

СЕРІЯ НЕПЕРІОДИЧНИХ ВИДАНЬ, № 15

*Ісламське бачення розвитку
у контексті макасід аш-шарія*

МУХАММАД УМЕР ЧАПРА

Міжнародний Інститут Ісламської Думки

ІСЛАМСЬКЕ БАЧЕННЯ
РОЗВИТКУ У КОНТЕКСТІ
макасід аш-шарія

Мухаммад Умер Чапра

*Книга надрукована за підтримки
Асоціації освітнього розвитку*



Міжнародний Інститут
Ісламської Думки

Рівне – 2021

**Ісламське бачення розвитку
у контексті мақасід аш-шарія (Ukrainian)**

Мухаммад Умер Чапра

Серія неперіодичних видань, №15

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки
1442 р. по Гіджрі / 2021 р. н. е.
Paperback ISBN 978-966-416-784-7

**The Islamic Vision of Development
in the Light of Maqasid al-Shariah (Ukrainian)**

Muhammad Umer Chapra

Occasional Papers Series 15

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
1429AH/ 2008CE
Paperback ISBN 978-1-56564-441-0
IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

Переклад: О. Тимчишин
Редакція: М. Хряк-Петльований
Обкладинка: Шираз Хан
Верстка: Гасан Гасанов
Інститут Інтеграції Знань
Грузія, Тбілісі, вул. Дадіані 7,
Торгівельний та Бізнес-центр «Карвасла», А-317
ikiacademy.org

Усі права захищені.

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

Погляди та думки, які викладені в цій книзі, належать автору
і можуть не співпадати з думкою видавця, перекладачів і редакторів.

Зміст

<i>Передмова</i>	5
Вступ	7
<i>Макасід (цілі) шаріату (Рисунок 1)</i>	10
<i>Зміцнення особистості людини (Рисунок 2)</i>	13
<i>Посилення віри, інтелекту, майбутнього покоління й збільшення багатства</i>	29
<i>Укріплення віри (дін) (Рисунок 3)</i>	29
<i>Роль держави</i>	37
<i>Збагачення інтелекту (акль) (Рисунок 4)</i>	38
<i>Зміцнення нащадків (насль) (Рисунок 5)</i>	43
<i>Розвиток і збільшення багатства (Рисунок 6)</i>	47
<i>Висновки</i>	52
<i>Примітки</i>	54
<i>Список літератури</i>	63

Доктор Чапра щиро вдячний шейху Мухаммаду Рашиду за фінансову допомогу, надану ним при підготовці цієї статті. Він заслуговує поваги за підготовку всіх семи рисунків у цій статті. Брати М. Расуль-уль-Хак, Номан Шеріф, М. Фарук Моїнудін, Мухаммад Аюб і М. Саджад також суттєво допомогли автору. Він також вдячний професорам Ахмад Хану, Абдуль Вахабу Абу Сулайману, Мухаммаду Будджелалю та доктору Джасеру Ауді, двом анонімним рецензентам і докторам Самі аль-Сувайлему, Салману Сієд Алі та іншим учасникам семінару стосовно цієї статті за їхні важливі коментарі щодо чорнового її варіанту. Погляди, висловлені в даній статті, є поглядами автора й не обов'язково відображають погляди організації, у якій він працює.

ПЕРЕДМОВА

Міжнародний інститут ісламської думки радо презентує неперіодичне видання на тему «Ісламське бачення розвитку в контексті макасід аш-шарія» (найвищих цілей і намірів ісламського права). Автор доктор Мухаммад Умер Чапра – відомий спеціаліст і науковець у сфері економіки.

Оскільки англійською мовою на тему макасід аш-шарія доступно небагато робіт, МІД вирішив заповнити вакуум, ініціювавши переклад і видання низки книжок на тему макасід для того, щоб познайомити читача з цією важливою та складною сферою. На даний момент доступні наступні роботи: «Глибинне дослідження Ібн Ашура на тему макасід аш-шарія», «Теорія найвищих цілей та намірів ісламського права імама Аль-Шатібі» Ахмада аль-Райсуні, «На шляху втілення найвищих намірів ісламського права; макасід аш-шарія. Функціональний підхід» Джамала Ельдїна Аттія, «Макасід аш-Шарія як філософія ісламського права: системний підхід» Джасера Ауди.

Оскільки тема є складною, окрім багатьох книжок на цю тему, написаних переважно спеціалістами, науковцями та інтелектуалами, лондонський офіс МІД також

видає інші ознайомчі книги на дану тему в рамках його серій предметних статей, які містять легкий для засвоєння матеріал. Зокрема сюди належить «Просто про макаїд аш-шарія» Мухаммада Хашіма Камалі і «Макаїд аш-Шарія: вступ для початківців» Джасера Ауди.

АНАС С. АЛЬ-ШЕЙХ-АЛІ

*Академічний радник,
лондонський офіс МІД*

Ісламське бачення розвитку в контексті макасід аш-шарія

ВСТУП

Абсолютна мета усіх ісламських вчень полягає у тому, щоб стати благословенням для людства. Саме це є першочерговою ціллю, для якої Пророк був посланий цьому світу (Коран, 22:107)¹. Одним з незамінних шляхів реалізації цієї мети є підвищення «фалях» або справжнього благополуччя усіх людей, які живуть на планеті, незалежно від їхньої раси, кольору шкіри, віку, статі чи національності². Слово «фалях» та його похідні вживаються в Корані 40 разів. Інше слово «фавз», яке є синонімом «фалях», також зустрічається 29 разів разом зі своїми похідними. Саме до цього муедзін закликає віруючих п'ять разів у день, показуючи таким чином важливість «фалях» в ісламському світогляді.

Можна сперечатись, що це є метою усіх спільнот, а не лише ісламу. Звісно, це так і є. Важко знайти якісь відмінності серед усіх спільнот світу стосовно того, що головною метою розвитку є підвищення благополуччя людей. Однак існує суттєва різниця в баченні того, що саме є справжнім благополуччям й стратегією його досягнення й підтримки. Цих відмінностей могло б не існувати, якби істинне бачення всіх релігій продовжу-

вало домінувати в світогляді відповідних спільнот³. Однак це бачення викривилося протягом століть. Більше того, Відродження XVII і XVIII століть певною мірою вплинуло своїми секулярними та матеріалістичними ідеями на практично всі спільноти світу. У результаті первинною мірою розвитку стало збільшення доходів і багатства. У зв'язку з цим виникає питання, чи можна втілити й підтримувати справжнє благополуччя людей лише підвищуючи їхні доходи та багатство й задовольняючи лише матеріальні потреби людини. Релігієзнавці, як і філософи та велика кількість сучасних вчених, поставили під сумнів ототожнення благополуччя з підвищенням доходів і багатства⁴. Вони також підкреслили духовний та нематеріальний аспекти благополуччя. Емпіричні дослідження також дали негативну відповідь на надмірну увагу до матеріальних складових благополуччя за рахунок духовних і нематеріальних. Це пояснюється тим, що, хоча справжній дохід й стрімко зріс у багатьох країнах з часів Другої світової війни, рівень суб'єктивного благополуччя їхнього населення не лише не зріс, але й насправді впав⁵. Причина в тому, що щастя асоціюється з вищим достатком лише до того рівня, коли базові біологічні потреби задовольняються⁶. Після цього він залишається практично незмінним, хоча деякі інші потреби, які вважаються необхідними для підвищення благополуччя, також задовольняються.

Які саме інші потреби? Більшість з них духовні або нематеріальні за своєю природою і не обов'язково задовольняються зі збільшенням доходу. Сліпа захопленість багатством може насправді завадити задоволенню цих потреб. Однак економісти зазвичай намагаються утриматись від дискусій на цю тему. Головна причина цього полягає в тому, що духовні й нематеріальні

потреби включають оціночні судження і не піддаються вимірюванню. Тим не менше, вони є важливими і їх не можна ігнорувати.

Одною з найбільш важливих з цих духовних або нематеріальних потреб для втілення благополуччя людей є ментальний спокій та щастя, яке необов'язково пов'язане зі збільшення доходу чи багатства. Ментальний спокій та щастя потребує, у свою чергу, задоволення великої кількості інших потреб. Найбільш важливими з них є справедливість і братерство людей, згідно з якими всі люди сприймаються як рівні й до них відносяться з гідністю і повагою незалежно від їхньої раси, кольору шкіри, віку, статі або національності, і здобутки розвитку також розділяються порівно між усіма. Також важливим є духовне й моральне удосконалення, яке слугує не лише плацдармом для реалізації справедливості, а й задоволення всіх інших потреб. Деякі інші, такі ж важливі і загальновизнані вимоги для довготривалого благополуччя включають безпеку життя, власності і честі, особисту свободу, моральну та матеріальну освіту, шлюб та правильне виховання дітей, сім'ю, соціальну солідарність і мінімізацію злочинів, неспокою й беззаконня. Хоча деякі з цих вимог визнаються зараз у новій парадигмі розвитку, духовна основа, потрібна для їхньої реалізації, недостатньо приділяє їм уваги. Неможливо підтримувати довготривалий розвиток суспільства без гарантування достатнього задоволення всіх цих потреб. Хоча іслам вважає збільшення доходу й багатства через розвиток важливим як для задоволення базових потреб, так і для гарантування рівномірного розподілу доходу й багатства, його цілісне бачення добробуту людей не може бути реалізовано лише у цих аспектах. Також потрібно задовільнити духовні й

нематеріальні потреби, не лише гарантувати істинне благополуччя, а також підтримувати економічний розвиток протягом тривалого часу. Без піклування про все це благополуччя неможливе і це неминуче приведе до занепаду як суспільства, так і цивілізації. Задоволення цих потреб є основним правом людини й розглядається в ісламській літературі під загальноприйнятим терміном макасід аш-шарія (цілі шаріату), далі просто макасід (одн. максід). Ця стаття намагається пояснити, що таке ці цілі або макасід, як вони взаємопов'язані, до чого вони ведуть та яким чином вони разом можуть допомогти збільшити благополуччя людей.

Макасід (цілі) шаріату (Рисунок 1)

Макасід аш-шарія прямо виголошуються в Корані та Сунні або виводяться з них багатьма вченими⁷. Усі вони стосуються основи шаріату, яка, за визнанням практично всіх правознавців, повинна слугувати інтересам (джалб аль-масаліх) усіх людей і оберігати їх від злого (даф аль-мафасід)⁸. Імам Абу Хамід аль-Газалі (пом. 505/1111)⁹, видатний та загально визнаний реформатор у п'ятому столітті піджри (ісламського літочислення), класифікував макасід на п'ять основних категорій, стверджуючи, що:

Найголовнішою ціллю шаріату є підвищення благополуччя людей, яке полягає в охороні їхньої віри (дін), їх самих (нафс), їхнього розуму (акль), їхніх нащадків (насль) та їхнього багатства (маль). Те, що гарантує збереження цих п'яти, діє в інтересах суспільства та є бажаним, а те, що порушує їх, діє всупереч ним і його усунення є бажаним¹⁰.

У наведеній вище цитаті аль-Газалі підкреслив важливість охорони п'яти макасід: віра (дін), людина (нафс), розум (акль), нащадки (насль) і багатство (маль). Імам Абу Ісхак аль-Шатібі (пом. 790/1388), пишучи трохи менше ніж три століття після аль-Газалі, погоджується з переліком Аль-Газалі. Хоча не лише макасід направлені на забезпечення благополуччя людей через повагу до прав людини й забезпечення всіх її потреб. Існує багато іншого, згаданого в Корані та Сунні або виведеного з них різними вченими. Таким чином, у той час як ці п'ять можуть вважатись основними (аль-аслійя), інші можна називати їхніми похідними (табія). Втілення похідного макасід є також необхідними, оскільки реалізація основного макасід може ускладнитись без них. Загальноприйнятий принцип фікху полягає в тому, що «засоби (васаіль) мають такий самий законний статус, як і макасід». Відповідно, загальновідома законна Максима (аль-каїда аль-фікхійя) говорить, що «те, без чого обов'язок не може бути виконаний, є також обов'язковим»¹¹. Деякі з цих похідних мали менше значення, ніж інші в короткостроковій перспективі. Однак у довгостроковій перспективі вони всі однаково важливі й їхнє невиконання, скоріше за все, приведе до суттєвих соціал-економічних і політичних проблем. Більше того, похідні можуть продовжувати розширюватись і змінюватись з плином часу. Багатство й динамізм, успадковані в Корані й Сунні, повинні дозволити розширювати й змінювати похідні задля забезпечення того, щоб усі права людини однаково поважали б і усі потреби різних людей у достатній мірі задовольнялись.

Більше того, якщо ми також прагнемо забезпечити стійкий розвиток і благополуччя суспільства, слово «охорона», використане Аль-Газалі в цитаті вище, не

обов'язково відноситься до звершення лише статус-кво стосовно реалізації макасід. Ми охороняємо, коли ми досягнули піку досягнень. Однак це неможливо для людей в цьому світі. Завжди залишається те, що можна вдосконалити. Вердикт історії полягає в тому, що якщо немає постійного прогресу в їхній реалізації через рух у позитивному напрямку, неможливо зберегти їх і підтримувати благополуччя суспільства в довгостроковій перспективі. Стагнація неминуче приведе до занепаду. Доктор Мухаммад Ікбал, поет-філософ з Індонезії, чітко стверджував цю думку в куплеті, написаному перською мовою: «Я існую, поки я рухаюсь; коли я зупиняюсь, я перестаю існувати»¹². Таким чином, необхідно боротись за постійне покращення виконання першочергових макасід, а також їх похідних і таким способом постійно підвищувати добробут з урахуванням змінних потреб і середовища існування не лише індивідів, а й також їхнього суспільства та людства, дозволяючи, таким чином, кожному прямувати в напрямку кращого майбутнього. Таку ситуацію нелегко підтримувати, якщо ми дотримуємось моделі лише тих потреб, які були обговорені класичними фукаха. Часи змінились і потреби також змінились і збільшились. Таким чином, важливо обговорювати макасід в контексті нашого часу.

У той час, як одні вчені підтримують розподіл на п'ять основних макасід, інші не завжди згодні з послідовністю Аль-Газалі¹³. Навіть Аш-Шатібі не завжди схилявся до послідовності Аль-Газалі¹⁴. Це пов'язано з тим, що, по суті, висновок залежить від природи обговорення. Наприклад, Фахр аль-Дін аль-Разі (пом. 606/1209), видатний юрист, який писав через близько тисячу років після аль-Газалі, надає першочергове значення особис-

тості людини (аль-нафс)¹⁵. Це видається більш логічним у дискусії на тему стійкого розвитку у зв'язку з тим, що люди як халіфи або намісники Бога є кінцевою точкою і методом розвитку. Вони самі по собі є творцями власного розвитку або занепаду, як чітко підкреслюється в Корані: «Воістину, Аллаг не змінює людей, доки вони не змінять самих себе» (Коран, 13:11). Ціль шаріату полягає в тому, щоб допомагати людям реформувати себе, а також інститути, які на них впливають. Відповідно, якщо ми ставимо першими особисті потреби людини, то макасід аш-шарія можна зобразити як показано на рис. 1.



Рис. 1. Макасід аш-шарія: розвиток людини і благополуччя реалізуються через забезпечення покращення наступних п'яти інгредієнтів для кожної людини.

Зміцнення особистості людини (Рисунок 2)

Оскільки людська особистість є однією з п'яти першочергових цілей шаріату, необхідно показати як цю ціль можна втілити в життя. Для цієї цілі потрібно навести головні потреби людини, які повинні задовольнятися для того, щоб не лише прискорити й утримати їхній

розвиток і добробут, а також дозволити їм ефективно виконувати свою роль халіфів (намісників) Бога. Ці потреби, які можна називати похідними першочергової цілі посилення особистості людини, прямо чи опосередковано впливають з Корану та Сунни й ретельно розробляються правознавцями під час обговорень. Гарантування задоволення цих вимог може допомогти підвищити моральні, фізичні, інтелектуальні та технологічні здібності сучасного та майбутніх поколінь і таким чином забезпечить сталий добробут.

Одні з найбільш важливих з цих потреб – це гідність, самоповага, братерство й соціальна рівність (Рисунок 2). Ісламський світогляд розглядає ці потреби, проголошуючи, що успадкована природа людських істот (фітра) є хорошою й вільною від будь-яких духовних дефектів (Коран, 30:30 та 95:4), поки вони не зіпсували її самостійно¹⁶. Обов'язок людей полягає в збереженні їхньої істинної природи або вродженої доброти (фітра). Окрім того, Творець і Володар цього Всесвіту надав небачену честь і гідність усім людям, незалежно від їхньої раси, кольору шкіри, статі чи віку, чітко говорячи в Корані: «Ми пошанували синів Адама й дозволили їм пересуватися сушею та морем, наділили їх благами й віддали їм велику перевагу перед багатьма іншими творіннями!» (Коран, 17:70). Ця надана їм честь полягає у тому, що вони є халіфами або намісниками Бога на землі (Коран, 2:30). Що може бути більшою честю для людей, ніж бути намісниками Найвищої Сутності? У зв'язку з тим, що вони всі є халіфами Бога, вони є рівними й братами один для одного. Таким чином, вони повинні мирно співіснувати, толерантно відноситись один до одного й піклуватись один про одного для того, щоб підвищувати добробут шляхом ефективного й справедливого вико-

ристання ресурсів, які зробив доступними й довірив їм Бог (Коран, 57:7). Навколишнє середовище, включаючи тварин, птахів і комах, є також сферою їхньої відповідальності й повинні охоронятись, щоб не нашкодити сучасному й майбутнім поколінням.

Таким чином, іслам не вважає людських істот гріховними від народження. Концепція «первородного гріха» є руйнівною для гідності людини й таким чином є абсолютно чужою для ісламського світогляду. Чому Наймилосердніший Бог створив грішників від народження й звинуватив їх у тому, що вони не робили? Ідея первородного гріха включає те, що гріховність передається генетично й кожна людина приходить у цей світ уже обтяжена гріхами інших. Більше того, якщо «спаситель» прийшов «спокутувати» «первородний гріх», який людина не здійснювала, чому він прийшов так пізно в історії, а не з появою людських істот на планеті?

Концепція первородного гріха перебуває в гострому конфлікті з однозначним акцентом Корану на особисту відповідальність за всі свої гріхи (Коран, 6:164, 17:15, 35:18, 39:7 і 53:38). Також це суперечить характеристикам Бога – аль-Рахім та аль-Рахман (Найбільш співчувуючий і Наймилосердніший), які мусульмани повторюють найчастіше під час свого життя. Він не міг би вчинити так, адже Він любить і прощає та має усі хороші якості, які тільки можна уявити (Коран, 7:180). Не дивно, що навіть раціоналісти та романтики дев'ятнадцятого століття відкинули поняття первородного гріха, як і всі сучасні філософи.

Концепції детермінізму й екзистенціалізму, розроблені західними філософами під впливом Просвітництва, є також чужими ісламу. Іслам не вважає, що життя людини визначається матеріальними (Маркс), психо-

логічними (Фрейд), інстинктивними (Лоренц) силами чи зовнішнім середовищем (Павлов, Уотсон, Скінер та інші)¹⁷. Детермінізм та відповідальність людини не узгоджуються між собою. Це не тільки принижує гідність людини, а й також нівелює відповідальність людини за пануючі умови і за неефективне й несправедливе використання ресурсів¹⁸.

Екзистенціалізм Сартра також неприйнятний для ісламу¹⁹. Людські істоти, на думку Сартра, «засуджені бути вільними». Не існує обмежень для їхньої свободи, окрім того, що вони не можуть уникнути свободи²⁰. Кожен аспект ментального життя людини включає намір, вибір і її відповідальність. Без сумніву, це є покращенням в порівнянні з детермінізмом. Однак для Сартра ця свобода є абсолютною, дозволено все. Немає абсолютного сенсу чи цілі людського життя. Не існує трансцендентних або об'єктивних цінностей, установлених для людей, як і не існує законів Бога, платонічних форм чи ще чогось. Люди є «нещасними» і «покинутими» в світі й повинні доглядати за собою самотійно. Єдиною основою для цінностей є свобода людини і немає зовнішнього або об'єктивного виправдання цінностей, які будь-хто вирішить впровадити²¹. Не може бути й мови про те, щоб узгоджувати цінності або накладати обмеження на особисту свободу задля створення гармонії між інтересами індивіда та суспільства, або для ефективного та справедливого розподілу ресурсів, який не виникає в результаті дії ринку. Така концепція абсолютної свободи може лише привести до поняття невтручання та ціннісного нейтралітету. Якщо свобода є необхідною для кожного індивіда, благополуччя всіх також необхідне й не може відсуватись на другий план. Таким чином, необхідно накладати деякі соціально погоджені

обмеження на індивідів, щоб гарантувати те, що вони не будуть порушувати права інших і піддавати небезпеці їхній добробут. Виникає питання про те, хто може визначати ці обмеження. Це питання обговорюється в контексті п'ятої потреби особистості людини.

Друга потреба особистості людини – справедливість²². Цілі людської гідності, самоповаги, братства, соціальної рівності та добробуту всіх будуть залишатись лише пустими концепціями, абсолютно позбавленими суті, якщо вони не підкріплюються соціально-економічною справедливістю. Відповідно, Коран ставить справедливість найближче до набожності (Коран, 5:8) за її важливістю в ісламській вірі. Набожність, природно, є найважливішою, оскільки вона є основою для всіх праведних дій, включаючи справедливість. Встановлення справедливості, таким чином, було первинною місією всіх пророків Бога (Коран, 57:25). Коран рішуче дав зрозуміти, що не може бути миру без справедливості, говорячи, що «ті, які увірували й не одягали своєї віри в несправедливість, перебувають у безпеці — вони йдуть прямим шляхом!» (Коран, 6:82)²³. Відсутність справедливості не може, але неодмінно веде до страждань та руйнування (Коран, 20:111).

Пророк також рішуче звинувачував несправедливість. Він прирівнював відсутність справедливості з «абсолютною темрявою в Судний день»²⁴. Темрява в наступному світі є нічим іншим, як відображенням темряви, створеної нами в цьому світі несправедливістю (зулм). Ця темрява може приховати усі зусилля для реалізації миру, стійкого розвитку й соціальної солідарності та неминуче приведе до незадоволеності, неспокою, конфлікту й занепаду. Несправедливість та іслам, таким чином, є протилежними один одному й не

можуть співіснувати, якщо жоден з них не послаблений чи зовсім викорінений. Зулм (несправедливість) – всеохоплюючий ісламський термін, який стосується всіх форм несправедливості, нерівності, експлуатації, гноблення та безчинства, коли одна людина гнобить інших, позбавляє їх прав і не виконує своїх обов'язків перед ними²⁵.

Цей акцент Корану й Сунни на справедливості відображений в роботах практично всіх класичних мусульманських науковців. Аль-Маварді (пом. 450/1058), наприклад, стверджував, що всеохоплююча справедливість «вселяє взаємну любов і взаємодопомогу, відповідність до норм, розвиток країни, поширення багатства, ріст потомства й безпеку суверена», а також, що «ніщо не зруйнує світ і свідомість людей швидше, ніж несправедливість»²⁶. Ібн Таймія (пом. 728/1328) підкреслював, що «справедливість до всього й кожного є імперативом для кожного, а несправедливість заборонена для всього і всіх. Несправедливість є абсолютно неприйнятною, як до мусульманина чи немусульманина, чи навіть нечесної людини»²⁷. Він наполегливо підтримував приказку, яка була поширена в його часи: «Бог підтримує справедливу країну, навіть якщо вона невіруюча, але не підтримує несправедливу державу, навіть якщо вона віруюча»²⁸. Ібн Хальдун (пом. 808/1406) чітко стверджував, що держава не може розвиватись без справедливості²⁹.

Однак неможливо гарантувати справедливість без чесного виконання певних правил поведінки усіма членами суспільства. Ці правила називають моральними цінностями в релігійних світоглядах та нормами поведінки в інтуїтивній економіці. До цих цінностей належать чесність, ввічливість, пунктуальність, добросовісність, старанність, толерантність, скромність, заощадли-

вість, повага до батьків, учителів та старших, співчуття та турбота про бідних, людей з обмеженими можливостями та самотніх, і піклування про права й обов'язки інших, не лише тих, що живуть у тому ж суспільстві, а також усіх у світі. Дотримання цих цінностей може привести до взаємної довіри й сердечних відносин між людьми, і мотивувати їх виконувати свої взаємні обов'язки й допомагати один одному, таким чином пропагуючи сім'ю й соціальну солідарність, толерантність і мирне співжиття, і стримувати розповсюдження беззаконня³⁰. Це приведе до збільшення соціального капіталу, який необхідний для підвищення ефективності й справедливості й, як результат, прискореного розвитку й добробуту людей. Моральна велич, таким чином, є третьою необхідною потребою особистості людини, якщо добробут усіх повинен реалізовуватись й ісламське бачення повинно виконуватись. Однак чесне виконання норм поведінки, збережених у моральних цінностях, є неможливим без відповідної системи заохочень, яка потребує, щоб світогляд обговорювався в контексті другої першочергової цілі посилення віри.

Ісламський світогляд та його цінності також розглядають четверту необхідну потребу особистості людини – безпеку життя, майна та честі. Коран прирівнює невинуватого вбивство навіть однієї людини (чи то мусульманина, чи немусульманина) з вбивством усього людства, і збереження одного життя зі збереженням цілого людства (Коран, 5:32). Це природньо, адже ісламський заклик до поваги життя й братерства людства втрачає сенс, якщо життя навіть немусульманина не вважатиметься таким же священним, як життя мусульман. Пророк також проголосив у своєму зверненні під час свого останнього паломництва: «Ваші життя, ваша

власність і ваша честь є такими ж священними, як цей День ваш (хадж), в цьому місяці вашому, в цьому місті вашому»³¹. Оскільки хадж характеризується найвищим ступенем святості в ісламі, життя, власність і честь кожного індивіда також має такий же ступінь святості.

П'ята потреба людської особистості – це свобода. Свобода є необхідною для розвитку особистості людини. Без неї вона може мати недостатню ініціативності й прагнення, які потрібні для креативності й інновацій, і, відповідно, для розвитку людини й добробуту. Як халіфи Бога, люди підкоряються виключно Йому. Таким чином, одна з першочергових місій Пророка полягала в звільненні людства від тягаря й ланцюгів, накладених на них (Коран, 7:157). Отже, рабство в будь-якому вигляді, чи то соціальне, чи політичне, чи економічне, є чужим для вчень ісламу. Відповідно, ніхто, жодна країна, не має права обмежувати цю свободу й піддавати людей якій-небудь залежності або регламентації. Саме у цьому вченні, розвинутому Умаром, другим халіфом, запитується: «Відколи ви робите цих людей рабами, якщо їхні матері народили їх вільними людьми?»³².

Однак, як халіфи Бога, люди не є абсолютно вільними в сенсі екзистенціалізму Сартра. Їхня свобода обмежена моральними цінностями, щоб гарантувати не лише їхнє особисте благополуччя, благополуччя усіх створінь Бога. Коли ангели усвідомили в момент створення людини Богом, що вона буде халіфом Бога на землі і буде вільно діяти на власний розсуд, вони розуміли, що ця свобода може привести до того, що людина зіпсує землю й проливатиме кров (Коран, 2:30). Це розуміння, імовірно, виникло тому, що вони не розуміли в той момент, що Бог, окрім свободи, дасть людям три інші засоби, які допоможуть їм жити не так,

як думали ангели. Перший з них – це їхня свідомість, яка є відображенням їхньої істинної природи (фітра), з якою їх створив Бог (Коран, 30:30). Якби фітра не зберігалась, то люди могли б стрімко скотитись до «найнижчих із нижчих (асфала сафілін)» (Коран, 95:5). Щоб допомогти їм уникнути такого падіння, сам Бог дав їм другий засіб, який є керівництвом для всіх людей і народів у різні часи в історії через ланцюг Його посланців. Мета цього керівництва полягає в тому, щоб допомогти їм управляти їхніми справами в світі тим шляхом, який забезпечить добробут усіх в гармонії з їхньою місією халіфів Бога³³. Їхня свобода, таким чином, обмежена рамками керівництва, наданого Ним. Третій засіб – інтелект, який Бог дав людям. Якщо використовувати його в контексті настанов їхньої свідомості й божественних приписів, він допоможе їм мудро використовувати свободу для актуалізації бачення ісламу й не для поширення зла або проливання крові, які є одними з найгірших злочинів у системі цінностей ісламу.

Це веде нас до шостої потреби особистості людини – збагачення власного інтелекту через високу якість освіти. Освіта повинна виконувати подвійну мету. По-перше, вона повинна навчати членів суспільства світоглядним засадам й моральним цінностям ісламу, а також розповідати про їхню місію халіфів Бога в цьому світі. По-друге, вона повинна дозволити їм не лише ефективно виконувати свою роботу, тяжко й усвідомлено працюючи, а й також поширювати знання й технологічні основи їхнього суспільства. Без моральної величі, поширення знань та технологічних основ неможливо збагачувати інтелект та дати йому можливість зробити великий внесок у прискорення досягнення стійкого розвитку. Таким чином, Коран і Сунна акцентують увагу на

освіті, як буде показано далі в обговоренні збагачення інтелекту, третьої головної цілі шаріату.

Хороше управління, як ми обговоримо далі в контексті віри, є сьомою необхідною потребою людської особистості. Без політичної стабільності та хорошого управління неможливо зміцнити норми поведінки суспільства. У цьому випадку порушення правил може поширюватись і ставати незмінним через ефект залежності від обраного шляху та самопідсилюючий механізм³⁴. Потім буде спостерігатись ріст злочинності, неефективності і нестача зацікавленості задоволенням інших потреб людини. Тому важливість імперативу хорошого управління підкреслювалася протягом мусульманської історії практично всіма вченими, включаючи Абу Юсуфа, Аль-Маварді, Ібн Таймія та Ібн Хальдун. Однією з головних причин занепаду мусульман було визнано відсутність хорошого управління протягом останніх кількох століть³⁵.

Потужна спрямованість ісламу до гідності людини, справедливості й братерства логічно веде до восьмої вимоги – викорінення бідності й задоволення всіх потреб людини. Бідність веде до нездатності, безпорадності й залежності від інших. Вона може навіть, на думку Пророка, «привести людину до невіри»³⁶. Таким чином, вона суперечить цілі людської гідності, укоріненій в ісламських вченнях. Однак викорінення бідності неможливе без ефективного й справедливого використання усіх ресурсів, які є в розпорядженні людства. Усі ці ресурси є, як було вказано вище, довірені нам Богом за умови, що ми повинні використовувати їх відповідально, так, щоб потреби всіх задовольнялися.

Викорінення бідності й задоволення потреб усіх людей у суспільстві посіли вагоме місце в фікху та іншій

ісламській літературі протягом мусульманської історії. Юристи одногосно вважають, що колективний обов'язок (фарш кіфая) мусульманського суспільства полягає в тому, щоб піклуватися про основні потреби бідних³⁷. Насправді, на думку Аш-Шатібі, це є найважливішою ціллю самого суспільства³⁸. Усі сучасні науковці, включаючи Мавлана Мавдуді, Імама Хасана аль-Банну, Саїда Кутуба, Мустафу аль-Сібая, Абу Захра, Бакіра аль-Садра, Мухаммада аль-Мубарака та Юсуфа аль-Кардаві, одногосно погоджуються з цією точкою зору.

Це веде нас до питання про те, що таке потреба, задоволення якої є імперативом для індивіда та суспільства. Потреби поділені факіхами на три категорії: необхідні (зарурат), насущні (хаджіят) й ті, які покращують життя (тахсинийят). Усі вони, за визначенням факіхів, відносяться до товарів і послуг, що відчутно змінюють добробут людей, задовольняючи певну потребу, зменшуючи труднощі або створюючи комфорт, ментальний спокій і щастя³⁹. Серед них немає «розкоші», тобто тих товарів і послуг, які є забаганками людей і не мають значення для справжнього добробуту людини. Усі такі товари й послуги, в яких немає потреби, не підтримуються факіхами й вважаються марнотратством і слабкостями людини⁴⁰.

Однак важливо пам'ятати, що оскільки іслам не підтримує чернецтво або самозречення від життя й відречення від світу (Коран, 57:27), класифікація товарів і послуг повинна бути гнучкою. Іслам дозволяє людині задовольняти всі свої потреби (як обов'язкові, так і для комфорту) задля підвищення своєї продуктивності й добробуту. Класифікація товарів і сервісів на ці категорії повинна відображати багатство й загальний стандарт життя будь-якої мусульманської спільноти.

Відповідно, у перспективі потреби повинні змінюватись з часом з розвитком технологій і ростом багатства й стандартів життя. Насправді більшість мусульманських країн є багатшими сьогодні й можуть дозволити собі задоволення вищих стандартів потреб, ніж це було можливо в давніх мусульманських спільнотах. Більше того, потреби не залишаються незмінними у часі й просторі. Деякі речі, яких навіть не існувало в часи Пророка, сьогодні вважаються потребою. Однак вони не повинні відображати примхи снобів або вести до широких розривів у стандартах життя, які можуть послабити узи ісламського братерства й соціальної солідарності. Нашою метою не повинно бути створення монотонного одноманіття в мусульманських спільнотах. Простоти можна досягнути в укладі життя без поганого впливу на креативність і різноманіття.

Оскільки бідність руйнує гідність людини й також не підтримується ісламом⁴¹, дев'ята потреба особистості людини й важлива похідна гідності людини полягає в тому, що задоволення потреб повинно здійснюватися через особисті зусилля індивіда. Відповідно, особистим обов'язком (фарш айн) кожного мусульманина є заробіток для утримання себе та своєї сім'ї⁴². Пророк також заохочував мусульман набувати навичок у певних професіях, щоб добре заробляти⁴³. Таким чином, правознавці підкреслили, що без виконання обов'язку заробітку на життя власними зусиллями мусульманин не буде здатним підтримувати своє тіло й розум в стані адекватного здоров'я й продуктивності для здійснення навіть своїх релігійних обов'язків, не кажучи про виконання всіх своїх обов'язків як намісника Бога на землі⁴⁴.

Існує також колективний обов'язок (фард кіфая) мусульманського суспільства керувати економікою таким

чином, щоб кожен мав можливість чесно заробляти на життя, використовуючи свої вміння та зусилля. У сучасному світі мікрофінансування довело те, що має великий потенціал для розширення можливостей зайнятості й самозайнятості та потреб отримувати високий пріоритет в мусульманських країнах. Тим не менше, існують ті, хто не може заробляти достатньо власними зусиллями у зв'язку з труднощами чи особливими потребами. Тому іслам приписав соціальні програми, щоб допомогти таким людям через інститути закяту, садака, авкаф і задовільнити їхні потреби без стигматизації чи взаємних звинувачень. Якщо неможливо зібрати достатньо коштів за допомогою цих інститутів, держава повинна відіграти свою роль.

Коран стверджує, що багатство не повинне циркулювати лише серед багатих (Коран, 59:7). Відповідно до бачення ісламу, дев'ятою потребою є справедливий розподіл надходжень і багатства. Адже нерівний дохід і багатство ведуть до деградації тих, хто надзвичайно бідний і не може повністю використовувати свій потенціал. Відсутність ефективної програми для зменшення нерівності частіше руйнує, а не посилює відчуття братерства, яке іслам прагне пропагувати. Отже, іслам не лише вимагає викорінення бідності й задоволення потреб кожного, в першу чергу через гідне джерело заробітку, а також виділяє соціальні програми закяту, садака й авкаф. Однак помилково надіятись лише на ці благодійні внески, реалізуючи ціль справедливого розподілу прибутків і багатства. Також необхідно прискорювати розвиток, як ми обговоримо нижче, і використовувати усі інші методи, які довели свою дієвість у світі, за умови, що вони відповідають шаріату.

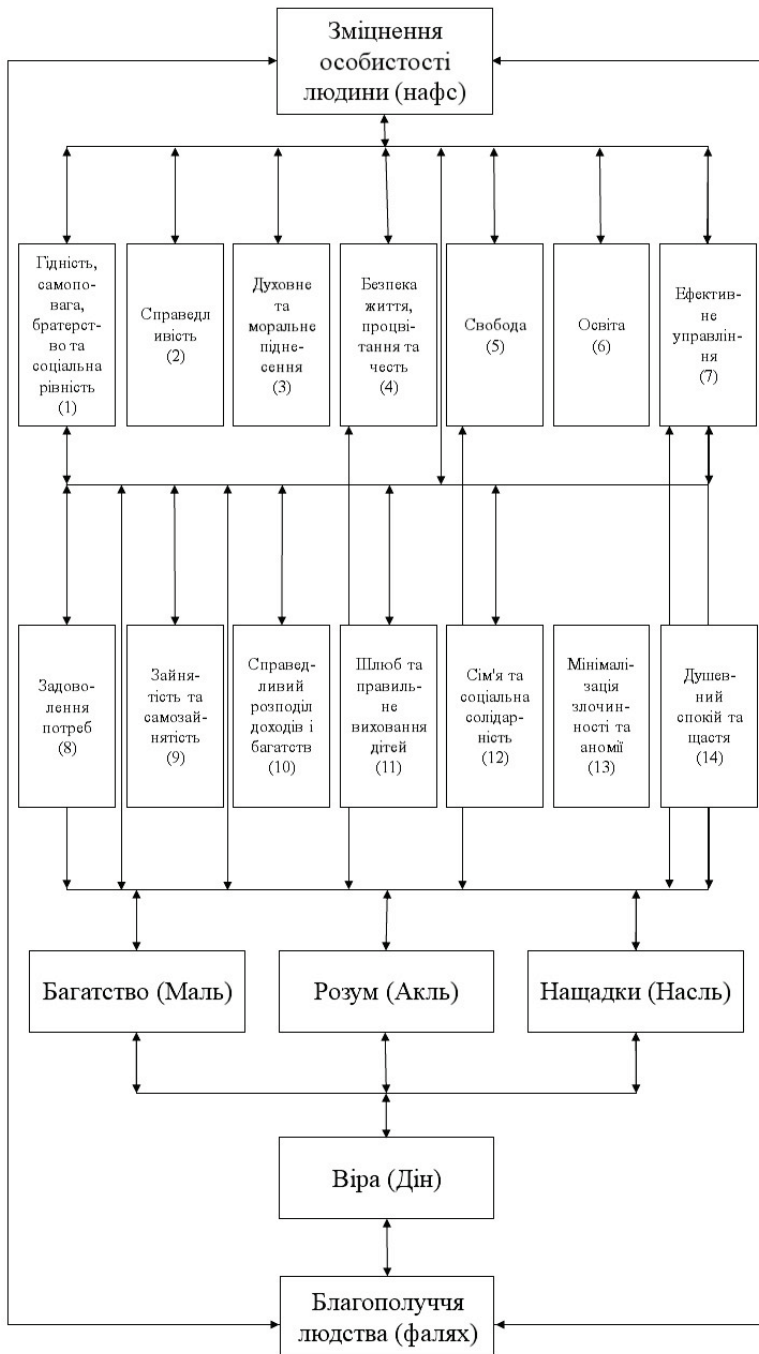


Рис. 2.

Одинадцята необхідна природна потреба чоловіків і жінок – партнер у житті через шлюб⁴⁵. Метою цього є не лише задоволення статевого потягу, а також мати близького за духом партнера, щоб знайти душевний спокій і втіху один в одному через взаємне піклування, любов і приязнь. У Корані сказано: «Серед Його знамень – те, що Він створив вам дружин із вас самих, щоб ви знаходили в них спокій, і встановив між вами любов і милосердя. Воістину, в цьому – знамення для людей, які думають!» (Коран, 30:21). Окрім того, подружнє життя може втілити цю мету лише якщо чоловік і дружина мають благородний характер (хулук хасан)⁴⁶, зацікавлені в благополуччі один одного й бажають пожертвувати власними інтересами заради цього⁴⁷. Така любов і піклування один про одного чоловіка та дружини приведе до створення міцних родин, які важливі не лише для любові, піклування й виховання майбутнього покоління, а також для розвитку й виживання суспільства в цілому.

Для створення атмосфери любові, співчуття й спокою між чоловіком і дружиною Коран приписав для жінки рівні права з чоловіками (Коран, 2:228) і вимагає, щоб чоловіки поводитись з жінками ніжно й справедливо (Коран, 4:19), люб'язно виконували свої обов'язки, які стосуються їх (Коран, 2:237). Пророк згодом посилив ці та інші аяти Корану, характеризуючи жінок як «сестер чоловіків»⁴⁸. У проповіді під час свого останнього паломництва він закликав чоловіків боятись Бога в своєму ставленні до жінок, оскільки вони (чоловіки) прийняли їх (жінок) як «відповідальність від Бога»⁴⁹. У іншому випадку Пророк застерігав чоловіків щодо узурпації прав жінок, використовуючи їхню слабкість⁵⁰. Він також застерігав їх не ображати дочок, надаючи

перевагу синам⁵¹. Ці та інші численні хадиси тлумачились як свідчення їхнього рівного (і не нижчого) статусу й комплементарної ролі поряд з чоловіками в створенні благополуччя людей. Умар, другий халіф (пом. 23/644), точно висловився: «Під час доісламського періоду (аль-джахілія) ми вважали жінок за ніщо. Однак з приходом ісламу, коли Сам Бог висловив Своє занепокоєння ними, ми усвідомили, що вони також мають права над нами»⁵². Немає причини вважати, що благородність характеру, хороші відносини між чоловіком і дружиною, любов до дітей обох батьків не приведе до виконання дванадцятої потреби особистості людини – сім'ї й соціальної солідарності.

Виконання усіх попередніх дванадцяти потреб особистості людини повинно створити сприятливе середовище для виконання тринадцятої потреби особистості людини – мінімізації злочинності й беззаконня. Якщо всі ці тринадцять головних потреб повністю задовольняються, то ми можемо очікувати, що чотирнадцята потреба душевного спокою й щастя буде також задоволена. Задоволення усіх цих потреб разом повинно мати позитивний вплив не лише на особистість людини, інтелект, майбутнє покоління й багатство, а також на віру, створюючи більш сприятливе середовище в усіх сферах суспільства, економіки та політики.

*Посилення віри, інтелекту, майбутнього покоління
й збільшення багатства*

У той час як абсолютну ціль шаріату, гарантування добробуту всіх людей, не можна втілити в життя без реформування й посилення людської особистості, також важливо посилювати чотири інші першочергові макасід (віру, інтелект, нащадків і багатство). Усі ці чотири цілі відіграють вагому роль у реформуванні й посиленні особистості людини. Якщо ці чотири характеристики не посилились у боротьбі з викликами, створеними мінливими обставинами, оптимальний добробут сучасного й майбутніх поколінь не буде досягнутий і навіть довготривале виживання цивілізації може опинитись під питанням.

Укріплення віри (дін) (Рисунок 3)

Перше питання, яке може виникнути в читача, полягає в тому, чому віра розташовується на другому місці одразу після особистості людини в сучасному світі, де панують секуляризм, лібералізм і матеріалізм. Чи дійсно віра заслуговує такого значення, яке їй надається в послідовності макасід? Однак, без сумніву, якщо люди є вінцем і засобом розвитку, то потребі реформи й добробуту потрібно надати першочергового значення. Саме релігійний світогляд містить у собі найбільший потенціал для гарантування реформування особистості людини шляхом, який допоможе забезпечити задоволення духовних і матеріальних потреб індивіда, про які ми згадували вище. Це здійснюється через привнесення сенсу й мети в життя, надання правильного напрямку

усім зусиллям людини й трансформацію індивідів у найкращу версію людей шляхом зміни їхньої поведінки, способу життя, смаків і ставлення до себе, а також до їхнього Творця, інших людей, ресурсів у їхньому розпорядженні й навколишнього середовища. Саме тому Коран чітко постановив: «Виграв той, хто очистився, згадував свого Господа й молився!» (Коран, 87:14-15; дивитись також 91:9-10). Відповідно, усі мусульманські вчені також підкреслювали необхідність реформування людей і роль релігії у цьому реформуванні.

Тойнбі й Дюрант після глибокого дослідження історії зробили правильний висновок про те, що моральна велич і соціальна солідарність неможливі без моральних обмежень, які накладають релігії. Тойнбі стверджує, що «релігії скоріше будять, а не руйнують почуття соціального обов'язку в своїх послідовників» і «братерство людей включає в себе батьківство Бога – істина, яка містить зворотне твердження про те, що якщо божественний батько сім'ї людей позбавлений відплати, то немає можливості підробити альтернативний зв'язок виключно людської природи, який буде надавати можливість утримувати людство разом»⁵³. Віл і Аріель Дюрант також навели обґрунтоване спостереження в своїй вагомій книзі «Уроки історії»: «в історії до нашого часу не існує значущого прикладу суспільства, соціальне життя якого було б успішне без релігії»⁵⁴.

Це піднімає питання про те, чому моральна велич і соціальна солідарність неможливі без допомоги віри. Це пов'язано з тим, що двома першочерговими вимогами для моральної величі є: перший, існування цінностей чи правил поведінки, які керують з настільки широким і безумовним прийняттям, що стають категоричними імперативами; і по-друге, дотримання цих правил

кожним з таким почуттям морального обов'язку, що кожен, хто порушує їх, отримує покарання. Це піднімає інше питання про те, як дійти до правил, які безумовно приймаються і виконуються усіма. Чи можливо досягнути таких правил за допомогою «соціального контракту», як пропонували деякі сучасні секулярні філософи та політичні науковці? Відповідь може бути ствердною, лише якщо усі учасники в дискусії соціально, економічно та інтелектуально рівні і кожен має однакову вагу в формулюванні бажаних правил. Оскільки такої рівності неможливо досягнути, багаті та сильні будуть прагнути домінувати в процесі прийняття рішень і зробити так, щоб правила слугували їхнім інтересам. Це буде зривати універсальне прийняття й дотримання правил, які були сформульовані. Таким чином, необхідно, щоб всезнаючий і всемогутній чужинець був призначений для цього завдання – чужинець справедливий, який знає сильні та слабкі сторони усіх людей, який відноситься до них як до рівних, який піклується про добробут усіх без дискримінації і який здатний аналізувати не лише короткострокові, а й довгострокові впливи правил, розроблених ним. Хто може бути більш досвідченим для цього статусу, ніж Творець цього Всесвіту й усіх людей?

Творець здійснив свою роботу. За ісламським світоглядом, він посилав, як було сказано вище, Своє керівництво до всіх людей у різні періоди історії через ланцюг Своїх Посланців (які всі буди людьми), включаючи Авраама, Мойсея, Ісуса й останнього з них Мухаммада, мир їм усім. Таким чином, існує неперервність і подібність у світогляді й системі цінностей усіх посланих релігій у залежності від того, наскільки послання було втрачене чи викривлене з плином часу. Люди, як намісники Бога, мають місію втілення в життя цінностей,

даних їхнім Творцем. Це їхній мандат під час їхнього короткого перебування в цьому світі. Якщо вони використовують обмежені ресурси, довірені їм, і взаємодіють один з одним згідно до цих правил, можливо не лише гарантувати добробут усіх людей, а також захистити зовнішнє середовище, включаючи тварин, птахів і комах. «Соціальна моральність, – як Шадвік правильно зазначив, – залежить від узгоджених стандартів, консенсусу, отриманого як аксіоматичний, який не потрібно обговорювати», і «окрім невеликої кількості виняткових груп людей, моральність ніколи не відокремлювалась від релігії протягом усієї історії людської раси»⁵⁵. Бернард Вільямс правий, говорячи, що «соціальна мораль не є винаходом філософів»⁵⁶.

Однак, навіть коли ми маємо цінності, які потребують широкого й безумовного прийняття, виникає питання про те, як гарантувати дотримання цих цінностей кожним. Життя за цими принципами вимагає певного рівня пожертви власними інтересами задля інтересів всіх людей. Як віра допомагає заохочувати індивіда жити за цими цінностями й виконувати всі свої соціальні, економічні й політичні обов'язки, які включають жертвування власними інтересами? Віра намагається здійснити це, надаючи особистим інтересам довгострокової перспективи – продовжуючи її поза часові межі цього світу, який є кінечним, до Наступного світу, який є вічним. Особистий інтерес може втілюватись у цьому світі через самозакоханість і невиконання власних обов'язків стосовно інших. Однак власний інтерес у наступному світі може досягатись лише шляхом виконання цих обов'язків стосовно інших. Саме ця довгострокова перспектива власної вигоди разом з відповідальністю людини перед Найвищою Сутністю й

винагорода та покарання в Наступному світі, які можуть мотивувати людей та групи виконувати їхні обов'язки, навіть коли це веде до зменшення їхньої короткострокової вигоди. Це дуже ірраціонально для людини жертвувати своїм довготривалим вічним благополуччям заради відносно короткотривалої вигоди в цьому світі. Цей вимір особистої вигоди ігнорується в традиційній економіці після того, як його відкинули в секулярному світогляді Просвітництва. Таким чином, вона не має механізму заохочення людей жертвувати заради добробуту інших.

Однак навіть існування цінностей і системи заохочення не може суттєво допомогти, якщо люди не знайомі з цим. Тому іслам робить обов'язковим для кожного мусульманина не лише мати ґрунтовну базу знань у сфері ісламського світогляду, а також розбиратись в існуючих знаннях і технологіях (дивитись параграф про інтелект). Це не лише допоможе їм стати кращими мусульманами й відкрити для них нові можливості працевлаштування, що дозволить їм твердо й гордо стояти на ногах, а їхній спільноті прискорити розвиток, зменшити бідність і нерівномірний розподіл доходу й багатства. Далі це приведе до вибуху, якщо фінансова система також реформована таким чином, що зробить фінансування доступним широким колам суспільства на основі ісламських моделей фінансування⁵⁷. Іслам також прагне створити таке середовище, яке сприяє праведності, зміцненню сім'ї та соціальної солідарності, взаємному піклуванню й кооперації між людьми. Без такого сприятливого середовища цінності, як і мотиваційна система, можуть згаснути. Спільні молитви, піст у Рамадан, закят і паломництво разом з повагою суспільства й захоплення тими, хто дотримується

моральних норм, та зневажання тих, хто їх порушує (амр бі аль-маруф ва нахі ан аль-мункар), є частиною ісламської програми для створення такого середовища.

Існування такого сприятливого середовища може допомогти пропагувати бажані риси в індивідах і стримувати недоліки, які викривлять реалізацію гуманітарних соціальних цілей. Наприклад, пропагування простого життя й зменшення марнотратства й безглузлого споживання може допомогти зменшити надмірний тиск на ресурси. Це не тільки звільнить більшу кількість ресурсів для загального задоволення потреб, яке необхідне для встановлення соціальної гармонії, а також збільшення накопичень та інвестувань і, відповідно, допоможе збільшити зайнятість і ріст. Відсутність таких цінностей і середовища в мікроекономіці створює безодню між нею та макроекономікою. Без обговорення типу поведінки, смаків і вподобань, які потрібно бачити в індивідів, ці цілі зависнуть у повітрі без підтримки. Гуманітарні цілі макроекономіки не співпадають з мікроекономікою в результаті надмірного акценту останньої на індивідуалізмі й служінні власним інтересам через максимізацію багатства й прагнення до задоволення.

Просвітництво XVII–XVIII століття зменшило нівелюючу роль релігії на Заході через секулярний і матеріалістичний світогляд. Однак його успіхи були частковими, оскільки християнські цінності продовжили домінувати до того часу, поки вони не почали поступово слабшати. Гіркі плоди такого розвитку спричинили протести й релігійний світогляд поступово повертається в світ⁵⁸. Швейцер, нобелівський лауреат, правильно сказав, що «якщо етична основа відсутня, цивілізація занепадає, навіть якщо в інших напрямках працюють найсильніші творчі зусилля»⁵⁹. Таким чином, на його

думку, «моральний контроль людини є набагато важливіший, ніж контроль над природою»⁶⁰. Недавно Бенджамін Фрідман, гарвардський професор, також аргументував у своїй недавній праці, що моральний та економічний ріст йдуть пліч-о-пліч, підсилюючи один одного⁶¹. Задовго до цього західні автори, Аль-Газалі, Аш-Шатібі та велика кількість інших мусульманських науковців, присвоїли почесне місце релігії в реалізації благополуччя людей.

Питання, яке може виникнути, полягає в тому, чи введення релігії у загальну картину не приведе до обмеження свободи людей. Не обов'язково. Люди залишаються вільними обирати. Вони можуть жити за релігійними нормами або відкинути їх. Ця свобода вибору підкреслюється в декількох аятах Корану, в одному з яких сказано: «Виграв той, хто очистився, згадував свого Господа й молився!» (Коран, 18:29). Однак, навіть якщо вони заперечують релігію, вони не можуть мати абсолютну свободу. Існують обмеження свободи в кожному суспільстві у формі правил поведінки. Наприклад, червоне світло на світлофорі є також обмеженням свободи. Так чи інакше, ніхто не заперечує його, адже кожен знає, що це наближає нас до макасід, допомагаючи запобігати аваріям, оберігаючи людей від поранень і, таким чином, підвищуючи благополуччя.

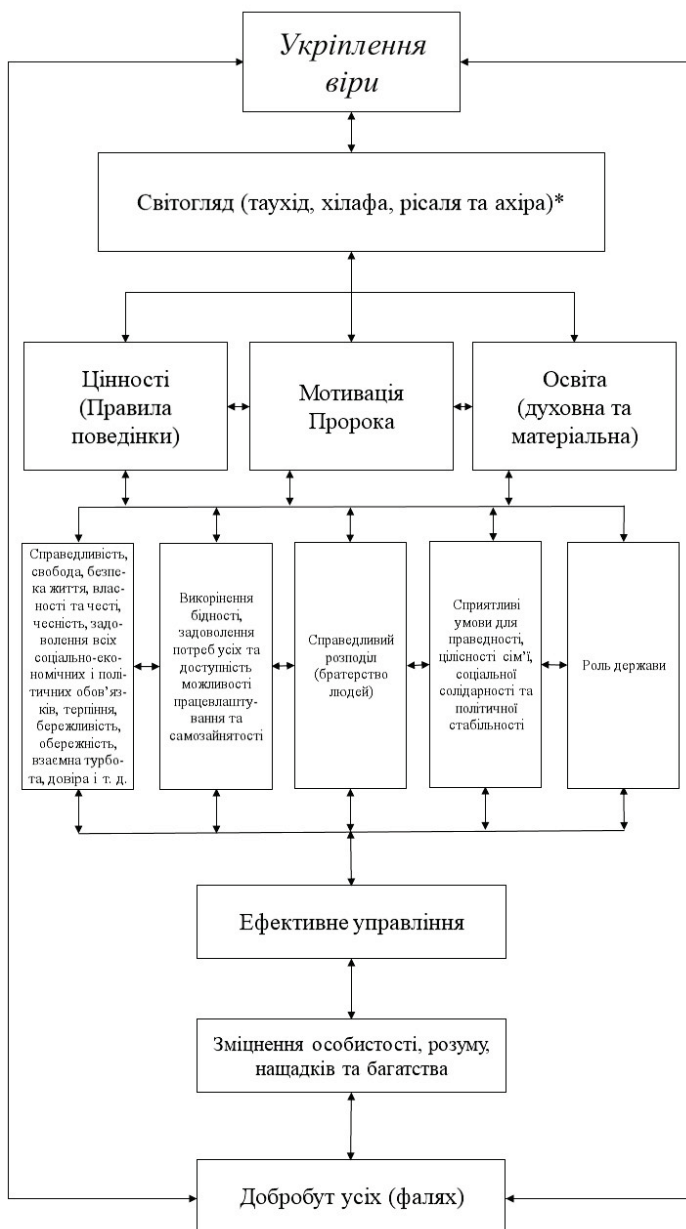


Рисунок 3.

*Ці слова означають єдиногобжжя (таухід), намісництво людей (халіфа), намісництво Бога через Його Посланців (рісаля) і відповідальність людини перед Богом у Судний день за те, як вона жила в цьому світі й використовувала ресурси (ахіра).

Однак віра не може самостійно допомогти досягнути благополуччя людей. Хибно припускати, що усі люди стануть морально свідомими в людських спільнотах у результаті віри в Бога й відповідальності перед Ним у Наступному житті. Більше того, навіть якщо людина є морально свідомою, можливо, що він/вона може просто не розуміти соціальних пріоритетів у використанні ресурсів. Саме тому на державу покладена допоміжна роль. Тому Пророк зрозуміло стверджував, що «Бог обмежує через суверена більше, ніж за допомогою Корану»⁶². Коран може лише дати цінності, він не може самостійно зміцнити їх. Це завдання держави. Моральний і законний обов'язок держави полягає в гарантуванні справедливості й благополуччя людей. Пророк сказав: «Кожен, хто отримав владу над людьми, але не виправдав довіри, не відчує навіть запаху Раю»⁶³. Ця думка також відображена в роботах багатьох класичних і сучасних письменників. Наприклад, Імам Хасан аль-Банна підкреслював, що уряд є серцем соціально-економічної реформи; якщо він стає корумпованим, то може корумпувати все навколо, а якщо він реформується, то він може реформувати все⁶⁴.

Однак держава повинна намагатись здійснити завдання тим шляхом, який не перетворить її на тоталітарну чи деспотичну. Велике обмеження індивідуальної свободи знищить ініціативність й інновації на особистому й груповому рівні. Саме тому важливо мати ефективні методи контролю й баланс у державі через низку інститутів, включаючи шура (парламент), чесний суд, вільну пресу й правильно встановлені закони й регулятори. Це потребує підкріплення відповідними матеріальними

стимулюючими й стримуючими факторами для зміцнення моральної основи суспільства й створення сприятливого середовища. Так чи інакше, потрібно давати людям правильне моральне виховання й освіту для того, щоб мотивувати їх робити правильно й уникати неправильних вчинків з власної волі.

Чим більшу мотивацію впроваджувати ісламські цінності з власної волі матимуть люди, і чим більш ефективні соціально-економічні, юридичні та фінансові інститути будуть створювати сприятливе середовище для реалізації справедливого соціально-економічного ладу, тим меншою може бути роль держави в зміцненні правил поведінки й впровадженні соціальних цілей. Більше того, чим більша відповідальність політичного лідера перед людьми, чим більша свобода слова й успіх парламенту, судів і засобів масової інформації в виявленні й покаранні нерівності й зловживань, тим більш ефективною є ісламська держава в виконанні своїх обов'язків. Велика кількість методик, які використовуються в інших країнах для охорони соціальних інтересів, можна перейняти мусульманським країнам, якщо такі методики дійсно є ефективними.

Збагачення інтелекту (акль) (Рисунок 4)

Інтелект – це та характеристика, яка відрізняє людей від інших істот і потребує постійного збагачення для того, щоб покращувати особисті знання і знання суспільства, а також технологічну базу, прискорювати розвиток і покращувати добробут людей. На думку Аль-Газалі, «інтелект є першоджерелом, вихідною точкою та основою знань. Знання продукуються ним, як дерева утворюють плоди, сонце – світло й очі – зір. Якщо так, чому

ж його не потрібно шанувати як джерело успіху в цьому світі й наступному»⁶⁵. Акцент на ролі віри в реалізації ісламського бачення розвитку не обов'язково означає деградацію інтелекту. Це пов'язано з тим, що одкровення й здоровий глузд подібні на серце й розум особистості й обидва відіграють вагому роль у житті людини. Без жодної з них не можна обійтись, якщо ми бажаємо досягнути оптимального благополуччя людей.

Саме віра надає правильний напрямок для інтелекту. Без керівництв віри інтелект може привести до великої кількості шляхів обману й експлуатації людей і створення зброї масового ураження. Однак у той час, як інтелект потребує керівництва віри для того, щоб служити людям, віра також потребує допомоги інтелекту для збереження власного динамізму, успішного реагування на зміни соціально-економічного й інтелектуального середовища, розвитку таких технологій, які зможуть прискорити розвиток, не зважаючи на обмеженість ресурсів, а також для ключової ролі в реалізації макасід. Таким чином, як було сказано вище, як здоровий глузд, так і одкровення – необхідні й взаємозалежні. Їхнє гармонійне використання може привести до розвитку таких знань і технологій, які можуть прискорити встановлення справжнього добробуту людей, а не руйнування. Нехтування будь-яким з них неминуче приведе до занепаду. Коран чітко наполягає на використанні розуму й спостережень (Коран, 3:190–91, 41:53). Цей акцент почав відображатись у роботах більшості мусульманських науковців протягом історії. Наприклад, Ібн Таймія чітко підкреслив, що виведення мусульманами своїх вірувань, молитов і цінностей від Корану, Сунни, і консенсус Умми «не суперечить здоровому глузду, бо те, що суперечить здоровому глузду – відки-

дається (батіль)»⁶⁶. Далі він доводить, що люди, можливо, не розуміють, що тексти Корану й Сунни складаються зі слів і що вони можуть неправильно розуміти ці слова чи невірно тлумачити їх. Тому проблема полягає в інтерпретації, а не в Корані чи Сунні⁶⁷. Мустафа аль-Зарка, видатний і поважний релігійний вчений ХХ століття, лауреат премії короля Файсала, чітко стверджував, що «загальновідомим серед улемів є факт, що у віруваннях і вченні ісламу немає нічого, що б суперечило інтелекту»⁶⁸.

Це показує, що віра та інтелект є взаємопов'язаними і їх потрібно використовувати таким чином, щоб вони посилювали один одного й допомагали реалізовувати макасід. Без активної ролі інтелекту неможливо використовувати іджтіхад і раціонально оцінити всі тлумачення Корану й Сунни, а також вердикти фікху проти їхнього впливу на втілення макасід. Будь-яку інтерпретацію або вердикт, який суперечить макасід і скоріше за все матиме наслідки, які порушать добробут людей, потрібно ретельно переглядати й пристосовувати або відкидати. Багато видатних знавців шаріату підкреслювали це. Імам аль-Харамайн, Абу аль-Маалі аль-Джувайні (пом. 478/1085) сказав: «Хто не розуміє роль макасід в дозволах і заборонах шаріату, не може зрозуміти його застосування»⁶⁹. Шейх Мухаммад аль-Тахір Ібн Ашур також стверджував, що «більшість питань в усуль аль-фікх (принципи ісламської юриспруденції) обмежуються похідними вердиктів від слів Законодавця, замість того, щоб виконувати цілі шаріату»⁷⁰. Невтішний результат цього полягає в тому, що «багато улум-аль-дінія (релігійних наук), включаючи усуль аль-фікх, втратили істинний дух ранніх періодів. Відновлення цього духу є ключовим імперативом для відродження релігійних знань»⁷¹.

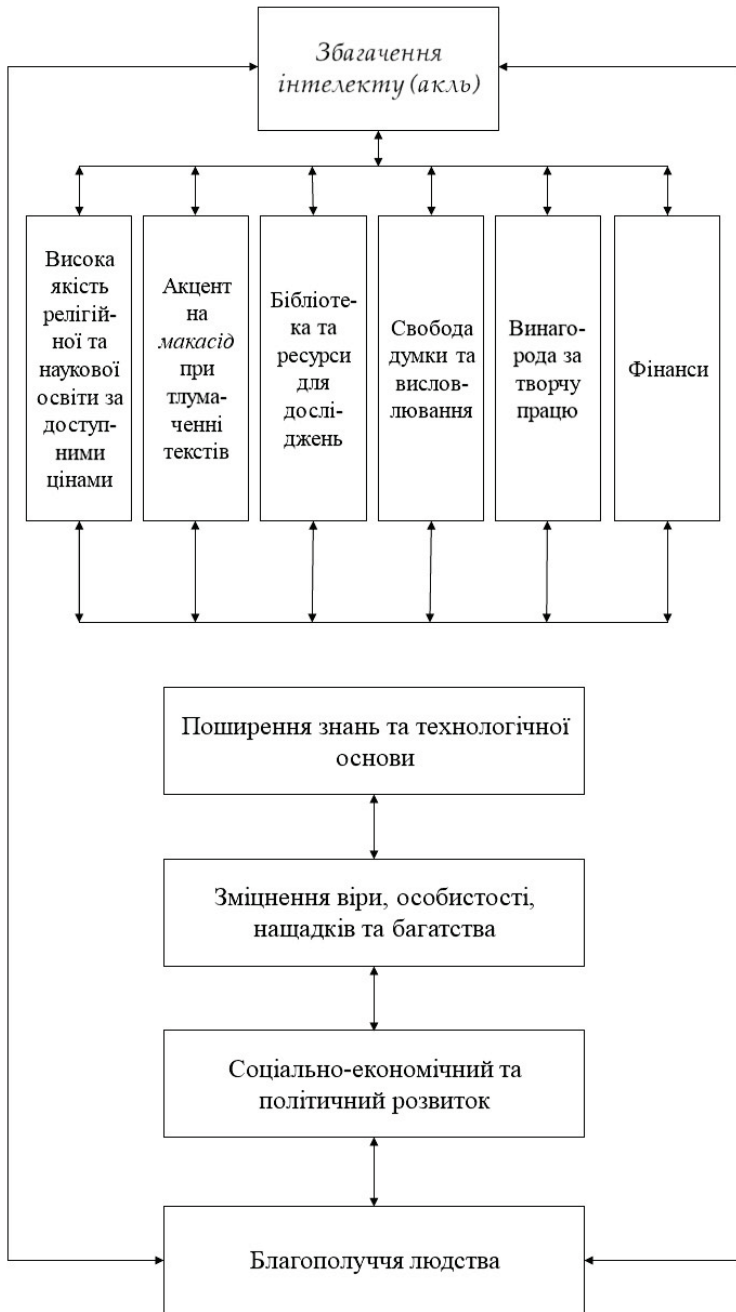


Рисунок 4

Концентрація на макаїд, а не лише на повідомленні в тлумаченні тексту повинна допомогти не лише відновити істинну суть ісламських учень, а також зменшити розбіжності в думках і пануючі конфлікти, фанатизм, нетерпимість і надмірну увагу до зовнішнього вигляду. Однак така компліментарна й гармонійна роль інтелекту й одкровення неможлива без створення в мусульманських країнах системи освіти, яка поєднує вивчення сучасних наук з релігієзнавчими дисциплінами й навчає студентів думати, аналізувати й тлумачити тексти раціонально в контексті макаїд з баченням того, як відновити динамізм ісламу й дозволити йому долати виклики сучасного життя. Природньо, що світогляд, який приділяє таку увагу реформі й соціально-економічному благополуччю людей, буде надавати великого значення освіті. Не дивно, що перше одкровення Корану Пророку наказувало йому: «Читай! Ім'ям Господа твого, Який створив, створив людину зі згустку крові! Читай! І Господь твій — Найщедріший, Який навчив письма пером. Навчив людину того, чого вона не знала» (Коран, 96:1–5). Навіть Пророк надавав особливого значення навчанню ісламського світогляду, роблячи прагнення до знань обов'язковим для кожного чоловіка-мусульманина й жінки-мусульманки й говорячи, що освічена людина вища за віруючого так само, як місяць над усіма іншими зірками⁷². Лише поєднання релігійної та наукової освіти може створити хорошу основу для людей, допоможе пізнати цінності їхнього суспільства, удосконалити їхні навички, щоб дозволити їм вести морально законний (халяль) спосіб життя і зробити так, щоб вони могли зробити внесок у розвиток науки й техніки й реалізацію макаїд. Акцентуючи увагу на освіті в Корані та Сунні, література на тему фікху робить те саме. Абу Захра,

один з видатних юристів ХХ століття, сказав, що потрібно «навчати людину тому, що вона – джерело користі, а не шкоди для свого суспільства»⁷³.

Однак освіта та дослідження повинні бути високої якості, щоб служити цілі прискореного морального, матеріального й технологічного розвитку мусульманських спільнот. Ця мета може залишатись лише надією, якщо не забезпечуються відповідні умови дослідження й доступ до бібліотек, немає свободи думки й слова, творча праця недостатньо винагороджується і кар'єрний ріст ґрунтується на зв'язках і улесливості, а не на заслугах і суспільному внеску. Дуже часто нестача фінансових ресурсів є перешкодою для розвитку високої якості освіти. Однак якщо освіта, дослідження й технологічний прогрес вважаються важливими для розвитку, то корупція повинна бути мінімізована й ресурси повинні бути залучені звідки це можливо (Рисунок 4).

Зміцнення нащадків (насль) (Рисунок 5)

Жодна цивілізація не зможе вижити, якщо наступні покоління будуть мати духовні, фізичні і ментальні риси нижчої якості, ніж попередні, і, таким чином, не зможуть успішно реагувати на виклики, з якими вони стикатимуться. Тому потрібно постійно вдосконалювати майбутнє покоління, яке залежить від багатьох факторів. Перший з них – якість отриманого дітьми виховання. Щоб виростити з них мусульман, потрібно плекати в них благородні риси характеру (хулук хасан), які іслам вимагає від своїх послідовників. Вони повинні з раннього дитинства вчитись бути чесними, праведними, свідомими, толерантними, пунктуальними,

працелюбними, економними, вихованими, поважати батьків і вчителів, бажати виконати всі їхні обов'язки перед іншими, особливо перед тими, хто від них залежить, бідними й знедоленими, і вміти мирно співіснувати з усіма.

Сім'я – перша школа для морального виховання дітей і, якщо ця школа не здатна виховати в них благородні риси характеру (хулук хасан), які іслам очікує бачити в своїх послідовниках, потім може бути нелегко наздогнати упущене. Однак сім'я може бути не здатна виконати цю надзвичайно важливу місію задовільно, якщо характер батьків не відображує світло ісламських вчень. У цьому випадку вони не зможуть бути прикладом для наслідування для своїх дітей і не зможуть надати їм виховання, потрібне для хороших і продуктивних людей. Окрім того, потрібно створити атмосферу любові й спокою в сім'ї, як вимагається в Корані (Коран, 39:21). Така атмосфера буде панувати, якщо батьки виконують їхні обов'язки стосовно один одного свідомо й дружно. Немає нічого гіршого для дитини, ніж батьки, які постійно сваряться. Такі сварки можуть привести до розлучення, яке буде мати руйнівний вплив на моральний, розумовий і психічний розвиток дитини⁷⁴. Саме тому, хоча іслам і дозволяє розлучення, Пророк сказав: «З усього того, що дозволив Господь, Він найбільше зневажає розлучення»⁷⁵; «Одружуйтесь, але не розлучайтесь, адже розлучення веде до того, що божественний престол трясеться»⁷⁶. Таким чином, задля блага дітей важливо уникати сварок і розлучень, наскільки це можливо, і в тому випадку, коли цього не уникнути, потрібно зробити все можливе, щоб захистити їх від негативного впливу.

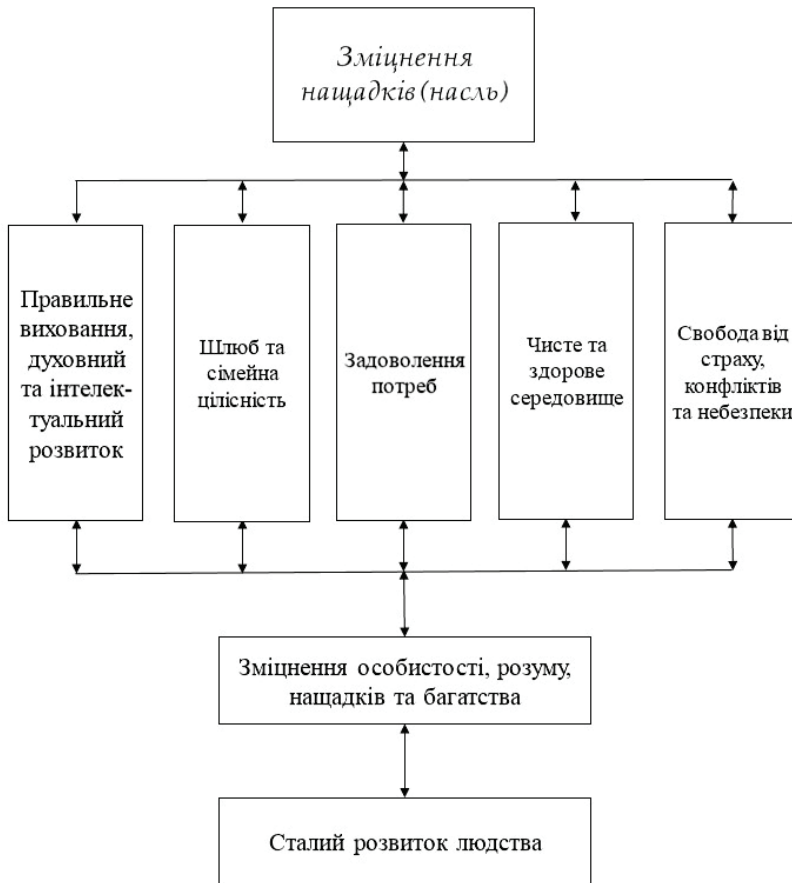


Рисунок 5.

Окрім цілісності сім'ї і відповідного морального виховання дітей другим фактором, важливим для зміцнення потомства, є правильна освіта дітей, яка повинна надати їм навички, потрібні для того, щоб вони могли самостійно себе забезпечувати й робити свій внесок у моральний, соціально-економічний, інтелектуальний і технологічний розвиток їхнього суспільства. З цією метою потрібно створювати першокласні школи,

коледжі й університети. Саме в цій сфері мусульмани суттєво програють протягом останніх кількох століть після періоду процвітання. Тому до того часу, поки освіта не отримає той пріоритет і ресурси, які їй потрібні, мусульманські країни не зможуть прискорити розвиток і подолати виклики на своєму шляху. Зрозуміле послання, написане жирним шрифтом на стінах: «вчитись, вчитись і ще раз вчитись». Однак освіта не пошириться наскільки ми того бажаємо, поки вона не буде безкоштовною або за прийнятними цінами. Без цього лише багаті зможуть собі дозволити дати дітям хорошу освіту. Це посилить нерівність доходів і багатства й, як результат, посилить соціальний неспокій і нестабільність. Нестача ресурсів є поганим виправданням, адже значення освіти для розвитку вимагає того, щоб вона отримала максимальний пріоритет, навіть якщо це потребує обмеження видатків на інші сфери.

Існує два інші фактори, які неминуче впливають на зміцнення нащадків. Один з них – задоволення усіх їхніх потреб, включаючи охорону здоров'я, адже лише фізично й розумово здорові індивіди здатні виконувати свою роль у суспільстві. Пророк сказав, що «сильний мусульманин є кращим і більш любий Богу, ніж слабкий»⁷⁷. Якщо діти не отримують хорошого харчування разом з чистим і здоровим середовищем і задовільним медичним доглядом, вони не можуть вирости сильними й здоровими, і тому не можуть зробити свій внесок у суспільство, навіть якщо вони гарно виховані й отримали хорошу освіту.

Інший фактор, також необхідний для зміцнення потомства, – свобода від страху, конфліктів і небезпеки, як і боргового тягаря, створеного позиками сучасного покоління задля задоволення споживацьких цілей.

Страх, конфлікти й небезпеку можна зменшити застосовуючи політику толерантності й мирного співжиття. Також необхідно адекватно розподіляти ресурси для плекання кращого порозуміння між людьми й усунення всіх подразнюючих факторів. Борговий тягар можна зменшити двома шляхами. Один з них полягає в обмеженні життя на широку ногу. Це не лише допоможе зменшити борг приватного сектору, але й дозволить збільшити накопичення й рівень зайнятості молодого населення. Іншою мірою, яка також є неминучою, є введення більшої дисципліни в бюджеті уряду, щоб зменшити дефіцити, які ведуть до збільшення боргового тягара. Це також допоможе звільнити ресурси, необхідні для забезпечення прогресу в реалізації макасід.

Розвиток і збільшення багатства (Рисунок 6)

Аль-Газалі й Аш-Шатібі розташовували багатство в кінці переліку. Це не означає, що воно має найменше значення. Скоріше воно таке ж важливе, як інші чотири першочергові макасід, адже без нього інші чотири не зможуть забезпечити добробут. Не дивно, що аскетизм і самозречення заперечуються Кораном і Сунною. У Корані сказано: «чернецтво вони самі вигадали, бо Ми не приписували його їм» (Коран, 57:27). Саме тому Пророк сказав: «Немає нічого поганого в багатстві для того, хто боїться Бога»⁷⁸, «Той, хто був вбитий, захищаючи майно, є мучеником»⁷⁹. Можливо тому багатство (маль) розташоване одразу після особистості людини (нафс) в порядку п'яти першочергових макасід Фахра аль-Діна аль-Разі, видатного юриста й коментатора Корану⁸⁰.

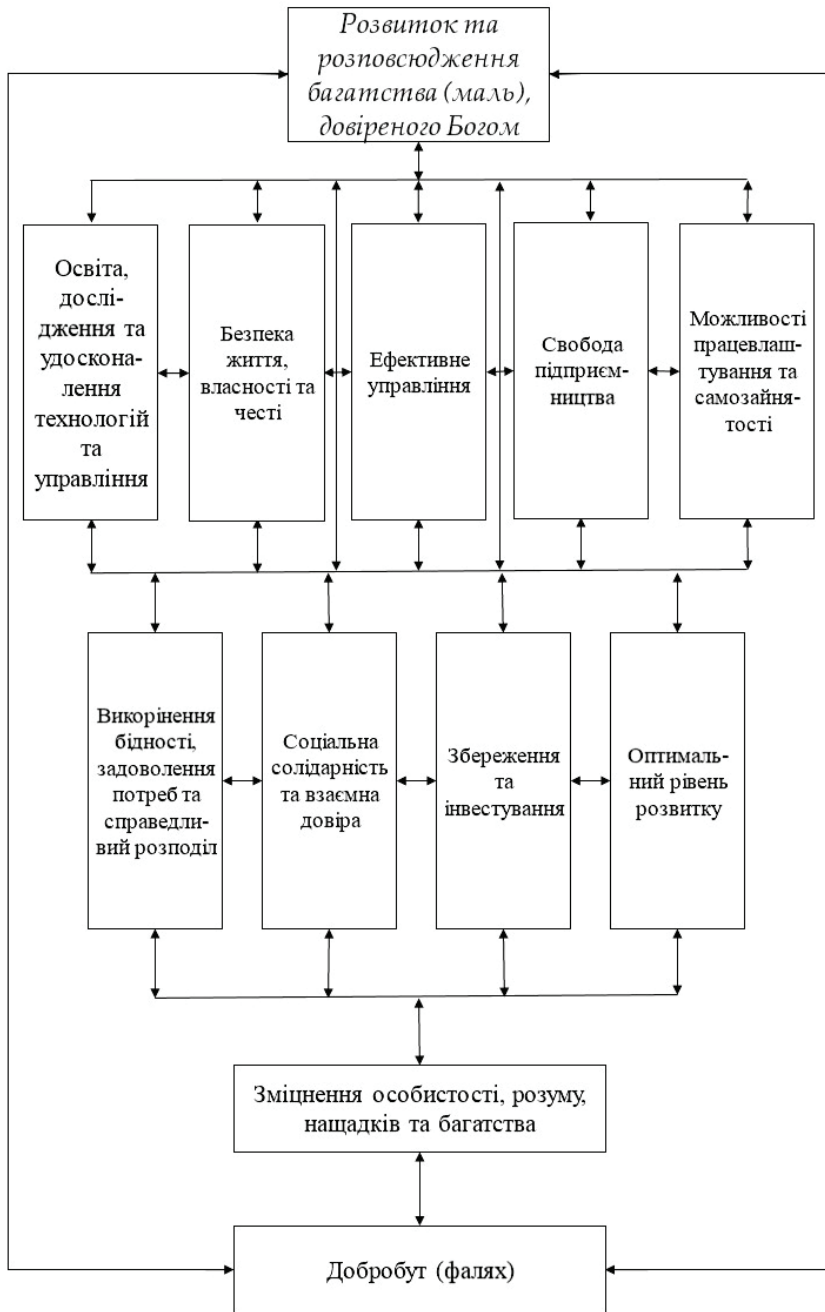


Рисунок 6.

Однак багатство є даром Бога і його потрібно здобувати й використовувати чесно й свідомо для викорінення бідності, задоволення потреб усіх людей, для того, щоб зробити життя кожного настільки комфортним, як це можливо, і стимулювати рівномірний розподіл доходу й багатства. Набуття й використання багатства повинні бути первинними для реалізації максід. Саме тут віра відіграє ключову роль через свої цінності й мотиваційну систему. Без цінностей, сформованих під впливом віри, багатство буде зацикленим на собі. Воно буде стимулювати безпринципність, підвищувати нерівність, дисбаланс і надмірність, які точно приведуть до зменшення добробуту більшості членів як сучасного, так і майбутніх поколінь. Саме тому Пророк сказав: «Нещасним є раб динару, дирхаму й вигоди»⁸¹. Таким чином, віра й багатство є надзвичайно важливими для добробуту людей. Вони обидва є незамінними. У той час як багатство надає ресурси, необхідні для того, щоб люди виконувати свої обов'язки перед Богом, як і перед собою, іншими людьми й середовищем, віра допомагає внести порядок і сенс у процес заробітку грошей і витрачання багатства й таким чином дозволяє йому слугувати своїм цілям більш ефективно⁸².

Розвиток добробуту є також необхідним для втілення ключової ісламської цілі мінімізації нерівності доходів і багатства. Для цієї цілі не потрібно покладатись на методи перерозподілу, такі як закят, садака та авкаф. Хоча всі вони незамінні, також важливо збільшувати економічний пиріг шляхом економічного розвитку. Накладання занадто великого тягаря на багатих через надто високі податки викликатиме їхній супротив, що було реалістично підкреслено в Корані (Коран, 47:37)⁸³. Кросленд правильно відзначив у контексті соціалістич-

ного досвіду, що «будь-який суттєвий перехід включає не лише відносний, але й абсолютний спад в реальних доходах більш забезпеченої частини населення... і вони будуть намагатись завадити цьому»⁸⁴. Досвід мусульманських країн не відрізняється суттєво, навіть коли моральна трансформація відбувається та якщо велика надія покладається на методи перерозподілу. Таким чином, мусульмани не можуть дозволити собі ігнорувати роль економічного розвитку в зменшенні рівня бідності й нерівності. Це також викликає необхідність зміцнення людських ресурсів через культурну трансформацію на користь освіти, технологічного прогресу, тяжкої та свідомої праці, пунктуальності, ефективності, дослідження, упорядкованості, групової роботи, бережливості й численних інших особистих і соціальних рис характеру, яким іслам надає особливого значення, але які є відносно слабкими в сучасних мусульманських спільнотах і які навіть не посідають бажаного місця в навчальних програмах шкіл і медресе, а також у проповідях у мечетях. Окрім збільшення людських ресурсів, також важливою є переорієнтація монетарної, фіскальної та комерційної політики в контексті ісламських вчень для забезпечення прискореного розвитку. Ми не повинні боятись переймати досвід інших країн, які досягли високо рівня розвитку таким способом, який не суперечить шаріату.

Щоб досягти більшої справедливості в процесі розвитку, також потрібно стимулювати розвиток маленьких підприємств, щоб збільшувати рівень зайнятості й можливості самозайнятості для бідних. Це неможливо без професійного навчання й мікрофінансування, надання необхідної інфраструктури й ринкових майданчиків у сільських і міських районах. Досвід показує, що

мікрофінансування з кредитною ставкою не приведе до бажаних покращень в житті бідних. Адже ефективні кредитні ставки сягають 30-45%. Це не під силу позичальникам і веде їх до безкінечного кредитного кола⁸⁵.

Володіння капіталом – одна з важливих основ створення багатства й бідні не зможуть подолати злидні. Навіть якщо вони мають доступ до капіталу. Таким чином, важливо забезпечити мікрофінансування дуже бідних на гуманній безвідсотковій основі. Це бажання потребує інтеграції мікрофінансування з інститутами заяту та авкафа⁸⁶. Для тих, хто може собі дозволити, повинні популяризуватись моделі розподілу прибутку й втрат, знижок і оренди.

ВИСНОВКИ

Отже, можемо побачити, що іслам приділяє увагу всім компонентам людського добробуту. Включаючи особистість людини, віру, інтелект, нащадків і багатство з їхніми похідними. Вони є взаємозалежними й доповнюють один одного. З прогресом в забезпеченні зміцнення цих усіх компонентів п'ятикутна зірка ісламу яскраво засяє й допоможе досягти справжнього благополуччя (Рисунок 7). Лише в такому випадку мусульманський світ може стати відзеркаленням того, що Коран сказав про Пророка: «Ми відіслали тебе тільки як милість для світів» (Коран, 21:107).

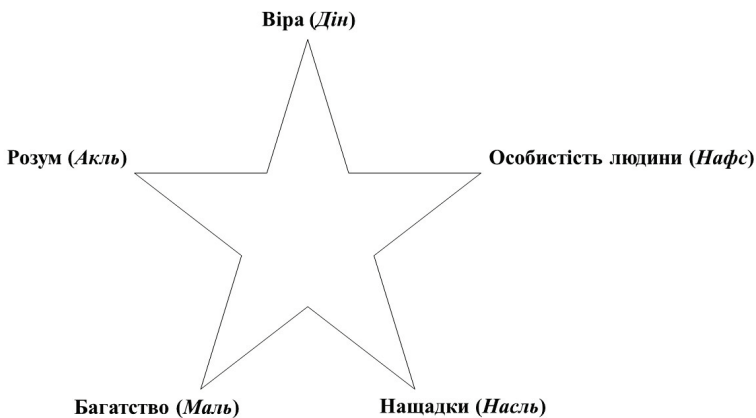


Рисунок 7. Благополуччя людства: в контексті макасід аш-шаріа

Концентрація лише на економічному розвитку з нехтуванням інших передумов для втілення ісламського бачення може дозволити мусульманському світу отримати відносно вищий рівень росту в короткостроковій перспективі. Однак може бути нелегко зберегти його надовго через ріст нерівності, розділення сімей, підліткову злочинність, беззаконня й соціальний неспокій. Цей занепад може поступово перейти на усі сфери політики, суспільства й економіки через циклічний зв'язок, про який говорив Ібн Хальдун у «Мукаддіма»⁸⁷, й привести до подальшого погіршення становища мусульманської цивілізації, яка уже досягла найнижчої точки розвитку за століття занепаду.

ПРИМІТКИ

1. Слова, які використовуються в Корані: «рахматун лі аль-алямін». Слово алямін по-різному розуміють коментатори Корану. Їхні тлумачення різняться від ширшого сенсу, який охоплює все, створене Богом у цьому Всесвіті, до найвужчого, який охоплює все на планеті Земля: усіх людей, тварин, комах і все фізичне середовище (дивитись Аль-Куртубі, 1952, част. 1, ст. 138, коментар до першого аяту першої сури Корану). Я використовую слово «людство», припускаючи, що добробут людей неможливий без захисту навколишнього середовища.

2. Це є ключовим аспектом універсальності ісламського послання. За Кораном Пророк Мухаммад був посланий усім людям, а не певній групі (Коран, 7:158, 34:28).

3. Коран чітко стверджує, що «...у кожного народу — свій провідник» (Коран, 13:7) і «тобі скажуть тільки те, що вже говорили посланцям раніше за тебе» (Коран, 41:43). Цей аят посилається на єдині основи релігійного світогляду. Існують дрібні відмінності в залежності від змін обставин у просторі та часі.

4. Hausman and McPherson, 1993, p.693.

5. Easterlin, 2001, p.472. Дивитись також: Easterlin, 1974 and 1995; Oswald, 1997; Blanchflower and Oswald, 2000; Diener and Oishi, 2000; and Kerry, 1999.

6. Окрім іншого це включає: поживну їжу, чисту воду, хороший одяг, комфортні житлові умови з каналізацією, вчасну медичну допомогу, освіту та здорове навколишнє середовище.

7. Деякі з найвидатніших вчених у сфері макаїд аш-шарія: Аль-Матуріді (пом. 333/945), Аль-Шахі (пом. 365/975), Аль-Бакіллані (пом. 403/1012), Аль-Джувайні (пом. 478/1085), Аль-Газалі (пом. 505/1111), Фахр аль-Дін аль-Разі (пом. 606/1209), Аль-Аміді (пом. 631/1234) Ібн Таймія (пом. 728/1327), Аш-Шатібі (пом. 790/1388) та Ібн Агур (пом. 1393/1973). Сучасні дискусії на цю тему дивитись тут: al-Masud, 1977; al-Raysuni, 1992; Ibn al-Khojah, 2004, Vol.2, pp.79–278; Nyazee, 1994, pp.189–268; al-Khadimi, 2005; and Auda, 2006.

8. З цим погоджуються всі юристи без винятку. Подивіться, наприклад, Izz al-Din Abd al-Salam, n.d., Vol. 1, pp.3–8; Ibn Ashur, 2001, p.274 and 299; and Nadvi, 2000, Vol. 1, p.480.

9. Усі дати смерті, наведені в цій статті, спочатку вказані за гіджрою, а потім за григоріанським календарем.

10. Al-Ghazali, al-Mustasfa, 1937, Vol. 1, pp.139–40. Дивитись також: al-Shatibi, n.d., Vol. 1, p.38; Vol. 3, pp.46–7.

11. Izz al-Din Abd al-Salam, “засоби (васалі) мають такий самий законодавчий статус, як і макасід» (Vol. 1, p.46), і дивитись Аш-Шатібі, «те, без чого неможливо виконати обов’язок, є також обов’язковим» (Vol. 2, p.394), також дивитись Mustafa al-Zarqa, 1967, p.784, 1088; Nadvi, 2000, Vol. 1, p.480.

12. Iqbal, 1954, p.150.

13. Дивитись al-Raysuni, 1992, p.42.

14. На сторінці 38 частини 1 Аш-Шатібі наводить таку саму послідовність, як Аль-Газалі, але він дає дещо інший варіант на сторінці 46-47 частини 3: аль-дін, аль-нафс, аль-насль, аль-маль та аль-акль. Тобто він не вважав послідовність Аль-Газалі неприйнятною. Послідовність може змінюватись залежно від мети дискусії. Також дивитись al-Raysuni, 1992, pp.41–55, особливо сторінку 48.

15. Al-Razi, 1997, Vol. 5, p.160. Його послідовність: аль-нафс, аль-маль, аль-насаб, аль-дін та аль-акль. Замість аль-насль він включив аль-насаб, тобто родовід або походження. Термін аль-насль, який використовували Аль-Газалі та Аль-Шатібі, охоплює всі майбутні покоління. Таким чином, він має ширше охоплення, ніж аль-насаб і тому йому надають перевагу.

16. Дивитись: al-Qurtubi (d. 463/1070), 1952, Vol. 14, pp.24–31. Також дивитись: Ibn Ashur, 2001, pp.261–266.

17. Проблеми детермінізму та відповідальності розглядалися кількома авторами в книзі Sydney Hook (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science* (1958), яка є збіркою статей сучасних філософів; і також у праці Sydney Morgenbesser and James Walsh, (eds.), *Free Will* (1962), які об’єднали разом ретельно обрані обговорення класичних і сучасних авторів, дана книга призначена переважно для

студентів. Також дивитись А. J. Alden, *Free Action* (1961), яка пропонує цілісний аналіз широкого кола концепцій, які завжди були центральними для полеміки. Хоча автор не намагається довести напряду, що людина має вільну волю, він критикує основи детерміністських теорій.

18. Дивитись також: Chapra, 1992, pp.202–206.

19. Jean-Paul, Sartre, *Being and Nothingness*, tr. by Hazel Barnes (1957). Дивитись також: Stevenson (1974), pp.78–90; and Anthony Manser, *Sartre: A Philosophic Study*, (1966).

20. Sartre (1957), p.439 and 615.

21. *Ibid.*, p.38.

22. Емпіричні дослідження постійно виявляють, що висока релігійність і дотримання релігійних практик пов'язані з розумовим здоров'ям, зменшують рівень стресу й підвищують задоволеність життям (Ellison, 1991 and 1993; Iannaccone 1998).

23. Зміст цього аяту відноситься до несправедливості, яку Бог чинить стосовно невіруючих (куфр) і за приписування Йому партнерів (ширк), як вірно було зазначено коментаторами, зокрема Аль-Куртубі (пом. 671/1272) та Ібн Касіром (пом. 744/1375). Однак, зважаючи на велику зосередженість Корану та Сунни на справедливості до кожного, можна поширити наслідки цього аяту на всіх людей та інших створінь Бога. Саме це було зроблено раціоналістами (мутазіла), як сказано Фахром аль-Діном аль-Разі в його коментарі до цього аяту в праці *al-Tafsir al-Kabir*, Vol. 7, p.60.

24. «Абсолютна темрява в Судний день». *Sahih Muslim*, Vol. 4, p.1996:56, *Kitab al-Birr wa al-Silah wa al-Adab*, Bab *Tahrim al-Zulm*, from *Jabir Ibn Abdullah*). Пророк використовував слово *зулумат* у цьому хадисі. *Зулумат* – це множина від *улма* або *темрява*, і підкреслює кілька шарів *темряви*, які ведуть до абсолютної *темряви*, що також є очевидним у аяті Корану 24:40.

25. Дивитись Chapra, 1985, pp.27–8.

26. Al-Mawardi, *Adab* (1955, p.125): «стосовно третього принципу, він включає взаємну любов, відповідність нормам, розвитку країни, поширенню багатства, росту потом-

ства й безпеці суверена», і що «ніщо не руйнує світ і свідомість людей швидше, ніж несправедливість».

27. Ibn Taumiyyah, *Majmu Fatawa*, Vol. 8, p.166, «Справедливість стосовно всього є імперативом для кожного, і несправедливість заборонена для будь-кого й будь-чого. Несправедливість абсолютно неприйнятна, чи то до мусульманина, чи немусульманина, чи навіть до несправедливої людини». Дивитись також: Ibn Taumiyyah, *Minhaj al-Sunnah*, 1986, Vol. 5, p.127.

28. «Бог підтримує справедливу країну, навіть якщо вона невіруюча, але не підтримує несправедливу державу, навіть якщо вона віруюча». Imam Ibn Taumiyyah, *al-Hisbah fi al-Islam*, 1967, p.94.

29. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, p.287, адже «несправедливість руйнує розвиток».

30. Усі ці цінності підкреслені в Корані та/або Сунні та є невід'ємною частиною ісламського світогляду. Якщо хтось порушує їх, то його не вважають практикуючим мусульманином.

31. «Ваші життя, ваша власність і ваша честь є такими ж священними, як цей День ваш (хадж), в цьому місяці вашому, в цьому місті вашому». Наводиться Ібн Касіром, 1981, у його коментарі до аяту 13 сури 49, частина 3, ст. 395.

32. «Відколи ви робите людей рабами, якщо їхні матері народили їх вільними?» Ali al-Tantawi and Naji al-Tantawi, *Akhbaru Umar*, 1959, p.268.

33. У Корані чітко сказано: «До кожного народу Ми відсилали посланця» (Коран, 16:36) і «Ми відсилали посланців і раніше за тебе» (Коран, 40:78; 4:164). За хадисом Пророка, переданим Абу Дхаром, Аллаг послав 124000 Посланців до цього світу в різні часи в різні спільноти (дивитись коментар до аяту 4:164 в «Тафсірі» Ібн Касіра). Без сумніву, іслам – єдина релігія, яка визнає всіх Посланців Бога.

34. Дивитись North, 1990, pp.93–94.

35. Дивитись нову книгу автора: *Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform* (2008).

36. Наводиться Аль-Суюті (пом. 911/1505) в його *al-Jami al-Saghir* від Анаса ібн Маліка.

37. Дивитись, наприклад, Ibn Hazm, Vol. 6, p.156; 725.

38. «Бог приписав людям обов'язок забезпечувати соціальні потреби» – «God has assigned people the responsibility of providing for society's needs». Al-Shatibi, Vol. 2, p.177.

39. Визначення цих термінів з точки зору фікху дивитись у al-Shatibi, al-Muwafaqat, Vol. 2, pp.8–12; Anas Zarqa, «Islamic Economics: An Approach to Human Welfare», in K. Ahmad, 1980, pp.13–15. А також Imam Hasan al-Banna, Majmuah Rasail (1989), p.268, and Hadith al-Thulatha (1985), p.410; Sayyid Abul Ala Mawdudi, Islam awr Jadid Maashi Nazariyyat (1959), pp.136–40.

40. Дивитись Коран, 7:31, 17:26-7, 25:67, 6:141 і 28:77, – аяти про надмірність і марнотратство. Пророк також висловлювався проти надмірності на користь простоти й скромності в способі життя. Він підкреслював те, що трата ресурсів заборонена не лише в часи нестачі, а й в періоди достатку (Tabrizi, Mishkat, 1966, Vol. 1. p.133:427). Він також сказав: «Бог наказав мені вчити вас бути скромними, тому ніхто не принижує інших або не показує надмірність» (Sunan Abu Dawud, 1952, Vol. 2, p.572, від Іяда ібн Хімара); «Бог не дивиться на тих, хто носить одяг, який відображає високомірність» (Sahih al-Bukhari, Vol. 7, p.182; Sahih Muslim, 1955, Vol. 3, p.1651: 42). Він також сказав: «Того, хто утримується від того, щоб одягнути дорогий одяг завдяки скромності, не зважаючи на те, що він може собі це дозволити, Бог викличе в присутності усіх людей у Судний день й дозволить одягнути будь-яку одягу віри, яку він побажає» (Jami al-Tirmidhi with commentary, Tuhfah al-Ahwadhi, Vol. 3, pp.312–13, від Муаза ібн Анаса Джухані) і: «Їжте й пийте, давайте милостиню й одягайтесь без надмірності й марнославства» (Suyuti, al-Jami al-Saghir, Vol. 2, p.96, від Ібн Умара). Відповідно, Коран і Сунна вимагають простого способу життя від своїх послідовників і юристи встановили, що марнославство й суперництво один з одним за земні символи престижу є харамом (забороненим). Дивитись: «Kitab al-Kasb» of al-Shaybani in al-Sarakhsi, Kitab al-Mabsut, Vol. 30, pp.266–8.

41. Пророк не схвалював жебракування: «Не просіть нічого в людей» (Sunan Abu Dawud, 1952, Vol. 1, p.382, from Awf ibn

Malik), і «Рука зверху краще, ніж рука знизу» (al-Bukhari, Vol. 2, p.133 from Abdullah ibn Umar). Пророк також стверджував, що давати милостиню тим, хто цього не потребує і хто є здоровим і дієздатним, є незаконним (Sunan Abu Dawud, 1952, Vol. 1, p, 379; al-Nasai, 1964, Vol. 5, p.74; Ibn Majah, 1952, Vol.1. p.589:1839). Він високо шанував самостійний заробіток на прожиття: «Той, хто законно шукає свій шлях у цьому світі, щоб уникнути жебракування, прогодувати свою сім'ю та бути приязними до своїх сусідів, зустріне Бога в Судний день з обличчям, яке сяє наче місяць» (Tabrizi, Mishkat, 1381 а.н., Vol. 2, p.658: 5207, from Abu Turayrah).

42. Коран приписує мусульманам йти в світ і шукати даних Богом багатств після здійснення молитв (Коран, 62:10). Пророк сказав: «законний заробіток на життя є обов'язком кожного мусульманина» (Suytututi, al-Jami al-Saghir, from Anas ibn Malik. p.54). Він поглибив цю думку наступними словами: «Людина отримає найкращий дохід лише завдяки власним зусиллям» (Sunan Ibn Majah, 1952, Vol. 2, p.723:2138, from Miqdam ibn Madikarib). На думку Пророка, віра в Бога не означає, що мусульманин не повинен докладати зусиль. Він дійсно повинен робити стільки, скільки може, але вірити, що Бог допоможе досягнути кращого». Саме тому Пророк не поважав чоловіка, який залишив верблюда не прив'язаним, думаючи, що верблюд залишиться на місці, бо Бог піклується про нього. Пророк застерігав його: спочатку прив'язувати верблюда, а потім вірити в Бога (дивитись «Kitab al-Kasb» Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani, al-Sarakhsi, Kitab al-Mabsud, Vol. 30, p.249). Халіф Умар підкреслював ісламські приписи заробляти на власне прожиття. Умар сказав, що «не давайте нікому утримуватись від заробітку на власне прожиття, говорячи: «О Боже, дай мені!». Золото та срібло не падають на голову з небес. Господь робить так, щоб люди могли прогодувати себе завдяки один одному» (Ali al-Tantawi and Naji al-Tantawi, Akhbar Umar, 268).

43. Пророк сказав: «Аллаг любить мусульман, які володіють професійними навичками». Передано Мундхірі від Ібн Умара, al-Tabaranis al-Kabir and al-Bayhaqi, Vol. 2, p.524:10.

44. Повний перелік посилань занадто довгий, однак читач може переглянути наступні джерела: «Kitab al-Kasb» of al-Shaybani in al-Sarakhsi, Kitab al-Mabsut, Vol. 30, pp.344–87, 245, 250 and 256; Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, Vol. 2, pp.60–4; al-Shatibi, al-Muwafaqat, Vol. 2, pp.176–7; al-Abbadī, 1974–75, Vol. 2, pp.22–5.

45. Сахіба для дружини означає, що вона є партнером і другом або компаньйоном, а не працівницею чи підлеглою. У контексті цього фікх визначає шлюб як рівноправну угоду між партнерами. Він укладається з метою задоволення взаємних потреб шляхом співробітництва один з одним. Він говорить: «Шлюбний договір є договором, за яким двоє людей поєднуються і який ґрунтується на небесних основах». Дивитись al-Sarakhsi (d.483/1090) n.d., al-Mabsut, Vol. 5, p.109. Як сказав Аль-Карафі: «Чоловік та дружина є партнерами, які працюють разом для задоволення інтересів один одного», al-Qarafi (d. 684/1284), 1994, al-Dhakhirah, Vol. 13, p.34.

46. Пророк сказав: «Найкращий з вас той, у кого найбагродніший характер». Al-Bukhari, Vol. 8, p.15.

47. Емпіричні дослідження показали, що релігійність веде до нижчого рівня розлучень і вищої стабільності шлюбу (Iannaccon, 1998; Lehrer and Cheswick, 1993; and Gruber, 2005).

48. Передано від Айші Аль-Суюті в «Аль-Джамі аль-Сахір», частина 1, ст. 102.

49. Передано від Джабір ібн Абдулла Муслімом в Sahih, Kitab al-Manasik, Bab Hajj al-Nabi, Vol. 2, p.889:147; Abu Dawud, Kitab al-Manasik, Bab Sifat Hajj al-Nabi; Ibn Majah; Musnad Ahmad.

50. Справжні слова хадису: «Я забороняю узурпацію прав двох слабких людей – сироти й жінки». Передано від Абу Хурайра Аль-Хакімом в його «Мустадрак», частина 1, ст. 63. Цей хадис є автентичним за мусульманським критерієм.

51. Передано Ibn Abbas by al-Mundhiri on the authority of Abu Dawud and al-Hakim, Vol. 3, p.68:29.

52. Передано Умаром аль-Бухарі у його Sahih, Kitab al-Libas, Bab ma Kana al-Nabi Yatajawwaz min al-Libas wa al-Bust, Vol. 4, p.281:735.

53. Toynbee, Somervell's abridgement, 1958, Vol. 2, p.380 and Vol. 1, pp.495–96.
54. Will and Ariel Durant, 1968, p.51.
55. Schadwick, 1975, pp.229 and 234.
56. Williams, 1985, p.174.
57. Сьогодні існує багато літератури на цю тему, яку неможливо навести тут. Читач може переглянути, зокрема, книги Чапра 2007a і 2007b.
58. Редактори «Релігії в сучасній Європі» визнають, що вони спостерігають завершення 200-літньої ворожості до релігії (Fulton and Gee, 1994).
59. Schweitzer, 1949, p.xii.
60. Schweitzer, 1949, pp.22–23, 38–39, 91.
61. Friedman, 2005.
62. За al-Muwardi, 1955, p.121. «Ібн Ашур правильно зазначав, що якщо не всі поважають шариат і не втілюють його принципи в життя, то користь від нього не буде отримана в повній мірі» (2001, p.376).
63. Al-Bukhari, from Maqil ibn Yasar, Vol. 9, p.80, Kitab al-Ahkam.
64. Imam Hasan al-Banna, Majmuah Rasail al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna, (1989), p.255.
65. Al-Ghazali, Ihya, Vol. 1, p.83.
66. Ibn Taymiyyah, Majmu al-Fatawa, Vol. 11, p.490.
67. Ibid, p.490.
68. Mustafa al-Zarqa, al-Aql wa al-Fiqh, 1996, p.14.
69. Al-Juwayni, al-Ghiyathi, 1400, Vol. 1, p.295.
70. Muhammad al-Tahir ibn Ashur, Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah, 2nd ed. 2001, p.166.
71. Abi al-Fadl Abd al-Salam (1424/2004), al-Tajdid wa al-Mujaddidin fi Usul al-Fiqh (Cairo: al-Maktabah al-Islamiyah), pp.576–7.
72. Ці два хадиси наступні: «Пошук знань є обов'язком (фард) кожного мусульманина»; освічена людина (алім) вища за містика (абід), як повний місяць над усіма зірками» (обидва передані Ібн Маджахом, перший від Анаса ібн Маліка, а другий – Абу аль-Дарда, ч. 1, ст. 81, номери 223 і

224, al-Muqaddimah, Bab: 17, Fadl al-Ulama wa al-Hath Ala Talab al-Ilm). Інші хадиси на тему освіти й навчання дивитись на сторінках 80-98. Також див. al-Qurtubi (d. 463/1070), Jami Bayan al-Ilm wa Fadluhu, Vol. 1, pp.3–63, and al-Ghazali, Ihya, Vol. 1, pp.4–82.

73. Abu Zahrah, Usul of Fiqh, 1957, p.350.

74. Емпіричні дослідження встановили, що молодь, вихована в дуже релігійних сім'ях, з меншою імовірністю бере участь у злочинних діях (вживає наркотики й алкоголь, або вступає в дошлюбні статеві зносини (Iannaccon, 1998, p.1476; також дивитись Bachman, et.al, 2002; Wallace and Williams, 1997; and Gruber 2005). Див. також, Fukuyama, 1997.

75. Переданий Аль-Куртубі від Ібн Умара в його коментарі до першого аята Сури аль-Талак, ч. 18, ст. 149.

76. Ibid, from Ali ibn Abi Talib.

77. Ibn Majah, Vol. 1, p.31:79.

78. Al-Bukhari, al-Adab al-Mufrad, p.113:301, Bab Tib al-Nafs.

79. Sahih al-Bukhari, Kitab al-Mazalim, Bab Man Qatala Duna Malihi Fahuwa Shahid; and Sahih Muslim, Kitab al-Iman.

80. Al-Razi, al-Mahsul, 1997, Vol. 5, p.160.

81. Al-Bukhari, Kitab al-Jihad wa al-Siyar.

82. Саме тому Пророк сказав: «Людина не може рухатись у Судний День, поки не відповість на чотири питання: про свої знання, наскільки вона діяла відповідно до них; про її життя, як вона використала його; про її багатство, як вона заробила й потратила його; і про її тіло» (Abu Yusuf, in his Kitab al-Kharaj, p.4).

83. У аяті сказано: "If He [God] were to ask you for your wealth and press you for it, you would covetously withhold it and, thereby, He will expose your resentment (Коран, 47:37).

84. Crossland, 1974.

85. Див. Ahmad, 2007, pp.xvii–xix and 32.

86. Див. Islamic Research and Training Institute Report (2007).

87. Щоб дізнатись більше про аналіз моделі Ібн Хальдуна, див. Charpa, 2000, pp. 145-159.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

Abu Dawud al-Sijistani, Sunan Abu Dawud (Cairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1952).

Abu Yusuf, Ya'qub ibn Ibrahim (d. 182/798), Kitab al-Kharaj (Cairo: al-Matbaah al-Salafiyyah, 2nd ed., 1352 а.н.). Ця книга була перекладена англійською: Ben Shemesh A., Taxation in Islam, Vol. 3, (Leiden: Brill, 1969).

Ahmad, Khurshid, Studies in Islamic Economics (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1980).

Ahmad, Qazi Kholiquzzaman, Socio-Economic and Indebtedness-Related Impact of Micro-Credit in Bangladesh (Dhaka: The University Press, 2007).

Alden. A. J., Free Action (London, 1961).

Auda, Jasser, Fiqh al-Maqasid: Inatah al-Ahkam al-Shariyyah bi Maqasidiha (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2006).

Banna Imam Hasan al-Hadith al-Thulatha bi al-Imam Hasan al-Banna, ed., Ahmad Isa Ashur (Cairo: Maktabah al-Quran, 1985).

Banna Imam Hasan al-, Majmuah Rasail al-Imam Hasan al-Banna (Alexandria: Dar al-Dawah, 1989).

Bachman, Jerald, et. al., The Decline in Substance Use in Young Adulthood: Changes in Social Activities, Roles and Beliefs (Mahway, NS: Lawrence Erlbaum Associates, 2002).

Bayhaqi, Imam Abu Bakr al-, Shuab al-Iman, Muhammad al-Said Bisyuni Zaghlul (ed.), (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990).

Blanchflower, David, and Andrew Oswald, "Well-being over Time in Britain and the USA" (2000), NBER Working Paper 7487.

Bukhari, Muhammad ibn Ismail al-, al-Jami al-Sahih, (Cairo: Muhammad Ali Subayh, n.d.).

Bukhari, Muhammad ibn Ismail al-, al-Adab al-Mufrad, 2nd ed. (Cairo: Qusay Muhibb al-Din al-Khatib, 1379 а.н.).

Chapra, M. Umer, Islam and the Economic Challenge (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1992).

Chapra, M. Umer, The Future of Economics: An Islamic Perspective (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 2000).

Chapra, M. Umer, "The Case Against Interest: Is it Compelling?" in Thunderbird International Business Review, 2007a, 49/2, March/April, pp.161–186.

Chapra, M. Umer, "Challenges Facing the Islamic Financial Industry" in M. Kabir Hassan and Merwyn Lewis (eds.), *Handbook of Islamic Banking* (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2007), pp.325–357.

Chapra, M. Umer, *Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 2008).

Crossland, C.A.R., *Socialism Now* (London: Jonathan Cape, 1974).

Diener, E., and Shigehiro Oishi, "Money and Happiness: Income and Subjective Well-being" in E. Diener and E. Suh, eds., *Culture and Subjective Well-being* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000).

Easterlin, Richard, "Does Growth Improve the Human Lot?: Some Empirical Evidence" in Paul David and Melwin Reder, eds., *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honour of Moses Abramowitz* (New York: Academic Press, 1974).

Easterlin, Richard, "Will Raising the Income of all Increase the Happiness of All?" in *Journal of Economic Behaviour and Organization*, 1995, 27:1, pp.35:48.

Easterlin, Richard, "Income and Happiness: Towards a Unified Theory," in *Economic Journal*, 2001, 111: 473.

Ellison, Christopher, "Religious Involvement and Subjective Well-being". *Journal of Health and Social Behaviour*, 1991, 31:1, pp.80–99.

Ellison, Christopher, "Religion, the Life Stress Paradigm, and the Study of Depression", in Jeffrey Levin, ed., *Religion in Aging and Mental Health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers* (Thousand Oaks, CA: Sage, 1993), pp.78–121.

Friedman, Benjamin, *Moral Consequences of Economic Growth* (New York: Knopf, 2005).

Fulton, John, and Peter Gee (eds.), *Religion and Contemporary Europe* (Lampeter, UK: The Edwin Press, 2004). See also the review of this book by Murad Hofmann in the *Muslim World Book Review*, 4/1997, pp.40–41.

Ghazali, Abu Hamid al-, *Ihya Ulum al-Din* (Cairo: Maktabah wa Matbaah al-Mashhad al-Husayni, n.d.), 5 volumes.

Ghazali, Abu Hamid al-, *al-Mustaafa* (Cairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1937).

Gruber, Jonathan, "Religious Market Structure, Religious Participation, and Outcomes: Is Religion Good for You?", NBER Working Paper 11377, May (Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research, 2005).

Hausman, Daniel, and Michael McPherson, "Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy", in the *Journal of Economic Literature*, June, 1993.

Hook, Sidney (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science* (New York: 1958).

Hout, Michael, and Andrew Greeley, "Religion and Happiness" paper prepared for the annual meeting of the American Sociological Association, 2003.

Iannaccone, Laurence, "Introduction to the Economics of Religion" *Journal of Economic Literature*, September 1998, pp.1465–1496.

Ibn al-Khojah, Muhammad al-Habib, *Bayna 'Ilmayyi Usul al-Fiqh wa Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah: Commentary on Ibn Ashur's book Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah* (Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Shuun al-Islamiyyah, 2004).

Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*, ed. Muhammad al-Tahir al-Maysawi (Jordan: Dar al-Nafa'is, 2001), 2nd ed. Английський переклад книги: Ahmad al-Raysuni, *Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shariah*.

Imam al-Shatibi's *Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (London and Washington: International Institute of Islamic Thought, 2006).

Ibn Hazm (d. 456/1064), *al-Muhalla* (Beirut: Al-Maktabah al-Tijariyyah, n.d.).

Ibn Kathir, Abu al-Fida Ismail, *Tafsir al-Qur'an al-Azim* (Cairo: Isa al-Babi al-Halabi, n.d.).

Ibn Majah, Sunan Ibn Majah (Cairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1952).

Ibn Taymiyyah, *Majmu Fatawa Shaykh al-Islam Ahmad Ibn Taymiyyah* (Riyadh: Matabi al-Riyadh. 1383–1963. 1963), ed. Abd al-Rahman al-Asimi.

Ibn Taymiyyah, *al-Hisbah fi al-Islam*, ed., Abd al-Aziz Rabah (Damascus: Maktabah Dar al-Bayan, 1967).

Ibn Taymiyyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, M. Rashad Salim (ed.), (Riyadh: Imam Muhammad Islamic University, 1986).

Iqbal, Muhammad, *Payam-e-Mashriq* (Lahore: Shaykh Mubarak Ali, 1954).

Islamic Research and Training Institute, "Framework for the Development of Microfinance Services" (Jeddah: IRTI, 2007).

Izz al-Din Abd al-Salam (660/1252), *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Marifah, n.d.).

Kerry, Charles, "Does Growth Cause Happiness, or Does Happiness Cause Growth?" in *Kyklos*, 1999, 52:1, pp.3–26.

Khadimi, Nur al-Din Mukhtar al-, *Al-Ijtihad al-Maqasidi: Hujjiyyatuhu, Dawabituhu, Majalatuhu* (Riyadh : Maktabah al-Rushd, 2005).

Lehrer, Evelyn, and Carmel Chiswick, "Religion as a Determinant of Marital Stability", *Demography*, 1993, 30, pp.385–404.

Manser, Anthony, *Sartre: A Philosophic Study* (London: Athlone Press, 1966).

Mawardi, Abu al-Hasan Ali al-, *Adab al-Dunya wa al-Din*, Mustafa al-Saqqa (ed.) (Cairo: Muastafa al-Babi al-Halabi, 1955).

Mawdudi, Sayyid Abu al Ala, *Islam awr Jadid Maashi Nazariyyat* (Lahore: Islamic Publications, 1959).

Morgenbesser, Sidney, and James Walsh (eds.), *Free Will* (Englewood Cliffs, N.J.: 1962).

Mundhiri, Abd al-Azim al- (d. 656/1258), *al-Targhib wa al-Tarhib*, Mustafa M. Amarah, ed., (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986).

Muslim, *Sahih Muslim*, Muhammad Fuad Abd al-Baqied, ed., (Cairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1955).

Nadvi, Ali Ahmad al-, *Jamharah al-Qawaid al-Fiqhiyyah fi al-Muamalat al-Maliyyah* (Riyadh: Sharikah al-Rajih al-Masrafiyyah li al-Istithmar, 2000).

Nasai, Imam Abu Abd al-Rahman ibn Shuayb, al- (d. 303/915), *Sunan al-Nasai al-Mujtaba* (Cairo: Muastafa al-Babi al-Halabi, 1964).

Oswald, Andrew, "Happiness and Economic Performance", in *Economic Journal*, 1997, Vol. 107:445, pp.185–1831.

Qarafi, Shahab al-Din Ahmad, *al-Dhakhirah*, ed. M. Hijji (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994).

Qurtubi, Abu Abdallah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi).

Qurtubi, Abu Umar Hafiz ibn Abd al-Barr al-Namiri al- (d. 463/1070), *Jami Bayan al-Ilm wa Fadluhu* (Madinah: al-Maktabah al-Ilmiyyah, n.d.).

Razi, Fakhar al-Din al-, *al-Tafsir al-Kabir* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, n.d.), 3rd ed.

Razi, Fakhr al-Din al-, *al-Mahsul fi Ilm Usul al-Fiqh*, ed. Jabir Fayyad al- Alwani (Beirut: Al-Risalah, 1997).

Raysuni, Ahmad al-, *Naariyyah al-Maqasid Ind al-Imam al-Shatiibi* (Riyadh: Al-Dar al-Alamiyyah li al-Kitab al-Islami, 1992), 2nd ed.

Sarakhsi, Shams al-Din al-, *Kitab al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Marifah, n.d.), *закрема "Kitab al-Kasb of al-Shaybani*, Vol. 30.

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, tr. by Hazel Barnes (London: Methuen, 1957).

Shatibi, Abu Ishaq al-, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari ah* (Cairo:al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, n.d.).

Stevenson, Leslie, *Seven Theories of Human Nature*, (Oxford: Clarendon Press, 1974).

Suyuti, Jalal al-Din al-, *al-Jami al-Saghir* (Cairo: Abd al-Hamid Ahmad Hanafi, n.d.).

Tabrizi, Wali al-Din al-, *Mishkat al-Masabih*, ed. M. Nasir al-Din al-Albani (Damascus: al-Maktab al-Islami, 1966).

Tantawi, Ali al- and Naji al-, *Akhbaru Umar* (Damascus: Dar al-Fikr, 1959).

Tirmidhi, Muhammad ibn Isa, *Jami al-Tirmidhi with commentary, Tuhfah al-Ahwadhi* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, n.d.).

Wallace, John, and David Williams, "Religion and Adolescent, Health-Compromising Behaviour", in J.L. Schulenburg, J.L. Maggs, and K. Hurrelmar, eds., *Health Risks and Developmental Transitions During Adolescence* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), pp.444–468.

Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

Zarqa, Anas, "Islamic Economics: An Approach to Human Welfare" in Khurshid Ahmad (ed.) *Studies in Islamic Economics*, International Centre for Research in Islamic Economics, (King Abdul Aziz University, Jeddah, and the Islamic Foundation, U.K., 1980), pp.13–15.

Zarqa, Mustafa Ahmad al-, *al-Fiqh al-Islami fi Thawbihi al-Jadid* (Damascus: Matabi Alf Baal-Adib, 1967).

Zarqa, Mustafa Ahmad al-, *al-Aql wa al-Fiqh fi al-Fahm al-Hadith* (Damascus: Dar al-Qalam, 1996).

ІСЛАМСЬКЕ БАЧЕННЯ
РОЗВИТКУ У КОНТЕКСТІ
макасід аш-шарія

Мухаммад Умер Чапра

Переклад: О. Тимчишин
Редакція: М. Хряк-Петльований
Обкладинка: Шираз Хан
Верстка: Гасан Гасанов

Підписано до друку 28.12.2020 р. Формат 70x100 1/16.
Папір офсет. Гарнітура «Palatino Linotype». Друк цифр.
Ум. друк. арк. 5,48. Наклад 500 екз. Зам. № 1.
Видавництво «Волинські обереги».
33028 м. Рівне, вул. 16 Липня, 38; тел./факс: + 38 (0362) 62-03-97.
e-mail: oberegi97@ukr.net
Свідоцтво про внесення в Державний реєстр
суб'єкта видавничої справи ДК № 270 від 07.12.2000 р.
Віддруковано в друкарні в-ва «Волинські обереги».

Макасід аш-шарія (найвищі наміри та цілі шаріату) чітко вказані в Корані та Сунні, або виведені з них багатьма вченими. Усі вони стосуються основи шаріату, яка полягає, як визнано практично всіма правознавцями, у служінні інтересам усі людей і захисті їх. У даній праці доктор Чапра вивчає ісламське бачення розвитку в контексті *макасід аш-шарія*, стверджуючи, що іслам визначив усі компоненти добробуту людей, Включаючи особистість людини, віру, інтелект, нащадків, а також багатство, для процвітання суспільства. Доктор Чапра підкреслює, що для мусульманського світу зосередженість на економічному розвитку лише в короткостроковій перспективі може привести до відносно високих рівнів росту, а в довгостроковій веде до росту нерівності, роз'єднання сімей, ювенільної злочинності, беззаконня й соціального неспокою.

МУХАММАД УМЕР ЧАПРА

М.Умер Чапра - науковий радник в Ісламському інституті досліджень і підготовки кадрів (англ. - Islamic Research and Training Institute) Ісламського банку розвитку в Джидді. До цього він близько 35 років працював у Грошово-кредитній організації Саудівської Аравії в Ер-Ріяді, дослужившись до Старшого економічного радника. Він також викладав в Університеті Вісконсина (Платвіль) та Університеті Кентуккі; був старшим економістом і співредактором «Оглядів пакистанського розвитку» в Інституті економіки розвитку Пакистану, професором у Центральному інституті ісламських досліджень (Пакистан). М. Чапра - плідний письменник, автор 15 книг, багатьох статей і оглядів літератури.



Міжнародний Інститут
Ісламської Думки