустимо ли восстание против грешного или тиранического правителя-мусульманина. Большинство суннитских ученых считают, что это запрещено, и ан-Навави говорит о существовании единодушия в этом вопросе[315]. Что касается мутазилитов, хариджитов и зайдитов, то они считают восстание против такого правителя допустимым; более того, по мнению некоторых, оно даже обязательно.

Ученые, выступающие с запретом восстания против угнетателей в лице мусульманских правителей, опираются на следующие аргументы:

1. Текстовые источники исламского права предписывают подчиняться правителю и запрещают нарушать клятву верности. Примером такого текста служит следующий хадис:

> Пророк сказал: «Лучшие из правителей — те, которых вы любите и которые любят вас. Вы благословляете их, и они благословляют вас. А худшие из правителей — те,

---

314 Абу-ль-Фатх Мухаммад ибн ‘Абдул-Карим аш-Шахристани, *Аль-милал валь-нихал,* том 1, с. 31.

315 Муслим ибн аль-Хаджжадж, *Сахих Муслим би шарх аль-имам ан-Навави,* том 12, с. 229.

которых вы ненавидите и которые ненавидят вас. Вы проклинаете их, и они проклинают вас». Его спросили: «О Посланник Аллаха, не следует ли нам сражаться с ними с мечом в руках?» Он ответил: «Нет, пока они совершают вместе с вами намаз. Если же вы увидите в своем правителе нечто, что вам не нравится, то вам надлежит испытывать к этому неприязнь, но не отказываться от повиновения»[316].

2. Пророк запрещал распри и предостерегал от гражданской войны. Одно из его высказываний гласит: «Не становитесь после меня неверными, которые рубят друг другу головы!»[317].

3. Посланник Аллаха указывал на то, что некоторые правители, которые придут после него, будут несправедливы, но он не поощрял народ к восстанию против них: «Община моя погибнет от рук молодых курайшитов»[318]. В других высказываниях Пророк описывал некоторых членов мусульманской общины как «тех, кто зовет ко вратам ада» (приглашая других войти)[319]. Несмотря на эти описания, он не приказал своим последователям восставать против таких людей.

4. Высшие цели шариата исключают потребность в вооруженных восстаниях, учитывая, что на протяжении истории ислама все, кто восставал против своих лидеров, редко достигали целей, ради которых они это делали.

В своем труде, озаглавленном *«Ат-Табакат аль-Кубра»*, Ибн Са'д описывает серию событий, которые демонстрируют позицию аль-Хасана аль-Басри (ум. 728 г.х./1230 г. н.э.) по вопросу о вооруженном восстании[320]. По распоряжению Хаммада ибн Зайда, Ибн Са'д передал слова Юнуса: «Аль-Хасан был ведущим ученым, выступавшим против гражданской войны и

---

316 *Сахих Муслим,* 3/1481.

317 *Сахих аль-Бухари*, хадис №121

318 *Сахих аль-Бухари*, хадис № 3410

319 *Сахих аль-Бухари*, хадис № 6673

320 Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Мани' ибн Са'д, *Ат-табакат аль-кубра* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ильмийя, 1996 г.), том 7, с. 120

кровопролития». Следовательно, из опыта, полученного в свое время Хасаном аль-Басри в гражданской войне, можно извлечь много уроков. Ибн Са'д также привел слова Ибн 'Аун-на, который сказал, что аль-Хасан аль-Басри отказался сражаться вместе с людьми во времена Ибн аль-Аш'аса[321], а те люди сказали ему: «Пусть этот человек пойдет с нами». Ибн 'Аун рассказал: «Я видел его (аль-Хасана) между двумя мостами в черном тюрбане. Когда он увидел, что за ним никто не следит, он прыгнул в реку, чтобы убежать от людей; он чуть не утонул в тот день». Он также процитировал Салмана ибн 'Али ар-Риб'и:

> Во время гражданских беспорядков, в которых Ибн аль-Аш'ас сражался против аль-Хаджаджа, 'Укба ибн 'Абдуль-Гафир, Абу аль-Джауза и 'Абдалла ибн Галиб отправились в компании своих единомышленников на встречу с аль-Хасаном аль-Басри. Увидев его, они спросили: «Абу Саид, как ты относишься к этому тирану, который пролил невинную кровь, захватил имущество людей, оставил молитву и сделал то-то и то-то?» Затем они перечислили преступления, совершенные аль-Хаджаджем ибн Юсуфом. На это Хасан аль-Басри ответил: «Я считаю, что вам не следует сражаться с ним, потому что, если он — Божье наказание, то вы никогда не сможете отразить наказание Бога своими мечами; а если он — Божье испытание, вы должны терпеливо переносить его, потому что Бог — Наилучший из судей».

Аль-Хасан аль-Басри поведал: «Они ушли, сказав: "Как мы можем повиноваться этому неарабу?" А сами они были арабами. И таким образом, выйдя на сражение вместе с Ибн аль-Аш'асом, все они погибли».

Ибн Са'д также процитировал 'Амру ибн Язида, который сказал: «Я слышал, как Хасан аль-Басри говорил: "Если бы

---

321 Аль-Аш'ас (ум. 85 г.х./704 г.) — генерал Омейядов, который возглавил неудавшееся восстание (80-82 г.х./699-701 гг.) против правителя Ирака аль-Хаджаджа ибн Юсуфа (ум. 95 г.х./714 г.)

люди, которые страдали от своих лидеров, терпеливо переносили бы это, то облегчение пришло бы к ним в одно мгновение. Но они поспешили к своим мечам, поэтому оказались оставленными на произвол судьбы. Клянусь Богом, от таких людей никогда не было ничего доброго!»

Хасан аль-Басри считал, что необходимо избегать всех форм гражданского неповиновения. Это следует из доклада Салима ибн Аби ад-Дайяля, который рассказал: «Однажды, в присутствии некоторых людей из Леванта, я услышал, как один человек спросил аль-Хасана аль-Басри: "Абу Саид, что ты думаешь по поводу несчастий, причиняемых Ибн аль-Михлабом и Ибн аль-Аш'асом?" Аль-Басри ответил: "Вам не следует поддерживать ни одну из сторон". Один из тех из Леванта спросил: "Значит, ты говоришь, что им не следует вставать даже на сторону Предводителя правоверных?" Гневно взмахнув рукой, он повторил вопрос этого человека: "Абу Саид, значит, ты говоришь, что им не следует вставать даже на сторону Предводителя правоверных?", а затем ответил ему, сказав: "Да, даже на сторону Предводителя правоверных!"»[322]

Что касается тех, кто уверен в допустимости восстания против деспотичных и грешных мусульманских правителей, в поддержку своей позиции они ссылаются на следующие доказательства:

1. Общие доказательства, подчеркивающие обязанность призывать к добродетели и предотвращать зло.
2. Коран призывает вести борьбу против тех, кто действует неправомерно, до тех пор, пока они не покаются в своем непослушании Богу, как гласит аят: «Если две группы верующих сражаются между собой, то примирите их. Если же одна из них притесняет на другую, то сражайтесь против той, которая притесняет, пока она не вернется к повелению Аллаха» (*Сура Аль-Худжурат* 49:9).
3. Аллах утверждает: «Мой завет не коснется беззаконников» (*Сура Аль-Бакара* 2:124). Поскольку политическое лидерство

[322] Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Мани' ибн Са'д, *Ат-табакат аль-кубра,* том 7, сс. 120-121.

в исламе рассматривается как завет с Богом, то угнетатели не заслуживают того, чтобы оставаться у власти.

4. Письменные источники исламского права предостерегают общину мусульман против недостойных лидеров. Одним из таких доказательств является высказывание Пророка: «На мусульманине лежит послушание и подчинение (правителю), как в приятном, так и не в приятном. За исключением приказа совершить грех. И если ему будет приказано совершить грех, то нет ни послушания, ни повиновения!»[323].

Самым надежным и обоснованным мнением — хотя Бог знает лучше — считается запрет восстания против лидера, даже если он — неправедный тиран. Потому что восстание связано с вредными последствиями, такими как хаос и беспорядок. Это никоим образом не означает, что человек должен быть доволен сложившимся положением дел; скорее, речь идет о том, что нужно выбирать меньшее из двух зол, изо всех сил стараться предотвращать зло, проявляя терпение и настойчивость. Как мудро заметил Ибн Таймия: «Вряд ли найдется группа, поднявшая мятеж против тех, кто находится у власти, чтобы ее восстание не привело к еще большему беззаконию и вреду, чем те, которые она намеревалась устранить»[324].

В своем труде *«Ат-Тахдиб»* Ибн Хаджар аль-'Аскалани приводит размышления на эту тему в контексте биографии Хасана ибн Салиха ибн Хайи аль-Хамадани (ум. 169 г.х./785 г. н.э.). Он утверждает:

> Его обвиняют в том, что «он верит в меч», якобы он считает, что против тиранических правителей следует поднимать вооруженные восстания. Этого мнения при-

---

323 *Сахих аль-Бухари,* хадис № 6725; аль-Лувайхик, *Аль-Гулю фид-дин,* сс. 411 и далее; а также Хейкал, *Аль-джихад валь-киталь фи ас-сияса аш-шария,* сс. 113-140.

324 Ибн Таймия, *Минбадж ас-Суннан ан-Набавийя фи накд калам аш-ши'а аль-кадария*, под ред. Мухаммада Рашада Салима, том 9, 2-е изд. (Рияд: Исламский университет имени Имама Са'уда, 1991 г.), том 3, с. 391.

держивались предшественники, но со временем оно было отвергнуто, поскольку они убедились, что вооруженные восстания против тех, кто у власти, приводят к еще большему злу, чем то, против которого они восстали. Последствия битвы при Аль-Харре[325] и восстание под предводительством Ибн аль-Аш'аса служат уроками для тех, кто желает их извлечь. Более того, несмотря на такое мнение об аль-Хасане ибн Салихе, он никогда не восставал против кого-либо[326].

Имам ан-Навави сказал: «Ученые считают, что причина запрета насильственного устранения от власти тирана или несправедливого правителя заключается в том, что подобные действия могут повлечь за собой кровопролитие и приведут к раздору среди мусульман. Поэтому вреда от отстранения грешника от власти будет больше, чем пользы»[327].

Мы привели наиболее важные, на наш взгляд, доказательства и нормы, регулирующие практику «поощрения одобряемого и устранения порицаемого». Для получения более подробной информации по этому важному вопросу читателям рекомендуется ознакомиться с классическими работами как ранних, так и современных ученых[328].

---

325 Битва при Аль-Харре произошла в 63 г.х./ 683 г. н.э. между народом Медины и армией, которая была отправлена против них омейядским халифом Язидом Ибн Му'авией Ибн Абу Суфьяном. Халиф предпринял этот шаг, потому что недовольные правлением Язида и в ответ на убийство внука Пророка аль-Хусейна в битве при Кербеле в 680 году (10 Мухаррама, 61 г. хиджры) жители Медины изгнали правителя, которого над их городом назначил Язид. Последовавшая битва привела к гибели большого числа сподвижников Пророка, их сыновей и преемников.

326 Ибн Хаджар аль-'Аскалани, *Тахзиб ат-тахзиб*, том 2, с. 263. Точку зрения Хасана аль-Басри на восстание Ибн аль-Аш'аса см. Ибн Са'д, *Ат-табакат аль-кубра,* т ом 7, с. 120.

327 Абу Закария Яхья ибн Шараф ан-Навави, *Шарх ан-Навави 'аля Сахих Муслим* (Бейрут: Дар Ихья'ат-Турас аль-'Араби), 1972, том 12, с. 229.

328 Michael Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought (UK: Cambridge University Press, Reissue edition, 2010).

4
Понимание целей и его влияние на образ мышления мусульман

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ГЛАВЫ

В этой главе мы говорим о мусульманском менталитете и изучаем причины его деградации. Обсуждение здорового образа мышления мусульман развертывается в двух плоскостях: (i) в плоскости целевой методологии и ее потенциала с точки зрения оживления мусульманской мысли, (ii) в плоскости исламского рационализма и его влияния на современную философию и основные направления философии постмодернизма.

Наши задачи:

1. Изучить потребность в методологии, использующей пригодный для мусульманского общества инструментарий, а не объясняющей вещи, опираясь на постмодернистскую и светско-гуманистическую философию.
2. Обратить внимание на желательность включения в такое исследование анализа мусульманского дискурса и оценки того, насколько он созвучен с переменами, происходящими в современном обществе. В частности, это должна быть оценка того, насколько исламские ценности и юридические тексты применяемы к конкретным ситуациям, и способен ли современный исламский дискурс служить движущей силой для достижения позитивных изменений в жизни людей.
3. Подчеркнуть необходимость сверяться с *макасид аш-шари'а* в процессе вынесения и формулирования исламских правовых решений.
4. Обрисовать принципы сопоставления пользы и вреда при выборе более предпочтительного из двух деяний.

Вот уже тридцать лет многие мыслители занимаются критикой мусульманского менталитета, в процессе которой пробуют определить и изучить функциональные нарушения, поразившие целые пласты мусульманской общины, и разобраться в причинах того, почему она не справляется с предназначенной ей ролью свидетельствовать истину по слову Аллаха: «Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины, чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве, а Посланник свидетельствовал о вас самих» (*Су-*

ра аль-Бакара, 2:143). Нынешнее плачевное состояние мусульманской ментальности, некогда бывшей одним из определяющих факторов развития и роста арабского общества, объясняют определенной взаимосвязью, существующей между божественным откровением и человеческим толкованием, исламским правом и людскими обычаями, наконец, рациональностью и субъективным опытом. Точно так же, традиционные средства понимания Корана и сунны оказались под влиянием мистических интерпретаций и попыток философских доказательств. Все это — наряду с бесплодными спорами вокруг отвлеченно-теологических утверждений, непоколебимым пристрастием к определенным юридическим доводам и философским школам, политической тиранией, превалированием шкурных интересов и борьбой за власть — сильно ослабило способность мусульманской общины к реальным достижениям.

В этих проблематичных условиях резко снижается потенциал для текстуально-достоверного, творческого и дальновидного юридического интерпретирования, отсюда редкость истинных реформаторов в интеллектуальной и научной областях. Таким образом, есть веская причина для того, чтобы вновь и вновь возвращаться к факторам, приводящим к ослаблению мусульманской общины как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях. Труды таких людей, как аль-Джабири, Аркун, Шахрур, Хасан Ханафи, Джамаль аль-Банна и других современных мыслителей, можно назвать серьезной попыткой заложить реформаторский подход к критике преобладающего образа мысли мусульман и избавить его от векового бессилия и оков. Однако эти ученые используют эпистемологические инструменты и исследовательские методы светской интеллектуальной среды, чуждой приверженности ясным текстам Корана и сунны или правовым принципам, почерпнутым из этих двух источников.

Упомянутая светская среда благоприятствует научно-академическим подходам, заимствованным у немусульманских культур, критический инструментарий которых сложился еще во времена философов эпохи Просвещения, подвергавших

сомнению авторитет христианства и стремившихся восстановить позиции разума. Тем не менее, несмотря на внешнюю сопоставимость положения христианства в средневековой Европе с судьбой мусульман после 5 в. по хиджре (XI в. н. э.), ситуации, в которых оказались мусульманская и христианская общины, существенно отличаются друг от друга и по своей природе, и по причинам их возникновения.

Также не следует забывать, что эти примеры критического анализа образа мышления мусульман основаны лишь на частичном рассмотрении мусульманского религиозного наследия, источником которого послужило божественное откровение. Следовательно, они не учитывают всей глубины принципов и предпосылок мусульманской методологии, ее фундамента. Своей работой *«Накд аль-'акль аль-'араби»* Аль-Джабири немало способствовал углублению нашего понимания мусульманской мысли, тогда как труды других мыслителей не отличаются той же доскональностью и прозорливостью. По сути, некоторые из них опираются на подход столь чуждый исламской методологии, что приходят к нереалистичным философским заключениям, уместным разве что в узком кругу интеллектуалов-приверженцев рационалистического течения, не отражающим весь спектр исламской юридической мысли и не отдающим должное признанным исламским методам интерпретации.

В оставшейся части главы мы обсудим две ключевые темы: (1) целевую методологию и ее потенциал в плане оживления мусульманской мысли и суждений; (2) исламский рационализм и его влияние на современную философию, а также наиболее заметные направления философии постмодернизма.

(1) Целевая методология и ее потенциал в плане оживления мусульманской мысли и суждений

В свете вышеизложенного мы считаем, что критика преобладающего ныне образа мышления мусульман требует глубокого изучения путей вынесения постановлений на основании

текстов первоисточников. Подобное изучение должно включать в себя анализ исламского дискурса и оценку его соответствия переменам, происходящим в современном обществе. В частности, необходимо дать оценку степени применимости исламских ценностей и текстов исламского права к конкретным ситуациям и способности современного исламского дискурса служить достижению позитивных изменений в жизни людей.

Нам кажется, что предпринимавшиеся до сих пор попытки реформировать мусульманскую мысль и методологию недостаточно ясно демонстрируют понимание важности *макасид аш-шари'а,* или целей исламского права, в части определения объектов, требующих корректировки, и формулирования необходимых решений. Наша попытка изучить исламскую целевую методологию как средство возрождения и реформирования мусульманской мысли была предпринята под воздействием ряда факторов, которые можно свести к следующим:

а) *макасид аш-шари'а* связует все ветви исламского права на уровне ритуалов, обычаев, социальной жизни, правовых аспектов и т.д.
б) рассмотрение *макасид аш-шари'а* в качестве универсального всеобъемлющего свода принципов позволяет упорядочить представления о мире и объяснить истинные цели человеческого существования, в том числе дает понимание желательного образа жизни и отношения к другим людям, жизненным обстоятельствам и законам мироздания.
в) каждый человек имеет врожденную склонность к поиску Высшей Силы во вселенной, чтобы покориться этой Силе и подчиняться Ее приказаниям и запретам, не получая от этого никаких материальных благ для себя. Таков закон взаимодействия человеческого и божественного, земного и небесного.
г) изучение трудов по *макасид аш-шари'а* свидетельствует о том, что их авторы послужили делу религиозного и социального реформирования общества, восстановив связь с универсальными принципами исламского права и сыграв свою

роль в сфере правовых исследований и правового регулирования в связи с новыми ситуациями.

д) разрозненность, слабость и невежество, поразившие нынче мусульманскую общину, отвлекающие мусульман от самого важного и лишающие их способности к творчеству и созиданию, требуют немедленного вмешательства для возрождения всеобщих фундаментальных принципов и целей исламского права.

е) коррекция способов мышления мусульман требует предельного внимания к *макасид аш-шари'а*, что может оградить нас от впадения в любую крайность, снабдив знанием рациональных принципов, а значит способностью к различению иллюзий, спекуляций, беспочвенных доктрин и бездоказательных суждений.

а) как отмечалось выше, *макасид аш-шари'а* является тем звеном, которое соединяет все ветви исламского права на уровне ритуалов, обычаев, социальной жизни и юридических аспектов. Буквально каждое исламское правовое постановление в той или иной степени основывается на принципе защиты пяти ключевых ценностей: религии, жизни, потомства, рассудка и имущества. Любые правовые постановления и толкования исламского права должны подчиняться не личным предпочтениям юриста или толкователя, а этому центральному принципу.

Имам аш-Шатыби пишет:

> Замысел Законодателя в том, чтобы нравственное намерение мусульманина при совершении поступка соответствовало намерению Законодателя при принятии закона. Подтверждение тому можно ясно наблюдать в установлении исламского права… Таким образом, от нравственного мусульманина требуется позаботиться о том, чтобы его поступки находились в согласии с намерением Законодателя[329].

[329] Аш-Шатыби, *Аль-Мувафакат*, т.3, с. 23-24

Более того, эти цели исламского права имеют всеобщую природу и как таковые применимы не только к мусульманам, но и к людям всех вероисповеданий и культур. Немыслимо, чтобы человек или общество возражали против сохранения этих ценностей в личной и общественной жизни, поскольку необходимость в них неоспорима. Далее аш-Шатыби пишет:

> …в подтверждение намерения Законодателя, воплощенного в этих принципах[330], ученые не опираются на один единственный текст или толкование. Скорее, исходя из очевидного смысла многочисленных отрывков, общих принципов, текстов универсальных и применимых только в определенных ситуациях, а также обстоятельств дел во всех областях и типах юриспруденции, они обнаружили, что этот закон в целом… тяготеет к поддержке этих принципов[331].

Ввиду того что *макасид аш-шари'а* имеет столь грандиозное значение при вынесении и формулировании исламских правовых постановлений, как минимум логично, что нам следует сверяться с ним при попытках выделить проблемные области жизни мусульман и найти пути их исправления, кроме того, это наш религиозный долг — использовать их как фундамент при осуществлении исламского правового регулирования. Если мы пренебрежем этим долгом, то отдельные правовые постановления могут вступить в конфликт с универсальными принципами ислама. Приведем практические примеры.

Те, кто считает уголовные наказания, предписываемые Кораном, чрезмерным ограничением основных свобод и слишком жесткой мерой пресечения для совершивших ошибки, не воспринимают общество как единый организм. Им следует понять, что порядок и стабильность в обществе невозможны без существования карательных мер во имя защиты прав и

---

330 Принципы, о которых здесь говорится, относятся к концепциям необходимого (*ад-дарурийя),* нужного (*аль-хаджийя*) и улучшений (*ат-тахсинийя*). См. Аш-Шатиби, *Аль-Мувафакат*, т.2, с.79, примечания.

331 Там же, с. 82.

свобод людей. Также следует помнить, что коранические аяты, предписывающие уголовные наказания, составляют не более десятой части всех исламских правовых норм, и что подавляющее большинство исламских постановлений направлены на улучшение и внутреннее изменение человека.

Например, те, кто допускают ростовщичество под предлогом того, что такова современная экономическая необходимость, не учитывают этические и социальные последствия этой практики. Шариат запрещает ростовщичество в рамках защиты пяти основных ценностей: религии, жизни, рассудка, имущества и потомства. Таким образом, это запрет в интересах отдельных людей и всего общества без выделения интересов каких-то его членов в ущерб другим.

б) рассмотрение *макасид аш-шари'а* в качестве всеобщего и всеобъемлющего свода принципов упорядочивает наши представления о мире и объясняет истинные цели человеческого существования, в том числе дает понимание желательного образа жизни и отношения к другим людям, жизненным обстоятельствам и законам мироздания. Если постоянно помнить о *макасид аш-шари'а,* это позволит уберечь разум от впадения в крайности и иллюзии и устанавливать собственные приоритеты. Отдавая должное роли *макасид аш-шари'а* в формировании менталитета, имам ат-Тахир ибн Ашур перечисляет четыре условия, определяющие возможность отнесения той или иной цели к *макасид аш-шари'а*:

Ясность: Цель должна быть предельно ясной и недвусмысленной, чтобы она не могла никогда стать предметом споров толкователей или правоведов. Например, мусульманские ученые единодушно согласны с законом воздаяния (*аль-кысас*), ибо он направлен на защиту жизни.

Надежность: Намеченная цель обязательно должна считаться достижимой.

Умеренность: Рассматриваемая цель не должна выходить за рамки умеренности, вызывать затруднения в том, что исламский закон стремится облегчить, или отвращать людей от исламского закона. В то же время, она не должна поощрять в людях пренебрежение к выполнению правовых норм и, таким

образом, подрыву авторитета закона и сомнениям в его побудительной или устрашающей силе.

Последовательность: Рассматриваемая цель не должна подлежать изменениям в соответствии с изменением ситуации, идей, времени или места[332].

Эти условия, определяющие признание той или иной цели исламом, открывают путь к объективному мышлению, рациональной дедукции и целостному пониманию, которые необходимы нам для того, чтобы играть предназначенную нам, мусульманам, общественную и культурную роль.

в) каждый человек имеет врожденную склонность к поиску Высшей Силы во вселенной, чтобы покориться этой Силе и подчиняться Ее приказаниям и запретам, не получая от этого никаких материальных благ для себя. Таков закон взаимодействия человеческого и божественного, земного и небесного[333].

Имам Ибн Ашур рассматривает эту врожденную, богоданную предрасположенность человека как фундамент, на котором строится *макасид аш-шари'а*. Если в своих деяниях человек руководствуется этой врожденной богоданной природой, то цели его деяний пребывают в гармонии с целями Законодателя. Он пишет:

> При более близком рассмотрении исламского права мы обнаруживаем, что его основная цель сводится к сохранению врожденной богоданной склонности человека и предотвращению всего, что ей противоречит или вредит. Все, что пребывает в серьезном противоречии с врожденной богоданной природой человека, запрещено, все, что помогает ее сохранению и защите, считается обязательным, все, что не влияет на нее, является допустимым. В случае столкновения в человеке различных потребностей его врожденной природы и невозможности их примирения, предпочтение следует отдавать потребности, более других отвечающей его благу. Вот по-

[332] Ибн Ашур, *Макасид аш-шария аль-исламия*, с. 50–52.
[333] См. Изеддин ибн Зугайба, *Аль-Макасид аль-'Амма ли-ль-Шариа*, с.78.

чему убийство считается самым мерзким из всех преступлений[334].

Таким образом, можно сказать, что врожденная человеческая природа — это главный ориентир этой религии и то, что определяет мышление, поведение и нравственность людей. «Обрати свой лик к религии, как ханиф. Таково врожденное качество, с которым Аллах сотворил людей. Творение Аллаха не подлежит изменению. Такова правая вера, но большинство людей не знают этого» (*Сура Ар-Рум* 30:30).

Цели исламского закона пребывают в гармонии с этим «врожденным качеством, с которым Аллах сотворил людей». Их полное согласие наблюдается не только в плане физических наклонностей и благ, но и в том, что касается мышления и поведения. Это очень важный аспект врожденной человеческой природы, который имеет дело с регулированием мышления и поведения, однако не подвергался надлежащему изучению, несмотря на все его влияние на жизнь человека: влияние позитивное, проистекающее из подчинения своей врожденной природе, либо негативное, объясняющееся отрицанием своих естественных наклонностей. Надеемся, что осознание принципиальной важности *макасид аш-шари'а* позволит людям обратить более пристальное внимание на этот важный для них аспект — т.е. на образ мышления — и направить силы на то, чтобы отдать ему должное и позаботиться о том, чтобы мышление оставалось здравым и адекватным.

г) изучение трудов по *макасид аш-шари'а* свидетельствует о том, что их авторы послужили делу религиозного и социального реформирования общества, восстановив связь с универсальными принципами исламского права и сыграв свою роль в сфере правовых исследований и правового регулирования в связи с новыми ситуациями.

Труды этих ученых-реформаторов явно показывают, что надлежащее понимании целей исламского права дает мусульманам стимул для исправления себя и позитивных перемен в

[334] Ибн Ашур, *Макасид аш-шариа аль-исламия*, с. 59-60.

себе и обществе. В своем новаторском сочинении *«Аль-Мувафакат»* аш-Шатыби предполагает, что любое несогласие по правовым вопросам следует разрешать в свете фундаментальных целей шариата. Также он переформатирует подход к исламской юриспруденции и освобождает практику *истидляль* (поиска в текстах довода, на базе которого может быть вынесено суждение по тому или иному вопросу) от влияния философской конъюнктуры и спекулятивного богословия. Как и аш-Шатыби, *макасид аш-шари'а* сделали центральным пунктом своих реформаторских методологий ат-Тахир ибн Ашур и Аллаль аль-Фаси, указывая на взаимодействие формальных законов и юриспруденции при вынесении суждений по новым вопросам.

Практика вынесения правовых постановлений в свете целей исламского права может исправить преобладающий ныне искаженный подход к исламской юриспруденции. Таким образом, этой практике предстоит занять важное место в перестройке мышления мусульман и помочь мусульманским мыслителям вернуть себе конструктивную роль реформаторов и движущей силы позитивных перемен.

д) разрозненность, слабость и невежество, поразившие нынче мусульманскую общину, отвлекающие мусульман от самого важного и лишающие их способности к творчеству и созиданию, требуют немедленного вмешательства для возрождения всеобщих фундаментальных принципов и целей исламского права. Слабые общества тяготеют к стремлению к роскошным вещам, которые они безудержно потребляют и пропагандируют. Впрочем, переориентация на цели исламского права способна восстановить нашу способность к правильной расстановке приоритетов и различению действительно необходимого и действительно вредного. Неспособность к такому различению может привести к серьезным осложнениям в нашей жизни на уровне общины и отдельных ее членов.

В периоды интеллектуального упадка много сил уходит на периферийные вопросы и беспокойство по пустякам, что лишь углубляет невежество людей и расширяет пропасть

между ними и фундаментальными знаниями. В результате мы имеет элиту, претендующую на монополию знаний, понимания и права интерпретировать священные тексты. Таков подход многих древних и современных философов, которые усложняют науки своих дней и утверждают, что им единственным доступны знания и понимание, одновременно возводя непреодолимые барьеры для других.

Однако есть надежда, что доступность *макасид аш-шари'а* позволит распространить знание фундаментальных универсальных принципов ислама на другие сегменты общества и дать им увидеть, насколько далеки некоторые псевдофилософы от истинного участия в проблемах и заботах общества. Мы полагаем, что обсуждение *макасид аш-шари'а* может способствовать идейной консолидации, которая является залогом единства общества. Подобная дискуссия также может разрешить определенные конфликты и споры, вернув стороны на твердую почву общих концепций, благодаря которым мусульмане смогут справиться с их общими проблемами, и которые могут стать отправной точкой для конструктивных мер и реформ в целом ряде областей жизни.

е) коррекция ошибочных способов мышления мусульман требует предельного внимания к *макасид аш-шари'а*, что может оградить нас от впадения в любую крайность, снабдив знанием рациональных принципов, а значит способностью к различению иллюзий, спекуляций, беспочвенных доктрин и бездоказательных суждений.

Иззуддин ибн Абдуссалам разделял все деяния на полезные и вредные. Он пишет:

> Бывает два рода деяний: первый охватывает деяний полезные, а они бывают четырех типов: (1) деяния, несущие чистую пользу и никакого вреда ни до, ни во время, ни после них; такие деяния всегда либо обязательны и первостепенны, либо просто допустимы; (2) деяния, польза от которых перевешивает их вред; (3) деяния, несущие равно пользу и вред; и (4) деяния, польза от которых равна пользе от других деяний или деяния, и если

возможно их совмещать, то следует это делать. В противном случае, должно выбирать между ними. Если возможно различить полезнейшее из деяний, следует отдать предпочтение лучшему и самому желательному и не беспокоиться об утрате возможности иных деяний, в пользу которых в текстах имеется меньше доводов. Что касается деяний второго рода или вредных, они также бывают нескольких типов: первый – это деяния вредные во всех отношениях, не связанные ни с какой пользой, которая может произойти до, во время или после совершения этого деяния. Деяния такого рода всегда относят к запрещенным или нежелательным. Второй тип — это деяния, вред от которых перевешивает пользу, и посему они попадают в ту же категорию. Третий тип — деяния, вред от которых равен пользе или пользам; если возможно предотвратить вред от такого деяния и извлечь только пользу, это следует сделать. Если нет, случай требует более досконального изучения. Четвертый тип — вредные деяния, вред от которых равен вреду от другого деяния; если можно избежать вреда от обоих деяний, это следует сделать. В противном случае следует выбирать одно из двух. Если можно выбрать между сопоставимыми по вредоносности деяниями, следует стараться избежать более мерзкого и опасного из них[335].

Ученые разработали руководство для определения степени пользы и вреда при выборе между двумя деяниями. Юристам следует сверяться с ним при формулировании правовых суждений, тогда как всем остальным полезно его знать и обращаться к нему как к руководству при принятии решений.

Ниже приведем наглядные примеры принципов, которые содействуют развитию объективного мышления, способствующего внесению этического и конструктивного вклада в развитие общества.

---

[335] Изеддин ибн Абдуссалам, *Каваид аль-ахкам*, с. 56.

- Предпочтительнее избежать вреда, чем достигнуть пользы.
- Из двух полезных деяний следует отказаться от менее полезного ради более полезного.
- Следует отдать предпочтение деянию, направленному на достижение всеобщего блага, а не тому, что идет во благо отдельным людям.
- Вред можно уменьшить, согласившись на меньшее из зол.
- Вред нельзя уменьшить причинением вреда равной степени тяжести.
- То, что вредно отдельным людям, можно вытерпеть во избежание всеобщего вреда.
- Запрещенные деяния допустимы в случае необходимости.
- Степень необходимости следует оценивать в каждом конкретном случае.
- При выборе из двух благ, предпочтение следует отдать тому, что отвечает более насущной потребности, перед тем, что отвечает менее насущной; в свою очередь, удовлетворение менее насущной потребности предпочтительнее, чем то, что просто улучшает жизнь.
- Если стоит выбор между двумя одинаково полезными деяниями, деяние, связанное с сохранением религии, предпочтительнее того, что сохраняет жизнь; сохранение жизни предпочтительнее сохранения рассудка; сохранение рассудка предпочтительнее сохранения потомства и сохранение потомства предпочтительнее сохранения имущества.
- Если стоит выбор между двумя равноценно полезными деяниями, связанными с одним предметом, следует предпочесть то, что полезнее для общины, а не для отдельного человека.
- Деяние, польза от которого распространяется на других, следует предпочесть тому, которое полезно только совершающему его.
- Обязательному следует отдать предпочтение перед тем, что свыше обязательного.
- Не следует придавать значение предположению, оказавшемуся ошибочным.
- Неправильный выбор средств более простителен, чем необдуманный результат.

(2) Исламский рационализм и его влияние на современную философию и основные направления философии постмодернизма

Результаты Просвещения, бунт разума против Церкви и религии более века господствовали в Европе, в этот период европейский колониализм начал мечом насаждать свои идеи завоеванным народам. Позднее, на рубеже XIX-XX веков академические миссии на Западе привели к распространению представления, что светская либеральная мысль освободит народы мира от катастрофической слабости, бедности и деспотизма. В Европе это культурно-философское течение процветает до сих пор, хотя и в иной форме, отличной от той, которая преобладала во время революции, выраженной в Просвещении, научных достижениях, материализме и сакрализации разума.

Однако, в отличие от прошлого, теперь последствия изменений достигают остального мира со скоростью света. В сущности, теперь знания становятся интернациональными с момента своего появления. В то время как современные интеллектуальные достижения отлично вписываются в курс, взятый голливудской продукцией, и политику так называемого нового миропорядка, их влияние выходит далеко за рамки образованной элиты, так или иначе распространяясь на всех членов общества, причем неудивительно, что наиболее сильное воздействие происходит в сфере развлечений, физических удовольствий и материальных благ, ибо эти вещи в равной степени интересуют все социальные классы.

Интеллектуальный подъем материализма и натурализма теперь достиг своей высшей точки, после которой он обречен на падение. В связи с этим возникает вопрос: куда приведет это падение? Какова интеллектуальная альтернатива цивилизации материализма, пришедшей к доминированию во всем мире? Учитывая стремительность формирования материалистической философии и темпы ее распространения на земном шаре, то короткое время, за которое она стала альтернативой древним мировым религиям, исповедовавшимся народами Европы, обоих Америк, некоторыми африканскими и

азиатскими странами, и не меньшую стремительность, с которой эта философия теряет свой лоск, — ни у кого нет ответов на эти вопросы.

Действительно, если верить некоторым современным философам, крушение рационалистической, светско-гуманистической, материалистической идеологии неизбежно. Этот прогноз далек от того, чтобы звучать как благая весть, и он не строится на убеждении, что надвигающаяся альтернатива лучше. Скорее, он просто основан на предвидении катастрофы, к которой приведет нас современная интеллектуальная мысль. Намеренное вытеснение древних философий открыло перед нами мир интеллектуальной текучести или, выражаясь словами одного мусульманского мыслителя, оно обратило наш материализм из твердого состояния в жидкое[336].

На наших глазах откалываются значительные фрагменты реальности, распадаются на куски всякое прочное основание, любой абсолютный закон, совершенная идея. Это состояние — то, что в светском мире называется постмодернизмом, постструктурализмом, постлиберализмом, пострационализмом и еще бесчисленным числом всяких анархических и нигилистических «-измов». Теория постмодерна восходит к Фридриху Ницше, который провозгласил свой нигилизм знаменитым высказыванием: «Бог мертв». Смысл этих слов Ницше объясняет немецкий философ Мартин Хайдеггер, который, рассуждая о нигилизме, пишет:

> Ницше понимает нигилизм как процесс в историческом совершении. Он интерпретирует этот процесс как обесценивание высших ценностей, которые существовали прежде. Нигилизм как фундаментальный процесс западной истории, вместе с тем и прежде всего, есть закономерность этой истории… Слова «Бог мёртв» означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы. Он не подает уже жизнь. Пришел конец метафизике… Коль скоро Бог как сверхчувственная основа, как

[336] Абдул-Ваххаб аль-Масири и Фатхи ат-Туранки, *Аль-Хадаса ва ма ба'да аль-Хадаса* (Дамаск: Дар аль-фикр, 2003), с. 36–39.

> цель всего действительного мёртв, а сверхчувственный мир идей утратил свою обязательность и прежде всего лишился силы будить и созидать, не остается вовсе ничего, чего бы держался, на что мог бы опереться и чем мог бы руководствоваться человек…[337]

Таким образом, нигилизм влечет полное освобождение человека от любых форм контроля нравственных ценностей и констант. В данной цитате и в других своих текстах Ницше предлагает принять нигилизм на постоянной основе; к этому его предложению присоединяются другие современные философы, такие как Мартин Хайдеггер, Поль Сартр и Жак Лакан. Все они приглашают людей к своего рода интеллектуальной и моральной анархии и отречению от метанарративов в пользу микронарративов, формулируемых самими людьми для себя, в которые они вложат свою веру, далекую от любых стандартов, определяющих степень их правильности.

Распространение философии деконструктивизма подлило масла в огонь критики рационализма и приблизило его гибель, нанеся смертельный удар по всем привычным смыслам и фактам. Жак Деррида, Мишель Фуко и другие современные западные мыслители внесли свой вклад в теорию деконструктивизма, ознаменовавшую наступление постструктуралистской фазы истории человечества, которая освобождает постмодернистскую философию от любого смысла. Принципиальные особенности постмодернизма[338]:

1. Философии постмодернизма не ведомы религиозные и метафизические рассуждения. Это объясняется тем, что материалистический модернизм, родившийся в эпоху Просвещения, уже маргинализировал роль религии и метафизики. Ло-

---

337 Хайдеггер, М. Слова Ницше «Бог мертв»// Вопросы философии. — 1990. — № 7. — С. 143—176.

338 См. Аль-Масири и Ат-Тураики, *Аль-Хадаса ва ма ба'да аль-Хадаса,* с.12–269; Ридван Зияда, *Сада аль-Хадаса* (Бейрут: Аль-Марказ ас-Сакафи аль-Араби, 2003), с. 17–98; David Harvey, *The State of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Social Change* (Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 1991); а также Таха Абдуррахман, *Рух аль-Хадаса* (Бейрут: Аль-Марказ ат-Такафи аль-Араби), 2006, с. 77–142.

гично, что в результате постмодернистская философия приступила к демонтажу идеи о центральной роли разума, гуманизма и природы. Постмодернизм полагает, что вселенная состоит только из материи, пребывающей в постоянном движении без источника и цели, и что само использование таких слов, как «истина», «определенность», «сущность», и идеалистических мотивов влечет за собой возвращение обратно к необоснованным метафизическим представлениям о вселенной. Не существует какого-то центрального универсального порядка, есть только маленькие замкнутые порядки — каждый сам по себе и для себя.

2. Постмодернизм не признает такой вещи, как неоспоримый факт. Наоборот, есть факты, сформулированные самими людьми, которые выбирают собственные убеждения, какими бы странными или девиантными они ни были. Впрочем, эти убеждения, по сути, есть не что иное как прагматичная капитуляция и адаптация к существующему положению вещей. Почву для этого нигилизма подготовила философия деконструктивизма.

Жак Деррида предложил концепцию апорий (от греческого слова, означающего «безвыходное положение»). Смысл текста рассеян, распылен, потому что язык обладает неконтролируемой силой. Смысл — это нечто большее, чем значение слова, так как каждый читающий прочитывает в слове собственный смысл, следовательно, смыслов столько, сколько читающих. Это ведет к текучести, в которой факты исчезают, а индивидуальные смыслы множатся. Поэтому тексты Ветхого и Нового Заветов, так же как и все теории, ценности и принципы, зафиксированные в текстах, настолько пластичны, что читающий может придать им любое значение, в зависимости от своих наклонностей и попасть, таким образом, в ловушку постструктурализма.

3. Мораль в постмодернистской философии не является предметом абсолютных ценностных убеждений, либо набором стандартов, с которыми все считаются, основываясь на некоем культурно-религиозном консенсусе. Наоборот, постмодернистская этика основана на временных соглашениях,

ограниченных определенной сферой (безопасность, экономика, СМИ и т.д.), продиктованных интересами людей или институтов, которые выполняют функцию контроля над обществом. Искренность, правдивость, порядочность могут не толковаться в своем традиционном смысле, но могут быть необходимы, исходя из временных прагматичных соображений, в среде чистого оппортунизма. Повергнув разум и возведя на его место материальные критерии, эта философия пришла к сакрализации удовольствия и телесных желаний, в частности, сексуального. Таким образом, устранив сдерживающие и устрашающие авторитеты, она выпустила на свободу подавляемое дотоле вожделение, рассматривая сексуальную страсть как освобождение из всех рабских оков, избавление от любого господства, кроме господства своего эго.

Для индустрии СМИ, моды и развлечений эта философия стала настоящей находкой. Это заметно по современной одежде — от скандально откровенных нарядов, ставших популярными во всем мире, до так называемого стиля «унисекс», стирающего половые различия, но не создающего истинного равенства между мужчиной и женщиной. Еще больше разрослась порноиндустрия, став едва ли не общедоступной, в том числе и для молодежи. Последствия этого нетрудно предугадать. Эти явления — предзнаменование краха традиционной семейной ячейки и падения человека до бессмысленного бунта, под которым не мыслится ничего, кроме требования сексуальных утех в самых извращенных формах.

4. Политика постмодернизма — мы намеренно используем слово «политика», а не «философия» — работает рука об руку с новым миропорядком, насаждаемым мощным глобальным капитализмом. После множества потерь в результате попыток обретения военной гегемонии и вспыхнувшего сопротивления части колонизованных стран, он обратился к тому, что можно назвать «мягкой колонизацией» через ослабление и подрыв национальной идентичности и внутреннего устройства этих стран. Задача в том, чтобы убедить бывшие колонии открыть границы для мультинациональных корпораций и импорта товаров широкого потребления путем превращения их

политических элит в партнеров по инвестициям, а население — в послушных потребителей. Это подрывает демократию и истинные демократические принципы. Религиозной, культурной и национальной идентичности нет места на современном мировом рынке. Целые общества оказываются в мощных тисках СМИ, воспевающих бездумный консьюмеризм и жизнь в кредит.

Голливуд также внес свою лепту в превращение людей в ненасытных потребителей развлечений, зависимых от материалистичного миропорядка и подчиненных ему. Люди во всем мире оказываются под гипнозом голливудских фильмов и телепрограмм, внушающих им потребность мимикрировать под богатые светские общества и делающих их пленниками мечты о материальном благополучии и мирских удовольствиях. На спутниковых станциях развивающихся стран с пугающей скоростью появляются все новые телеканалы, демонстрирующие преимущественно голливудскую продукцию, отражающую откровенное пренебрежение постмодернизма к традиционным этическим ценностям.

Таковы некоторые характеристики постмодернистской философии, оказывающей глубокое влияние на арабскую и исламскую культуру и мысль. Отчасти это влияние связано с публикациями, авторы которых — сознательно или только из диктуемого культурными традициями низкопоклонства — подражают последним тенденциям светской философии.

Предпринимаются попытки деконструкции и реинтерпретации текстов Корана в соответствии с причудами и капризами читателей. Что касается сунны, она последовательно изничтожается под предлогом того, что основана на словах и действиях людей, ничем не отличающихся от нас, или что во времена Пророка и его сподвижников условия сильно отличались от наших, а значит, нам нужны новые инструменты разъяснения ислама.

Некоторые арабы-неолибералы, поддавшись соблазну светской гуманистической культуры, даже отказываются от национальной идентичности, отвергают политические реформы, предлагаемые в интересах всего Ближнего Востока, хулят не-

оспоримые этические ценности и нормы поведения, опирающиеся на религию, иногда делая это даже в ущерб здравому смыслу.

И, наконец, давайте выясним, что происходит со здоровым мусульманским образом мышления в эпоху, когда фундаментальная роль разума поставлена под сомнение. Несмотря на очевидные слабые стороны материалистической философии, этого краеугольного камня западного возрождения в эпоху модерна, исламский мир еще не определился со своей ролью в формулировании современного подхода к всестороннему культурному обновлению и реформам. Однако следует помнить, что процесс *истидляль* основан на фундаментальных принципах исламской юриспруденции, и если в прошлом цели исламского права стали ориентиром для развития многих новых наук, они могут стать им снова, если получат должную оценку и будут правильно применяться к новым ситуациям, в которых человечество оказалось сегодня.

5
Кризис понимания целей и его влияние на общественные действия

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ГЛАВЫ

В этой главе обсуждается ряд социальных явлений, демонстрирующих степень маргинализации целей исламского права.
Наши задачи:
1. Показать, как маргинализация того, что должно занимать центральное место в исламском праве, ведет к излишней суровости или, наоборот, попустительству, а также чревата тем, что предполагаемое благо оборачивается, скорее, вредом.
2. Обсудить явления, которые способны разбудить понимание, необходимое для способности к суждению по аналогии и правильного применения концепций, лежащих в основе принципов шариата.
3. Поговорить о возможной роли религиозного пробуждения в противодействии крайностям в религии, содействии распространению любви и гармонии, о цели красоты и роли мусульманки в обществе.

В этой главе мы обсудим ряд социальных явлений, демонстрирующих степень маргинализации целей исламского права. Маргинализация того, что играет центральную роль в исламском праве, ведет, в свою очередь, к излишней суровости в одних ситуациях и чрезмерной снисходительности в других, а также чревата тем, что предполагаемое благо оборачивается вредом. Хотя подобные явления весьма распространены, мы ограничим обсуждения теми обществами, где возможно пробуждение сознательности, необходимой для рассуждений по аналогии и надлежащего применения благородных концепций, свойственных целям шариата.

Мы затронем следующие темы: (1) развлечения и досуг и их место в исламе, (2) как религиозное пробуждение может служить противодействию крайностям в религии, (3) необходимость чувства национальной принадлежности, (4) важность

распространения любви и гармонии среди мусульман, (5) цель красоты, (6) роль мусульманки и ее место в обществе, (7) методология трансформации сознания.

(1) Развлечения и досуг и их место в исламе

Пост в рамадан, праздник Ид аль-Адха (праздник жертвоприношения), всевозможные новые ситуации, возникающие в связи с паломничеством в Мекку, ряд событий, ежегодно отмечаемых в мусульманском мире, например, день рождения Пророка, Ночь Вознесения, середина шаабана и прочие, порождают целый ряд правовых вопросов. Часто случаются споры по поводу того, дозволительно ли отмечать эти события и не являются ли такого рода празднования человеческой выдумкой и нововведением. Причем с каждым годом эти споры не только не утихают, но становятся все острее и жарче, подогреваемые всевозможными телепрограммами, которые занимаются только тем, что рождают новые вопросы и никак не проливают свет на причины несогласия правоведов и возникновения конфликтов по поводу правовых суждений насчет той или иной ситуации.

Мы не намерены разрешать здесь эти споры: было бы нереально ожидать, что давний конфликт можно исчерпать приведением веских доводов из текстов и высказываний авторитетных ученых, или с помощью собственной горячей уверенности в правоте одной стороны. Однако конфликт можно смягчить, попытавшись скорректировать интеллектуальные подходы и пути мышления, подпитать веру в Незримого и преклонение перед Ним, и научиться правильно вести себя с теми, кто с нами не согласен. Размышление о понятиях, лежащих в основе наших разногласий, может помочь исправить общие ошибки, вызванные конфессиональной предубежденностью, слепым подражанием, страхом перед новыми толкованиями и новым прочтением религиозных текстов.

Когда-то, решая, как лучше провести летний отпуск, в поисках новых программ и полезных идей, автор зашел на один веб-сайт, посвященный пятничным проповедям. Однако даже

на домашней странице, куда обычно помещают лучшие материалы сайта, проповеди были нереалистичными и противоречащими здравому смыслу, человеческой природе и целям шариата. Большинство из них были посвящены запретам различных видов деятельности, какими обычно занимаются на отдыхе, но без предложения дозволенных альтернатив. Кроме того, во многих местах прослеживалось злоупотребление принципом *садд аз-зара'и*, то есть запрета того, что может привести к греховному. Например, были объявлены недозволенными некоторые разновидности туризма и разрешенные формы отдыха: якобы они могут привести к тому, что прямо запрещено шариатом.

Если судить по проповедям на этом сайте, то каждый, кто вознамерился отдохнуть или как-то провести досуг, становится на скользкий путь, ведущий к распущенности и безнравственности! Авторы проповедей предостерегали против летних удовольствий, якобы ведущих ко греху, и при этом даже не пытались взять мало-мальски конструктивный тон, хоть как-то отвечающий духу шариата. В качестве альтернативных видов деятельности для родителей с детьми они предлагали заучивание Корана, полезное чтение, посещение семьей двух Священных мечетей. Некоторые напоминали о курсах по изучению религии, которые предлагаются во множестве мест в Саудовской Аравии и столицах стран Залива.

Так как подобные рассуждения об отдыхе и досуге встречаются довольно часто, хотелось бы высказать ряд мыслей, на наш взгляд, имеющих отношение к нашему разговору. Автор считает, что пора прекратить считать досуг чем-то второстепенным и неважным в жизни человека. Для множества семей отпуск и каникулы являются одной из главных статей расхода. В мире бизнеса считается, что отрасль туризма скоро займет первое место в мире по расходованию средств, а страны, принимающие туристов, со временем станут богаче промышленных стран, ныне самых богатых, и тем более сельскохозяйственных — ранее державших пальму первенства по размеру национального дохода. Даже культура уже давно выражает не

то, что полезно людям, что расширяет их кругозор, а то, чего они хотят и что доставляет им удовольствие.

Не остались в стороне от перемен на мировой сцене и мусульмане. Более того, влияние этих перемен на мусульманскую общину гораздо мощнее и глубже. Бесчисленное количество мусульман готовы взять заем, только чтобы оплатить несколько дней отпуска! Те же самые люди покупают себе спутниковые тарелки, самые последние модели мобильных телефонов, хотя не в состоянии оплатить собственные расходы на медицину или образование. Наступление культуры досуга, видимо, невозможно остановить, но мы можем переориентировать ее и смягчить деструктивные последствия целенаправленной разъяснительной работой и предложением дозволенных вариантов досуга и отдыха.

Что касается шариатской позиции в отношении последних тенденций в сфере отдыха, следует отметить, что мусульманские правоведы избегают обсуждать неудержимое влечение мусульман, особенно молодежи, к новым формам развлечений. Некоторые мусульманские проповедники и ученые по-прежнему считают курсы заучивания Корана, чтение книг и образовательные программы единственным лекарством от жажды развлечений, острых ощущений и приятного времяпрепровождения. Однако эти варианты годятся только для крошечного сегмента общества. Это значит, что подобный подход опровергает притязания этих ученых на объективность, а также утверждение, что учение ислама применимо во все времена и повсюду.

Одна из целей выработки рациональных правовых норм, актуальных для реальной жизни, это предложить дозволенные и привлекательные альтернативы недозволенным действиям. Нам срочно нужно пересмотреть целесообразность некоторых ограничений, принятых в прошлом из опасений того, что связанные с ними действия приведут к нарушению прямых запретов: это касается, например, различных видов спорта для мужчин и женщин, занятий искусством как таковым, всевозможных хобби, образовательных игр, путешествий, туризма и т.д. Критический пересмотр всех этих видов деятельности

приведет нас к выводу, что все они подпадают под категорию дозволенных. Вместо того чтобы объявлять их целиком и полностью запрещенными, а отказ от них считать мерилом добродетели и благочестия, не лучше ли поработать над очищением этих видов деятельности от действительно вредных элементов?

Такая суровая и сверхбдительная позиция не должна навязываться всем поголовно или считаться обязательной в сфере образования. На самом деле, сунна Пророка поощряет различные формы досуга и отдыха, которые в наши дни некоторыми принято считать постыдными и запретными! Сообщается, что Абу ад-Дарда сказал: «Я позволяю себе расслабиться, предаваясь разным дозволенным удовольствиям, так как это придает мне сил отстаивать истину»[339].

В кораническом повествовании о пророке Юсуфе и его братьях Аллах сообщает, что его братья сказали отцу: «Отпусти его завтра с нами, пусть он насладится и поиграет, а мы будем оберегать его» (*Сура Юсуф*, 12:12). Комментируя этот аят, Абу Бакр ибн аль-Араби сказал:

> Знайте же, да дарует Аллах вам успех, что в упомянутой игре нет ничего недостойного. Ведь передается, что среди мужчин было принято играть с лошадьми, женами и стрелами. Игра, в которую играли братья Юсуфа, должно быть, была бегом наперегонки или стрельбой из лука. Об этом можно заключить из следующего аята: «О, отец наш, мы соревновались…» (*Сура Юсуф*, 12:17). И, несомненно, в этом нет ничего предосудительного[340].

Передается, что Аиша сообщала:

> Как-то раз Посланник Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, пригласил меня с собой, когда абиссинцы играли копьями на площадке для молитв… Он поставил ме-

---

339 Ахмад ибн Абд аль-Халим ибн Таймия, *Ас-Сияса аш-Шар'ийя фи ислах ар-ра'и ва-ль-ра'ийя* (Каир: Мактаба ибн Таймия, 1998), с. 186.

340 *Сахих аль-Бухари*, хадис №2097, а также *Сахих Муслим*, хадис №715.

ня позади себя и наклонил плечо так, чтобы мне было видно… И он продолжал стоять ради меня какое-то время… Посудите сами, как сильно хотелось девочке увидеть что-то забавное[341].

В другой передаче хадиса: «В тот день Посланник Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, сказал: И пусть иудеи знают, что в нашей религии есть место отдохновению, ибо я был послан с истинной благородной религией»[342].

В *«Фатх аль-Бари»* Ибн Хаджар пишет, что Ан-Насаи передает от Амира ас-Саада со слов сподвижников Пророка Куразы ибн Кааба и Абу Мас'уда, что мусульманам разрешено развлекаться во время свадьбы[343].

Сунна повествует о разных дозволенных видах развлечений и времяпровождения, таких как бег, скачки на лошадях, борьба, стрельба из лука, шутки и игры. Уместно привести сообщение, подтверждающее необходимость сбалансированности между разными сферами жизни. Сообщается, что однажды Салман [аль-Фариси] сказал Абу Дарде: «Поистине у Господа твоего есть на тебя право, и у твоего тела есть на тебя право, и у жены твоей есть на тебя право, так отдавай же каждому свое право!» Когда Абу ад-Дарда рассказал об этом Пророку (мир ему и благословение), тот сказал: «Салман прав»[344].

Пророк разрешил абиссинцам играть копьями в его мечети, двум девочкам – петь для Аиши и играть в куклы, он разрешал досуг, шутки, бег и другие развлечения. Все это показывает, что наряду с серьезностью, напряжением душевных и физических сил и борьбой, наша религия приветствует всевозможные формы досуга, удовольствий и отдыха.

---

341 Сахих аль-Бухари, хадис №5190, а также Сахих Муслим, хадис №892.
342 Муснад Ахмад, хадис №24899.
343 Аль-Хаким, №9/226.
344 Сахих аль-*Бухари*, хадис № 1867.

(2) Как религиозное пробуждение может служить противодействию крайностям в религии

Идеологический экстремизм представляет угрозу для общества, особенно, когда он воплощается в конкретных действиях. Это значит, что необходимо установить причины подобного экстремизма в наших исламских обществах и проанализировать их. Учитывая всю важность такого анализа и его роль в принятии нами соответствующих решений, он должен проводиться не отдельными лицами — пусть даже авторитетными экспертами, — а различными институтами путем организованных коллективных усилий.

Тем не менее, возможно, в силу того, что автор непосредственно сталкивался с экстремизмом и наблюдал его развитие в местных общинах, он считает себя обязанным уделить некоторое внимание теоретизации этого явления. Если говорить кратко, мы считаем, что никогда не следует игнорировать модели мышления, противоречащие объективности, какими бы незначительными и слабыми ни казались их первоначальные проявления, поскольку эти модели мышления со временем все больше и больше отклоняются от умеренности и объективности, пока не превратятся во вполне зрелый идеологический экстремизм. Слепая приверженность конкретному человеку, правовой школе или течению в религии ведут к тому, что индивид видит истину исключительно глазами этого человека, правовой школы или течения. Следовательно, он начинает руководствоваться логикой других людей, а не собственной, отвергает любые взгляды и подходы, идущие вразрез со взглядами и подходами человека, школы или течения, которым он безоговорочно верит. В результате этой слепой верности ткань общества рвется, и эти разрывы нередко приводят к непримиримым конфликтам и даже кровопролитным войнам.

В результате перекосов и крайностей, присущих экстремистскому мышлению, критика оппонентов доходит до их дискредитации и полного отвержения, а восхваление сторонников — до идолопоклонства и уверенности в их непогрешимости! Это явление способствует формированию образа

мышления, склонного видеть вещи исключительно сквозь призму эмоций и смотреть на вопросы и ситуации, относящиеся к религии, только под одним углом зрения, настаивая, что именно он и есть единственно правильный. Но однобокое понимание реальности хуже полного невежества, потому что тому, кто постиг часть, обычно кажется, что он постиг целое, тогда как на самом деле он обладает только половинчатым знанием.

Существенным фактором развития однобокого мышления — не только среди экстремистов — является отсутствие интеллектуально-культурной среды, позволяющей надлежащим образом проанализировать проблемы и справиться с кризисными ситуациями. Мышление таких людей замкнуто в тесном ящике с собственным интеллектуальным багажом и жизненным опытом. Именно поэтому ученые утверждают, что занимающийся иджтихадом должен обладать достаточными научными знаниями и интеллектуальным уровнем, которые позволят ему сделать глубокий объективный анализ рассматриваемого вопроса.

Человеку с однобоким мышлением трудно вести спокойный диалог и выслушивать критику без ожесточения и негодования: он считает себя безупречным, обладателем монополии на истину и правоту, поэтому для него логично, что всякий несогласный с ним интеллектуально и духовно ущербен. Действительно, один из маркеров экстремизма — тенденция к упрощению сложных вещей, отказ от глубокого изучения и подробного анализа. Это упрощенчество мешает обогащению общества через приобщение к другим культурам и знаниям, которые помогли бы ему решить собственные проблемы, и вместо этого лишь усугубляет их.

Явления экстремизма не следует игнорировать и тогда, когда они еще не выражаются в открытых актах насилия и уничтожения, потому что в большинстве случаев этот кошмар начинается с небольших сигналов. Общественные институты ни в коем случае не должны оставаться в стороне от формирования мышления людей, им следует расширять интеллектуальные рамки членов общества, прививать объективное мыш-

ление, уважение к диалогу, навыки корректной полемики с инакомыслящими, через сферу образования воспитывать в молодежи открытость и непредвзятость мышления.

Интеллектуальный экстремизм коснулся многих обществ, однако везде по-разному в зависимости от уровня сознательности и ответственности граждан и государства. И только в атмосфере господства однобокого образа мышления экстремизм процветает и распространяется.

Учитывая его угрозы для общества и государства, лица, ответственные за принятие решений в мусульманских обществах, должны немедленно осознать приоритетность проблемы экстремизма и необходимость принятия мер безопасности для прекращения распространения этой идеологии и сдерживания ее угроз. Однако меры по развитию и реформы нельзя откладывать на период, когда экстремизм будет искоренен. Напротив, уже на этом этапе важно нести в общество новый цивилизованный правовой подход, который поощряет каждого к собственному вкладу в общество, к небезразличию к его будущему и к взаимодействию с другими во имя блага и прогресса этого общества.

Многие народы проходили через интеллектуальный кризис, были свидетелями жестокой конфронтации по поводу разных взглядов на социально-политическую перспективу и устройство общества. Но вместо того, чтобы позволить этим кризисам и разногласиям прекратить их движение к возрождению и прогрессу, они немедленно сплотились, чтобы дать отпор всему, что может поставить под угрозу их цивилизацию и остановить развитие. Среди примеров таких наций в наше время можно назвать Индию и Китай. Насколько нам известно, ни одно другое общество не знает примеров столь острой национальной розни и интеллектуально-религиозной вражды на фоне экономических трудностей при огромной численности населения. Тем не менее, в 2003 году рост экономики Индии составил 8%, а это довольно много, исходя из мировых экономических показателей[345].

---

[345] Carl J. Dahlman, Anuja Utz, India and the Knowledge Economy: Leveraging Strengths and Opportunities, World Bank Publications, June 2005.

Что касается Китая, то его колоссальные экономические достижения последних десятилетий позволили ему преодолеть все исключительные трудности, с которыми он сталкивался. В 2013 году ВВП страны составило более 9 триллионов долларов, что делает Китай второй в мире экономикой после США, чей ВВП приближается к 17 триллионам долларов[346]. Количество бедных в Китая снизилось с 451 млн человек в 1999 году до 84,1 млн в 2011-м, т.е. за этот короткий период избавились от бедности 366,1 млн человек – это больше, чем нынешнее население США[347].

В то время как мы пытаемся победить экстремизм и порожденный им кризис, наши образованные элиты должны взять на себя продвижение новой юриспруденции, опираясь на различные прогрессивные методы, вместо того, чтобы замыкаться в своих башнях из слоновой кости ради теоретизирования и выдвижения нежизнеспособных предложений.

(3) Необходимость чувства национальной принадлежности

В результате различных внутренних проблем в большинстве мусульманских стран процветает «индустрия реформ», подпитываемая глобализацией и интересами политических элит, наводнивших рынки этих стран импортными товарами в ущерб местным, которые, несмотря на общедоступность, в этих условиях пользуются слабым спросом, ибо они не так привлекательны, как импортные, потребление которых поощряется.

Аналогично, безусловное предпочтение «импортных» решений разрушает национальную идентичность и ставит под угрозу будущее нации. Внимательный наблюдатель истории народов и цивилизаций понимает, какой колоссальной опасности подвергаются культура и духовно-интеллектуальное

---

346 Данные доступны по ссылке http://data.worldbank.org/data-catalog/GDP-rankingtable

347 Данные доступны по ссылке http://povertydata.worldbank.org/poverty/country/CHN

наследие нации, соглашающейся на заимствование решений. Один из немногих мусульманских мыслителей, осознающих эту опасность, Малик Беннаби, пишет:

> Не следует предлагать решения и представлять планы без учета условий в своем обществе, на своей родной земле. Напротив, его мысли, чувства, слова и поступки должны быть созвучны требованиям той фазы, через которую проходит его нация. Импорт решений с Востока или Запада лишь сводит на нет местные усилия и обостряет существующие болезни общества[348].

В этой атмосфере кризиса жизненно важно возродить и укрепить в гражданах чувство патриотизма. Это первая защита и лекарство для народа и каждого человека. Ниже коротко изложены три главных принципа, соблюдение которых может способствовать углублению национального самосознания.

Первое: Вселить в умы и сердца людей четкое представление о величайшей цели их существования, и цель эта — поклонение Аллаху; осознание этого не может не отразиться на всей их жизни. Аллах — Тот, «Кто сотворил смерть и жизнь, чтобы испытать вас и увидеть, чьи деяния окажутся лучше. Он — Могущественный, Прощающий» (*Сура Аль-Мульк*, 67:2). Аллах возвещает: «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись Мне» (*Сура Аз-Зарият*, 51:56). Таким образом, Аллах сделал все людские деяния средством обретения Его довольства. Необходимость преуспеть в этом великом жизненном испытании сообщает уму, сердцу и деяниям человека истинную цивилизованность, подталкивает к щедрости и жертвенности, вызывает стремление свидетельствовать об истине перед другими народами и обществами и нести им благо: «Мы сделали вас общиной, придерживаю-

---

348 Исам Мухаммед Али Удван, "Мушкилат аль-'Алям аль-Ислами ат-Такафийя ва-ль-Фикрийя ва-д-Динийя фи фикр Малик ибн Наби", доклад, представленный на конференции по вопросам ислама и современных вызовов (Иерусалим: Факультет усуль ад-дин Исламского университета, 2007), с.281.

щейся середины, чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве, а Посланник свидетельствовал о вас самих» (*Сура Аль-Бакара*, 2:143).

Во многих уголках мира люди живут в бедности и конфликтах. Несмотря на наличие структурных элементов цивилизации, цели кипучей человеческой деятельности смутны и запутаны, и не отражают здоровых наклонностей, с которыми рождается человек. Но когда у людей есть отчетливое чувство принадлежности и понимание целей, установленных шариатом для жизни общества и его членов, они осознают свое истинное место, свой долг и свою роль в жизни. Сомнительно, чтобы люди, осознающие свою истинную цель, довольствовались бы жизнью на обочине, бесправием и бессилием.

Критическое исследование состояния арабского общества перед приходом Пророка со всей очевидностью показывает всю степень его отсталости и упадка — материального и социального. Неудивительно, что до появления Мухаммада арабы практически не упоминаются в анналах истории. Его приход возвестил начало всестороннего цивилизационного возрождения и рождение одной из самых влиятельных и прогрессивных наций в мире. Главная причина этой чудесной трансформации — божественное откровение, ниспосланное Аллахом Его посланнику Мухаммаду. Как сказал ему Аллах: «Таким же образом Мы внушили тебе в откровении дух (Коран) из Нашего повеления. Ты не знал, что такое Писание и что такое вера. Но Мы сделали его светом, посредством которого Мы ведем прямым путем того из Наших рабов, кого пожелаем. Воистину, ты указываешь на прямой путь» (*Сура Аш-Шура* 42:52). Таким образом, это откровение стало духом, который воскресил тело арабского общества, ранее лишенного любых жизненных сил, светом, который озарил эту тьму и рассеял все заблуждения, царившие во времена невежества.

Сподвижник Пророка Абу Саид аль-Худри передал историю, которая иллюстрирует, сколь разительно изменилась жизнь арабских племен при Пророке:

Однажды волк напал на овцу и схватил её, но пастух отобрал её у него. Тогда волк сел на свой хвост и сказал: "Разве ты не боишься Аллаха? Ты отбираешь у меня пропитание, которым наделил меня Аллах?!" Тот воскликнул: "Как странно, волк, сидящий на своём хвосте, говорит со мной человеческим языком?!" И волк ответил: "А не сообщить ли тебе о более удивительном, чем это? Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, в Ясрибе рассказывает людям о прошлом"[349].

Недаром Ибн Хальдун пишет в *«Мукаддиме»*, что «по большей части арабы получают властные полномочия на каких-то религиозных основаниях, будь то пророчество, святость или иная авторитетность, связанная с религией»[350].

Ощущение принадлежности к цивилизации только тогда плодотворно, когда оно соединяется с возвышенной духовностью и искренней верой. При наличии этих элементов оно действительно является движущей силой прогресса цивилизации, побуждает людей к активности, продуктивности и творчеству. Оно же регулирует отношения между людьми, справедливо и беспристрастно раздает им роли и обязанности. В этой связи Малик Беннаби пишет:

Отмечено, что ни одна цивилизация не возникает без определенных религиозных убеждений. Таким образом, при изучении конкретной цивилизации, должно искать ее религиозное происхождение. Возможно, небезосновательно предположить, что буддизм посеял семена буддийской цивилизации, или что брахманизм стал ядром брахманистской цивилизации. Цивилизация неизбежно возникает в виде откровения, посланного с Не-

[349] Ахмад, хадис №11809, и включен аль-Хайтами в *Маджма' аз-Заваид,* том 8, с. 291. Аль-Хайтами утверждает, что тот же хадис был передан Ахмадом, тогда как аль-Баззар рассказал похожую, но сокращенную версию, и что люди, включенные в обе цепочки рассказчиков Ахмада, участвовали в передаче самых надежных и наиболее достоверных хадисов.
[350] Ибн Хальдун, *Аль-Мукаддима,* том 1, с. 160.

бес, которое наделяет людей законом, чтобы они следовали ему. По крайней мере, тем основанием, от которого люди движутся к незримому божеству в самом общем смысле слова. Как будто людям предначертано увидеть рождение цивилизации только после того, как они выйдут за рамки своих суетных жизней и своей эпохи. Ибо когда люди обнаруживают истинный смысл своего существования, они открывают и самое подлинное значение вещей, которые направляют их дух, взаимодействуют с ним[351].

Второе: Укреплять и углублять в людях чувство принадлежности к земле, которую Аллах удостоил стать местом явления Его последнего послания человечеству, местом, к которому ежедневно поворачиваются в молитвах все мусульмане. Учитывая это особое положение, очевидно, что исполнение долга по сохранению мира, стабильности, роста и прогресса этой земли несет преимущества не только для ее граждан, но и для всех исламских наций. Религиозный долг мусульман в том, чтобы хранить этот регион, не менее актуален, чем долг национальный или патриотический.

Чувство принадлежности может углубляться только в атмосфере взаимного доверия и только когда граждане чувствуют общность своих интересов с интересами государства и его институтов (политическими, экономическими и социальными). Если человек ощущает свою отверженность, униженность, неуважение к себе, если не соблюдаются его элементарные права, это отражается на исполнении им своих обязанностей. Если такая ситуация сохраняется, человек переключается на абсолютный индивидуализм, его мысли и заботы посвящены только его личным интересам, даже в ущерб другим, и эгоизм не позволяет ему идти на какие-то жертвы ради своего народа или действовать сообща с другими людьми. Если этот образ мыслей подкреплен осознанием угрозы

---

351 Абдуссалам аль-Харрас, "Шурут ан-Нахда ва Мушкилат аль-Хадара", *Маджалла Да'уа аль-Хакк*, №17 (Рабат: Визара аль-Авкаф ва аш-Шу'ун ад-Диния).

со стороны государства, у человека развивается отвращение к этому государству, и он все больше погружается в индивидуализм. В конце концов, патриотизм — это то, что возникает не по принуждению, а в ответ на ощущение человеком того, что общество признает его нужды и проблемы и что он получит поддержку общества в кризисные времена.

Третье: Принимать законы, регламентирующие жизнь граждан и регулирующие общественные вопросы, и вести соответствующую государственную политику. Она, наряду с законами, является необходимым условием для прогресса общества, воплощая общественные принципы в отношении прав и обязанностей граждан. В цивилизованных нациях эти принципы нерушимы, какими они были и у первых поколений мусульман.

Напротив, в отсталых обществах законы — это инструменты для защиты только интересов могущественной и влиятельной элиты, поэтому их никто не соблюдает, кроме тех, кому они выгодны. Так как эти законы являются инструментами притеснения и коррупции, их исполнение становится стимулом для социального взрыва, возможной причиной разрушения общества. Пророк Мухаммад предостерегал против этого, говоря: «Поистине, жившие до вас были уничтожены по той причине, что когда кражу совершал знатный из их числа, они не трогали его, когда же совершал её слабый, они подвергали его установленному наказанию!»[352].

В большинстве стран мира сейчас действуют законы и конституция, есть независимая судебная система. Что касается стран, усвоивших только ловушки цивилизации, они страдают от двойственности законов, когда наряду с писаным законом существует и неписаный. Последний отражает истинный закон этой земли, тогда как первый является только фасадом, таким образом, «правота» всегда за тем, кто больше заплатит или в чьих руках силовые рычаги[353].

Без правовой организации и системы поощрения и сдерживания невозможна защита общества от бунта и пренебре-

---

[352] *Сахих аль-Бухари*, хадис №3475, и *Сахих Муслим,* хадис №1888.
[353] Ибн Хальдун, *Аль-Мукаддима,* том 1, с. 160.

жения со стороны некоторых его членов. Однако в цивилизованных странах нормальная жизнь в обществе обеспечивается не за счет наказаний — они служат только для его защиты и сохранения. Если говорить о кораническихаятах, посвященных уголовным наказаниям, то они составляют не больше пятой части всей Священной Книги, тогда как остальные четыре пятых посвящены воспитанию человека, пробуждению его духа, развитию в нем осознанности и призыву следить за собой и своим поведением.

Атмосфера, в которой возможно патриотическое сознание, требует со стороны всех национальностей и классов, мыслителей и образованной элиты готовности поступиться какими-то своими взглядами и социальными привилегиями в пользу коллективных национальных интересов. Эта готовность сочувствовать другим и жертвовать ради них — одно из самых значительных социокультурных достижений. Изучив результаты прихода ислама на Аравийский полуостров, ранее погруженный в междоусобицы, вызванные, по большей части, самыми банальными причинами, можно обнаружить, что за очень короткий промежуток времени ислам смог сплотить этих людей вопреки их разногласиям и различиям, придав им единую культурную идентичность.

Некоторые уроки самопожертвования и самоотверженности можно извлечь даже из мира насекомых. Например, функция пчелиной матки откладывать яйца. Она питается субстанцией, выделяемой железами рабочих пчел. И хотя на всю пчелиную семью может быть только одна матка, никто не жалуется на подобное распределение власти! Рабочие пчелы — это костяк улья. Они выполняют практически всю работу, хотя бесплодны: кормят малышей, заботятся о них, чистят и проветривают улей. Их труд колоссален, но они не долгожители: рабочая пчела живет в среднем шесть недель. Что касается трутней, то они умирают сразу же после спаривания с маткой. Однако они совершают предназначенный акт, как бы принося себя в жертву ради выживания вида. Девиз пчелы: «Моя жизнь ничего не значит, если моя община под угрозой».

Одно из главных условий развития патриотического мышления это выполнение институтами образования и СМИ их долга по воспитанию сознательности на индивидуальном и коллективном уровнях. Наши образовательные институты всех уровней должны разработать единый эффективный план мер по формированию характера индивида, прививать ему чувство принадлежности к данной цивилизации. Школы, вузы, семья, учителя, имамы и общественные деятели должны быть готовы участвовать в этом благородном начинании под священным лозунгом: «Трудитесь, и увидят ваши деяния Аллах, Его Посланник и верующие…» (*Сура Ат-Тауба*, 9:105). В наше время СМИ стали одним из ключевых инструментов, регулирующих социальный прогресс и регресс. Если СМИ транслируют и усиливают прогрессивные ценности и принципы, это помогает аудитории выйти за рамки банальных интересов, сенсационности, слепого подражательства и близорукости, в противном случае они легко становятся средством быстрого разрушения здания нации, каким бы прочным оно ни было и сколько бы поколений строителей его ни возводили.

(4) Важность распространения любви и гармонии среди мусульман

Многие идеи несут на себе отпечаток отношений человека с его средой. Среда влияет на формирование образа мышления, типов психологических и эмоциональных реакций, а также способности меняться и жить в гармонии с другими.

Такие условия, как близость к удобным бухтам и торговым путям, наличие выхода в море более других способствуют формированию у жителей региона более гибкого менталитета и открытости к разнообразию. Жизнь в условиях пустыни с ее постоянным дефицитом воды, изоляцией и в целом суровыми природными условиями порождает упрямые, вспыльчивые и консервативные характеры. Аналогично, жизнь в горных районах, в городе или в сельской местности, умеренный климат или постоянный холод, равно как и сильная жара,

оставляет отчетливый отпечаток на населении в плане образа мышления, поведения, эмоций. Много примеров, иллюстрирующих эту концепцию, можно найти у Ибн Хальдуна.

Наблюдая за эмоциональным складом, мышлением и поведением людей в арабском обществе, можно обнаружить изменения этих параметров в зависимости от климата и топографии, хотя иногда они и не очевидны в силу активного взаимодействия людей, благодаря быстрому распространению современных средств коммуникации и спутникового телевидения, которые, на первый взгляд, ставят под сомнение незыблемость этого принципа[354].

Тем не менее, вполне логично считать, что засушливый климат действительно может обуславливать некую эмоциональную скудость и нечувствительность у значительной части населения как Саудовской Аравии, так и государств Залива. У людей сильно сократились проявления любви и привязанности, у многих они ограничиваются только ближайшим кругом при полном внешнем бесчувствии к другим членам общества. Эмоциональная черствость может объясняться чувством клановой, этнической, классовой принадлежности и прочими факторами. Однако Коран призывает нас вырваться за рамки этого пагубного менталитета. Аллах говорит: «О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый почитаемый перед Аллахом среди вас — наиболее богобоязненный. Воистину, Аллах — Знающий, Ведающий» (*Сура Аль-Худжурат*, 49:13). Сотворивший все человеческое многообразие, Аллах взывает к людям о единении и сотрудничестве, основанных на принципе познания друг друга, фундаментом которого является богобоязненность — так, чтобы все народы приложили искренние усилия во имя коллективного прогресса.

Между тем, иногда даже любовь к самым близким не находит у нас выражения. Мы не проявляем ее ни словом, ни делом даже к женам, детям, братьям и сестрам, тогда как Пророк

---

354 Там же, том 1, с.88–99.

сказал: «Если человек полюбит брата своего, пусть сообщит ему об этом»[355]. В подтверждение важности такого выражения Пророк сказал: «Не было еще такого, чтобы два человека полюбили друг друга ради Аллаха, и лучшим из них не был бы тот, который сильнее любовью к своему товарищу»[356]. Кроме того, он сказал: «В день воскресения Всевышний Аллах скажет: "Где те, которые любили друг друга ради Моего величия? Я укрою их в Своей тени сегодня, в тот день, когда нет иной тени, кроме Моей тени"»[357].

Если так важно выражать любовь к братьям и друзьям, то разве менее достойны любви супруги и дети? К сожалению, наша нынешняя ситуация доказывает, что между супругами царит эмоциональное безразличие, не видят любви даже дети, хотя в этом случае ее проявления, пожалуй, даже важнее, чем удовлетворение их материальных потребностей. По сути, осмелимся утверждать, что ключевая причина многих разрушенных семей — это недостаток любви к женам и девочкам или отсутствие ее проявлений. В такой ситуации не чувствующая любви жена решается искать ее в недозволенных сексуальных отношениях и привязанностях. Между тем, наши сегодняшние соблазны, ведущие к неверности, куда сильнее, чем были в прошлом, и встречаются куда чаще: в телепрограммах, в онлайн-чатах и других средствах коммуникации, вторгающихся в наши дома.

Распространение истинной любви без сексуального или материального подтекста в семье и обществе в целом поможет обеспечить большую сплоченность, сострадание и солидарность, которые, в свою очередь, способны смягчить различные формы напряженности, безразличия, ненависти и злобы среди людей. Этот процесс является одной из важнейших целей шариата. Иначе он не упоминался бы в Коране более 83 раз, а Пророк не говорил бы о нем так часто. По сути, он даже

---

[355] Передал Абу Абдалла Мухаммад ибн Исмаил аль-Бухари в *Аль-Адаб аль-Муфрад,* хадис №543, а также Абу Дауд, хадис №5124.

[356] Абу аль-Касим Сулейман ибн Ахмад Ат-Табарани, *Аль-Муджам аль-Асват*, хадис №2899, и *Сахих ибн Хиббан,* хадис №566.

[357] *Сахих Муслим*, хадис №2566.

объявил, что взаимная любовь гарантирует Рай. Он сказал: «Вы не войдете в Рай, пока не уверуете, а вы не уверуете, пока не полюбите друг друга»[358].

Можно ли не восхититься глубоким чувством, которое выразил Пророк, которое заставило его, увидев своих внуков Хасана и Хусейна, вошедших в мечеть, сойти с минбара и поспешить к ним, чтобы обнять и осыпать поцелуями! Не менее волнующи его проявления любви к животным и даже неодушевленным предметам! Так, поднявшись на гору Ухуд, он сказал: «Вот гора, которая нас любит и которую любим мы!»[359].

Итак, мы спрашиваем: Способны ли мы преодолеть влияние иссушающего сердце климата, диктующего нам разобщенность, и найти в наших сердцах место для любви и доброты? Как сильно мы нуждаемся в доступе в ту эмоциональную, сердечную сферу, где праведники и грешники соперничают за возможность обрести искреннее понимание общества. В этом состязании причин делать добро не меньше, чем причин грешить, но нам кажется, что, вступив в него, мы могли бы открыть много запечатанных сердец.

(5) Цель красоты

«Воистину, Аллах прекрасен и любит прекрасное»[360]. В этом высказывании Пророка отражена всеобъемлющая цель религии, касающаяся многих аспектов шариата. Оно призывает мусульман видеть красоту, которой, по воле Аллаха, пропитана Вселенная, взращивать ее в себе и, когда кажется, что ее нет вокруг, созерцать ее умственным взором. Конечно, ни один нормальный человек не может оставаться равнодушным к красоте, не чувствовать ее очистительную силу, не искать повсюду ее проявления: в красивом пейзаже, в звуке журчащего ручья, в тонкой гармонии природных циклов, в нежном аромате. Чем сильнее человек чувствует красоту, тем более очевидно она отражается в его мыслях и поведении, тем более его спо-

---

[358] *Сахих Муслим*, хадис №54.
[359] *Сахих аль-Бухари*, хадис №4083, и *Сахих Муслим*, хадис №1392.
[360] *Сахих Муслим*, хадис №91.

собность жить в гармонии с реальностью и законами вселенной.

Малик Беннаби пишет: «Красота, обретающаяся в данной сфере и состоящая из цветов, звуков, запахов, движений и форм, обладает внушающей способностью и оставляет особый отпечаток в сознании, либо в форме утонченного вкуса, либо в форме отвратительного уродства». Действительно ли красота имеет существенное влияние на возникновение или восприятие идей? Несомненно, влияние есть. Но является ли оно намеренным, формируемым в процессе формулирования, или оно возникает спонтанно?

На наш взгляд в наших современных попытках реформ недооценивается преобразующая сила красоты, о чем свидетельствует отход от искусства и личных переживаний, отсутствие усилий, направленных на эстетическое воспитание. Так как красота и совершенство входят в число божественных атрибутов, и поскольку Аллах любит видеть результаты Его милости и красоту Его творения, то исламское право и здравый смысл диктуют нам необходимость проявлений величественности замысла Всевышнего в наших делах. Одно из самых наглядных тому подтверждений, которое можно обнаружить в исламском праве, это его забота об упорядоченности мирских дел мусульман. Например, намаз совершается в предписанные часы и в предписанной форме; пост тоже происходит в определенные дни, при определенных условиях и с определенной целью; четко оговорен размер закята с учетом точно указанного минимума имущества, исходя из которого рассчитывается закят; паломничество в Мекку тоже регулируется особыми правилами и сопровождается исполнением предусмотренных для него внешних и внутренних ритуалов. Совершаемые в соответствии с божественными предписаниями, эти акты поклонения очаровывают душу и услаждают взгляд, в то время как картина человеческого многообразия, наблюдаемая во время их исполнения, делает зрелище еще более захватывающим.

Шариат тоже берет на себя заботу о том, чтобы мы правильно исполняли свои обязанности, соблюдали надлежа-

щую гигиену, выглядели опрятно — все это демонстрирует тот факт, что внешняя красота является одной из целей исламского права. Может ли быть иначе, если мусульманам велено наблюдать красоту творения и наслаждаться ею, где бы она ни проявлялась: на небе, в звездах, в горах, водоемах, в растениях и животных? Говоря о пользе разных животных, практической и эстетической, Аллах сообщает: «Он также сотворил скот, который приносит вам тепло и пользу. Вы также употребляете его в пищу. Они украшают вас, когда вы пригоняете их обратно вечерами и выводите на пастбище по утрам» (*Сура Ан-Нахль, 16:5-6*). Воистину, сам Коран, со своим живописным стилем, изящными оборотами и ясными сообщениями, услаждает сердце и слух, погружая разум и душу в состояние смирения. Это ли не достаточное доказательство того, что в замысле Аллаха есть место красоте — даже в сфере мыслей, обучения и размышлений?

Красота, окружающая мусульман в виде ритуалов поклонения и поселяющаяся в их сердцах, обладает огромным влиянием на их характер и мысли. Красота способствует приятности манер, совершенствует характер, смягчает резкость нрава и придает ему гибкость. В то же время она разжигает желание искать благо в любых обстоятельствах, достоинства — в людях, не вглядываться в их ошибки и недостатки. Любящий красоту не позволяет себе быть слабым и униженным, не желает раболепствовать, не переносит цинизма.

Пейзажи Аравийской пустыни, где был явлен Коран, не изобилуют красотой. Тем не менее, ислам настолько глубоко запечатлел красоту в душах тех, кто услышал это послание, что стал авторитетным вероучением, через которое верующие способны предвидеть невыразимое величие и блаженство Рая. Они настолько явственно переживали эту красоту, что один из сподвижников Пророка однажды воскликнул, что ощущает аромат Рая из-за горы Ухуд.

Мы говорим о красоте как об одной из целей исламского права, чтобы подчеркнуть необходимость возвращения к исламским эстетическим ценностям, которые способны оживить любовь и добро в нас и в других, и при этом исцелить раны,

нанесенные ненавистью и насилием, омрачающим красоту жизни и нарушающим гармонию всего сущего. Эстетические ценности, воплощаемые исламом, обещают людям возможность жить достойной жизнью, наполненной счастьем и наслаждением. Зная об этом, мы не можем без грусти наблюдать, как ложь облачают в прельстительный наряд, а истину представляют в самом жалком, отталкивающем одеянии. Международные новости о мусульманах наполнены сценами убийств, насилия, войн и грубых фанатичных заявлений, и именно с этими образами и словами теперь мусульмане ассоциируются во всем мире.

Наш образец, Пророк Мухаммад, был наделен выдающейся красотой, его слова были невероятно прекрасными, он никогда не допускал, чтобы какой-нибудь ритуал ислама был представлен не в самой привлекательной форме. Биляль ибн Рабах был не первым, на кого произвел впечатление азан, однако он был назначен первым муэдзином, потому что обладал самым звучным и мелодичным голосом. Точно так же сподвижник Дихья аль-Кальби был избран посланником Пророка к различным властителям за свою красивую внешность и красноречие.

Не настало ли время для того, чтобы наши слова, действия и поведение отвечали красоте нашей религии и сообщали о ней другим?

(6) Роль мусульманки и ее место в обществе

Проблемы современных женщин вызывают дискуссии практически во всех сегментах общества. Результатом широкого обсуждения и изучения этого вопроса стало бесчисленное множество статей и исследований, лишь некоторые из которых воплотились в реальность, но даже эти немногие едва ли отражают характер действительности, в которой мы сейчас живем. Как следствие, нам хотелось бы обсудить ряд идей одной группы интеллектуалов, которая стала рупором молчаливого большинства женщин. Особый интерес представляет позиция саудовских женщин–общественных лидеров, журнали-

сток и занятых религиозно-просветительской работой. Вот эти идеи:

Во-первых: Отмечается интенсивная — даже слишком — дискуссия о быстрых переменах в обществе, заметное развитие механизмов, с помощью которых она может открыться миру, и этот поток изменений представляет угрозу для женщин. В результате женский активизм сводится, преимущественно, к обвинению других в том, что они являются причиной этого цунами, при этом женщины пытаются отстоять себя и сопротивляться симптомам изменений, не вникая по-настоящему в причины болезней общества. Все это ведет к появлению юриспруденции, занимающейся правовыми вопросами, которые являются следствием этих изменений, например, тем, следует ли требовать от женщин носить свободную верхнюю одежду, следует ли им разрешать водить автомобиль, голосовать, путешествовать без *махрама* (родственника мужского пола, достаточно близкого, чтобы исключить возможность брака между ними), и прочие вопросы, ни один из которых никогда не занимал центрального места в исламской истории, вследствие чего по ним нет категорического правового решения.

Несмотря на всю важность этих вопросов, они не должны составлять приоритет по сравнению с более важными вещами, которым уделяется недостаточное внимание, таким как различные права женщин, их роль в развитии и участие в общественных институтах.

Насколько мы видим, на данном этапе роль женщины сузилась из-за страха потерять свою идентичность, точнее, страха потерять себя в идентичности других. Это ограничивает роль мусульманской женщины и подрывает ее потенциал, которым обладают женщины далеко не во всех обществах. Между тем, то, что нам дают исламские ценности, высшие цели исламского права и боговдохновенный подход к жизни, гарантированно делает женщину способной что-то изменить в обществе, играть активную роль в социальных реформах. И на этом критическом этапе истории саудовских женщин необходимо всячески подчеркивать эту способность. Но это

возможно только через разработку и принятие программ развития и конструктивные проекты с участием общественных институтов, исследовательских центров, технических и экономических институтов, которые могли бы обратиться к проблемам и потребностям всех женщин и вовлечь все слои общества, никого не исключая и не отодвигая на задний план. Таким образом, мы могли бы перейти от оборонительной позиции к наступательной, присоединиться к участию в проектах развития, открывающих новые перспективы в областях, имеющих жизненную важность для всего мира.

Во-вторых: Значительная часть образованных мусульманских женщин имеет ограниченные возможности участия в реальном выдвижении идей и критическом анализе, что может вести к несвоевременному принятию прогрессивных инициатив в интересах женщин. Эта несвоевременность может объясняться нехваткой эффективных средств коммуникации с ними и реализации их идей на уровне государства и права, а также тем фактом, что мужчины считаются попечителями женщин практически во всех аспектах жизни. Как следствие, нередко труды пропадают впустую, а жизнеспособные идеи остаются не реализованными из-за отсутствия финансирования.

Отсутствие логического мышления, недостаток знаний и опыта у женской половины элиты Саудовской Аравии, отсутствие стимулов для интеллектуальной активности ведут к ряду негативных социальных явлений, таких как растущая жажда роскоши, злоупотребление косметикой, погоня за модой, каких не встретишь даже в немусульманских обществах! Все это ослабляет у женщин интерес к действительно значимым вопросам и делает их более восприимчивыми к «бабушкиным сказкам», слухам, а также магии и шарлатанству. Женщины уступают своим сентиментальным склонностям в ущерб логике и здравому смыслу, и в итоге им приходится расплачиваться за это семейным благополучием и своей способностью справляться с личными проблемами. Женщины стали более подверженными эмоциональному воздействию из любых источников. Мы считаем, что эта тенденция затронула многие

социальные группы, хотя и в разной степени. Однако ее распространенность именно в женской среде делает ее преимущественно женским явлением в Саудовской Аравии.

В-третьих: Что мы надеемся увидеть от нашей образованной элиты, это пробуждение через обращение к первозданному шариату и его универсальным целям, результатом чего стали бы практические идеи, применимые в проектах по продвижению женщин на более заметные роли в обществе. Это возможно только путем осмысления, рационального планирования и совместных усилий, которые породили бы исламские проекты, отвечающие современным вызовам, без отвлечения сил и траты на реакцию на привнесенные чужие идеи, столь широко распространившиеся среди мусульманских женщин.

Нынешнее поколение мусульманских женщин ждет ответов на множество насущных вопросов, касающихся их прав, свобод, справедливости, равенства с мужчинами и других. На наш взгляд, лучшие ответы на эти неизбежные вопросы мы обнаружим в программах развития с их участием, с помощью которых они смогут играть свою роль в построении общества, поскольку именно так понятия свободы, справедливости, равенства, возрождения и цивилизованности могут принять конкретную форму в их умах и в наших общинах. Пришло время сделать этот шаг. Пришло время теоретикам выйти из своих башен из слоновой кости и присоединиться к реальной созидательной работе. Если придет Судный день и в руке у женщины будет росток пальмы, пусть она посадит его!

(7) Методология трансформации сознания

Политическое доминирование и материальное угнетение — это, пожалуй, самые отвратительные формы ущемления человеческого достоинства. Хотя физические притеснения могут быть болезненными, интеллектуальное угнетение имеет более фатальные последствия, потому что оно убивает в людях стремление к свободе, подавляет в них волю к выражению своих убеждений, подчиняя их диктату того, кто убежден в

своем абсолютном знании всего, даже в знании Сокрытого. Материальное угнетение бьет железной палкой, а интеллектуальное — стегает шелковым кнутом! Когда разум человека притуплен из-за запугиваний, маргинализации и упрощенчества, общество становится просторной тюрьмой, где человек лишен способности мыслить и выражать свои взгляды. Он влачит свои дни в цепях страха, боясь критиковать царящего над ним идола или противоречить ему, а каждый осмелившийся иметь свои убеждения становится изгоем, бунтовщиком против трусливого большинства. Так было с немцами при Гитлере, итальянцами при Муссолини, китайцами при Мао Цзэдуне, русскими при Сталине. Все это яркие примеры массового рабского мышления и обожествления идолов: покорное население поднимало голову, только когда тираны лишались власти.

Однако теперь из-за доступности и разнообразия средств массовой информации мы вступаем в эпоху, когда людям невозможно совсем заморочить голову теми или иными идеями. Следовательно, теперь исламские общества стоят перед обескураживающим выбором реформ и соперничающих друг с другом интеллектуальных течений. Возможно даже, что отдельный мусульманин чувствует себя в тупике, пытаясь разобраться, какие же из множества новых «импортированных» идей больше всего подходят для его ситуации.

Мусульмане склонные верить в то, что идеи и схемы, оказавшиеся успешными в других странах — странах своего происхождения — должны стать решением и их проблем тоже. Например, в определенный момент разнообразные конкурирующие политические течения в исламском мире вдруг вскочили в последний вагон демократии. Но посеянная на исламской почве демократия с ее выборами, политическим плюрализмом во власти, дала жалкие всходы в виде трайбализма, расизма, регионализма и религиозной розни. Это привело к разделению единых государств на карликовые государства, готовые вспыхнуть при первой же провокации. Лучшим и самым безопасным способом пересадки политических схем на новую почву было бы предварительное их изучение на пред-

мет приживаемости и потенциального урожая. Однако люди и нации в погоне за материальными выгодами спешат начать эксперимент на своей почве без всякой подготовительной работы, что превращает весь процесс в авантюру, в результате которой их жизнь повисает на волоске.

В этот момент возникают определенные вопросы: почему мусульмане так боятся новых идей или объективных методов помощи в современном кризисе, основанных на социальном и философском анализе, который позволит установить приемлемость или неприемлемость новых идей в сопоставлении с признанными ценностями нашей религии? Почему мы всегда ищем мыслителя, бунтующего против религии и злоумышляющего против мусульман, тем более тогда, когда некоторые мыслители-атеисты возвращаются в ислам и отвергают современный рационализм? Неужели негативные исторические образы определенных мыслителей отвращают нас от преимуществ теорий изменений или проектов реформ, применявшихся в других частях мира и построенных на общечеловеческих ценностях и действительно достойных внимания и внедрения? Эти вопросы требуют взвешенных ответов и желания вернуться к вопросам, слишком долго лежавшим под спудом.

Есть еще один вопрос, который мы должны затронуть в этой связи. Мусульмане находятся в печальных обстоятельствах, долгосрочные последствия которых воспринять нелегко. Примерами могут послужить столкновения местных политических групп и течений, противоборство разных интеллектуально-идеологических кругов, крах религиозных ценностей перед лицом всепоглощающих материалистических устремлений и опрометчивое подражательство культурам наций-колонизаторов под воздействием глобальных СМИ. Следовательно, чтобы не допустить деструктивных последствий рационалистических теорий и экстремистских идеологий, путем восстановления своего интеллектуального фундамента мусульманской общине требуется укреплять свою оборону против культурного империализма и проникновения.

Учитывая это, нам срочно необходимо вернуться к религиозному сознанию, чтобы прочно стоять на основании своей веры и развить цивилизационную осознанность, которая приведет к пробуждению мусульманской общины. Нам необходимо взять лозунг «вера и действие», воплощенный в кораническом молитве Аллаху: «Тебе одному мы поклоняемся и Тебя одного молим о помощи» (*Сура Аль-Фатиха, 1:5*). Нам нельзя уподобляться тем, кто вызывает гнев Аллаха, отказываясь поступать сообразно своему знанию, или поступает так без должного знания и понимания.

В нынешних условиях наша потребность в цивилизационном сознании может быть ясно обнаружена, исходя из следующих двух моментов:

*Во-первых, з*адумываясь над разными периодами исламской истории, начинаешь понимать, что они — звенья одной цепи. Некоторые крепче других, но все они составляют единую цепь в силу религиозной и цивилизационной общности, запечатленной в сердцах мусульман. Как только вера, знания и благоразумие отодвигаются на задний план, связи между звеньями ослабевают, и цепь начинает разваливаться. И наоборот, можно вновь связать эти исторические звенья через эстафету поколений, когда новое поколение берет эстафетную палочку веры и благоразумия у предыдущего поколения. Эта эстафета продолжается до тех пор, пока палочка не оказывается в руках слабого и неспособного человека (или поколения), и тогда вся команда начинает проигрывать. Вот почему духовный и интеллектуальный факторы так важны для упрочения положения нации и общины.

Те же, кто обладает основополагающим знанием, имеют возможность исправить эти слабые места мусульманской общины. Мы уверены, что люди, обладающие интеллектуальным и религиозным сознанием — это недостающее звено, которое вселит в нас веру в коллективный труд, и чьи проекты будут находить все больше желающих участников. Каждый реформатор, занимавший особое место в истории мусульманской общины, предпринимал критические усилия для преодоления интеллектуальных недоработок мусульманской об-

щины и заполнения пробелов в ее знаниях. Но в основном мусульманская община пренебрегала своим долгом вооружать сознание мусульман против предрассудков и иллюзий и пользоваться своими идеями для самомодернизации и, одновременно, оживления и усиления исламской веры.

Во-вторых, в связи с современными вызовами, стоящими перед мусульманами во всех сферах жизни, нам приходится искать ответы на неотложные вопросы: как относиться к идее открытости другим культурам и религиям и необходимости мирного сосуществования с ними в свете общих интересов? Какие ценности следует безоговорочно сохранять и какие предполагают гибкость? Что готовит будущее в лице агрессивных мультинациональных компаний и международных СМИ? Как справиться с вопиющей безработицей и консьюмеризмом, как сопротивляться неправильным и извращенным формам поведения? Это лишь некоторые вопросы, на которые наша политическая, интеллектуальная и ученая элита боится отвечать конкретными убедительными мерами (особенно для молодежи). Может быть, она боится, что ее предложения не понравятся какой-то части общества? Или она пала жертвой иллюзии, что может просто избежать интеллектуальных споров? Это действительно иллюзия, поскольку эти споры со временем не только не теряют остроту, но наоборот, усиливаются. Между тем, растерянная молодежь продолжает задавать вопросы, ожидая появления наставника, который действительно покажет реальную заботу о ее будущем. Боязнь затрагивать эти проблемы привела к появлению таких проповедников, как Салман аль-Ауда, Амр Халид, Тарик ас-Сувейдан и других. Эти ученые, как бы мало их ни было, отличаются от множества других ученых и мыслителей, которые, видя жестокое наступление на идеи и ценности многих поколений, и пальцем не пошевельнули, чтобы исправить ситуацию. Естественно, что молодое поколение мусульман ищет тех, кто может понять его трудности и предложить реальные пути их разрешения, пусть даже примитивные и неосуществимые.

Нравится нам это или нет, но менее чем через десятилетие кто-то из нынешней молодежи станет нашими лидерами. И мы с каждым днем убеждаемся, что на этом этапе нашей истории мы ни в чем не нуждаемся так остро, как в формировании и укреплении индивидуального и коллективного сознания, и что любое подавление сознания или игнорирование важности проповеднической деятельности, образования и реформ будет означать начало эпохи интеллектуального экстремизма, насилия, гражданских конфликтов и возвращения к примитивному обществу.

Заключение

Надеемся, что эта книга помогла читателям осознать важность следования высшим целям и задачам исламского права (*макасид аш-шари'а*) во всех сферах жизни. Представленный труд не претендует на исчерпывающее описание того, как практическое применение *макасид аш-шари'а* воздействует на жизни людей, однако приведенных нами примеров должно быть достаточно, чтобы продемонстрировать нашу точку зрения, и мы надеемся, что читатели будут следить за дальнейшими разъяснениями и еще более подходящим изложением автором данного вопроса.

Дополнительные исследования и статьи по этой теме должны помочь широкой общественности лучше понимать и применять *макасид аш-шари'а*, а юристам — в свете этого понимания рассматривать возникающие в их практике ситуации. *Макасид аш-шари'а* охватывают все аспекты исламской религии и лежат в основе всех исламских норм. Поэтому понимание этих целей и того, как они соотносятся с общей структурой исламского права, защищает мусульманина от отклонений в религии и позволяет легко определять действия, которых ему следует избегать. Он/она будет знать, что в конкретной ситуации должно быть приоритетным, а от каких действий можно без ущерба отказаться. Кроме того, верующий сможет четко понять преимущества шариата для мужчин, женщин и детей, а также испытать счастье и удовлетворение от сознательного следования религии, основанного на понимании *макасид аш-шари'а*.

Да направит нас Всемогущий Бог к тому, что правильно, да приведёт наши утверждения и действия в соответствие с истиной и наделит искренностью во всех наших действиях. Мы просим у Него, Свят Он и Велик, прощения за наши грехи и ошибки. Он — Всезнающий, Мудрейший и Ведущий по прямому пути. Да пребудет милость и благословение Господа с Мухаммадом, его семьей и сподвижниками.

ГЛОСАРИЙ ТЕРМИНОВ

Хасан традиционно переводится как «хороший». Хадис классифицируется как *хасан,* если один из его передатчиков неполностью соответствует критериям нравственности, которые требуются для того, чтобы хадис считался *сахих*, или достоверный (см. ниже).

Ифта' — процесс формулирования и вынесения исламских правовых решений (*фатава,* ед. *фатва).*

Иджтихад — усилия, предпринимаемые квалифицированным правоведом для точного осмысления божественной воли, опираясь на источники исламского права (Коран, хадисы, выводы по аналогии и консенсус), и путей ее реализации в данный период времени и при данных обстоятельствах; по сути, иджтихад — это усилие по вынесению правового решения на основании мусульманских правовых источников и достичь определенности в вопросах неоднозначного характера.

Истидляль — поиск текстуальных доказательств, на основании которых можно прийти к решению по тому или иному вопросу или ситуации.

Истихсан, или предпочтение, — решение воздержаться от применения к определенной ситуации того же решения, которое применялось к аналогичным ситуациям, в пользу другого, которое в большей степени соответствует целям исламского права. Иными словами, правовое предпочтение ставит интересы человека и *макасид аш-шари'а* выше, чем результаты *кыяса*, или вывода по аналогии.

Истислах, или рассуждение на основании неограниченной пользы, — практика вынесения правового решения по делу, которое четко не упоминается ни в одном авторитетном исламском правовом тексте и по которому нет консенсуса, основанного на рассмотрении независимой пользы (см. ниже *аль-масалих аль-мурсала*).

Хариджиты (ар. *аль-хаваридж* **— «**выступившие против, покинувшие») —мусульмане, которые изначально поддержи-

вали авторитет двоюродного брата и зятя Пророка ‘Али ибн Абу Талиба, а затем отвергли его. Впервые хариджиты появились в конце седьмого века на территории, которая соответствует современному южному Ираку. От основных суннитских и шиитских групп мусульман их отличали крайние взгляды, в частности, склонность объявлять других мусульман неверующими.

Аль-масалих аль-мурсала (ед. *маслаха мурсала*), или независимые полезные действия (иногда относится к общественным интересам) — польза, которая не имеет четкого определения ни в одном тексте Корана или Сунны, но которая обычно подразумевается в той или иной ситуации, возникающей в человеческом обществе. Примерами независимых полезных действий служат асфальтирование дорог, создание административных центров для обслуживания населения, использование светофоров, строительство канализационных и очистных сооружений, вакцинация от болезней и т.п.

Му’тазилиты (ар. *аль-му’тазила,* или «те, кто отделился») — приверженцы школы схоластического богословия, которая процветала в иракских городах Басра и Багдад со 2 по 4 века хиджры (8-9 в. н.э.) в эпохи Омейядов и Аббасидов. Эта школа наиболее известна своим утверждением о сотворенности Корана, поскольку ничто не может быть подобным вечному и единственному Богу. Приверженцы этой школы считали Божьи заповеди доступными для рационального осмысления и исследования, а также придерживались мнения, что человеческий разум является последней инстанцией в различении добра и зла.

Муджахид — тот, кто занимается *иджтихадом* (см. выше *иджтихад*).

Садд аз-зара’и (букв. «блокирование предпосылок») — воспрещение всего, что может привести к запретным, согласно исламскому закону, вещам.

Сахих — хадисы или предания, которые относятся к категории *сахих,* или «надежных», прослеживаются до Пророка через цепочку рассказчиков, которые все известны благочестивостью и заслуживают доверия.

Незасивимые полезные действия — см. выше *аль-масалих аль-мурсала.*

Усуль аль-фикх — принципы исламской юриспруденции.

Захириты — последователи исламской правовой и богословской школы, которая настаивала на строгом соблюдении буквального значения текста (*захир*) Корана и Сунны как единственного источника исламского права. При вынесении правовых решений захириты отвергали выводы по аналогии (*кыяс*) и недоверительно относились к консенсусу (*иджма'*).

Зайдиты — мусульманская секта, возникшая в шиизме и получившая свое имя от Зейда ибн 'Али (ум. 123 г.х./740 г. н.э.). Богословские взгляды зейдитов близки к школе му'тазилитов, а что касается юридической методологии, то из всех шиитских групп у зейдитов больше всего сходства с суннитами.