

Джасер Ауда

ЦІЛІ ШАРІАТУ: КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ ПОЧАТКІВЦЯ



СЕРІЯ «СПЕЦІАЛЬНІ ВИДАННЯ» 14

ЦІЛІ ШАРІАТУ:
КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ ПОЧАТКІВЦЯ

Джасер Ауда

*Книга надрукована за підтримки
Інституту Інтеграції Знань*



Міжнародний Інститут Ісламської Думки

Рівне – 2020

Цілі шариату: керівництво для початківця
Джасер Анда
Серія «Спеціальні видання» 14

Maqasid Al-Shariah: A Beginner's Guide
Jasser Anda
Occasional Papers Series 14

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки, 2020

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

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

Зміст

Передмова	5
Прочитання знамень: Коранічний погляд на мислення	7
I. Божественні знамення (аят)	10
II. Джерела та інструменти	21
III. Перешкоди для правильного мислення	27
IV. Занепад критичного мислення	29
V. Як щодо іджтіхаду?	31
VI. Секуляризм після епохи Просвітництва	34
VII. Висновок	36
Посилання	40

Передмова

Міжнародний інститут ісламської думки¹ (International Institute of Islamic Thought) з великим задоволенням представляє посібник, що ознайомлює читачів з *макасід аш-шаріа* – найвищими цілями та завданнями ісламського права. Автор посібника – професор Джассер Ауда, відомий вчений широкого профілю та спеціаліст у даній сфері.

МІІД з метою заповнення прогалини в літературі англійською мовою, присвяченій *макасід аш-шаріа* (цілям шаріату), і ознайомити англійських читачів з цією важливою та складною сферою знання, почав переклад та публікацію низки книг про теорію цілей шаріату (*аль-макасід*). На даний момент були опубліковані: трактат Ібн Ашура «Цілі шаріату», дослідження Ахмада ар-Райсуні «Теорія найвищих цілей ісламського права» імама аш-Шатібі, монографія проф. Джамал ад-Діна аль-Аттія «До реалізації найвищих цілей ісламського права: *макасід аш-шаріа*: функціональний підхід» і монографія проф. Джассера Ауди «Теорія цілей шаріату як філософія ісламського права: системний підхід».

¹ Далі МІІД. – Прим. перекл.

Беручи до уваги складність теми, що вимагає від читача інтелектуальних зусиль, і ту обставину, що більшість робіт на дану тему написані в основному лише для спеціалістів, Лондонське бюро МІД опублікувало в серії «Спеціальні видання» доступні посібники, що знайомлять пересічного читача з предметом простою для розуміння мовою. Ці видання включають у себе роботи «Цілі шариату: доступний посібник» Мухаммада Хашіма Камалі та «Ісламський погляд на розвиток у контексті [теорії] цілей шариату» Мухаммада Умера Чапри.

Анас С. аш-Шайх Алі,
науковий керівник Лондонського бюро МІД

Розділ 1

ЩО ТАКЕ ЦІЛІ ШАРІАТУ?

Низка питань «чому?»

Діти часто задають досить глибокі філософські питання, і деколи дуже тяжко зрозуміти, що вони мають на увазі. Проте ізюминка таких питань у тому, що вони незвичайні, і щоб на них відповісти, недостатньо просто сказати: «Так побудований світ». Я часто починаю лекцію про цілі шариату (*макасід аш-шаріа*) з розповіді про маленьку дівчинку, яка спитала в свого батька: «Тато, а чого ти зупинив машину на світлофорі?» «Тому що загорілось червоне світло, а це означає, що потрібно зупинитись», – повчальним тоном відповів батько. «Але чому?» – знову запитала дівчинка. «Щоб поліцейський нас не оштрафував», – відповів батько таким самим тоном. «А чому він нас оштрафує», – продовжила дівчинка. «Ну, тому що небезпечно їхати на червоне світло». «А чому небезпечно», – не заспокоїлась дівчинка. «Так побудований цей світ», – батько хотів обмежитись банальною фразою, але вирішив поставитись до запитання улюбленої маленької донечки трішки по-філософськи й тому сказав: «Тому що ми не можемо зробити людям боляче! Ти ж не хочеш, щоб тобі було боляче?» «Ні», – відповіла дівчинка. «От і інші не хочуть, щоб їм було боляче. Адже Пророк

говорив: «Бажайте людям те, чого бажаєте собі!» Але тут дівчинка знову запитала: «Чому ми повинні бажати людям те, чого бажаємо собі?» Трішки подумавши, батько відповів: «Тому що всі люди рівні, і, якщо ти запитаєш мене: «чому», – я скажу тобі, що Бог справедливий і по своїй справедливості Він створив всіх нас рівними, з рівними правами – таким Він створив цей світ!»

Запитання «чому?» рівнозначне запитанню «з якою ціллю?». І якщо перше запитання, намагаючись зрозуміти яку-небудь проблему, задають філософи, то запитання «з якою ціллю?» задають (стосовно шаріату – Прим. перекл.) мусульманські законознавці. Розглядаючи низку запитань «чому?» і виявляючи цілі [шаріату], ми переходимо від простих дій і всім зрозумілих законів (таких як необхідність зупинитись на червоне світло світлофора) до законів та правил (таких як правила дорожнього руху), а від законів і правил – до взаємної вигоди та суспільної користі (про піклування людей один про одного й про свою безпеку) і, врешті-решт, від вигоди та суспільної користі – до загальних принципів і переконань, таких як справедливість, співчуття та атрибути Бога.

Відповідно, теорія цілей шаріату (*макасід аш-шаріа*) – це сфера ісламського знання, що відповідає на різні запитання «чому?», такі як:

- Чому милостиня (*закят*) – один з основних стовпів ісламу?
- Чому іслам приписує добре ставитись до сусідів?
- Чому мусульмани, здороваючись, бажають один одному миру?
- Чому мусульмани здійснюють молитву кілька разів у день?
- Чому піст у місяць Рамадан – один з основних стовпів ісламу?
- Чому мусульмани постійно згадують Бога?
- Чому вживання будь-якої кількості алкоголю є великим гріхом у ісламі?
- Чому куріння, наприклад, коноплі, заборонено в ісламі так само, як і вживання алкоголю?
- Чому в ісламському праві згвалтування або масове знищення людей карається найвищою мірою покарання – смертною карою?

Теорія цілей шаріату (*макасід аш-шаріа*) розкриває «мудрість, приховану в приписах ісламу». Наприклад, мудрість таких приписів, як виплата *закату*, добре ставлення до сусідів і привітання людей побажанням миру, в тому, що вони «зміцнюють соціальну згуртованість». Ще один приклад мудрості, прихованої в приписах, – це «удосконалення богопізнання», що є однією із цілей обрядових молитов, посту та молитов до Бога.

Цілі шаріату – це благі цілі, які ісламське право прагне досягнути за допомогою дозволів і заборон.

Наприклад, з ціллю «захисту життя та розуму» людини в ісламі заборонені алкогольні напої та інші п'янкі речовини, а такі цілі шаріату, як «захист честі» і «захист майна» людини, пояснюють, чому в Корані смертна кара вказана як одне з можливих покарань за зґвалтування та розбій (за тлумаченням *аятів* 2:178 і 5:33 деякими школами ісламського права).

Цілі шаріату – це також сукупність Божественних замислів та моральних принципів, на яких ґрунтується ісламське право: справедливість, гідність людини, свобода волі, великодушність, цнотливість, допомога ближньому та суспільна взаємодія. Таким чином, теорія цілей шаріату є ланкою, що поєднує ісламське право та сучасні уявлення про права людини, суспільний розвиток та основи громадянської культури й здатна допомогти знайти відповіді на такі питання, як:

- Яка методологія краще за інші дозволить повному прочитати та розтлумачити Пресвяте письмо ісламу в контексті реальності сьогоденного дня?
- Які уявлення ісламу про свободу та справедливість?
- Який зв'язок між сучасними уявленнями про права людини та ісламським правом?
- Яким чином ісламське право може зробити внесок у розвиток суспільства, моральних засад та громадянської культури?

Далі ми детально розглянемо теорію цілей шаріату та її методологію.

Макасід і масаліх

Слово *максід* (мн. – *макасід*) означає: «ціль, намір, основна ідея, замисел»¹, те, що грецькою називається *telos*, французькою – *finalite*, а німецькою – *Zweck*². У ісламському праві термін (*макасід* (одн. – *максід*) означає «завдання, замисли, головні цілі, особливі смисли приписів ісламу»³. За деякими мусульманськими законодавцями, *макасід* – це альтернативне позначення «людських благ» (*масаліх*)⁴. Наприклад, Абу аль-Маалі ад-Джувайні (пом. 478/1185), один з раних авторів, що зробив внесок у формування цілей шариату (*макасід*) в її сучасному вигляді (пізніше буде надане коротке пояснення), використовував терміни *макасід* і *аль-масаліх аль-амма* (суспільні інтереси) в одному і тому ж значенні⁵. Абу Хамід аль-Газалі, систематизувавши теорію *макасід*, повністю включив її в розділ, який він назвав «необмежені інтереси» (*аль-масаліх аль-мурсала*)⁶. Фахр ад-Дін ар-Разі (пом. 606/1209) і аль-Аміді (пом. 631/1234) також використовували термінологію аль-Газалі⁷. Наджм ад-Дін ат-Туфі (пом. 716/1316) визначив термін *маслах* як «причину, що веде до здійснення замислу Законодавця»⁸. Аль-Карафі включив терміни «*маслах*» і «*макасід*» в одне з правил ісламського права, яке говорить: «Ціль (*максід*) є правильною, якщо вона веде до чогось корисного (*маслах*) або усуває щось шкідливе (*мафсада*)»⁹. Відповідно, *макасід* (причини, замисли, цілі, основні принципи, смисли, завдання) ісламського права – слугувати інтересам людей. Усе вищесказане можна назвати «раціональною основою» теорії цілей шариату (*макасід аш-шаріа*).

Аспекти теорії цілей шаріату

Цілі шаріату (*макасід аш-шаріа*) класифікують по-різному, відповідно до їх різноманітних аспектів. Розглянемо деякі з них:

1. Рівні потреб (традиційна класифікація).
2. Приписи, через які досягаються цілі шаріату.
3. Люди, на задоволення потреб яких спрямований шаріат.
4. Рівні універсальних цілей.

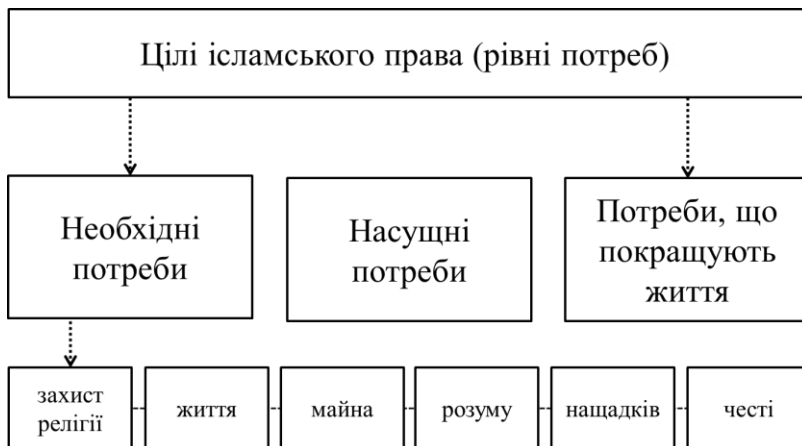
За традиційною класифікацією, цілі шаріату слугують для задоволення потреб людини, які поділяються на три «рівня»: «необхідні потреби» (*дафурат*), «насувні потреби» (*хаджійат*), «потреби, що покращують життя» (*тахсінійат*). «Необхідні потреби» – це захист релігії, життя, розуму та нащадків людини¹⁰. Деякі правовознавці також додають до вказаних широковідомих п'яти цілей ще й «захист честі»¹¹. Мусульманські правовознавці вважають дані цілі найважливішими основами існування людини. Хід їх роздумів такий: життя людини в небезпеці, якщо її розуму (здатності мислити та розмірковувати) загрожує небезпека. Тому іслам строго забороняє алкоголь та інші п'янки речовини. Людина також в небезпеці, якщо не застосовуються потрібні заходи з охорони її здоров'я та навколишнього середовища. Тому пророк Мухаммад заборонив людям спричиняти шкоду один одному, тваринам і навіть рослинам. Життю людини може загрозувати і економічна криза. Враховуючи це, іслам забороняє монополію, лихварство

та всі форми корупції та шахрайства. Особливе місце серед цілей шариату посідає захист нащадків, про що можна судити за багатьма принципами ісламу, що регулюють догляд за дітьми та стимулюють створення необхідних умов для їх виховання та освіти. І врешті-решт, одною з основних цілей шариату є захист релігії, яка важлива для побудови земного та потойбічного життя людини. Адже іслам розглядає життя як мандрівку, одна частина якої проходить на землі, а інша, звісно ж, в потойбічному світі. Загальноприйнятим є факт, що захист цих потреб є цілком будь-якого релігійного закону¹², а не лише ісламського.

«Насущні потреби» (*хаджійат*), зокрема шлюб, торгівля, засоби пересування, менш важливі для людини, ніж «необхідні потреби» (*дарурат*). Звісно, іслам схвалює та регулює ці потреби людини. Проте їх відсутність для індивіда не є питанням життя та смерті. Людству в цілому не загрожує небезпека, якщо хтось не хоче створювати сім'ю або займатись торгівлею. Але якщо такі явища стануть масовими, тоді вони з рівня «насущних потреб» перейдуть на рівень «необхідних». Одне з основних правил говорить: «Потреби стають необхідними, якщо через них викликає гостра потреба».

І, нарешті, «потреби, що покращують життя» (*тахсінійат*) – це, наприклад, використання духів чи модного одягу, побудова красивих помешкань. Іслам все це схвалює та розглядає як милість Господа до своїх творінь. Але в той же час наполягає на тому, щоб світські блага не ставали головною ціллю життя людини.

За імамом аш-Шатібі (про нього пізніше буде розкрито детальніше) «рівні» даної ієрархії взаємопроникаючі та взаємопов'язані. Кожний верхній рівень ієрархії нерозривно пов'язаний з нижнім рівнем¹³. Наприклад, одруження та торгівля (рівень «насущних потреб» – *хаджіят*) прагнуть задоволення таких «необхідних потреб» (*дарурат*), як захист нащадків та майна. Обидва рівні сильно пов'язані один з одним. Таким чином, вразливість або нестача якої-небудь ланки в ієрархії робить його найбільш пріоритетним та переводить на рівень вище. Наприклад, у період глобального спаду або світової економічної кризи «торгівля» переміщується з рівня «насущних потреб» на рівень «необхідних потреб» і т.д. Тому деякі законодавці найчастіше розглядають «потреби» як взаємопов'язані, з'єднані круги, ніж нерухому ієрархію¹⁴. Див. схему:



Ієрархія цілей ісламського права (рівні потреб)

Я помітив, що рівні потреб в ісламському праві нагадують ієрархію «прагнень людини» або «базових цілей», створену в ХХ ст. Абрахамом Маслоу, яку сам він називав «ієрархією потреб людини»¹⁵. За Маслоу потреби людини поділяються на наступні базові фізіологічні потреби: потреба в безпеці, потреба в коханні, потреба в задоволенні почуття власної гідності і, нарешті, потреба в самоактуалізації. У 1943 р. він вважав, що базові потреби людини складаються з п'яти рівнів. Проте в 1970 р. Маслоу переглянув свої висновки та запропонував ієрархію з семи рівнів¹⁶. Цікава аналогія між теоріями аш-Шатібі й Маслоу в означенні рівнів потреб та цілей. Більше того, друга, перероблена, версія Маслоу становить другу цікаву подібність з ісламською теорією «цілей шаріату» – здатність змінюватись і удосконалюватись з плином часу.

Теорії цілей шаріату (*макаїд аш-шаріа*), в різний час висунуті мусульманськими законознавцями, піддавались змінам протягом історії, особливо в ХХ ст. Сучасні теоретики ісламського права критикують згадану вище традиційну класифікацію потреб через багато причин, зокрема наступні¹⁷:

1. Традиційна теорія цілей шаріату охоплює загальні питання ісламського права, і в її рамках не вдається розглянути цілі конкретного тексту (припису) або групи текстів, що стосуються конкретних питань чи «розділів» ісламського права.

Наприклад згадана вище традиційна теорія не відповідає на багато конкретних питань «чому?», які були поставлені на початку розділу.

2. Традиційна теорія цілей шаріату розглядає індивідів, а не сім'ю, суспільство та людство в цілому. Об'єктом уваги класичного ісламського кримінального права є життя, честь і майно людини, а не життя, гідність, економіка та благоустрій цілого суспільства.
3. Не дивлячись на те, що рівні «потреб людини» є ядром традиційної теорії про цілі шаріату, найбільш універсальних та основних цінностей, таких як справедливість і свобода, вони не містять.
4. Традиційна теорія про цілі шаріату була розроблена на основі ісламського правового спадку, а не першоджерел та аутентичних текстів. Автори класичних праць, присвячених цілям шаріату, завжди посилаються на приписи ісламського права, встановлені законознавцями різних мусульманських правових шкіл, а не на першоджерела ісламу (наприклад, *аяти* Корану).

З метою встановлення даних недоліків сучасні вчені висунули нові концепції та класифікації загальних цілей шаріату, приділивши увагу кардинально новим аспектам. За сучасними класифікаціями, цілі шаріату, виходячи з пов'язаних з ними приписів, поділяються на¹⁸:

1. Загальні цілі – їх визначають, розглядаючи весь корпус ісламського права. Наприклад, до загальних цілей відносяться задоволення вже згаданих «необхідних» і «насущних» потреб, а також досягнення таких принципів, що були додані вченими в сучасну епоху, як «справедливість», «універсальність» та «полегшення».
2. Спеціальні цілі – їх визначають, розглядаючи окремі «розділи (сфери) ісламського права. Це такі цілі, як захист дітей у сімейному праві, попередження злочинності в кримінальному праві, перешкодження монополізації в фінансовому праві.
3. Окремі цілі – це цілі конкретних текстів або норм ісламу. Наприклад, різна кількість свідків, необхідна при розгляді тих чи інших судових справ, умова, яка встановлена в ісламі з метою виявлення істини. Ціль норми, що дозволяє тому, хто тримає піст, перервати його у випадку хвороби, – полегшити виконання релігійних приписів; ціль заборони довгого збереження м'яса під час свята (у місяць *Рамадан* і т.д.) – нагодувати бідних та малозабезпечених членів суспільства і т.д.

Сучасні мусульманські вчені приходять до висновку про те, що шаріат спрямований не лише на забезпечення потреб окремих індивідів чи групи людей, але й на забезпечення потреб суспільства, нації та

людства в цілому. Наприклад, Ібн Ашур (детальніше про нього буде сказано нижче) вважав, що здійснення цілей шариату, спрямованих на досягнення блага всієї мусульманської громади, є важливішими, ніж ті, що стосуються окремих індивідів. У цьому контексті Рашид Ріда включив у свою теорію цілей шариату «проведення реформ» та «дотримання прав жінок», у той час як Юсуф аль-Карадаві додав у свою теорію «захист гідності та прав людини».

Удосконалення теорії цілей шариату та розширення сфери її застосування дозволяє ісламському праву реагувати на глобальні виклики та проблеми. Таким чином, цілі шариату розуміються сучасними дослідниками не тільки як «мудрість, схована в Божому законі», але й як практичні проекти з реформування та оновлення різних сфер суспільства. Вони уже виносять теорії та її систему цінностей в центр обговорення громадянської культури, проблеми інтеграції та громадянських прав мусульманських меншин, що живуть у немусульманських спільнотах.

Нарешті, сучасна правова думка висунула нові унікальні цілі шариату, які напряду виведені з ісламських першоджерел, а не з корпусу правової літератури, створеного *мазгабами*. Даний підхід дозволяє значно подолати історичність правових постанов і сформулювати найвищі цінності та принципи релігійних текстів ісламу. У результаті стало можливим розроб-

ляти правові норми на основі цих універсальних принципів. Нижче наведені приклади цих універсальних цілей шариату, виведені безпосередньо із першоджерел:

1. Рашид Ріда (пом. 1354/1935) комплексно дослідив Коран для того, щоб визначити головні цілі Пресвятого письма. Він зробив висновок, що в ці цілі входять «реформа стовпів віри та оповіщення людей про те, що іслам – це релігія високої моральності, знання, мудрості, раціональності; релігія, яка несе свободу та незалежність, сприяє соціально-політичним та економічним реформам та захищає права жінок»¹⁹.
2. Ат-Тахір б. Ашур (пом. 1325/1903) вирішив, що універсальні цілі шариату – це підтримання порядку, рівності, свободи, а також чистоти природи людини (*фітра*)²⁰. Потрібно підкреслити, що поняття *хуррїя* (свобода), визначена Ібн Ашуром та деякими іншими сучасними вченими як ціль шариату, відрізняється від поняття *ітк*, про яке говорили середньовічні законознавці²¹. *Аль-ітк* – це звільнення з рабства, а не свобода в її сучасному значенні. Проте добре відомий ісламський термін *аль-машія* – «воля», «бажання» – у багато чому схожий з сучасними філософськими поняттями «свобода» та «свобода волі». Підкреслимо, що свобода віросповідання виражена в Корані як «бажання людини вірити або

не вірити в щось»²², а термін «свобода» (*хуррїя*) з'явився в ісламській правовій літературі недавно. Цікаво, що, за словами самого Ібн Ашура, він запозичив цей термін «із літератури, виданої у часи Французької революції, яку переклали арабською мовою в ХІХ ст.»²³. тим не менше ісламський погляд на свободу совісті, віросповідання та волевиявлення Ібн Ашур детально розробив саме в контексті поняття *аль-машиа*²⁴.

3. Мухаммад аль-Газалі²⁵ (пом. 1416/1996) закликав «винести уроки з попередніх чотирнадцяти століть історії ісламу» та включив «справедливість і свободу» в категорію «необхідних потреб»²⁶. Важливим внеском аль-Газалі в теорію цілей шариату є критика буквалізму в розумінні релігійних текстів, який сьогодні характерний для багатьох *улемів*²⁷. Якщо уважно вивчити спадок аль-Газалі, можна побачити, що дотримання рівності та справедливості він вважав основними цілями шариату та на основі цих двох принципів сформулював свої відомі думки про права жінок в ісламі та інші питання ісламського права.
4. Юсуф аль-Карадаві (нар. 1345/1926), як і свої попередники, системно вивчив Коран і виділив наступні універсальні цілі шариату: збереження істинної віри, захист прав і гідності людини, заклик людей до поклоніння Богу, очищення душі людини, відновлення моральних цінностей, створення міцної, благополучної сім'ї, хороше

ставлення до жінок, побудова згуртованої ісламської громади (*умми*), заклик до світу про співпрацю та взаємодію²⁸. Проте аль-Карадаві вважає, що формування універсальної теорії цілей шаріату стане можливим тільки після необхідного досвіду роботи з релігійними текстами²⁹.

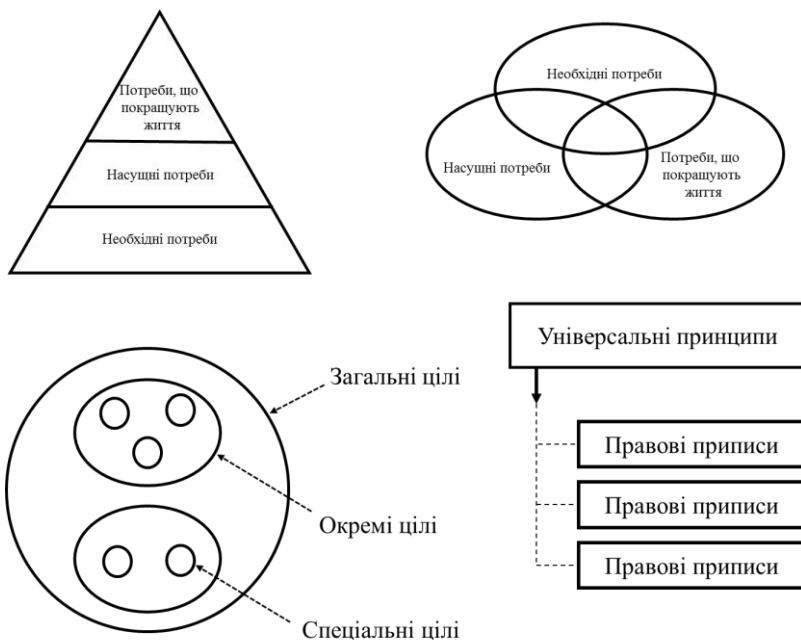
5. Таха Джабір аль-Алвані³⁰ (нар. 1354/1935) також звернувся до Корану, щоб визначити «найвищі та домінуючі» цілі шаріату. За аль-Алвані, це «єдинобожжя» (*таухід*), очищення душі людини від скверного (*тазкія*) і облаштування земної цивілізації (*умран*)³¹. На даний момент він працює над написанням монографії, що присвячена кожній з цих цілей шаріату³².

Усі вищезгадані цілі шаріату представлені в розумінні та інтерпретації вказаних правознавців. А значить, жодна з класичних або сучасних цілей шаріату не може бути оголошена єдиною правильною, «богоутідною» або «священною». Адже і в створеній Богом природі ми не знайдемо готових, природних структур у вигляді кругів, пірамід, схем, як це зображено на діаграмі. Усі ці структури та категорії, які містяться в них, що використовуються в природознавчих та гуманітарних науках, створені людьми для систематизації знання та полегшення їх засвоєння.

Таким чином, структуру теорії цілей шаріату краще за все описати як багатоаспектну. Інакше кажучи, рівні

потреб людини, приписи, спрямовані на досягнення цілей шаріату, і люди, чийм інтересам слугує шаріат, є аспектами, про які законознавці мають різні думки і які по-різному класифікують.

Виходячи з вищевказаних думок вчених ХХ ст., стає зрозуміло, що насправді теорія цілей шаріату – це особисті погляди різних вчених на реформу та розвиток ісламського права, навіть не дивлячись на той факт, що вони вивели цілі (*макасід*) безпосередньо з першоджерел ісламу (Корану та сунни). Таке використання текстів (Корану та сунни) для проведення необхідних сьогодні реформ надає теорії цілей шаріату особливого значення.



Цілі шариату в іджтіхаді послідовників Пророка

Спираючись на багато повідомлень, можна зробити висновок, що ідея про те, що в приписах Корану та Пророка є певні цілі та завдання, належить послідовникам Пророка. Одне з найвідоміших і найпереконливіших повідомлень на цю тему, це хадис з низкою «ланцюжків передавачів» (*існадів*) про післяполуденну молитву в плем'я *бану курайза*. У ньому розкажується про те, як Пророк послав групу своїх послідовників про плем'я *бану курайза*³³ та наказав їм здійснити післяполуденну молитву (*асф*) після того, як приїдуть³⁴. Проте в дорозі послідовникам стало зрозуміло, що вони не встигають здійснити молитву вчасно. Таким чином, вони розділились на тих, хто вирішив помолитись у *бану курайза*, і тих, хто вирішив здійснити молитву в дорозі. Перші аргументували свій вибір тим, що Пророк зрозуміло попросив помолитись у *бану курайза*, другі ж вважали, що Пророк просто хотів, щоб вони поспішали до вказаного місця, і зовсім не мав на увазі, що молитву потрібно перенести. Так, за передавачем *хадиса*, коли потім Пророку розповіли обидва рішення, він їх схвалив³⁵. На думку вчених і законознавців, схвалення Пророка вказує на те, що обидві групи зробили правильний вибір. Тільки відомий законознавець Ібн Хазм аз-Захірі не погодився з рішенням послідовників, які помолитись у дорозі, написавши, що «вони повинні були здійснити післяполуденну молитву діставшись до місцевості, населеної племенем бану курайза, як про це сказав їм Пророк, навіть якщо б дістались до нього тільки опівночі!»³⁶

Інша, більш серйозна спроба розуміння та здійснення цілей, що містяться в приписах Пророка, була здійснена в часи в часи правління другого праведного халіфа – Умара. Високий статус, який Умар займає в ісламу, його часті наради з послідовниками надають його умовиводам особливого значення. В одному з хадисів повідомляється, що послідовники попросили Умара розподілити між ними в якості «військової здобичі», завойовані землі (Єгипту та Іраку – Прим. перекл.), пригадавши зрозумілі йому та конкретні *аяти* Корану, які дозволяють бійцям володіти захопленою в бою землею³⁷. Проте Умар відмовився розділити цілі міста та провінції між послідовниками, посилаючись на *аяти* з більш загальним змістом, в яких говориться, що «ціль» Бога не допустити, щоб «багатства контролювали багаті»³⁸. Таким чином, Умар і послідовники, які його підтримали, зрозуміли смисл *аятів* про «завойовані землі» в контексті цілі Божественного закону (*максід*), якщо, говорити в сучасних термінах, полягала в тому, щоб «зменшити економічний розрив між багатими та бідними».

Другий наглядний принцип – призупинення Умаром покарання за покарання в вигляді відрубання руки під час голоду в Медині³⁹. Умар вирішив, що застосування встановленого Кораном покарання, коли люди не можуть знайти засобів існування, суперечить найважливішому принципу справедливості в Корані.

Ще один приклад *фікху* Умара (практичного застосування Умаром Божественного закону) – це випадок,

коли він не став дотримуватись буквального значення *хадису*, що дозволяє заволодіти «всім майном ворога»⁴⁰. Замість цього він вирішив дати воїнам, лише 1/5 частину найцінніших захоплених трофеїв. У даному випадку його головною ціллю було продемонструвати справедливе ставлення до бійців і в той же час збільшити матеріальні блага громади.

І нарешті, останній приклад – дозвіл Умара сплачувати *закят* (обов'язкову милостиню) кінями, не дивлячись на те, що сам Пророк виключив коней з числа майна, яким можна сплачувати *закят*. Умар розумно обґрунтував своє рішення тим, що коні в його час стали набагато ціннішим товаром, ніж верблюди, якими Пророк дозволяв сплачувати *закят*⁴¹. Іншими словами, Умар усвідомив, що суть і ціль *заката* – це соціальна допомога, що надається багатими людьми бідним. Він прийняв таке рішення, не дивлячись на точні види майна, згадані в *хадисі* Пророка про *закят*, які більшість людей сприймали буквально⁴².

Проте всі відомі правові школи, за винятком ханафітів, проти такого розширення видів «*закятного* майна». Це говорить про те, настільки сильно укорінилось буквальне розуміння текстів в методології традиційних правових шкіл. Раніше згаданий Ібн Хазм стверджує, що *закят* можна сплачувати тільки майном, яке перераховано в хадисі Пророка: золотом, сріблом, пшеницею, ячменем, фініками, верблюдами, баранами, козами. І не

можна допускати сплати кіньми, комерційними товарами або яким-небудь іншим майном⁴³. Зрозуміло, настільки сильно подібні думки перешкоджають *закяту* стати інститутом, що забезпечує соціальну справедливість.

Грунтуючись на «методології, яка досліджує мудрість та особливі думки, сховані в Божественних приписах», аль-Карадаві в своїй роботі, присвяченій *закяту*, заперечує традиційну думку, вказану вище. Він пише: «*Закят* може сплачуватись з будь-якого доходу... Ціль *закяту* – допомагати бідним і приносити користь суспільству. Навряд чи Законодавець прагне покласти це завдання на власників п'яти або більше верблюдів (як це стверджує Ібн Хазм) та звільнити від неї багатих підприємців, які за один день заробляють більше, ніж пастух за рік...»⁴⁴

Усі ці приклади для того, щоб показати, як теорія цілей шариату складалась на ранньому етапі історії ісламу, яким чином застосовувалась у ісламському праві та наскільки вона є важливою. Проте потрібно підкреслити, що теорія може застосуватись не до всіх приписів і норм ісламу.

Аль-Бухарі підкреслює, що в халіфа Умара спитали: «Чому ми до цього часу здійснюємо біг⁴⁵ навколо Кааби з оголеними плечами, якщо іслам уже укріпився в Мецці?» Питання відправляє нас до історії про те, як після «підкорення Мекки» мекканці стали стверджувати, що Пророк та його послідовники після довгого перебування в Медині стали хворими та нищими. Дізнав-

пись про це Пророк наказав послідовникам бігати навколо Кааби, оголивши праве плече, щоб показати усім, що вони все ще здорові та сильні. Таким чином, відповідаючи на запитання, Умар в даному випадку не став шукати цілі або особливого смислу вказівок Пророка. Він відповів: «Ми не перестанемо робити те, що робили в часи Пророка»⁴⁶. Відповідно, Умар розрізняв приписи, що стосуються актів поклоніння (*ібадат*), і приписи, що стосуються світських справ та взаємовідносин між людьми (*муамалат*). Набагато пізніше імам аш-Шатібі виразив цей розподіл наступним чином: «Приписи, що стосуються актів поклоніння (*ібадат*), потрібно розуміти буквально. Стосовно приписів про взаємовідносини між людьми (*муамалат*), то потрібно роздумувати про них, намагаючись розпізнати цілі та завдання»⁴⁷. Таким чином, з наведеного прикладу стало зрозуміло, що акти поклоніння (*ібадат*) незмінні та віруючі повинні здійснювати їх точно так, як здійснював їх Пророк. З іншої сторони, ми також побачили на прикладі дій Пророка і його послідовників, що не потрібно намагатись з точністю скопіювати їх досвід при вирішенні земних проблем (*муамалат*). Замість цього потрібно осмислити їх рішення та вчинки й усвідомити цілі (*макасід*), якими вони керувались.

Ранні теорії цілей шариату

Пізніше, після епохи послідовників Пророка, ідея і класифікація цілей шариату почали розвиватись. Зрозуміло, що теорія цілей шариату в її сучасному вигляді була повністю розроблена спеціалістами з основ ісламського законодавства лише в V-VIII ст. про це я детально розкажу в наступному розділі. Проте відзначу, що протягом перших трьох століть історії ісламу ідея цілей шариату так чи інакше була присутньою в методології законодавців класичних мусульманських правових шкіл. Наприклад, при використанні *кййаса* (судження за аналогією), *істіхсана* (надання переваги одному аргументу над іншим) та принципу *маслаха* (суспільний інтерес). Але спеціальні праці, присвячені «цілям» (*макасід*), з'явилися лише до кінця III ст. А класифікація рівнів необхідних потреб людини, створена імамом аль-Джувайні, виникла набагато пізніше – в X ст. Нижче наведена спроба прослідкувати розвиток різних ранніх теорій цілей шариату, що виникли між III та V ст.

Ат-Тірмізі аль-Хакім⁴⁸ (пом. 296/908). Перша робота, присвячена цілям шариату, у якій термін *макасід* був винесений у назву книги, – це «Молитва та її цілі» (*Салат ва макасідуха*), написана ат-Тірмізі аль-Хакімом⁴⁹. Книга крізь призму суфізму розповідає про мудрість та духовні таємниці, які приховані в кожному з актів обрядової молитви. Наприклад, ат-Тірмізі вважає, що ціллю возвеличення Бога при переході з одного положення в

молитві до іншого, є підтвердженням того, хто молиться, своєї смиренності перед ним, ціллю славослів'я є звільнення від невір'я, а ціллю повертання в сторону Кааби – концентрування уваги на молитві. Ат-Тірмізі аль-Хакім також написав спрощену книгу про *хадж* і назвав її «Хадж та його тасмніці» (*Аль-хадж ва асрафуху*)⁵⁰.

Абу Зайд аль-Балхі⁵¹ (пом. 322/933). Найперша робота, присвячена цілям приписів, що регулюють взаємовідносини між людьми (*муамалат*), – це книга «Пояснення про цілі віри» (*Аль-Ібана ан ілал ад-дійана*) Абу Зайда ал-Балхі. У цій книзі ал-Балхі розглядає цілі правових приписів ісламу. Він також є автором книги про категорії *маслаха* (благо), яку він назвав «Благо для тіл та душ» (*Масаліх аль-абдан ва ан-нуфус*). У ній він пояснює, як ісламські норми та правила сприяють покращенню духовного та фізичного стану людини⁵².

Аль-Каффал аль-Кабір аш-Шаші⁵³ (пом. 365/975). Найдревніше джерело про цілі шаріату, який я знайшов в єгипетській бібліотеці Дар аль-Кутуб, це рукопис праці аль-Каффала «Краси шаріату» (*Махасін аш-шаріа*)⁵⁴. Рукопис складається з передмови (20 сторінок) та розділів, які названі та поділені так само, як і в усіх класичних книгах з мусульманського права (тобто починаються з опису акту повного ритуального омовіння, омовіння перед молитвою, правил молитви і т.д.). Аль-Каффал коротко згадає кожне правило, а потім детально пояснює цілі та мудрість, що містяться в них.

Рукопис досить добре зберігається, складається із 400 сторінок. На останній сторінці вказано, що книга була закінчена 11 *рабі ал-авваля* 358 р. (7 лютого 969 р.). Не дивлячись на те, що автор зробив усесторонній огляд правових приписів, норм приватного права, він не висунув концепцію загальних цілей шаріату. Проте книгу можна вважати великим кроком вперед в розвитку теорії макасід аш-шаріа. Я перевів з арабської уривок з передмови цієї роботи:

«Я вирішив написати цю книгу для того, щоб показати красу Божественного закону, його велич, моральну сутність та сумісність з розумом. Я включив в неї відповіді для тих, хто запитує про істинні причини, через які були послані приписи й прагне дізнатись сховані в них смисли. Такі питання завжди можна почути від двох типів людей. Перші вірять у створення світу Творцем, в істинність пророцтва й в те, що мудрість Божественного закону йде від Мудрого, Всемогутнього Вседержителя, який приписує своїм рабам найкраще для них. Інші намагаються знайти докази проти пророцтва та ідеї створення світу Богом. І якщо навіть він і визнає створення світу, то заперечує пророцтво. Насправді думка, яку вони наводять, полягає в обґрунтуванні беззмістовності Божественного закону, а значить, і беззмістовності Законодавця».

Мій колега, Абд ан-Наср ал-Лугані, працюючи над докторською дисертацією в Уельському університеті (Лампінтер), в 2004 р. дослідив та підготував до друку другий

рукопис «Краса шаріату» аль-Каффала⁵⁵. Його науковий керівник, Маві́л Ізз ад-Дін вважає вважає зміст рукопису аш-Шапі особливим внеском в теорію ісламського права. Він пише:

«За аш-Шапі, важливість приписів залежить від смислів, закладених в них, які завжди висуваються Законодавцем на перший план – заборона алкоголю є прикладом цього. Заборона пояснюється тим, що шаріат розглядає алкогольні напої як засіб, за допомогою якого диявол сіє ворожість між людьми, заважає їм поминати Бога та молитись. Роздуми аш-Шапі не залишають сумнівів у тому, що він сприяв розвитку своєї шафіїтської школи, створивши низку основних правових теорій для встановлення причин правових приписів»⁵⁶.

Таким чином, «причини» та «особливі смисли», про які говорить і за допомогою яких обґрунтовує завдання тих чи інших приписів ісламу аль-Каффал аш-Шапі, є ранньою концепцією цілей шаріату. Ця концепція – результат розвитку шафіїтської правової школи. Додам, що завдяки таким концепціям, як «поняття необхідності» (*дарурат*), «політика на основі шаріату», «моральні приписи ісламу», які розробляв аш-Шапі, аль-Газалі та ад-Джувайні змогли зробити свій внесок у розвиток шафіїтського права та теорії цілей шаріату. Обидва вчених, як уже було сказано, у подальшому надали доктрині *макаїд аш-шаріа* нові значення та аспекти.

Ібн Бабавайх ал-Куммі⁵⁷ (пом. 381/991). Деякі дослідники вважають, що до XX ст.⁵⁸ цілі шариату вивчались тільки суннітськими законознавцями. Проте насправді перше відоме нам дослідження, присвячене концепції цілей шариату, було написано одним із головних шийтських законознавців IV ст. х. Ібн Бабавайхом ас-Садуком аль-Куммі. Даній темі він присвятив книгу «Причини приписів» (*Лал аш-шарай*), яка складається з 335 розділів⁵⁹. У ній вчений намагається «раціоналізувати» віру в Бога, пророків, потойбічне життя й дати розумне пояснення морально-етичних аспектам молитви, посту, паломництва, милостині, турботи про батьків та інших релігійно-моральних приписів ісламу⁶⁰.

Аль-Амірі аль-Файласуф⁶¹ (пом. 381/991). Найбільш теоретичну класифікацію цілей шариату висунув Аль-Амірі аль-Файласуф у книзі «Сповідання про похвальні якості ісламу» (*Лам бі-манакіб аль-іслам*)⁶². Проте він включив у свою класифікацію тільки кримінальні покарання, приписані шариатом (*хуфуд*).

Класифікація цілей шариату, виходячи з «рівнів потреб людини», була оформлена лише в V ст. х. (XI ст.), а свій остаточний вигляд теорія шариату отримала в VII ст. х. (не враховуючи тих змін, яких вона зазнала в XX ст.).

Розділ 2

ВЧЕНІ (V-VIII ст.х. (XI-XIV ст.)),
ЩО СТВОРИЛИ ТЕОРІЮ ЦІЛЕЙ
ШАРІАТУ (*МАКАСІД АШШ-ШАРІА*)

V ст.х. стало свідком явища, яке Абд Аллах б. Байа назвав «філософією ісламського права»⁶³. Буквалістський підхід, який до цього широко застосовувався законодавцями, уже не відповідав вимогам світу, який розвивається. Щоб відповісти на нові виклики була розвинена концепція *аль-маслаха аль-мурсала*. Дана концепція не лише заповнила пробіл у традиційній методології, але й привела до появи теорії цілей шаріату (*макасід аш-шаріа*). Законодавці, що зробили найбільший внесок у розвиток теорії *макасід*: Абу аль-Маалі ад-Джувайні, Абу Хамід аль-Газалі, аль-Ізз б. Абд ас-Салам, Шіхаб ад-Дін аль-Карафі, Шамс ад-Дін б. ал-Кайїм та Абу Ісхак аш-Шатібі, який посідає особливе місце в цьому переліку.

Імам ад-Джувайні та «суспільні потреби»

Абу аль-Маалі ад-Джувайні⁶⁴ (пом. 478/1085) у трактаті «Доказ у основах права» вперше описав «рівні необхідних потреб людини» так, як це роблять сучасні дослідники. Він виділив п'ять рівнів: «необхідні потреби» (*дафурат*),

«суспільні потреби» (*аль-хаджат аль-амма*), «моральна поведінка» (*аль-мафрумат*), «приписи з рекомендованим характером» (*аль-мандубат*) та приписи, «без очевидної причини та певної цілі»⁶⁵. У своїй книзі ад-Джувайні робить висновок, що ціль ісламського права – це захист віри, життя, розуму, честі та майна людини⁶⁶.

Я вважаю, що інший трактат ад-Джувайні – «Порятунок народів» (Гійас аль-улам), – не дивлячись на те, що він присвячений в основному питанням політики, є ще одним вагомим внеском у концепцію цілей шаріату. У цій книзі ад-Джувайні робить гіпотетичне припущення, що якщо раптом усі законознавці та правові школи через які-небудь причини зникнуть, то зберегти іслам можна буде, лише повністю реконструювавши його «за допомогою фундаментальних принципів, на яких ґрунтуються всі норми ісламського права»⁶⁷. Ці фундаментальні принципи він прямо називає «ціялами» (*макасід*) ісламського права й пише, що стосовно них не може бути різних думок та інтерпретацій⁶⁸. Як приклад таких цілей (на основі яких можна буде «відновити» ісламське право) він наводить «правила, що полегшують акт омовіння», «поступки бідним при виплаті закяту» та «взаємна згода в торгових угодах»⁶⁹. Я вважаю, що «Порятунок народів» містить цілісні пропозиції з оновлення та перегляду ісламського права на основі теорії цілей шаріату.

Імам аль-Газалі та «класифікація необхідних потреб людини»

Учень ад-Джувайні, імам аль-Газалі (пом. 505/1111), у книзі «Очищення науки за основами права» (*аль-Мустасфа*) розвинув ідеї свого вчителя. Він розташував «необхідні потреби», про які говорив імам аль-Джувайні, у наступному порядку: (1) віра, (2) життя, (3) розум, (4) нащадки, (5) майно (багатство)⁷⁰. Аль-Газалі першим використав термін «захист» (*аль-хіфз*) «необхідних потреб». Проте не дивлячись на детальний аналіз, який провів аль-Газалі, він відмовився вважати запропоновану ним класифікацію цілей шаріату (*макаїд*) або суспільних благ (*масаліх*) правовим доказами (тобто він відмовився зробити їх частиною доказового інструментарію *фікху*) і навіть назвав їх «ілюзорними благами» (*аль-масаліх аль-маухума*)⁷¹. Аль-Газалі аргументував це тим, що цілі шаріату визначають, вчитуючись у Коран і роздумуючи над ним, і на відміну від правових доказів вони не містяться в Священному письмі у вигляді, «готових» зрозумілих приписів та правил.

Проте, не дивлячись на те, аль-Газалі все ж використовував теорію цілей шаріату, щоб пояснити деякі приписи ісламу. Наприклад, він пише: «Усе, що п'янить, чи то їжа або пиття, заборонено через ту ж причину, що й вино. А вино, як відомо, заборонене заради захисту розуму людини [від помутніння]»⁷².

Таким чином, аль-Газалі вважає, що Божественний закон був посланий, щоб приносити людям користь, і має п'ять основних цілей: захист віри, життя, розуму, нащадків та майна людей. Усе, що допомагає або сприяє здійсненню цих цілей, – це *маслаха* (благо для людей), а все, що заважає цьому, – *мафсада* (шкода для них). Відповідно, знешкодження будь-яких перешкод на шляху здійснення даних цілей і є *маслаха*. Аль-Газалі розташував цілі за ступенем їх пріоритетності (важливості) та вважав, що якщо немає можливості реалізувати всі цілі, то починати потрібно з найбільш пріоритетної⁷³.

Аль-Ізз б. Абд ас-Салам⁷⁴: «мудрість, прихована в Божественних приписах»

Аль-Ізз б. Абд ас-Салам (пом. 660/1209) написав дві невеликі книги про цілі шариату, які він розуміє як «мудрість, сховану в Божественних приписах». Книги отримали назву «Цілі молитви» (*Макасід ас-салам*) та «Цілі посту» (*Макасід ас-саум*)⁷⁵. Але його найважливішим внеском у розвиток теорії цілей шариату є робота «Норми приписів про користь для людей» (*Кавайд аль-ахкам фі масаліх аль-анам*), присвячена принципу маслаха. У ній, окрім всестороннього дослідження понять *маслаха* та *мафсада*, аль-Ізз робить висновок, що принципи шариату були встановлені з певними цілями й що в кожному божественному законі «прихована мудрість». Він пише: «Будь-яка дія, яка не має цілі, – марна!⁷⁶ І той, хто

вивчить, як шаріат спрямований приносити користь і усувати шкоду, зрозуміє навіть без доказів з Письма, без *кййаса* та *іджма*, що не можна нехтувати благом (*маслаха*) (або можливістю здійснити благо), і навпаки, не можна приносити шкоду (*мафсада*) (або ставати його причиною)»⁷⁷.

Імам аль-Карафі⁷⁸ та «класифікація дій Пророка»

Внесок Шіхаб ад-Діна аль-Карафі (пом. 684/1285) у формування теорії цілей шаріату в її сучасному вигляді полягає в тому, що він почав розрізняти «земні» та «пророчі» дії Пророка. У книзі «Відмінності» (*аль-Фурук*) він пише:

«Існує відмінність між діями Пророка як Божого Посланця або судді і як лідера громади. Усе, що він говорив та робив як Посланець, що несе одкровення Бога, – це всезагальний і вічний закон. Але коли він видавав накази війську, використовував ресурси із *байт аль-мала*, призначав кого-небудь на посаду судді чи правителя, укладав угоди або ділив військову здобич, він чинив лише як *імам* (голова, керівник громади)»⁷⁹.

Таким чином, аль-Карафі розширив розуміння цілей шаріату, пов'язавши їх з передумовами та цілями дій самого Пророка. Пізніше Ібн Ашур розвинув його ідею про розподіл вчинків Пророка та включив її в своє визначення теорії *макаїд*⁸⁰.

Аль-Карафі також писав про метод «відкриття можливостей для досягнення благих цілей» (араб. *fatḥ az-ẓarāʿi* – дозвіл дій, у тому числі й заборонених, якщо вони можуть привести до благих наслідків), зробивши ще одне важливе уточнення з теорії цілей шаріату. Він логічно припустив, що якщо дії та явища, які ведуть до поганих наслідків, потрібно припиняти, то, відповідно, все, що веде до благих наслідків і приносить суспільну користь, потрібно заохочувати⁸¹. Як можна побачити, аль-Карафі не обмежує свій підхід негативними аспектами метода «запобігання можливостей» (араб. *ṣadd az-ẓarāʿi* – запобігання діям, в тому числі й дозволених законом, якщо вони можуть привести до поганих наслідків), – детальніше про це буде розказано пізніше.

Ібн аль-Каййім та «істина шаріату»

Шамс ад-Дін б. аль-Каййім⁸² (пом. 1347/1748) був учнем відомого шейха Ахмада б. Таймійї (пом. 1328/1728). Ібн Каййім зробив внесок у теорію цілей шаріату через ґрунтовну критику «правових хитроців» (*аль-хйял аль-фікхійя*), постулювавши, що вони докорінно суперечать цілям шаріату. *Хйяла* – угода, що ззовні оформлена як законна, але насправді здійснена незаконно. Наприклад, коли лихварство подається як торгівля, а взятка як подарунок. Ібн Каййім пише: «Правові хитроці незаконні. По-перше, такі дії суперечать мудрості Законодавця, по-друге, вони мають незаконні цілі (*макасід*).

Людина, що займається лихварством, грішить, навіть якщо він обманом переконав усіх, що його торгівельні угоди законні. Адже початково в нього не було наміру провести законну угоду, а його метою було обійти закон... І той, хто прагне змінити частку спадку когонебудь із своїх спадкоємців і купує його майно за нікчемну ціну, так само грішить, хоч збоку може здатись, що він за все законно платив. Воістину, шаріат для сердець те ж, що їжа та ліки для тіл, адже ті корисні не своїм зовнішнім виглядом або іменами, а властивостями, так само й шаріат».

Ібн Каййім коротко описав свій правовий підхід як підхід, що ґрунтується на «мудрості (*хікма*) та дотриманні інтересів людини (*маслаха*)». Ми можемо переконались у цьому, звернувшись до його вражаючих слів: «В основі шаріату лежать мудрість і благо, що приносять користь людям як у земному житті, так і в потойбічному. Шаріат повністю побудований на справедливості, милосерді, мудрості та благу (*маслаха*). І якщо при розгляді будь-якого питання в результаті буде виведена норма, яка замість справедливості та милосердя приведе до жорстокості, замість користі принесе шкоду, а замість мудрості проявить дурість, то це ніяк шаріатом бути не може, навіть якщо [хтось] буде інтерпретувати це як шаріат»⁸³.

На мій погляд, даний уривок виражає дуже важливе фундаментальне правило, через призму якого потрібно розглядати все ісламське право. У ньому означені всі основні,

загальні та універсальні цілі шаріату, іншими словами, у ньому розкрита «філософія ісламського права».

Проте *імаму* аш-Шатібі вдалось виразити дану модель, використовуючи більш зрозумілу термінологію.

Імам аш-Шатібі. Концепція *макасід* як одна з основ шаріату

Абу Ісхак аш-Шатібі (пом. 1388/1790) так чи інакше використовував термінологію, яку розробили його попередники аль-Газалі та ад-Джувайні. Проте я думаю, що він у своїй книзі «*аль-Мувафакат фі усул аш-шаріа*» зробив три важливі доповнення до теорії цілей шаріату:

- (1) Від суспільних інтересів (*масаліх аль-мурсала*) до основ шаріату (*усул аш-шаріа*).

До *імама* аш-Шатібі законознавці розглядали цілі шаріату крізь призму концепції суспільних інтересів (*аль-масаліх аль-мурсала*) та не вважали їх однією з основ (*усул*) шаріату. Проте *імам* аш-Шатібі у книзі «*аль-Мувафакат*» починає розділ, присвячений цілям шаріату, з цитування аятів Корану, щоб за їх допомогою довести, що Бог творить, посилає пророків та встановлює закони з певною ціллю⁸⁴. Там само він робить висновок, що *макасід* (мудрі цілі, приховані в Божественному законі), – це основа (*усул*) релігії, базовий принцип шаріату та універсальне поняття віри⁸⁵.

(2) Від «мудрості, прихованої в приписах»
до «правил норм шаріату».

Усвідомивши універсальні цілі одкровення, *імам* аш-Шатібі зробив висновок, що окремі приписи (*джузійят*) не можуть бути важливішими за універсальні цілі шаріату та «необхідні потреби»⁸⁶. Даний висновок сильно відрізняється від правил традиційної науки про основи законодавства, особливо від правил малікітської правової школи, до якої належить і сам аш-Шатібі, – як відомо, малікіти завжди надають пріоритет окремим доказам над загальними⁸⁷. Більше того, аш-Шатібі вважав знання цілей шаріату необхідною умовою для будь-якого *іджітахад*⁸⁸.

(3) Від «сумнівного доказу» до «категоричного доказу».

Для того, щоб закріпити за теорією цілей шаріату статус одної з основ ісламського права аш-Шатібі на початку тому, присвяченого цілям шаріату, спираючись на багато доказів, стверджує, що індуктивний умовивід, за допомогою якого він спочатку визначав цілі шаріату, був «категоричним» доказом⁸⁹. Такий підхід також сильно відрізняється від традиційної методології, яка ґрунтується на принципах грецької філософії та розглядає індуктивний метод як «сумнівний».

І хоча праця аш-Шатібі аж до ХХ ст. була основним посібником для *улама*, що вивчали цілі шаріату, його пропозиція зробити теорію цілей шаріату (*аль-макасід аш-шаріа*) основою ісламського права, широкої підтримки не знайшла.

Розділ 3

РОЛЬ КОНЦЕПЦІЇ ЦІЛЕЙ ШАРІАТУ
В СУЧАСНОМУ
«ІСЛАМСЬКОМУ ВІДРОДЖЕННІ»

Сьогодні теорія цілей шаріату – це один з основних інтелектуальних проєктів, за допомогою якого реалізуються ісламська реформа та ісламське відродження. І хоча ЗМІ, особливо на Заході, часто пропонують мусульманам інші методи реформування ісламського права та адаптації мусульманської меншості в західному суспільстві, запропоновані підходи нерідко виявляються, м'яко кажучи, «недружелюбними» до ісламу та мусульман. Вони є спробою «асимілювати» іслам та мусульман з чужими їм інтелектуальними та соціальними системами. Виходячи з цього, теорія цілей шаріату може відіграти позитивну роль, оскільки вона є методологією, що виникла в рамках мусульманських наук, і тому принципи та терміни, якими вона оперує, є близькими та зрозумілими мусульманам. Нижче я розвину висловлену думку та коротко перерахую те, про що буду говорити далі.

По-перше, теорія цілей шаріату в даному дослідженні буде представлена як проєкт у сфері «розвитку» та «захисту прав людини» в сучасному розумінні цих термінів; по-друге, як методологія, яка сприяє появі нових ідей у

мусульманському праві. Далі буде висловлена важлива думка про відокремлення цілей та засобів. Потім ми пояснимо важливість концепції *макаїд* для нового розуміння та реінтерпретації Корану та сунни, а також розглянемо використання методу «відкриття можливостей» (дозвіл дій, у тому числі й заборонених законом, якщо вони можуть привести до благих наслідків. – Прим. перекл.) усупереч традиційному підходу, який обмежується методом «запобігання можливостей» (запобігання діям, у тому числі й дозволених законом, якщо вони можуть привести до поганих наслідків. – Прим. перекл.). І нарешті, ми пояснимо, у чому полягає «універсальність» ісламського права та представимо концепцію цілей шаріату як спільний знаменник не лише між ісламськими правовими школами, але й різними релігійними системами.

Теорія цілей шаріату – проект у сфері розвитку та прав людини

Розробка нової термінології теорії цілей шаріату є одним із найважливіших досягнень сучасних вчених. Проте, не дивлячись на це, деякі законознавці виступають проти осучаснення традиційних термінів⁹⁰. Наведемо приклади того, як термінологія теорії поступово розвивалась і переглядалась.

У роботах *улама* «захист нащадків» зазвичай визначається як одна з найважливіших цілей, яку шаріат прагне здійснити. Про це говорить і аль-Амірі, який раніше за інших богословів зробив спробу визначити цілі кримінальних покарань в ісламі, визначивши їх як «покарання за порушення благопристойності»⁹¹. Потім аль-Джувайні розвинув концепцію «кримінальних покарань» (*мазаджир*) аль-Амірі та висловив його ідею «покарання за порушення благопристойності» як «захист статей органів»⁹². Стосовно терміну «захист нащадків», то першим його ввів Абу Хамід аль-Газалі, вказавши, що «захист і збереження нащадків» – найважливіша ціль шаріату⁹³. Ап-Шатібі стосовно даного питання використовував термінологію аль-Газалі.

Проте в ХХ ст. вчені, що вивчали теорію цілей шаріату, почали говорити уже не просто про «захист нащадків», а про створення необхідних умов для збереження та укріплення інституту сім'ї. Наприклад, Ібн Ашур пише, що «турбота про сім'ю» – це ціль (*максід*) шаріату. У монографії «Основа соціального порядку в ісламі» він детально розглядає моральні цінності Божественного закону та його цілі, спрямовані на збереження сім'ї⁹⁴. Висновки Ібн Ашура можна оцінювати по-різному. Можна сказати, що він по-своєму інтерпретував традиційні положення про «захист нащадків» або що він висунув кардинально нову концепцію, але зрозуміло одне: у своїх роботах він показав сучасним дослідникам, яким чином можна застосувати новий

підхід та розглянути цілі шариату по-іншому, ніж це робили середньовічні *улама*. Новий підхід не спирається на висновки Ібн аль-Амірі та аль-Газалі, він, за термінологією Ібн Ашура, розглядає «загальні цінності» та використовує «системний», «комплексний» метод. Але не дивлячись на це, деякі сучасні вчені проти інкорпорації нових понять у теорію цілей шариату, наприклад, таких як «справедливість» і «свобода». Вони стверджують, що ці ідеї і так імпліцитно присутні в традиційній концепції⁹⁵. Проте я не бачу нічого страшного в спробах розвинути або удосконалити теорію цілей шариату. Наприклад, якщо класична теорія під «захистом розуму» має на увазі захист алкогольних напоїв в ісламі, то сучасні законознавці розширюють значення цього принципу й уже говорять про «розповсюдження критичного мислення», «мандрів у пошуках знань», «вирішення проблеми «втечі мізків»», «усунення стадної ментальності» і т.д.⁹⁶

Можна додати, що аль-Газалі та аш-Шатібі «захист людського життя та честі» вважали «необхідними потребами» (*дарурат*). До них аль-Амірі та ад-Джувайні говорили про «захист честі», використовуючи такі терміни, як «покарання за посягання на честь» або «недоторканість честі». Підкреслимо, що честь (*аль-іфд*) була основним поняттям арабської культури ще в доісламський період. Наприклад, відомий доісламський поет Антара в своєму вірші розповідає про те, як він боровся з синами Дамдама, захищаючи свою честь.

Уже в ісламській період в одному з *хадисів* пророк говорить, що кров, честь та майно будь-якого мусульманина «заборонені» (*хафам*), інакше кажучи, захищені законом⁹⁷. Проте сьогодні в ісламській правовій літературі замість словосполучення «захист честі» все частіше використовуються такі терміни: «захист гідності людини» та «захист прав людини»⁹⁸.

Питання сумісності сучасної концепції прав людини та ісламу стало предметом гарячих дебатів у мусульманських і міжнародних наукових колах⁹⁹. У 1981 р. в ЮНЕСКО велика кількість вчених, що представляють різні напрямки ісламу, проголосили Всезагальну ісламську декларацію прав людини. Декларація була підкріплена текстами з мусульманських джерел, винесених в додатки, але в основному складалась із базових норм, згаданих у Всезагальній декларації прав людини, таких як право на життя, рівність, справедливість, справедливий суд, захист від катувань, свобода релігійних переконань, освіта, свобода пересування і т.д.¹⁰⁰

Проте деякі члени вищої ради ООН з прав людини висловили своє незадоволення Ісламською декларацією прав людини. Вони дійшли до думки, що вона «несе суттєву загрозу міжкультурному консенсусу, на основі якого були вироблені міжнародні інструменти із захисту прав людини»¹⁰¹. У той же час інші члени ради заявили, що ісламська декларація додала нові позитивні аспекти до прав людини, а саме: «Божественне одкровення», – яке надає морального стимулу для

дотримання даних прав¹⁰². Ця думка відповідає концепції з прав людини, яка розробляється в контексті теорії цілей шариату. При цьому необхідно брати до уваги побоювання тих, хто негативно відноситься до Ісламської декларації прав людини. На наш погляд, щоб розвіяти ці побоювання, необхідно «осучаснити» термінологію теорії цілей шариату та збільшити її роль у правових судженнях. У цілому тема співвідношення прав людини та теорії цілей шариату потребує детального вивчення – тільки в цьому випадку вдасться вирішити всі протиріччя, які, на думку деяких дослідників, виникають на практичному рівні¹⁰³.

Продовжуючи тему осучаснення термінології теорії, відзначимо, що термін «захист релігії», який належить аль-Газалі та аш-Шатібі, походить від терміну аль-Амірі «покарання за відступ від істинної віри»¹⁰⁴. У сучасну епоху термін був переосмислений і набув зовсім нового значення, а саме: «свобода сповідання» – термін Ібн Ашшура¹⁰⁵, або «свобода віросповідання» – термін, яким користуються багато сучасних дослідників¹⁰⁶. Таким чином, якщо в традиційному *фікху* з метою «захисту релігії» передбачено «покарання за віровідступництво» (*хадд ар-рідда*), то сучасні вчені посилаються на *аят* «немає примусу в релігії»¹⁰⁷ і не вважають що в ісламі за зміну віри передбачене яке-небудь покарання. Так, завдяки теорії *аль-макасід аш-шаріа* неправильно зрозуміле та надмірно політизоване «покарання за віровідступництво», яке часто використовують у корисливих

цілях, було замінено принципом свободи віросповідання Корану!

Нарешті, сьогодні в роботах, присвячених «цілям паріату» замість терміну «захист майна» аль-Газалі, терміну «покарання за крадіжку» аль-Амірі та терміну «захист грошей» ад-Джувайні використовуються сучасні соціально-економічні поняття, такі як «соціальне забезпечення», «економічний розвиток», «потік грошових ресурсів», «благоустрій суспільства», «скорочення розриву між прибутками багатих і бідних» і т.д.¹⁰⁸ Дані зміни дозволяють використовувати теорію цілей паріату для стимуляції економічного розвитку, якого особливо сильно потребують мусульманські спільноти, і запропонувати «ісламські альтернативні проекти» в сфері інвестицій, які почали користуватись великим успіхом навіть у багатьох сучасних розвинутих країнах.

«Розвиток людини» – це концепція розвитку, показники якої публікуються в щорічному звіті ООН про розвиток потенціалу людини. Дана концепція вказує не лише на економічний розвиток, але й на різноманітні сфери життя людей. За звітом багато країн з мусульманською більшістю населення не входять у групу розвинутих країн та мають дуже низькі показники індексу розвитку потенціалу людини. Індекс вираховується на основі двохсот різних показників, поміж яких – визначення рівня життя, політичної активності, грамотності, освіченості, довголіття, тривалості життя, доступу до питної

води, зайнятості та гендерної рівності¹⁰⁹. Підкреслимо також, що за звітом у деяких мусульманських країнах, особливо в арабських країнах, що мають великі запаси нафти, спостерігається величезний розрив між рівнем національних прибутків і показниками гендерної рівності, що включають у себе участь жінок у політичному та економічному житті суспільства. Тим не менш, окрім розвинутих країн, у яких мусульмани є меншістю, кілька країн з мусульманською більшістю населення, таких як Катар, Бруней та Об'єднані Арабські Емірати, входять у групу з високим рівнем розвитку людини. Проте населення цих країн складає менше 1% від загальної кількості мусульман у світі. Найнижчі показники індексу мають такі країни, як Ємен, Нігер, Мавританія, Джибуті, Сенегал, Гвінея, Республіка Кот-д'Івуар, Малі та Нігерія (населення яких складає 10% від загальної кількості мусульман).

Я пропоную розглядати «розвиток людини», особливо сьогодні, як найважливіше суспільне благо (*маслаха*), досягнути якого завдяки ісламському праву повинна допомогти теорія цілей шаріату (*макасід аш-шаріа*). А наскільки повно буде здійснюватися дана ціль (*максід*) шаріату, можна визначити за допомогою сучасних наукових методів, що використовуються ООН при визначенні показників розвитку потенціалу людини. Важливо підкреслити, що як і тема «прав людини», так і тема «розвитку людини», також потребує всебічного дослідження в контексті теорії цілей шаріату. Еволюція

«цілей ісламського права» в сторону концепції «розвитку людини» робить «цілі розвитку потенціалу людини» популярними в ісламському світі та заважає деяким неозахірітам представити їх як «інструменти домінування Заходу»¹¹⁰.

Теорія цілей шаріату як основа для нового іджтіхаду

За методологією мусульманського права, існує різниця між протилежністю (*тааруд*) та відмінністю (*іхтілаф*) доказів (*аяти* Корану та *хадиси*) та їх суперечливістю (*танакуд* або *таануд*)¹¹¹. Оскільки суперечливість сприймається як «логічний висновок, що виник у результаті одночасної істинності або хибності суджень про одне і те ж питання» (*такасум ас-сідк ва аль-кізб*)¹¹².

З іншої сторони, існує думка, що несхожість або відмінність доказів – це насправді результат «вдаваної суперечливості, що виникла в розумі *муджтахіда*» (*таарудун фі зіхн аль-муджтахід*)¹¹³. Це значить, що два докази, що видаються законодавцеві протилежними, не обов'язково перебувають в нездоланній суперечності один з одним. Можливо, законодавець не розуміє тексту повідомлень (*хадисів*), і тому йому здається, що між ними є нездоланні суперечності. Це також може відбуватись через відсутність у законодавця інформації про місце, час і обставини, за яких було передано те чи інше повідомлення¹¹⁴.

Як би не було, зазвичай коли законознавець приходить до висновку, що два *хадиси* протилежні один до одного за смыслом, то один з «протилежних» *хадисів* він відзначає як помилковий або відмінений. Цей метод називається «відміною» (*насх*) і його суть полягає в тому, що хронологічно більш пізні повідомлення (*хадиси*) скасовують більш ранні. Те ж саме стосується *аятів* Корану. У випадку, коли *аяти* суперечать один одному, *аят*, який посланий пізніше за інші, вважається таким, який скасовує (*насіх*), а всі хронологічно більш ранні *аяти* – відміненими (*мансух*). У результаті велика кількість *аятів* і *хадисів* відмінюються лише тому, що законодавці не змогли зрозуміти, як їх об'єднати й включити в єдину систему.

Доктрину «відміни» (*насх*) неможливо знайти в *хадисах* Пророка, що містяться в класичних збірниках¹¹⁵. Вона в основному міститься в коментарях послідовників Пророка або інших передавачів *хадисів*, які намагались пояснити суперечливі за смыслом, на їх погляд, хадиси. Тим не менше, традиційні *тафсіри* стверджують, що доказ доктрини «відміни» містяться в самому Корані, хоча між коментарями існують суперечки з цього питання¹¹⁶. Наприклад, за аль-Бухарі Абу Хурайра передає, що Пророк сказав: «Воістину, в жінках, тваринах і домівках погане знамення!»¹¹⁷ Але за іншим *хадисом* (також із збірника аль-Бухарі) Аіша повідомляє, що Пророк говорив: «У часи невігластва (*ад-джахлія*) люди говорили: «Воістину, в жінках, тваринах і домівках погане знамення!»¹¹⁸

Як можна побачити, обидва достовірні повідомлення різняться за змістом. Але не дивлячись на те, що повідомлення Аїші підтверджується іншими достовірними повідомленнями, більшість коментарів відкинули його. Більше того, очевидно, що Абу Хурайра не чув повну версію переданого ним повідомлення¹¹⁹. Тим не менше, наприклад, Ібн аль-Арабі* заперечив хадис від Аїші й сказав про нього: «Це нісенітниця!» (*каулун сакім*)¹²⁰. Таким чином, був заперечений достовірний та зрозумілий хадис, переданий передавачами, які заслуговують довіри! Як ми бачимо, даний приклад виявляє приховану упередженість у спробі «вирішити суперечки».

Інший наочний приклад – 5-й аят 9-ї сури Корану, який був названий «*аятом* про меч» (*аят ас-сайф*). У ньому сказано: «Коли ж закінчатся заборонені місяці, то вбивайте багатобожників, де б ви їх не знайшли, беріть їх в полон, саджайте в замки та використовуйте проти них будь-яку засідку». Даний *аят* висвітлює історичний контекст 630 р., коли йшла війна між мусульманами та мекканськими язичниками. І інші *аяти* 9-ї сури також присвячені цій війні. Не дивлячись на те, що екзегети коментують *аят* окремо від його тематичного та історичного контексту й стверджують, що він визначає правила взаємовідносин між мусульманами та немусульманами, не залежно від місця, часу та обставин. У результаті був зроблений висновок, що *аят*

* Детальніше див.: Додатки. С 106.

суперечить більш ніж двомстам іншим *аятам* Корану, що закликають до діалогу, свободи віросповідання, усе-прощення, миру та терпіння. Можливість примирити або узгодити «*аят* про меч» з іншими *аятами* екзегетами не розглядалась. Намагаючись вирішити проблему смислових відмінностей між *аятами*, більшість екзегетів вирішило, що даний *аят* (9:5) посланий у кінці життя Пророка, скасовує усі *аяти*, що суперечать йому, оскільки хронологічно він був посланий пізніше.

Таким же чином, відміненими були оголошені наступні: «Немає примусу до релігії» (2:256); «Але ти вибач їх і прости. Воістину, Аллаг любить тих, хто творить добро!» (5:13); «Відштовхни зло тим, що краще» (23:96); «Сповісти ж добру звістку терплячим» (2:155); «Якщо ви сперечаєтеся з людьми Писання, то робіть це за допомогою найкращого» (29:46); «Вам – ваша віра, а мені – моя!» (109:6)¹²¹ Більше того, велика кількість переказів Пророка, що закликають укладати мирні договори і, якщо говорити сучасними термінами, до мультикультурного співіснування, були також оголошені скасованими. Один з таких переказів – «Мединський сувій» (*сахіфат ул-мадіна*) – договір, який уклали Пророк та іудеї Медини, що регулює взаємовідносини між мусульманами та іудеями Медини. У ньому йдеться про те, що мусульмани та іудеї – одна громада (*умма*) і що вони мають право вільно сповідувати свої релігії¹²². Але тлумачі-традиціоналісти (середньовічні богослови. – Прим. перекл.) і неотрадиціоналісти, на основі «аята про

меч» та декількох схожих аятів, вважають «мединські угоди» скасованими¹²³. Звісно, якщо розглядати всі вищенаведені *аяти* та *хадиси* лише в ракурсі війни та миру, то можна дійти висновку, що муж ними існують суперечки. Проте нам здається, що нерозумно постійно робити вибір або на користь війни, або на користь миру, не дивлячись на обставини та умови місця та часу.

Проблему ускладнює ще й те, що учні послідовників Пророка (*табіун*) застосовували метод «відміни» (*наسخ*) частіше, ніж самі послідовники¹²⁴. Вивчаючи дану тему, можна виявити, що після першого століття ісламу представники різних правових шкіл почали вказувати на нові приклади відміни одних Священних текстів іншими, при чому ці приклади ніколи раніше не згадувались навіть учнями послідовників (*табіун*). Дійшло до того, метод «відміни» почав використовуватись законодавцями одних *мазгабів* для спростування думок і релігійно-правових постанов законодавців інших *мазгабів*. Наприклад, Абу Хасан аль-Кархі (пом. 340/951) писав: «Існує фундаментальне правило: «Будь-який *аят* Корану, що суперечить думкам факхів нашого мазгабу або вирваний із контексту, або скасований»¹²⁵. Тому не дивно, що в літературі, присвяченій мусульманському праву, часто можна виявити, що одні *мазгаби* вважають той чи інший припис таким, що скасовує (*насіх*), в той час як інші *мазгаби* – скасованим (*мансух*). Довільне застосування методу «відміни» посилює проблему відсутності різносторонньої інтерпретації доказів

(тобто Корану та сунни. – Прим. перекл.). Я вважаю, що теорія цілей шаріату здатна запропонувати раціональне й конструктивне рішення проблеми суперечності доказів (*аятів і хадисів*. – Прим. перекл.). Нижче на основі класичних прикладів наведений приклад знешкодження «суперечливості» хадисів за допомогою концепції *макасід аш-шаріа*:

- (1) Існує багато суперечливих текстів, що приписуються Пророку, присвячених різним способам виконання «актів поклоніння» (*ібадат*). Ці тексти стали причиною гарячих суперечок і полемік між мусульманами. Проте якщо розглянути дані тексти крізь призму теорії цілей шаріату можна зробити висновок, що Пророк намагався полегшити віруючим ритуали поклоніння та тому виконувати їх по-різному, виявляючи в питаннях поклоніння терпимість і помірність¹²⁶. Серед таких аятів поклоніння можна перерахувати різні рухи тіла під час молитов¹²⁷, завершальне вітання (*ташаххуд*)¹²⁸, земні поклони, що здійснюються з метою спокутування помилок, допущених у молитві (*суджуд аль-сахв*)¹²⁹, возвеличення Аллаха під час святкових молитов словами «Аллах найвеличніший!» (*такбір*)¹³⁰, компенсація за порушення посту в місяць *Рамадан*¹³¹, різні ритуали, пов'язані з паломництвом в Мекку (*хадж*).
- (2) Є кілька хадисів, що відображають звичаї арабів (*аль-урф*), які також оголошені «протилежними один одному». Проте всі ці *хадиси* можна інтер-

претувати як повідомлення, що підтверджують «універсальність ісламського законодавства»¹³². Інакше кажучи, відмінності між цими *хадисами* потрібно розуміти як відмінності та різноманіття арабських звичаїв, які дані *хадиси* відображають та визнають. За такого розуміння всі так звані протиріччя зразу зникнуть. Прикладом цього можуть слугувати два *хадиси*, передані Аішою, один з яких забороняє «будь-якій жінці» виходити заміж без згоди її опікуна, а інший дозволяє жінці, яка була в шлюбі, самостійно прийняти рішення про шлюб¹³³. До того ж за деякими повідомленнями сама Аіша – передавач обох *хадисів*, у деяких випадках не дотримувалась «умови наявності опікуна»¹³⁴. Ханафіти пояснюють умову тим, що за звичаєм арабів жінка, що вийшла заміж без згоди опікуна, є безсоромною¹³⁵. Якщо взяти до уваги уявлення арабів, виражені в обох *хадисах*, і в той же час розглянути обидва *хадиси* в контексті універсальності ісламського законодавства, то можна вирішити всі протиріччя й дати людям у різноманітних куточках світу укладати шлюби за їх звичаями та традиціями. Даний підхід дозволяє мусульманам всього світу дотримуватись, якщо вони того хочуть, загальноприйнятих традицій свого суспільства, дотримуватись усіх необхідних ритуалів і церемоній. Він також сприяє розповсюдженню культури толерантності та взаєморозуміння в мультикультурних суспільствах.

- (3) Кілька хадисів були класифіковані як скасовані, і це не дивлячись на те, що деякі законознавці вважають, що в них містяться приклади поетапного застосування норм ісламського права. Ціль поетапного застосування норм – «полегшити сприйняття людьми змін, які приносить новий закон в глибоко вкорінені традиції суспільства»¹³⁶. Таким чином, протилежні один одному *хадиси* на тему вживання алкогольних напоїв, лихварства, виконання ритуальної молитви та дотримання посту вказують на те, що Пророк прагнув поступово/поетапно застосовувати закони в суспільстві. Даний метод Пророка особливо актуальний стосовно мусульман-неофітів, яким потрібен час, щоб звикнути до приписів і доктринам ісламу.
- (4) Деякі протилежні один до одного *хадиси* законознавці оголосили «суперечливими» через те, що в них містяться різні директиви стосовно одного питання. Проте якщо взяти до уваги те, що ці *хадиси* були адресовані різним людям (послідовникам), то всі суперечки вирішуються. Розуміти дані *хадиси* потрібно, опираючись на такий принцип шаріату, як «досягнення найвищого блага для людей», при цьому враховуючи, що вони були сказані різним послідовникам за різних обставин. Наприклад, за деякими *хадисами* Пророк сказав розведеній жінці, що якщо вона знову вийде заміж, то втратить право виховувати своїх дітей¹³⁷. Проте є інші *хадиси*, які повідомляють, що розведена жінка, яка знову вийшла заміж, має право

виховувати своїх дітей від попереднього шлюбу. Наприклад, Ум Салама продовжувала виховувати своїх дітей і після того, як вийшла заміж за пророка Мухаммада¹³⁸. Проте більшість *улама*, спираючись на першу групу повідомлень, вирішили, що як тільки розведена жінка виходить заміж, то опіка над дітьми зразу переходить до її колишнього чоловіка. Вони заперечили альтернативні повідомлення, спираючись на той факт, що перша група *хадисів* більш достовірна, оскільки передана аль-Бухарі та Ібн Ханбалом¹³⁹. Тим не менше, Ібн Хазм прийняв другу групу *хадисів* і заперечив першу, аргументуючи свій вибір тим, що в одного з передавачів *хадиса* першої групи проблеми з пам'яттю¹⁴⁰. Ас-Санані після розгляду двох думок сказав: «Діти повинні залишитись з тим із батьків, який піклується про них та задовольняє їх потреби. Якщо мати прекрасно виконує свої батьківські обов'язки й добре піклується про дітей, тоді саме вона й повинна їх виховувати... Діти повинні перебувати під опікою найбільш достойного з батьків, і закон не може вирішити по-іншому»¹⁴¹. Критерій вибору опікуна в даному випадку – справедливість, а закон не може бути несправедливим! Даний підхід дозволяє мусульманам з розумінням ставатись до будь-якого справедливого законодавства, спрямованого на формування чесного правосуддя в суспільстві, навіть якщо воно побудовано не на ісламській теорії або філософії.

Розмежування засобів та цілей

Мухаммад аль-Газалі розрізняв засоби (*аль-вакаїл*) та цілі (*аль-ахдаф*). Він стверджував, що перші можуть змінюватись, у той час як другі залишаються незмінними. Як приклад «засобів, що змінюються» він наводить правила розподілу воєнної здобичі (*аль-ганаїм*) – і це не дивлячись на те, що їх правила чітко встановлені Кораном¹⁴². Пізніше Юсуф аль-Карадаві та Файсал Маулаві в процесі обговорення, що відбувалось у Європейській раді з фетв та досліджень, також підкреслили особливу важливість «розмежування засобів і цілей». Наприклад, вони обидва заявили, що споглядання Місяця в місяць *Рамадан* саме по собі не є ціллю – це лише засіб для підтвердження нового місяця. До цього вони додали, що сьогодні засобом підтвердження початку *Рамадану* повинні бути астрономічні розрахунки. Дана фетва вирішила низку актуальних для мусульманських меншин проблем¹⁴³. Той же підхід Юсуф аль-Карадаві застосував і до одягу (*джілбаб*)¹⁴⁴ мусульманок, сказавши, що носіння його – лише один зі способів вияву скромності, а не самоціль¹⁴⁵.

На мій погляд, «розмежування засобів і цілей» сприяє появі багатьох кардинально нових думок з різних питань ісламського права. Наприклад, Таха Джабір аль-Алвані в роботі «Напрямки в сучасній ісламській думці» висунув «реформаторський проект», у якому ретельно розробив метод «розмежування засобів і цілей». Нижче

буде показано, як аль-Алвані застосував цей метод для вивчення такого дуже важливого процесу, як гендерна рівність:

«Коран, після того як був посланий, привів людей до віри незалежно від їх статевих відмінностей. І ця особливість ісламу, можливо, більше ніж всі інші, є революцією не менш знаковою, ніж скасування ідолопоклонства... Беручи до уваги традиції, вірування та характер, що укорінились у доісламській Аравії, дані новації встановлювались Пророком поетапно, щоб перша громада мусульман змогла їх сприйняти та засвоїти... Іслам дав право жінці свідчити на суді, що до ісламу було дуже рідкісним явищем. Таким чином, Коран намагався зробити жінку рівною з чоловіком учасницею суспільного життя... Ціллю було змінити традиційне ставлення до жінки, включивши жінку в число свідків (див.: «яких ви згодні взяти за свідків» (2:282))... Дозвіл жінкам давати свідчення було засобом для досягнення певної цілі, а саме: практичне застосування ідеї гендерної рівності поміж арабів. Проте коментатори Корана вважають, що слова з *аяту*: «Якщо перша помилиться, то друга нагадає їй» (2:282), – означають, що жінка не має права самостійно свідчити, і це, на їх думку, вказує на початкову нерівність між чоловіком і жінкою. Дану ідею сприйняли як середньовічні, так і сучасні коментатори. Таким чином, ціле покоління мусульман, відомі «сліпим наслідуванням» (*таклід*), сприяли розповсюдженню цього помилкового розуміння. Зрозуміло, дана

позиція, викликана невірним тлумаченням *аяту*, розповсюдилась далеко за предмети правової сфери (тобто *фікху*. – Прим. перекл.)»¹⁴⁶.

Схожі думки зустрічаються в *аяталлага* Мухаммада Махді Шамс ад-Діна¹⁴⁷, який запропонував сучасним законодавцям застосовувати «динамічний» підхід у роботі над текстами (Корану та сунни) і «не сприймати кожний текст як абсолютний та універсальний закон; подумати про те, що, можливо, закон дійсний лише за певних умов, і не виносити правові рішення, спираючись на *хадиси*, не враховуючи контексту, припускаючи, нібито їх приписи обов'язкові для всіх людей незалежно від обставин, часу та місця»¹⁴⁸. Проте потім *аяталлаг* Шамс ад-Дін додав: «Не дивлячись на те, що я надаю перевагу даному підходу, на даний момент ні разу не використовував його при винесенні правових суджень». Разом з тим він вважає дуже важливим застосовувати цей підхід при винесенні правових приписів стосовно жінок, фінансових питань та джихаду¹⁴⁹. Другий дослідник, Фатхі Усман, стверджує, що в Корані (2:282) свідчення двох жінок прирівнюється до свідчень одного чоловіка виключно «з практичної точки зору». Таким чином, Ф. Усман «реінтерпретує» 282-й *аят* 2-ї сури «з практичної точки зору», тобто робить те саме, що й вищезгаданий аль-Алвані¹⁵⁰. Хасан Турабі¹⁵¹ дотримувався подібної думки стосовно багатьох приписів, що стосуються жінок, їх щоденної діяльності та одягу¹⁵². Роже Гароді¹⁵³, що є також прихильником нового

підходу, вважає, що «текст Корану можна розділити на дві частини: одна частина може бути історизованою», наприклад, та, що включає в себе «приписи стосовно жінок», а інша ж частина, за ним, містить «вічні цінності посланого одкровення»¹⁵⁴. Подібно до Гароді Абд аль-Карім Соруп¹⁵⁵ теж запропонував розділити текст Корану на дві частини: «константну» та «змінну». На його думку, змінна частина відображає культурну, соціальну та історичну ситуацію, в якій було послано одкровення¹⁵⁶. Такої ж думки, але вже в *хадисах* Пророка, притримувався Мухаммад Шахруп¹⁵⁷, який стверджує, що приписи деяких *хадисів* потрібно вважати частиною «не ісламського, а скоріше громадянського права, яке тісно пов'язане з соціальними умовами Аравії. Пророк використовував це право для організації суспільства на основі презумпції дозволеності. Він намагався побудувати арабську державу та арабське суспільство в VII ст. Тому приписи цих хадисів не можуть бути вічними та незмінними, навіть якщо хадиси достовірні на 100%»¹⁵⁸.

Потрібно відзначити, що деякі дослідники розвивають розглянуту вище думку про історичну обумовленість Писання ісламу до його «історизації», що передбачає повне скасування «авторитету» Письма. Так званий «історичний підхід» ґрунтуються на тому, що наші ідеї про тексти, культури та події повністю залежать від історичних умов, у яких вони виникли, і змін, яких вони зазнали у процесі політичного розвитку¹⁵⁹.

У результаті застосування даного підходу, запозиченого з літературознавства, до Корану привело деяких дослідників до наступних висновків: «Текст Корану – це «культурний продукт», що сформувався всередині певної культури»¹⁶⁰.

Відповідно, припускається, що Коран – це «історичний документ», що придатний тільки лише для вивчення історії арабського суспільства часів пророцтва¹⁶¹. Більше того, наприклад, Хайда Могхіссі¹⁶² стверджує, що «шаріат не сумісний з принципом рівності людей»¹⁶³. На її думку, «будь-які спроби складних інтерпретацій або притягання не зможуть узгодити приписи і заборони Корану стосовно прав і обов'язків жінок з ідеєю рівності статей»¹⁶⁴. Схожі ідеї висловлює й Ібн Варрак**, який вважає, що «позиція ісламу про права людини не надає достатньої підтримки принципу свободи»¹⁶⁵. Інший сучасний дослідник, Ібрахім Муса¹⁶⁶, пише, що ісламське право не містить «етичного бачення» в його сучасному розумінні¹⁶⁷.

Як би не було, я вважаю, що вживання стосовно Корану таких епітетів, як «несправедливий» або «аморальний», суперечить вірі в його Божественне походження. У той же час я переконаний, що історичні події та певні правові приписи, згадані в Корані, повинні розумітись у культурному, географічному та історичному контексті формування Письма ісламу. Ключ до такого

** Детальніше див.: Додатки. С. 106.

розуміння лежить у розділенні змінних в історичній перспективі засобів та незмінних принципів та цілей. Засоби, як сказав Мухаммад аль-Газалі, можуть «змінюватись», а принципи та цілі залишаються незмінними. Таке багатоаспектне розуміння приписів Корану дозволить вдало застосувати їх на практиці в будь-яких умовах і наочно показати, що вони без будь-яких проблем можуть проявити «етичне бачення» для сучасного світу.

Цілі шаріату та тематичне тлумачення Корану

Прихильники тематичного тлумачення Корану намагаються інтерпретувати Коран у контексті цілей шаріату. Метод тематичного прочитання полягає в вивченні тексту Корану як «єдиного цілого»¹⁶⁸. Екзегети, що застосовують цілісний підхід, весь текст Корану розглядають так само, як *аяти*, що містять [правові] приписи» (*аят аль-ахкам*), яких у Корані лише декілька сотень. При використанні даного методу сури та *аяти*, що розповідають про віру, пророків, земний світ та потойбічне життя, вибудовуються в єдину, цілісну картину, і після цього законознавці можуть використовувати їх для формування правових норм. Даний підхід разом з традиційним буквалістським підходом дозволяє моральним цінностям та принципам, які є ключовою темою багатьох історій Корану, у тому числі й потойбічного життя, стати основою для винесення [правових] норм.

Той же підхід може застосовуватись стосовно *хадисів*, які так як і *аяти*, можна досліджувати в контексті цілей шаріату та комплексного вивчення життя Пророка та його висловлювань. За такого підходу дослідник ставить під сумнів достовірність *хадисів*, що суперечать ісламським цінностям та принципам. Інакше кажучи, якщо законознавець не може узгодити два різних (за смыслом) *хадиси*, то надає перевагу тому, «який найбільше відповідає принципам Корану»¹⁶⁹. Даний підхід повинен стати одним з умов підтвердження достовірності тексту (*мати*) таких (протилежних один одному за смыслом. – Прим. перекл.) *хадисів*. І нарешті, новий метод, що ґрунтується на теорії цілей шаріату, допоможе заповнити незнання контексту та умов, в яких Пророк говорив ті або інші слова. Більшість *хадисів*, на які опираються різні течії ісламу, складаються з однієї або двох пропозицій або відповідей на одне або два питання й не містять інформації про історичний, політичний, соціальний, економічний або географічний контекст, у якому вони були озвучені. У деяких випадках послідовник Пророка або передавач його слів завершує хадис словами: «Я не впевнений, чи говорив Пророк це, оскільки (далі часто говориться про причини, чому передавач не впевнений, чи походять його слова від Пророка або ні)...» Проте зазвичай законознавці додумують контекст і його вплив на те, яким чином *хадиси* розумілись і застосовувались на практиках послідовниками Пророка. «Цілісний підхід» за допомогою визначення та розуміння загальних цілей шаріату допоможе подолати проблему відсутності інформації.

Інтерпретація цілей Пророка

Окрім усього вищесказаного відзначимо, що розуміння *аль-макаїд* або «постановка цілей» Пророка може допомогти визначити контекст *хадисів*, якого не вистачає. Ми уже пояснили, яким чином аль-Карадаві розрізняв дії Пророка «як передавача одкровення та його дії в якості судді та лідера громади». На його думку, різні функції, які Пророк виконував в суспільстві, і цілі, які він реалізовував, виходячи з цих функцій, «по-різному вплинули на шаріат». Ібн Ашур широко розвинув роботу аль-Карафі, виділивши нові аспекти «замислів Пророка», і, спираючись на цілий ряд *хадисів*, вказав цілі, які Пророк планував здійснити¹⁷⁰. Таким чином, Ібн Ашур вважав, що Пророк у різних ситуаціях і різних контекстах¹⁷¹:

1. Мав законодавчу ціль. Достатньо згадати проповідь Пророка, прочитану під час прощального паломництва (*хадж*), у якій він сказав: «Навчайтесь у мене обрядів [тобто дивіться, як я здійснюю обряди паломництва, і повторяйте за мною], оскільки скоріш за все, це моє останнє паломництво». Закінчуючи проповідь, він додав: «Нехай ті, хто присутні, сповістять про все відсутніх!» Приписи таких *хадисів* потрібно розуміти буквально й виконувати так само, як вони описані.
2. Давав релігійно-правові приписи (*фетви*). Прикладом може слугувати припис, виданий Пророком

під час того ж «прощального паломництва», коли одна людина підійшла до Пророка й сказала: «Я заколов жертвну тварину, до того як кинув каміння». Пророк відповів: «Кидай і не хвилюйся!» Потім інша людина підійшла й сказала: «Я побрився до обряду жертвоприношення». Пророк відповів: «Здійсни жертвоприношення і не хвилюйся!»... Передавач даного хадису підкреслив, що люди весь день говорили Пророку, що вони один обряд здійснили до (або після) того, як потрібно було здійснити інший, але усім Пророк відповідав лише одне: «Роби і не хвилюйся!» Цього та похожих *хадисів* потрібно дотримуватись буквально, до того ж в ньому міститься метод винесення *фетв*. З наведеного вище прикладу ми дізнались, що в цілому виконання обрядів паломництва в строгому порядку не є обов'язковою умовою.

3. Виконував функції судді. Наприклад: (1) вирішення Пророком суперечки через невелику ділянку землі між людиною з Хадремаута та людиною з Кінди; (2) вирішення Пророком суперечки між бедуїном і його опонентом, коли бедуїн сказав: «Розсуди нас»; (3) урегулювання Пророком конфлікту між Хабібою та Сабітом. Хабіба бінт Сахл – дружина Сабіта – пожалілась Пророку, що вона не любить свого чоловіка й хоче розвестись. Пророк сказав: «Чи повернеш ти йому його сад?» Вона відповіла: «Усе, що він мені дав, – при мені

(тобто мені нічого не потрібно. – Прим. перекл.)». Потім Пророк сказав Сабіту: «Забери у неї сад». Таким чином, він отримав сад і розвівся з нею. За аль-Карафі такі *хадиси* не є загальними приписами (тобто вони не містять норми, які всі віруючі повинні виконувати. – Прим. перекл.), і суддя залежно від судової справи має право використовувати їх на власний розсуд.

4. Виконував роль правителя. Наприклад: дозволив заволодіти безплідною землею тому, хто її обробить; у битві біля Хайбара заборонив їсти м'ясо віслюка; у битві біля Хунайна він сказав: «Той, хто вбив ворога й у нього є свідки, він може забрати його майно». У цілому хадиси, що охоплюють соціально-політичну тематику, повинні розумітись у контексті їх найвищих цілей, що слугують інтересам суспільства.
5. Ставив виховні цілі (які мають більш загальний характер, ніж законодавчі). Прикладом може слугувати *хадис*, переданий Ібн Сувайдом: «Якось я зустрів Абу Зарра та його раба, що був одітий у ту ж одежу, що й Абу Зарр. Я спитав про причину цього. Він відповів: «Я обляяв раба, називавши його мати поганими словами, і він поскаржився Пророку. Пророк сказав мені: «О, Абу Зарр! Якщо ти принижуєш його, називаючи його матір поганими словами, то в тобі все ще залишились ознаки періоду невігластва (*ад-джакілія*)! Твої раби – це твої брати!». За *хадисом*

виховна ціль Пророка полягала в заохоченні послідовників звільняти рабів. Законодавці з цього приводу часто говорять: «Законодавець прагне досягнути свободи (аш-шарі муташаввік лі-л-хуррійя)».

6. Примирював сторони, що конфліктують. Одним з прикладів слугує *хадис* про те, як Пророк попросив Баріру повернутись до свого чоловіка після того, як вона розвелась з ним. Баріра сказала Пророку: «О, Посланець Аллага! Чи наказуєш ти мені зробити це?» Він відповів: «Ні, я лише клопочу [за твого чоловіка]». Вона сказала: «Я не потребую його». Іншим прикладом, служить *хадис*, переданий аль-Бухарі, про те, що Джабір, коли помер його батько, попросив Пророка поговорити з кредиторами батька, надіючись, що вони відмовляться від частини боргу. Пророк поговорив з ними, але кредитори не бажали пробачати борг, і він погодився з їх рішенням. Ще один приклад дій Пророка, спрямованих на примирення, – це *хадис* про те, як Кааб б. Малік вимагав у Абд Аллаха б. Абу Хадрада сплатити борг. Пророк попросив зменшити суму боргу, і той погодився. У всіх вказаних вище випадках послідовники Пророка розуміли, що Пророк не зобов'язує їх дотримуватись його директив або приписів.
7. Був радником. Прикладом того, як Пророк порадив (а не приписав) своїм послідовникам,

може бути *хадис* про те, як Умар б. аль-Хаттаб дав у якості милостині деякій людині коня, але той зневажливо віднісся до нього. Дізнавшись, що людина задумала продати коня за дуже низькою ціною, Умар вирішив викупити його. Коли він запитав Пророка, що він думає про це, Пророк сказав йому: «Навіть якщо він продасть тобі коня за один дірхам, не купи його! Оскільки той, хто бере назад милостиню, схожий на собаку, що проковтнула свою рвотну масу». Інший приклад: *хадис*, переданий Зайдом: «Пророк сказав: не продавайте незібрані фініки, поки не буде зрозуміло, що вони придатні [для їжі]». Передавши *хадис*, Зайд так коментує слова Пророка: «Це лише порада людям, які часто сваряться з цього приводу (через недостиглий урожай)». У обох випадках послідовники Пророка зрозуміли, що він не зобов'язує їх дотримуватись яких-небудь приписів, а просто дає поради.

8. Висловлював своїм послідовникам ті або інші побажання. Наприклад, Башір повідомив Пророку, що він подарував одному з своїх синів подарунок. Пророк запитав у нього: «Чи подарував ти такий же усім своїм синам?» Він відповів: «Ні!» Пророк сказав: «Не роби мене свідком несправедливості!» І в даному випадку послідовники Пророка зрозуміли, що Пророк не накладає на них жодних зобов'язань.

9. Намагався долучити суспільство до високих моральних норм. Для прикладу наведемо кілька *хадисів*: Пророк запитав у Абу Зарра: «Чи бачиш ти гору Ухуд?» Абу Зарр відповів: «Так, я бачу!» Пророк сказав: «Не хотів би я, щоб (ця гора) перетворилась для мене в золото, а через три (дні) залишився в мене від (цього золота хоча б один) дінар, крім цього дінара, який я збережу для (сплати) боргу». Послідовник аль-Бара б. Азіб сказав: «Божий посланець наказав нас робити сім [речей] і заборонив робити сім [речей]. Він наказував: відвідувати хворого, проводити померлого, вимовляти побажання блага тому, хто чхнув, захищати слабкого, допомагати тому, кого пригнічують, розповсюджувати вітання, приймати запрошення й сприяти тому, щоб той, хто дав клятву, не порушив її. Він заборонив: носити золоті кільця, пити зі срібного посуду, (використовувати) червоні чепраки, виготовлені з шовку, носити єгипетський шовковий одяг (*аль-кассі*), а також одяг з тонкої, товстої та середньої товщини шовкової тканини (*істабрак* та *дібадж*). Алі б. Абу Таліб передає: «Божий посланець заборонив мені носити золоті кільця, носити шовковий та пофарбований у шафрановий колір одяг, а також читати вголос Коран під час поясного та земного поклонів. Але я не говорю, що Пророк заборонив усі ці речі й вам». З тією ж виховною ціллю Пророк сказав Рафі б. Хадіджу: «Не здавай в оренду свої землі, а обробляй їх самостійно».

Таким чином, у всіх цих випадках, послідовники розуміли, що Пророк ні до чого їх не зобов'язує.

10. Давав різні настанови для того, щоб дисциплінувати своїх послідовників. Наприклад: Пророк сказав: «Клянусь Аллагом, він не увірував! Клянусь Аллагом, він не увірував!» У Пророка спитали: «Хто ж він? О, Посланець Аллага!» Він відповів: «Той, чий сусід не відчуває себе в безпеці від шкоди його».
11. Здійснював дії, які не стосувались його місії Пророка (тобто здійснюючи їх, він не мав на увазі, щоб його послідовники сприймали ці дії як релігійні приписи. – Прим. перекл.). Такі дії описуються в *хадисах* про те, як Пророк їв, одягався, спав, ходив, сідав верхи на коня, ставив руки під час земного поклону і т.д. Інший приклад – хадис про те, як під час «прощального паломництва» Пророк зупинився біля пагорба й став спостерігати за струмочком на території плем'я *бану кінана*. Аіша прокоментувала цей *хадис*: «Привал біля місцевості аль-Абта не є одним з ритуалів хаджу. Це всього лиш місце, де Пророк зупинявся, оскільки через нього було легше повертатись в Медину».

Тлумачення Ібн Ашуром згаданих вище *хадисів* підвищує рівень розуміння «постановки цілей» переказів Пророка й дає більшу гнучкість в їх трактуванні та застосуванні на практиці.

Методи «запобігання можливостей» та «відкриття можливостей»

В ісламському праві термін «запобігання можливостей» (*sadd az-zarai*) означає заборону або блокування дозволених дій у випадку якщо є підозри, що вони можуть привести до недозволених дій¹⁷². Законознавці різних шкіл ісламського права договорились, що забороняти дозволені законом дії можна тільки в тому випадку, якщо є велика вірогідність того, що вона може стати причиною недозволених дій. Проте вони розійшлись у думках про те, як визначити саму «імовірність». Законознавці вирішили, що вона може бути чотирьох «рівнів»¹⁷³:



За законознавцями імовірність того, що дозволені дії можуть стати причиною недозволених дій, може бути визначеною, великою, можливою та малою:

Для пояснення вказаних категорій законознавці наводять наступні приклади:

1. Як приклад «визначеної імовірності» того, що дозволена дія приведе до негативних результатів,

законознавці зазвичай наводять «викопані ями в громадському місці (або посередині центральної дороги)», що, на їх думку, без сумніву шкодить людям. Законознавці впевнені, що потрібно запобігти (*sadd*) діям, які здатні привести до таких наслідків. Проте вони розійшлись у думках про те, чи понесе в даному випадку той, хто викопав яму, відповідальність за шкоду людям. Інакше кажучи, суть суперечки в тому, чи забороняючи такі дії, дозволено карати людей, які вчинили ці дії?

2. За імамом аш-Шатібі прикладом дії, яка в рідкісних випадках (за «малої імовірності») може принести шкоду, – продаж винограду. Мається на увазі, що продавати виноград дозволено, хоча і є невелика імовірність того, що деякі люди будуть робити з нього вино. У даному випадку метод «запобігання можливостей» не застосовується, оскільки за законознавцями користі від продажу більше, ніж шкоди. Інакше кажучи, у таких випадках існує дуже мала імовірність, що суспільству або індивіду буде спричинена шкода¹⁷⁴.
3. Деякі законознавці вважають, що є «велика імовірність» того, що «продаж зброї під час громадського безпорядку або продаж винограду виробникам вина» принесе шкоду суспільству¹⁷⁵. Малікіти та ханбаліти вирішили, що необхідно запобігати здійсненню таких дій, у той час як

представники інших правових шкіл з ними не згодні, оскільки вважають, що для заборони потрібно точно знати, чи принесе дія шкоду або ні, а не керуватись здогадками.

4. За деякими законознавцями є «можлива імовірність» того, що буде спричинена шкода у випадку «коли жінка мандрує одна» або «коли люди для здійснення лихварських операцій використовують зовнішньо правильно оформлені, але насправді угоди зі прихованими хитрощами»¹⁷⁶. Малікіти та ханбаліти забороняють такі дії, а інші правові школи і в даному питанні з ними не погоджуються, оскільки вважають, що немає «визначеної» або «великої» імовірності того, що ці дії можуть принести шкоду.

Наведені вище приклади з класичного ісламського права ще раз підтверджують, що «засоби» та «цілі» змінюються залежно від економічного, політичного, соціального і географічного контекстів і не є непорушними. «Мандрівки жінки наодинці», «продаж зброї» або «продаж винограду» можуть принести шкоду при одних умовах і можуть бути зовсім нешкідливі і навіть корисні за інших умов. Відповідно, неправильно класифікувати дії за їх «небезпечністю» або «шкідливістю», як це зроблено вище.

Якщо використовувати термінологію етичних концепцій, то метод «запобігання можливостей» (*sadd az-zarai*) можна назвати консеквенціалістським підходом¹⁷⁷.

В одних ситуаціях він може бути корисним, а в інших ним можуть зловживати деякі занадто строгі та песимістично налаштовані законознавці або політично ангажовані сили. Сьогодні метод «запобігання можливостей» дуже часто використовується у роботах сучасних неозахиритів, які, в свою чергу, стають інструментом авторитарних режимів для втілення в життя їх особистих цілей, особливо для утискання прав жінок. Наприклад, за допомогою методу «запобігання можливостей» (*sadd az-zafai*) жінкам забороняють «водити автомобіль», «самостійно мандрувати», «працювати на радіо та телебаченні», «посідати посаду представника або посла» і навіть «йти посередині дороги»¹⁷⁸. Щоб краще пояснити помилкове застосування цього методу розглянемо *фетву*, яку я вважаю найбільш показовою. *Фетва* була видана Вищою радою Саудівської Аравії з фетв стосовно водіння автомобіля жінками¹⁷⁹.

Питання: «Чи дозволено жінці, за необхідності, щоб вона не їздила з незнайомим водієм, керувати автомобілем самостійно, без присутності законного опікуна?»

Відповідь/фетва: «Жінці не дозволяється водити автомобіль, бо для цього їй доведеться зняти покривало з обличчя або якоїсь його частини. До того ж, якщо в дорозі її автомобіль поламається, якщо вона попаде в аварію або порушить правила дорожнього руху, то буде змушена спілкуватись із чоловіками. Водіння автомобіля дозволить жінці їздити далеко від дому і тим

самим вийти з-під контролю законного опікуна. Жінки слабкі, вони схильні піддаватись емоціям і аморальним бажанням. Якщо дозволити їм керувати автомобілем, то вони вийдуть з-під нагляду опікуна й влади своїх чоловіків. Більше того, щоб сісти за кермо, вони повинні отримати водійські права й сфотографуватись для цього. А фотографування жінок, навіть у даному випадку, заборонене, оскільки це веде до смуту та веде до великих небезпек!»

Деякі малікіти запропонували крім метода «запобігання можливостей» використовувати метод «відкриття можливостей» (*fatx аз-зарай*)¹⁸⁰. Наприклад, малікіт аль-Карафі вирішив розглядати одні правові рішення як засоби (*vasail*), а інші – як цілі (*makasid*). Він запропонував запобігати використанню засобів, що ведуть до досягнення заборонених цілей та відкрити можливість для використання засобів, які ведуть до дозволених цілей¹⁸¹. Таким чином, аль-Карафі класифікував засоби, виходячи з цілей, до досягнення яких вони ведуть, і виділив три види засобів: «найміцніші» (*акбах*), «проміжні» (*мутавассіта*), «найкращі» (*афдал*). Відзначимо, що Ібн Фархун (пом. 769/1367) – малікітських *факіх* – застосував метод «відкриття можливостей» (*fatx аз-зарай*) аль-Карафі стосовно цілої низки правових норм¹⁸².

Якщо говорити мовою етичної філософії, то можна сказати, що малікіти не обмежили себе негативною стороною консеквенціалісткої етики, а розвинули

позитивні сторони даного методу мислення, які відкривають можливості для досягнення благих цілей, навіть якщо ці цілі не згадані в тих чи інших текстах ісламу.

Якщо цілі порочні, то: здійснення їх заборонене	Якщо цілі проміжні: здійснення їх допустиме	Якщо цілі благі: здійснення їх необхідне
--	--	---

Досягнення «універсальної» цілі

Слово *урф* означає звичай, а точніше – «добрий» звичай, схвалений усім суспільством¹⁸³. У першому виданні «Енциклопедія ісламу» Леві обґрунтовує розмежування понять *урф* і *шар*. Він пише: «Значення слова *урф* дає Джурджані (Гаріфат. Вид. Флюгеля. С. 154) як «[дії та переконання], яких усвідомлено та наполегливо дотримуються люди та які вони сприймають як правильні». Тут очевидно, що усна традиція протиставляється встановленому закону (*шар*), і це не дивлячись на численні спроби визнати його частиною *усула* (основи ісламського права)¹⁸⁴.

Проте зв'язок між шаріатом і *урфам* набагато складніший, ніж про це сказано вище. Урф, особливо в ранній період історії ісламу, вплинув на багато положень *фікха*. Ат-Тахір б. Ашур запропонував нове, на основі цілей шаріату, тлумачення поняття *урф*. У своїй книзі «Цілі шаріату» він присвятив урфу цілий розділ, який назвав «Універсальність ісламського законодавства»¹⁸⁵.

У тому розділі він не розглядає вплив *урфа* на практичне застосування приписів *хадисів*, як це часто робили до нього, а обговорює вплив арабських звичаїв на самі *хадиси* Пророка. Нижче буде коротко викладено аргументи Ібн Ашура.

Спочатку Ібн Ашур пише, що закони ісламу універсальні, оскільки «іслам придатний для усіх людей, що живуть на Землі», і наводить приклади із Корану та сунни¹⁸⁶. Далі він пояснює особливу мудрість обрання Пророка з-поміж арабів і проживання арабів віддалено від цивілізації, що, на його думку, сприяло їх мирному спілкуванню та асиміляції з іншими народами, з якими, на відміну від візантійців, персів та коптів, араби не воювали. А оскільки закони ісламу універсальні, то, пише Ібн Ашур, вони повинні застосовуватись до всіх людей, наскільки це можливо, однаково. Тому Аллаг наповнив усі свої закони мудрістю та високими цілями, які люди здатні досягнути розумом, не залежно від етнічних і культурних відмінностей. Потім Ібн Ашур пояснив, чому Пророк заборонив своїм послідовникам записувати за ним: «Щоб люди не переплутали приписи приватного характеру з приписами загального характеру». Продовжуючи розповідь, він застосовує свої ідеї до низки *хадисів*, щоб звільнити широко відомі правові норми від впливу арабських традицій. Він пише¹⁸⁷:

«Таким чином, шаріат не повинен займатись такими питаннями як: який одяг людині потрібно носити, у якому будинку жити та який засіб пересування використовувати. Ми переконані, що звичаї та традиції якого-небудь народу не можуть бути нав'язані йому або іншим народам у якості обов'язкових приписів і законів. Дане розуміння усуває труднощі, з якими стикаються законознавці, намагаючись зрозуміти, чому мусульманське право забороняє жінкам, наприклад, носити парик, підпилювати зуби й наносити татуювання... На наш погляд, ці заборони можна пояснити тим, що жінок, що вчинили схожі дії, араби вважали нечестивими, і тому ціль заборони – захистити честь жінки. Інший приклад – у Корані сказано: «О Пророче! Скажи своїм дружинам, донькам і віруючим жінкам, щоб вони одягалися у свої покривала» (33:59). У даному приписі враховується звичай арабів. Народи, у яких не прийнято, щоб жінки носили *джілбаб*, не зобов'язані цього дотримуватись...»

Спираючись на таку ціль шаріату, як досягнення «універсальності або всезагальності», Ібн Ашур запропонував розуміти *хадиси*, враховуючи особливості арабської культури, у контексті якої вони виникли, і не сприймати їх як абсолютні та безумовні закони. Він розглядав наведені вище повідомлення й *аяти*, виходячи з високomorальних цілей, які вони мали на меті, а не просто юридичні правила або норми. Такий підхід полегшує практичне застосування шаріату в різних культурах, і особливо в неарабському середовищі.

Теорія макасід як спільна ланка мусульманських правових шкіл

Сьогодні на початку ХХІ ст. між ісламськими течіями існують гострі, але в своїй більшості «формальні» суперечки. Особливо сильно виділяються глибокі та болючі суперечки між сунітами та шіїтами. При чому багато хто вважає, що суперечки між ними мають політичний характер, але в процесі протистояння набувають релігійного забарвлення. Люди, знайомі з ісламським правом, погодяться, що очевидні відмінності між окремими сунітськими та шіїтськими течіями, як зараз, так і в минулому, зводяться скоріше до політичних питань, ніж до суперечок стосовно «стовпів віри». Як би не було, у багатьох країнах сунітсько-шіїтські протистояння впливають на атмосферу в мечетях та судах, охоплюють суспільні відносини, а інколи ведуть до насилля та кривавих сутичок. Таким чином, ці суперечки вносять свій вагомий «внесок» у розповсюдження культури нетерпимості та неприйняття мирного співіснування з «Іншим».

Я переглянув новітні дослідження сунітських та шіїтських вчених, присвячених цілям шаріату, і виявив, що підходи, які застосовуються як в одних, так і в інших дуже подібні¹⁸⁸. Вони обговорюють однакові теми (*іджітіхад*, *кййас*, *хужук*, *кййам*, *ахлак* і т.д.), посилаються на праці тих самих законознавців (Бурхан ад-Джувайні, Ілал аш-шаріа Ібн Бабавайха, Мустасаф аль-Газалі,

Мувафакат ап-Шатібі, Усул ас-Садр, Макасід Ібн Ашпура) та використовують ту саму класифікацію термінів (*масаліх, дарурат, хаджіят, тахсінійат, макасід амма, макасід хасса* і т.д.). стосовно більшості правових відмінностей між шійтськими та сунітськими *мазгабами*, то вони виникли через суперечок стосовно деяких *хадисів* і невеликої кількості приписів, що стосуються релігійної практики.

Підхід до *фікху*, що ґрунтується на теорії цілей шаріату (або «постановці цілей шаріату». – Прим. перекл.), – це цілісний підхід, що не залежить від якої-небудь думки або *хадиса*, а спирається на загальні для всіх мусульман принципи та основи. Реалізація таких високих цілей, як об'єднання та примирення мусульман, набагато важливіша, ніж обговорення тонкощів фікху. У цьому сенсі цікаво, що *айталлаг* Махді Шамс ад-Дін, виходячи з таких високих та основних цілей ісламу, як об'єднання, примирення та справедливість, вважає будь-яке ворогування між сунітами та шійтитами забороненою (*харам*)¹⁸⁹.

Метод теорії цілей шаріату піднімає суперечливі питання на високий філософський рівень і таким чином долає політичні протиріччя, що існували протягом історії мусульман, і посилює надзвичайну необхідну сьогодні культуру примирення та мирного співіснування.

Концепція *макасід* як основа міжрелігійного діалогу

Систематична теологія – це метод цілісного та системного вивчення релігії або певної релігійної системи. Даний метод, для того, щоб дати різнобічний та цілісний опис релігії, враховує всі її аспекти: історичний, філософський, науковий, етичний і т.д. Метод, що отримав назву «систематична теологія», набирає все більшої і більшої популярності в християнському богослов'ї, при чому в дуже різних концепціях.

Християнська систематична теологія ставить наступне питання: «Що говорить і чому вчить нас Біблія з якоїсь певної теми?»¹⁹⁰ і щоб на нього відповісти, «збирає, синтезує і групує різні теми, що містяться в Священному письмі»¹⁹¹, наприклад такі, як молитва, моральні якості, праведність, співчуття, милосердя, єдність, культурне різноманіття, спасіння та багато інших тем¹⁹². Таким чином, систематична теологія користується «індуктивним методом»¹⁹³, тобто групує, класифікує та інтегрує «уособлення істини» або ж обробляє «відокремлені факти» до тих пір, поки не знайде зв'язок між ними і не виявить основні доктрини¹⁹⁴ та ідеї¹⁹⁵.

Важливість системного вивчення релігії була доведена Чарльзом Ходжем (1797-1878), який дійшов до наступних висновків¹⁹⁶:

1. Розум людини влаштований так, що він прагне систематизувати та узгодити факти, які вважає достовірними.
2. Накопичення відокремлених *фактів* допоможе збільшити знання.
3. Цей процес (накопичення та систематизації) необхідний для виявлення істини та захисту її від осуду та несхвалення.
4. Бог, що створив матеріальний світ та одкровення, бажає, щоб людина вивчала ці Його «праці» та розкривала їх гармонію, різноманіття та органічний зв'язок, що існує між ними.

Враховуючи вищесказане, можна помітити, що систематична теологія має очевидну подібність з теорією цілей паріату. У них двох використовується метод «перетлумачення» Священних текстів, за допомогою якого інтерпретаторам вдається безболісно та динамічно змінювати світогляд віруючих без компрометації їх основних уявлень про Священне письмо.

Класична теорія паріату визначає наступні необхідні потреби (*дарурат*), забезпечення яких паріат повинен здійснювати: захист релігії, життя, здоров'я, розуму та нащадків людини¹⁹⁷. Прихильники систематичної теології також пишуть про важливість захисту життя, здоров'я – у тому числі шляхом заборони пиятики (для порівняння: іслам у якості превентивного засобу проти пиятики забороняє усі п'янки речовини), про важливість створення сім'ї і т.д.¹⁹⁸.

Цілісний (або ж «цільовий» (*макасідді*)) підхід дозволяє богословам розглядати окремі релігійні вчення та принципи у рамках загальної структури їх основних принципів і найважливіших цілей, і тим самим уникнути їх однобічного розуміння та буквального дотримання їх директив. До того ж при використанні даного підходу численні моральні цінності, що містяться в релігійних приписах, висуваються на перший план, не дивлячись на те, що самі приписи набувають різних форм у залежності від середовища, у якому вони практикуються.

Тому я переконаний, що системний підхід до вивчення релігії може зіграти важливу роль у встановленні діалогу та взаєморозуміння між релігіями, оскільки він розкриває загальні принципи та цінності, які необхідні для діалогу такого типу та взаєморозуміння.

Практичне застосування теорії цілей шаріату

Питання та відповіді на тему моральних норм

Питання, які будуть представлені нижче, були поставлені мені різними людьми з різних країн через сайти *islamonline.net*, *readingislam.net*, а також форум «Ask About Islam» і електронну пошту. Я дозволив собі трішки відредагувати питання та відповіді на них, видалив частини, не пов'язані з темою книги. Ціль цього розділу – показати, яким чином теорія цілей шаріату може допомогти відповісти на деякі дуже актуальні питання, які запитують про ісламське право мусульмани та немусульмани, що живуть у різних країнах.

Питання: *Коли ми говоримо про цілі шариату, то в цілому торкаємось моральних проблем, правильно? Будучи мусульманином, що народився на Заході, я бачу велику різницю між моральними нормами ісламу та Заходу. Я маю на увазі різницю перш за все стосовно самої природи моральних якостей. Адже те, що 1400 років тому в ісламі вважалось негативним, і сьогодні вважається таким. На Заході ж все зовсім по-іншому. Будь ласка, скажіть, що ви думаєте про цю проблему?*

Відповідь: Щоб відповісти на це серйозне та важливе питання, я торкнуся двох обставин:

Потрібно розрізнати моральні цінності (ідеали) та моральний вибір. Моральні цінності (ідеали), або цілі шариату (такі як справедливість, рівність, цнотливість, свобода, помірність, толерантність і т.д.), не можуть бути змінені. Проте моральні норми, які існують у світі як результат різних інтерпретацій вказаних ідеалів та цінностей, з часом можуть змінюватись. Наприклад, «справедливість» дуже важливе та ключове поняття для всіх людей. Проте інтерпретація цього поняття, наприклад у суді, залежить від уявлень суспільства про справедливість і соціально-культурного контексту, у якому суспільство сформувалось. Наприклад, принцип справедливості передбачає певні юридичні права та обов'язки для кожного члена сім'ї та суспільства в цілому. Але права та обов'язки у різних суспільствах можуть бути різними, як і роль членів сім'ї. Тому такі відмінності або «культурні особливості» повинні враховуватись при визначенні поняття справедливості.

2) Проте в ісламі є певні «акти поклоніння» (*ібадат*), які вважаються непорушними, і віруючі повинні виконувати їх точно так, як вони приписані ісламом. Вони є спільними для всіх мусульман культурними компонентами ісламу, які кожен мусульманин, ким би він не був, повинен прийняти. Яскравим прикладом таких компонентів можуть слугувати п'ять щоденних обрядів молитов (а саме, час і слова молитви, омовіння, що здійснюється перед молитвою і т.д.) і сплата щорічної милостині *закят* (включаючи її розмір та категорії людей, яким вона передбачається). Мусульмани повинні виконувати дані акти поклоніння, наслідуючи приклад останнього пророка, Мухаммада, і ніхто не має права змінити їх або здійснювати на власний розсуд. З іншої сторони, як вже не раз було сказано, приписи, що стосуються взаємовідносин між людьми (*муамалат*), можна обговорювати і переосмислювати, намагаючись знайти найкорисніше й наймудріше їх виконання.

Я вважаю, що заборони конкретних дій (вживання будь-якої кількості алкоголю, азартні ігри, лихварство і перелюб) належать до категорії «актів поклоніння» (*ібадат*), про яку було сказано вище, оскільки вони чітко означені в Корані та сунні. Звісно, ми можемо роздумувати про мудрість та користь даних приписів і сперечатись про те, що насправді є мудрістю та користю, а що ні. Але в будь-якому випадку існують конкретні приписи, яких кожен мусульманин, який живе за канонами своєї релігії, повинен дотримуватись.

Питання: *Як ісламське право може допомогти в підвищенні моральних якостей у мусульманських спільнотах? Особливо в умовах світу, що стрімко змінюється.*

Відповідь: Ісламське право має унікальну властивість через різноманітні приписи виконати певні моральні цілі. При чому допомагають йому в цьому як приписи ісламу, що стосуються «актів поклоніння» (*ібадат*), як і приписи, що стосуються «світських справ і взаємовідносин між людьми» (*муамалат*). До того ж за Пророком він «був посланий для удосконалення моральних норм». Наведемо більш конкретні приклади. У Корані сказано, що обрядова молитва «стримує від розпусти й неприйняттого» (29:45); під час хаджу віруючий «нехай не чинить гріха та нехай не сперечається» (2:197), і *ціль закяту* в тому, щоб «очистити» багатих від скупості та допомогти бідним та тим, хто потребує. Усі приписи ісламу, що стосуються торгівлі або укладання договорів, сприяють досягненню тих цінностей, як справедливість, чесність, захист слабкого і т.д. Якщо закони ісламу правильно застосовуються на практиці, то вони допомагають підвищити моральні якості в суспільстві. Іншими словами, якщо говорити сучасною мовою, мусульманське право – це скоріше «моральне право» (*moral law*), ніж «теократичне» (*theocratic law*).

Питання: *У Корані сказано, що Мухаммад – «милість для світів». Як це співвідноситься зі закостенілістю шаріату? Чи не здасться вам, що є протиріччя між закостенілістю шаріату та твердженням, що пророка місія Мухаммада – милість для світів?*

Відповідь: Так, пророк Мухаммад насправді – милість для людства, як про це вказано в Корані (21:107). І я не думаю, що проблема в шаріаті, адже це – мусульманський спосіб життя, наповнений моральними засадами та милосердям. У цьому контексті я завжди згадую слова відомого вченого Шамс ад-Діна б. аль-Кайїма (пом. 748/1347), який сказав:

«В основі шаріату лежать мудрість та благо, що приносять людям користь як у земному житті, так і в потойбічному. Шаріат повністю побудований на справедливості, милосерді, мудрості та благу (*маслаха*). І якщо при розгляді якого-небудь питання в результаті буде виведена норма, яка замість справедливості та милосердя приведе до жорстокості, замість користі принесе шкоду, а замість мудрості проявить тупість, то це ніяк не може бути шаріатом, навіть якщо [хто-небудь] буде інтерпретувати це як шаріат».

Проте необхідно відзначити, що існують великі проблеми, пов'язані з неправильним тлумаченням шаріату та його зловживанням. Не дивлячись на те, що ціль шаріату – досягнення справедливості, милосердя, мудрості та суспільного блага, деякі люди, що мають великий політичний та інтелектуальний вплив, використовують шаріат для досягнення своїх особистих цілей, особливо для політичного контролю. Вони розповсюджують своє розуміння шаріату, щоб досягнути земних благ. Такі люди дискредитують шаріат і приносять ісламу набагато більшу шкоду, ніж його вороги.

Питання: *Знайти своє кохання – це одна з основних життєвих цілей. А розділити його зі справді достойною людиною – це безкінечне щастя! Чому ж не можна насолоджуватись коханням, не обтяжуючи себе труднощами сімейного життя? Як ви ставитесь до того, що фізичне кохання забороняють із моральних міркувань, а саму заборону вважають «моральною ціллю шаріату»?*

Відповідь: Скажу, що намагаючись вирішити дану проблему, багато мусульман несправедливо чинять стосовно шаріату. Я погоджуюсь з тим, що кохання – це одне з найбільш прекрасних явищ, яке Бог створив на цій землі. Повністю природно, коли людина кохає кого-небудь і бажає фізичної близькості з будь-якою людиною, таким чином проявляючи свою любов. Іслам забороняє не кохання, а «позашлюбні статеві відносини». Чому? Тому що за ісламом, таке прекрасне почуття, як кохання, повинне співвідноситись з такою цінністю, як сімейне благополуччя, оскільки з точки зору ісламу сім'я – важлива частина здорового суспільства. Відповідно, якщо одружений чоловік або заміжня жінка здійснюють перелюб, то за ісламом – це злочин. І навіть якщо цей вчинок був проявом кохання, він кардинально відрізняється від уявлень ісламу про сім'ю та сімейні відносини. Потрібно розуміти, що якщо чоловік і жінка не перебувають у шлюбі, іслам не забороняє любити один одного, але забороняє вступати в фізичну близькість до шлюбу. Повторюю, що дане правило розглядає кохання в взаємозв'язку з сімейними

цінностями. У той же час іслам закликає чоловіків та жінок створювати сім'ї та різними способами полегшує їм це. Пророк сказав: «Найкращий вчинок, який дві людини, що кохають один одного, можуть здійснити, — це створити сім'ю!» (*хадис* передали імам Ахмад та інші вчені). А що якщо в результаті фізичної близькості між парою, що не перебуває в шлюбі, з'являться діти? Хіба справедливо для дітей, що вони з'явилися на світ у результаті зв'язку між людьми, які не мають обов'язків один перед одним і не перебувають у шлюбі?

Ще я хотів би зазначити, що якщо чоловік і дружина у зв'язку з якими-небудь причинами, можливо тому, що вони ще занадто молоді або, можливо, як ви сказали, через «труднощі сімейного життя» не хочуть мати дітей, то іслам не проти такого вибору. Але якщо вони коли-небудь все ж вирішати завести дитину, то вона повинна з'явитись у шлюбі. Сім'я вбереже дитину від великої несправедливості — тяжке становище матерів-одиночок у різних країнах тільки підтверджує це. Любов, як ви підмітили, прекрасне почуття. Проте іслам розглядає її в сукупності з іншими соціальними та сімейними цінностями.

Питання: *Як іслам може бути моральним способом життя, якщо він схвалює тероризм?*

Відповідь: Для того, щоб дати вичерпну відповідь на це питання, я почну з визначення того, що таке тероризм, а що ні.

- У тероризму немає релігії. Несправедливо іслам, християнство, іудаїзм, буддизм та індуїзм пов'язувати з тероризмом. Найкращий спосіб пізнати яку-небудь релігію – це прочитати її Священне письмо. У кожної із згаданих релігій є своє бачення Божественного та земного, і кожна з них по-своєму навчає своїх послідовників певних норм моралі та духовності.
- Тероризм і насилля не одне і те ж. По суті, усі розумні люди визнають, що деякі види насилля правомірні. Наприклад, якщо на вас напали на вулиці, то заради самозахисту просто необхідно застосувати насилля. Насилля інколи необхідне для затримання злочинців (у даному випадку – це робота влади). Люди виправдано застосовують насилля, наприклад під час полювання (якщо, звісно, вони не вегетаріанці). Відповідно, насилля саме по собі не є злом. Насилля може бути злом у залежності від контексту конкретної ситуації, за якій воно застосоване.
- Самозахист не є тероризмом. Уявіть, наприклад, що які-небудь люди прийшли на вашу територію, прогнали вас із власної домівки й захопили її. Чи не здається вам, що в такому випадку ви маєте право на самозахист? Звісно, самозахист не має на меті принесення шкоди невинним людям і повинен бути спрямований лише проти тих, хто захопив ваш дім.

- Тероризмом люди займаються не лише індивідуально. Існують терористичні організації, що використовують для досягнення своїх цілей озброєні підрозділи, а також терористичні уряди, які посилають армії та застосовують озброєння проти невинних людей. Люди можуть стати жертвами тероризму і іншими способами, наприклад, постраждати від голоду, тортур, відсутності медичної допомоги, довгих економічних санкцій і т.д.
- Тероризм практикується не лише в мирних місцях, але й у зоні бойових дій, коли не забезпечуються права цивільного населення та військовополонених.

Таким чином, терористичний акт – це акт, у результаті якого мирному населенню наноситься шкода таким способом, який суперечить принципам справедливості та прав людини. Визначення тероризму у контексті теорії цілей шариату, може бути наступним: «Терористичний акт – це акт, в результаті якого невинним людям (цивільному і нецивільному населенню) наноситься шкода з порушенням принципів справедливості і пригніченням гідності людини.

ВИСНОВОК

Застосування в сучасну епоху ісламського права на практиці набуває скоріше редуціоністського характеру, ніж холістичного, буквального, ніж осмисленого, однобічного, ніж багатоаспектного, бінарного, ніж багатозначного, деконструктивістського, ніж реконструктивістського, каузального, ніж схоластико-богословського. Одним словом, відсутній цілісний підхід до розгляду загальних цілей і основних принципів ісламського права. Більше того, такі крайнощі як надмірна віра в «раціональність» (або ж «ірраціональність») з однієї сторони, і в безгрішність богословів і їх тлумачень релігійних текстів (або, навпаки, в необхідність «історизації Священного писма»), з іншої сторони, посилюють бездуховність, нетерпимість, що закликають до насилля ідеології, пригнічення свободи й авторитарні режими.

Як уже було сказано, метод теорії цілей шаріату піднімає правові питання на високий філософський рівень і цим долає історичні суперечки, що привели до протистояння між ісламськими правовими школами, і в той же час укріплює надзвичайно необхідні сьогодні культуру примирення та мирне співіснування. Крім того, здійснення цілей шаріату повинно стати головним завданням усіх основних лінгвістичних та раціо-

нальних методологій *іджітїхада* не залежно від їх різноманітних назв та підходів. Відповідно, припустимість всякого *іджітїхада* повинна залежати від ступеня його доцільності або від того, наскільки успішно він реалізує цілі шаріату (*макасїд аш-шарїа*).

Про автора

Професор Джасер Ауда є викладачем Катарського факультету ісламознавства (Qatar faculty of Islamic studies) при Університеті ім. Хамада б. Халіфи (Hamad Bin Khalifa University). Він один із засновників і член Виконавчої ради Міжнародного союзу мусульманських вчених; член наукового комітету Міжнародного інституту ісламської думки; співробітник Міжнародного канадського інституту розвинутих систем (the International Institute of Advanced Systems); член форуму Великобританії проти ісламофобії та расизму. Дж. Ауда читає лекції з ісламського права, етики та суспільної політики у різних університетах та інститутах Єгипту, Канади, США, Великобританії, Малайзії та Індії. Коранознавство та класичні ісламські науки Дж. Ауда вивчав в університеті Аль-Азгар. Він отримав ступінь доктора наук у сфері «філософії ісламського права» в Уельському університеті і «системного аналізу» в Університеті Ватерло. Ауда пише двома мовами – арабською та англійською. Він є автором низки книг, серед яких: «Теорія цілей шариату як філософія ісламського права: системний підхід» (*Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 2008), «Цілі шариату: посібник для початківців» (*Maqasid al-Shariah: A beginners guide*, 2010), «Фікх аль-макасід: виведення норм ісламського права в контексті його цілей» (*Фікх аль-макасід: інатат аль-ахкам аш-шарі'а бі-макасіді'а*, 2006), «Між шариатом і політикою. Питання післяреволюційного періоду» (*Байна аш-шарі'а ва ас-сі'аса. Асіла лі-мархала ма бад ас-саурат*, 2012).

СЛОВНИК

Ашаріти – одна з основних шкіл *камала* (спекулятивне богослов'я, раціоналістична ісламська теологія). Займала проміжне положення між раціоналізмом мутазілітів та текстуалізмом ханбалітів.

Закят – один з п'яти стовпів ісламу, податок на користь малозабезпечених мусульман.

Захіріти – послідовники правової школи (*мазгаба*) Дауда б. Алі аль-Ісфahanі, якого називали аз-Захірі (пом. 269/883). Захіріти спирались виключно на зовнішнє (*захір* – «зовнішній»), буквально розуміння Корану та сунни, заперечуючи будь-яку можливість бачити в їх текстах прихований сенс (*батін*) і тлумачити їх алегорично. У питання методології права (*усул аль-фікх*) захірітські *факіхи* були активними противниками використання логіко-раціоналістичних підходів (*рай, кійас, істіслах, істіхсан* та ін.). Відомим захірітським факіхом був Ібн Хазм аль-Андалусі (пом. 994/1064). Починаючи з XV ст. захіріти як правова школа поступово почали зникати. Проте сьогодні мусульманські законознавці, особливо реформатори, називають захірітами тих богословів, які буквально розуміють тексти Корану та сунни, не вдаючись до раціональних або алегоричних тлумачень.

Істіхсан («надання переваги», «схвальне рішення») – метод, введений Абу Ханіфою (пом. 150/767), що замінив *кійас* або використовувався для того, щоб обійти *кійас*.

Істіхсан використовується як виправлення рішень, прийнятих на основі *кййас*, які в певних умовах стали непотрібними або такими, що приносять шкоду. Законознавець «надає перевагу» тому рішенню, яке більше підходить для ситуації, яку він розглядає. Один з прикладів застосування *істіхсан*: як відомо, *хадис* Пророка забороняє продавати товар, якого не існує на момент угоди («Не продавай товари, яких у тебе немає на даний момент»). Проте за допомогою *істіхсан*, у певних випадках, таку торгівлю можна дозволити. Наприклад, якщо торговець замовив взуття на заводі з виготовлення взуття, то з точки зору методу *кййас* («порівняння за аналогією») така угода є недійсною, бо взуття – це товар, якого не існує на момент продажу. Але через *істіхсан* така торгівля може бути дозволена, оскільки вона перетворилась на звичну справу серед людей і приносить користь. Так само дозволяється замовляти книги, картини або інші речі, яких не існує на момент продажу. *Істіхсан* застосовується і тоді, коли *кййас* вступає в протиріччя з текстами Корану та сунни, з *іджма* або звичаєм (*урф*). Він також може бути застосований за гострої необхідності (*дафура*), коли за допомогою *кййас* неможливо вивести ефективну норму. Як правовий метод *істіхсан* в багатьох аспектах нагадує *істіслах*.

Іджма – згода правознавців з якого-небудь питання; одне з джерел ісламського права. За концепцією *іджма* якщо рішення більшості мусульманських законознавців-*муджтахідів* співпали з якого-небудь питання, ці рішення стають правовою нормою.

Кійас («порівняння») – одне з основних джерел ісламського права поряд з Кораном, сунною, *іджма*. Використовується в праві «як порівняння за аналогією», що дозволяє уже вирішене питання (*асл*) (або рішення питання, яке прямо означено в текстах Корану та сунни) співвідносити з питанням, рішення якого прямо не означено в текстах (*фар*), і винести судження на основі цього порівняння (*хукм*). Для того, що провести порівняння, необхідно виявити причину або умову (*ілла*) правового рішення. Яке чітко означено в текстах Корану та сунни. Наприклад, інформація про вино в *аятах* і *хадисах* – це *асл*. Виноградне вино (*хамр*) заборонено через причину (*ілла*) його п'янок властивостей (*іскар*). Пальмове вино (*набіз*) або будь-яке інше вино (або алкогольний напій) також має п'янок властивості. Відповідно, ісламське право забороняє їх вживання. У даному випадку вино – це предмет порівняння, тобто «основа» (*асл*), пальмове вино й інші алкогольні напої – це те, з чим порівнюють інформацію про виноградне вино. А п'янок властивості (*іскар*) – це причина (*ілла*), через яку вино заборонено. Відповідно, заборона інших алкогольних напоїв має ту ж причину – сп'яніння. Наведемо інший приклад, в одному з *хадисів* Пророка сказано: «Нехай суддя не судить, якщо він розлючений». Законознавці вважають, що судити, будучи в стані люті, заборонено, тому що в цьому стані людина втрачає самоконтроль, їй важко сконцентруватися, бути безпристрасною й прийняти правильне рішення. Проте виникає питання: чи дозволено суді судити, якщо він

сонний, змучений, дуже голодний або сильно хворий? Законознавці відповідають, що ні, тому що і ці стани заважають прийняти правильне рішення.

Маслаха (множ. *масаліх*) – означає «благо», «користь» або «вигода» (*манфаа, хайф*). В ісламському праві маслаха називається все, що приносить суспільну користь і допомагає усунути шкоду (*мафсада*). Коли стосовно якого-небудь питання законознавець не може знайти чітку та очевидну відповідь у текстах Корану та сунні, він виводить норму на основі принципу «користі». Інакше кажучи, знаходить більш корисне правове рішення, яке відповідає інтересам суспільства, і в той же час не суперечить основним принципам ісламу. Метод пошуку найбільш корисного правового рішення без спирання на тексти називається *істіслах*. Даний метод відрізняється від *кййас* тим, що *кййас* спирається на тексти, а *маслаха* – ні. У випадку з *кййас* законознавець для того, щоб вирішити питання, шукає аналогію в Корані та сунні, у випадку з *маслаха* він виносить рішення, не посилаючись на конкретні тексти. Мусульманські законознавці вважають, що багато рішень халіфа Умара б. ат-Хаттаба є прикладом практичного застосування принципу *маслаха*. Наприклад, одне з таких рішень – збирання Корану в єдиний свиток. Ні в Корані, ні в сунні немає вказівок на те, що одкровення, яке передав пророк Мухаммад, потрібно записати та зібрати в єдину книгу. Саме тому перший «праведний халіф» Абу Бакр відповів на його пропозицію таким

чином: «Як же ти збираєшся зробити те, чого не зробив Пророк!» Умар відповів: «Клянусь Аллагом, у цій справі користь (*хайр*) для мусульман». Відповідно, рішення про збирання Корану було прийнято халіфом Умаром задля інтересів або блага (*масаліх*) громади. Інше подібне рішення Умара б. аль-Хатаба – коли в Медині почався голод, він зупинив застосування покарань для крадіжку, встановлену Кораном (відрубання руки). Він вирішив, що карати людей, у час, коли вони не можуть знайти собі їжу та мліють від голоду, несправедливо й суперечать інтересам мусульман. Мусульманські законознавці також вважають, що Абу Бакр призначив після себе халіфом Умара, теж виходячи з принципу *маслаха*. Оскільки не дивлячись на те, що Пророк не залишив чітких вказівок про те, хто повинен бути правителем, Абу Бакр вирішив, що обрання Умара халіфом принесе мусульманам найбільшу користь.

За мусульманськими законознавцями принцип *маслаха* у своїх правових рішеннях нерідко використовував авторитетний *факіх*, епонім малакїтського *мазгабу*, Малік б. Анас (пом. 179/795). Проте даний принцип був систематизований Абу Хамідом аль-Газалі (пом. 505/1111). Можна сказати, що всі школи ісламського права так чи інакше використовують даний принцип (особливо, вирішуючи сучасні та актуальні питання, відповіді на які відсутні в ісламських текстах). Проте традиційні *мазгаби* поставили до *істіслаха* наступні правила: (1) *маслаха* не

повинна суперечити основним джерелам ісламського права: Корану, сунні, *іджма* та *кїйас*; (2) *маслаха* повинна бути точною та категоричною (*катїйа*), тобто рішення, прийняте за допомогою методу *істіслах*, повинне принести мусульманам справжню (а не уявну) користь; (3) рішення, прийняте за допомогою принципу *маслаха* або методу *істіслах*, повинне бути корисне для великої групи людей або для всієї громади, а не лише для окремих індивідів. Таке рішення не повинне слугувати лише корисливим або особистим інтересам.

Макасід аш-шарїа (теорія цілей шарїату) – в основі даної теорії лежить ідея, що норми ісламського права встановлені для здійснення певних цілей. Дані цілі спрямовані на збереження віри (релігії), життя, майна, розуму та нащадків людей. У широкому сенсі теорія намагається показати, що ціль шарїату полягає в дотриманні інтересів (*масалїх*) людей як в земному, так і в потойбічному житті. Дані інтереси дотримуються через задоволення основних потреб людини, які поділяються на три «рівні»: «необхідні потреби» (*дафурат*), «насущні потреби» (*хаджійат*), «потреби, що покращують життя» (*тахсінійат*).

Мазгаб (множ. *мазагіб*; «шлях») – богословсько-правова школа в ісламі. Основними сунітськими *мазгабами* є: ханафітський, малікітський, шафїїтський і ханбалїтський. Кожен *мазгаб* розробив свій *фікх*, теорію та методологію права й метод інтерпретації ісламських джерел.

Муджтахід – вчений-богослов або законознавець, що має право самостійно приймати рішення стосовно різних питань *фікха*. Інакше кажучи, *муджтахід* – це законознавець, що має широкі знання ісламських дисциплін і здатний практикувати *іджтіхад*.

Мутазілігі – представники першого великого напрямку в мусульманському спекулятивному богослов'ї (*калама*), що зіграли важливу роль у релігійно-політичному житті Умайядського та Аббасідського халіфатів в VIII-IX ст. стверджували пріоритет розуму (*акл*) над релігійною традицією (*накл*).

Салат («молитва») – один з п'яти стовпів ісламу, обрядова молитва, яку мусульмани здійснюють кілька разів у день.

Табіун (одн. *табі*) – послідовники й учні послідовників пророка Мухаммада. Це покоління, яке не бачило Пророка, але застало його послідовників і вчилось у них (VIII ст.). Послідовники Пророка передали релігійні знання *табіінам*, а ті в свою чергу передали їх наступному поколінню мусульман.

Усул аль-фікх (досл. «основа ісламського права») – теорія або методологія ісламського права.

Улама – мусульманські вчені-богослови.

Фікх (досл. «глибоке розуміння») – ісламське право, що охоплює правила поведінки мусульман і широке коло соціальних, економічних і політичних питань.

Фетва – це відповідь (письмова або усна) мусульманського законознавця (*муфтія*, *муджтахіда*) на питання релігійного, соціального або політичного характеру. Інакше кажучи, *фетва* – це релігійно-правовий висновок стосовно будь-якого питання, який видається мусульманським богословом.

Халяль – дозволені ісламським правом речі та дії.

Харам – строго заборонені ісламським правом речі та дії.

Худуд (одн. *хадд*) – норма, що встановлює покарання. Під *худуд* розуміємо покарання, яке передбачено за тяжкі злочини. *Худуд* встановлені Кораном і однозначно визначені сунною Пророка. У мусульманському праві під категорію *хадд* підпадають наступні злочини: крадіжка, перелюб, вживання спиртного, бандитизм (розбій), озброєний виступ проти суспільства та держави, зрада ісламу або віровідступництво.

Шаріат – («прямий, правильний шлях») – комплекс підтверджених перш за Кораном та сунною приписів, які формують моральні цінності та є джерелами норм, що регулюють поведінку мусульман. У роботах сучасних мусульманських законознавців (мається на увазі перш за все реформатори-модерністи) шаріат нерідко використовується у значенні «ісламське право». Точніше, ісламським правом називають шаріат, як і *фікх*. Проте якщо шаріат розглядається як комплекс приписів,

встановлених Кораном та сунною, то *фікх* – це вивчення, осмислення даних приписів і виведення з них правових норм за допомогою *іджітіхада*. Одним словом, шаріат – це «божественний закон», він містить вічні й універсальні правила і цінності. *Фікх* – це розуміння людиною та інтерпретація даних правил і цінностей. Коли кажуть: «Цілі ісламського права», – мається на увазі: (1) універсальні цілі шаріату/ісламу (захист віри (релігії), життя, майна, розуму та потомства людей), (2) цілі окремих норм ісламського права (*фікха*), які доповнюють універсальні цілі шаріату.

Додатки

*Хабашити – ісламська течія, заснована в середині 80-х років ХХ ст. ефіопським проповідником Абдаллахом Хабаші аль-Харарі (пом. 2008). Більшість хабашитів – притримуються шафіїтської школи ісламського права, ашарітського *калама* та рафаїтського, кадірійського і накшбандійського вчення. Хабашити негативно ставляться до реформаторського ісламу (у деяких випадках справа доходить до звинувачення в невір'ї тих чи інших богословів) і до багатьох ісламських політичних рухів (наприклад, «Брати мусульмани»). Позиціонують себе як «суфійська альтернатива» «політичному ісламу». До Юсуфа аль-Карадаві ставляться дуже негативно (С. 68).

**Ісламська партія звільнення (*хізб ат-тахрір аль-ісламі*) – міжнародна ісламська політична організація. Заснована в 1953 р. мусульманським суддею (*каді*) і богословом, випускником Університету аль-Азгар, Такі ад-Дін ан-Набхані в Єрусалимі. Мета партії – об'єднати мусульман всього світу, створити всесвітній ісламський халіфат і встановити ісламські закони. Дана організація заборонена в низці арабських і європейських країн через свою радикальну ідеологію, які заперечує принципи національної держави й суперечить конституціям багатьох країн. У 2003 р. діяльність партії була заборонена на території Російської Федерації (С. 68).

****Худуд* (одн. *хадд*) – покарання, яке передбачено в ісламському праві за тяжкі злочини. *Худуд* встановлені Кораном і однозначно визначені сунною Пророка. У мусульманському праві під категорію *хадд* підпадають

наступні види злочинів: (1) крадіжка (спійманому на крадіжці відрубують кисть правої руки), перелюб (винного сто раз б'ють батоном (якщо він або вона не перебувають у шлюбі) або засуджують до смертної кари через побиття камінням (якщо він або вона перебувають у шлюбі), хибне звинувачення в перелюбі (покарання – 80 ударів палками)), вживання спиртного (винного публічно б'ють палками), бандитизм (залежно від тяжкості злочину або тілесне покарання, або смертна кара), зрада ісламу або віровідступництво (покарання – смертна кара). Проте в сучасний період багато законознавців, особливо реформатори, виключають з цього переліку віровідступництво і перелюб. Інакше кажучи, *худуд* стають предметом дискусій та іджтіхада (С. 111).

****Абу Бакр б. аль-Арабі аль-Малікі (пом. 543/1148) – малікітський факіх з Андалусії. Був широко освіченим законознавцем і в своїх працях охопив багато мусульманських дисциплін (*фікх, тафсір, ілм аль-хадис* і т.д.). До цього часу великою популярністю серед мусульман користується його робота про тлумачення приписів Корану нормативного характеру (*Ахкам аль-Куран*) (С. 52).

*****Ібн Варрак – літературний псевдонім (досл. з араб. «син виробника паперу») сучасного письменника й публіциста пакистанського походження. Ібн Варрак жорстко критикує іслам і пророка Мухаммада. Він є засновником Інституту секуляризації ісламського суспільства (Institute for the Secularization of Islamic Society), який вважає, що іслам несумісний з сучасністю і є причиною багатьох нещасть мусульманських громад (С. 63).

Посилання

- ¹ *Muhammad al-Tabir Ibn Ashur*. Treatise on Maqasid al-Shariah / Trans. Muhammad el-Tahir el-Mesawi. London / Washington: International Institute of Islamic Thought (ИИТ), 2006. P. 2.
- ² *Rudolf von Jhering*. Law as a Mean to an End (Der Zweck im Recht) / Trans. Isaac Husik. 2nd reprint ed. New Jersey: Lawbook Exchange [Originally published 1913 by Boston Book Co.], 2001. P. 35.
- ³ *Muhammad al-Tabir Ibn Ashur*. Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah / Ed. El-Tahir el Mesawi, Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999. P. 183.
- ⁴ *Маслаха* (множ. *масалих*) – інтерес, благо, користь. У *фікху* термін «*маслаха*» означає інтереси людей, які дотримуються ісламського права. – Прим. перекл.
- ⁵ *Абу ал-Маали ад-Джувайни*. Гіас ал-умам фі илтийат аз-зулам / Под ред. Абд ал-Азима ад-Дибба, Катар: Визара аш-шуун ад-диніа, 1400. С. 253.
- ⁶ *Абу Хамід ал-Газали*. Ал-Мустасфа фі илм ал-усул / Под ред. Мухаммада Абд ас-Салама Абд аш-Шафі. 1-е изд. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмійя, 1413. Т. 1. С. 172.
- ⁷ *Ібн ал-Арабі*, *Абу Бак ал-Малики*. Ал-Махсул фі усул ал-фікх / Под ред. Хусайна Али ал-Бадри и Санда Фуды. 1-е изд. Амман: Дар ал-байарик, 1999. Т. 5. С. 222; *Али Абу ал-Хасан ал-Амиди*. Ал-Ихкам фі усул ал-ахкам. Бейрут: Дар ал-кітаб ал-арабі. 1967. Т. 4. С. 286.
- ⁸ *Наджм ад-Дин ат-Туфі*. Ат-Тайин фі шарх ал-арбанн. Бейрут: ар-Райан, 1419. С. 239.
- ⁹ *Шихаб ад-Дин ал-Карафі*. Аз-Захира. Бейрут: Дар ал-араб, 1994. Т. 5. С. 478.
- ¹⁰ *Абу Хамід ал-Газали*. Ал-Мустасфа фі илм ал-усул. Т. 1. С. 172; *Абу Бакр б. ал-Арабі ал-Малики*. Ал-Махсул фі усул ал-фікх. Т. 5. С. 222; *Али Абу ал-Хасан ал-Амиди*. Ал-Ихкам фі усул ал-ахкам. Т. 4. С. 287.
- ¹¹ *Абу Хамід ал-Газали*. Ал-Мустасфа фі илм ал-усул. Т. 1. С. 172; *Ібрахім ал-Гарнати аш-Шатибі*. Ал-Мувафакат фі усул аш-шаріа / Под ред. Абд Аллаха Дразы. Бейрут: Дар ал-маріфа. Без дати. Т. 3. С. 47.
- ¹² *Ібрахім ал-Гарнати аш-Шатибі*. Ал-Мувафакат фі усул аш-шаріа. Т. 3. С. 5.

- ¹³ *Ібрахим ал-Гарнати аш-Шатиби*. Ал-Мувафакат фі усул аш-шариа. Т. 1. С. 151.
- ¹⁴ *Джамал Аттийа*. Нахва тафил макасид аш-шариа. Амман: ал-Махад ал-алами ли-л-фікр ал-ислами, 2001. С. 45.
- ¹⁵ *Maslow A.H.* «A Theory of Human Motivation» // *Psychological Review*, no. 5 (1943): 50. P. 370-396.
- ¹⁶ *Maslow A.H.* «Motivation and Personalities». 2nd ed. New York: Harper and Row, 1970; *Maslow A.H.* «A Theory of Human Motivation».
- ¹⁷ Тут я посилаюсь на слова шейха Хасана ат-Турабі, з яким у мене була дискусія на дану тему (Хартум, Судан, серпень 2006).
- ¹⁸ *Нуман Джугайм*. Турук ал-кашф ан макасид аш-шариа. Международный исламський университет, Малайзія (International Islamic University), изд. Дар ан-нафанс, 2002. С. 26-35.
- ¹⁹ Мухаммад Рашид Рида. Ал-Вахи ал-мухаммади: субут ан-нубувва би-л-куран. Каир: Муассаса изз ад-дин. Без дати. С. 100.
- ²⁰ *Мухаммад ат-Тахир б. Ашур*. Макасид аш-шариа ал-асламия. С. 183.
- ²¹ Приклади можна знайти в кн.: Камал ад-Дин ас-Сиваси. Шарх фат хал-кадир. 2-е изд. Бейрут: Дар ал-фікр. Без дати. Т. 4. С. 513.
- ²² Див.: Сура аль-Кахф («Печера»), 18:29.
- ²³ *Мухаммад ат-Тахир б. Ашур*. Усул вн-низам ал-иджтимаи фи-л-ислам / Под ред. Мухаммада ат-Тахира ал-Майсави. Амман: Дар ан-нафанс, 2001. С. 256, 268.
- ²⁴ *Мухаммад ат-Тахир б. Ашур*. Усул вн-низам ал-иджтимаи фи-л-ислам. С. 270-281.
- ²⁵ Мухаммад аль-Газалі (пом. 1996) – талановитий єгипетських богослов і проповідник, ідеї якого привели до змін в ідеології соціально-політичного руху «Брати-мусульмани». Закінчив університет аль-Азгар, спеціалізувався в сфері ісламського проповідництва (*дава*). Викладав у багатьох університетах ісламського світу. У своїх роботах критикував диктатуру в мусульманському світі, буквалізм у розумінні ісламських текстів, небажання богословів переосмислити методи ісламського права. М. аль-Газалі вів полеміку як із салафітами (переважно з *улама* Саудівської Аравії та їх єгипетськими послідовниками), так і з єгипетськими марксистами та критиками релігії. – Прим. перекл.
- ²⁶ *Джамал Аттийа*. Нахва тафил макасид аш-шариа. Амман: ал-Махад ал-алами ли-л-фікр ал-ислами, 2001. С. 49.

²⁷ *Mawil Izzi Dien*. Islamic Law: From Historical Foundation to Contemporary Practice / Ed. Carole Hillenbrand. Edinburg: Edinburg University Press Ltd., 2004. P. 131-132.

²⁸ *Іусуф ал-Карадаві*. Кайфа натаамал маа ал-кураан ал-азим? 1-е изд. Каир: Дар аш-шурук, 1999.

²⁹ Приватна розмова з шейхом Юсуфом аль-Карадаві (Лондон, Великобританія, березень, 2005, і Сараєво, Боснія, травень, 2007).

³⁰ Таха Джаббїр аль-Алванї народився в 1935 р. в Іраці. Ісламським дисциплїнам навчався в Університетї аль-Азгар. У 1983 р. переїхав у Сполученї Штати Америки, де заснував Раду з ісламського права (*фікх*) Північної Америки (Fiqh Council of North America). У США закликає мусульман інтегруватись в американське суспільство й активно брати участь у соціальному та суспільному житті. він є одним з розробників фікху для мусульманських меншин, який формує норми ісламського права в умовах західного соціально-політичного й культурного контексту. Крім того, Т. Дж. аль-Алванї працює над реформуванням методології ісламського права (*усул аль-фікх*), активно використовуючи для цього теорію цілей шарїату. Він є одним із вчителів Дж. Ауди. – Прим. перекл.

³¹ *Таха Джабїр ал-Алванї*. Макасїд аш-шарїа. 1-е изд. Бейрут: ПТГ; Дар ал-хадї, 2001. С. 25.

³² Приватна розмова (Каир, Єгипет, квітень, 2007).

³³ Близько 7 р.х./628 р. Місцевість за декілька км від Медини.

³⁴ *Мухаммад ал-Бухарї*. Ас-Сахїх / Под ред. Мустафы ал-Буга. 3-е изд. Бейрут: Дар ибн Касир, 1986. Т. 1. С. 321; *Абу ал-Хусайн Муслім*. Сахїх Муслім / Под ред. Мухаммада Фаада Абд ал-Баки. Бейрут: Дар ат-турас ал-арабі. Без дати. Т. 3. С. 1391.

³⁵ *Хадїс* передав Абдаллах б. Умар; див.: *Мухаммад ал-Бухарї*. Ас-Сахїх. Т. 1. С. 321; *Абу ал-Хусайн Муслім*. Сахїх Муслім. Т. 3. С. 1391.

³⁶ *Али б. Хазм*. *Ал-Махалла* / Под ред. Ладжна ихїа ат-турас ал-арабі. 1-е изд. Бейрут: Дар ал-Афак. Без дати. Т. 3. С. 291.

³⁷ *Іакуб Абу Іусуф*. Ал-Харадж. Каир: ал-Матбаа ал-амїрїя, 1303. С. 14, 81; Йахїа б. Адам. Ал-Харадж. Лахор, Пакистан: ал-Мактаба ал-илмірїя, 1974. С. 110.

³⁸ «Те, що Аллаг дарував Своєму Посланцю від жителів селищ, належить Аллагу, Посланцю та родичам його, сиротам, бідним і подорожнім; і щоб не дісталося воно багатїям з-посеред вас!»

сура аль-Хашр («Зібрання»), 59:7. Я вирішив перекласти уривок «даулатан байна агнійа мінкум» як «щоб багатим серед вас не контролювали багатства», а не «щоб не дісталоя воно багатіям з-посеред вас».

³⁹ Мухаммад Билтаджи. Манхадж Умар б. ал-Хаттаб фи-т-ташри. 1-е изд. Каир: Дар ас-салам, 2002. С. 190.

⁴⁰ Ал-Валид б. Рушд (Аверроэс). Бидайат ал-муджтахид ва нихайат ал-муктасид. Бейрут: Дар ал-фикр. Без дати. Т. 1. С. 291.

⁴¹ *Камал ад-Дин ас-Сиваси*. Шахр фатх ал-кадир. Т. 2. С. 192; *Абу Умар б. Абд ал-Барр*. Ат-Тамхид / Под ред. Мухаммада ал-Вали и Мухаммада ал-Бакри (Марокко: Министерство вакфов, 1387). Т. 4. С. 216.

⁴² *Іусуф ал-Карадави*. Фикх аз-закят: Диссертация на соискание ученой степени доктора наук, университет ал-Азхар, Египет, изд. Ар-Рисала. 15-е изд., 1985 р. Т. 1. С. 229.

⁴³ Дана думка чытко виражена в праці: *Али б. Хазм. Ал-Мухалла* / Под ред. Ладжна икйа ат-турас ал-араби. 1-е изд. Бейрут: Дар ал-афак. Без дати. С. 209.

⁴⁴ *Іусуф ал-Карадави*. Фикх аз-закат. Т. 1. С. 146-148.

⁴⁵ Йдеться про обряд *ідтіба* – оголення правого плеча при обході Кааби паломником. Даний обряд здійснюється паломниками після прибуття в Мекку (*таваф аль-кудум*) під час *хаджу* або при обході Кааби під час *умри*. Обряд здійснюється ритуальним бігом між пагорбами Сафа і Марва (*сай*). – Прим. перекл.

⁴⁶ *Мухаммад ал-Бухари*. Ас-Салих, китаб ал-хадж, баб ар-рама. [Книга про хадж, глава об обряде ходьбы быстрым шагом во время обхода Каабы (*рамал*) (1605).]

⁴⁷ *Ібрахим ал-Гарнати аш-Шатиби*. Ал-Мувафакат фи усул аш-шариа. Т. 2. С. 6.

⁴⁸ Ат-Тірмізі ал-Хакім – відомий суфійський *шейх*, представник східноіранського суфізму. У своїх роботах розглядає внутрішні, духовні смисли обрядів ісламу, роль мусульманських святих, критерії святості і різні суфійські концепції. Мав сильний вплив на відомого теоретика суфізма *шейха* Ібн Арабі. Основні роботи: Ілал аш-шаріа; Хатм ал-вілайа. – Прим. перекл.

⁴⁹ За Ахмадом ар-Райсуні, див.: Назарійат ал-макасід інд ал-імам аш-шаріат аш-шатібі (Теорія цілей шаріату *імама* аш-Шатібі). Herndon, VA: ПІТ, 1992.

⁵⁰ Також за Ахмадом ар-Райсуні, див.: Макасид аш-шариа ал-исламийа: дирасат фи кадайа ал-манхадж ва кадайа ат-татбик / Под ред. Мухаммада Салима ал-Ава. Каир: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Centre, 2006. Р. 181.

⁵¹ Абу Зайд аль-Балхі – відомий мусульманський богослов, географ, філософ, астролог і лікар. Автор багатьох творів, більша частина яких не збереглась. Найбільш відомий твір – Сувар аль-акалім, присвячений географічному опису світу. Дана робота вплинула на багатьох середньовічних арабських вчених-географів і заклала підвалини для «класичної арабської школи географії». Прим. перекл.

⁵² *Мухаммад Камал Імам*. Ад-Даліл ал-иршади ила макасид аш-шариа ал-исламийа. Лондон: al-Maqasid Research Centre, 2007. Введение. С. 3.

⁵³ Аль-Каффал аль-Кабір аш-Шаші (народився в місті Шаші (розташоване на території сучасного Ташкенту – столиці республіки Узбекистан) – відомий законознавець, послідовник шафіїтської школи ісламського права. Також відомий своїми тлумаченнями Корану і як передавач *хадисів*. – Прим. перекл.

⁵⁴ Я дізнався про цю книгу від проф. Ахмада ар-Райсуні під час розмов з ним у Джидді (Саудівська Аравія, квітень, 2006 р.)

⁵⁵ Al-Lughani Abd al-Nasr. A Critical Study and the Edition of the First Part of Kitab Mahasin al-Shariah by al-Qaffal al-Shashi (Критичне вивчення та видання першої частини книги аль-Каффала аш-Шаші «Махасін аш-шаріа») Ph.D. diss, University of Manchester, 2004.

⁵⁶ *Mawil Izzī Dien*. Islamic Law: From Historical Foundation to Contemporary Practice. Р. 106.

⁵⁷ Ібн Бабавайх (перс. Бабуїа) ал-Куммі – відомий шіїтський богослов і законознавець. Ібн Бабавайх відомий як великий спеціаліст у сфері шіїтського хадисознавства. Його книга Ман ла йахдуруху ал-факіх вважається однією з чотирьох основних збірок шіїтських переказів. – Прим. перекл.

⁵⁸ *Хасан Джабір*. Ал-макасид фи-л-мадраса аш-шіїїя // В кн.: Макасид аш-шариа исламийа: дирасат фи кадайа ал-манхадж ва кадайа ат-татбик (Цели исламского права: теория и практика) / Под ред. Мухаммада Салима ал-Ава. 1-е изд. Каир: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Centre, 2006. Р. 325; а также частные беседы на данную тему в Александрии (Египет, август, 2006 г.).

⁵⁹ Ця думка була висловлена проф. Мухаммадом Камал Імамом під час нашої розмови в Олександрійському університеті, на факультеті права (Єгипет, серпень, 2006 р.).

⁶⁰ *Ібн Бабавайх ас-Садух ал-Кумми*. Илал аш-шарна / Под ред. Мухаммада Садика Бахр ал-улума. Наджаф: Дар ал-балага, 1966.

⁶¹ Аль-Амірі аль-Файласуф – мусульманський філософ, учень Абу Зайда аль-Бахрі. – Прим. перекл.

⁶² За Ахмадом ар-Райсуні (він сказав мені про це в приватній розмові в Олександрії (Каїр, серпень, 2006 р.)). Проф. Ар-Райсуні порадив мені таке видання: *Абд ал-Хасан ал-Файласуф ал-Амири*. Ал-Илам би-манакиб ал-ислам / Под ред. Ахмада Гураба. Каир: Дар ал-кітаб ал-араби, 1967.

⁶³ Абд Аллах б. Байа дав це визначення під час приватної бесіди з ним у Мецці (Саудівська Аравія, квітень, 2006).

⁶⁴ Абу аль-Маалі ад-Джувайні – теоретик ісламського права, відомий шафіїтський законознавець і ашарітський *мутакалім*, якого називали «імамом двох священних міст» (він провадив свою богословську діяльність як у Мецці, так і в Медині). Автор книги *Іршад іла каваті аль-аділла* («Настанови про категоричні докази») – у цьому творі він знайомить читачів з основними концепціями ашарітського *калама*. Аль-Джувайні був вчителем Абу Хаміда аль-Газалі. – Прим. перекл.

⁶⁵ *Абу ал-Маалі ал-Джувайні*. Ал-Бурхан фі усул ал-фікх / Под ред. Абд ал-Азима ад-Діба, 4-е изд. Ал-Мансура: Ал-Вафа, 1418/1998. Т. 2. С. 621, 622, 747.

⁶⁶ *Абу ал-Маалі ал-Джувайні*. Ал-Бурхан фі усул ал-фікх / Под ред. Абд ал-Азима ад-Діба, 4-е изд. Ал-Мансура: Ал-Вафа, 1418/1998. Т. 2. С. 621, 622, 747.

⁶⁷ *Абу ал-Маалі ад-Джувайні*. Гіас ал-умама фі илтіят аз-зулам / Под ред. Абд ал-Азима ад-Діба. Катар: Визара аш-шуун ал-диннійа, 1400 г.х. С. 434.

⁶⁸ *Абу ал-Маалі ад-Джувайні*. Гіас ал-умама фі илтіят аз-зулам. С. 490.

⁶⁹ *Абу ал-Маалі ад-Джувайні*. Гіас ал-умама фі илтіят аз-зулам. С. 446, 473, 494.

⁷⁰ *Абу Хамід ал-Газалі*. Ал-Мустасфа фі илм ал-усул. С. 258.

⁷¹ *Абу Хамід ал-Газалі*. Ал-Мустасфа фі илм ал-усул. С. 172.

⁷² *Абу Хамід ал-Газалі*. Ал-Мустасфа фі илм ал-усул. С. 174.

⁷³ *Абу Хамід ал-Газалі*. Ал-Мустасфа фі илм ал-усул. С. 265.

⁷⁴ Аль-Ізз б. Абд ас-Салам – шафіїтський правознавець, якого називають «Султаном вчених». Автор низки творів, присвячених тлумаченню Корану, ісламському праву та суфізму. Був вчителем Шіхаб ад-Діна аль-Карафі. – Прим. перекл.

⁷⁵ *Аль-Ізз б. Абд ас-Салам*. Макасид ас-саум / Под ред. Ийада ат-Тибба. 2-е изд. Бейрут: Дар ал-фикр, 1995 г.

⁷⁶ *Аль-Ізз б. Абд ас-Салам*. Каванд ал-ахкам фи масалих ал-анам. Бейрут: Дар ан-нашр. Без дати. Т. 2. С. 221.

⁷⁷ *Аль-Ізз б. Абд ас-Салам*. Каванд ал-ахкам фи масалих ал-анам. Т. 2. С. 160.

⁷⁸ Шіхаб ад-Діна аль-Карафі – законознавець і теоретик малікітської школи ісламського права. Був лідером малікітів Каїру. Вважається найвідомішим малікітським законознавцем 7 ст.х. / XIII ст. Він володів широкими знаннями не лише в сфері ісламських дисциплін, але й в медицині й астрономії. Наприклад, він є автором трактата, в якому відповідає на запитання з офтальмології та астрономії сицилійського короля Федеріго Другого. З-поміж численних робіт особливе місце посідає трактат аль-Фурук (Анвар аль-бурук фі анва аль-фурук), у якому він провів детальний аналіз приписів Пророка й показав, що Пророк здійснював у суспільстві декілька функцій: функцію передавача божественного одкровення, функцію лідера громади й функцію судді. Дана ідея була запозичена й розвинута мусульманськими реформаторами в XIX-XX ст. – Прим. перекл.

⁷⁹ *Шіхаб ад-Дін ал-Карафі* / Под ред. Халида Мансура. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмійя, 1998. Т. 1. С. 357.

⁸⁰ Мухаммад ат-Тахир б. Ашур. Макасид аш-шаріа ал-исламійя. С. 100.

⁸¹ *Шіхаб ад-Дін ал-Карафі*. Аз-Захира. Т. 1. С. 153; *Шіхаб ад-Дін ал-Карафі*. Ал-Фурук. Т. 2. С. 60.

⁸² Шамс ад-Дін б. аль-Каййім – ханбалітський законознавець, автор низки творів з богослов'я, ісламського права, хадисознавства й суфізму. Учень Ібн Таймійї. – Прим. перекл.

⁸³ *Шамс ад-Дін б. аль-Каййім*. Илам ал-муваккіин / Под ред. Тахи Абд ар-Рууфа Сада. Бейрут: Дар ад-джил, 1973. Т. 1. С. 333.

⁸⁴ *Ібрахим ал-Гарнати аш-Шатиби*. Ал-Мувафакат фи усул аш-шарна. Т. 2. С. 6.

⁸⁵ *Ібрахим ал-Гарнати аш-Шатиби*. Ал-Мувафакат фи усул аш-шарна. С. 25.

- ⁸⁶ *Ібрахим ал-Гарнати аш-Шатиби*. Ал-Мувафакат фи усул аш-шариа. С. 61.
- ⁸⁷ *Ібрахим ал-Гарнати аш-Шатиби*. Ал-Мувафакат фи усул аш-шариа. С. 169.
- ⁸⁸ *Ібрахим ал-Гарнати аш-Шатиби*. Ал-Мувафакат фи усул аш-шариа. С. 229.
- ⁸⁹ *Ібрахим ал-Гарнати аш-Шатиби*. Ал-Мувафакат фи усул аш-шариа. С. 6.
- ⁹⁰ Наприклад, головний муфтії Єгипту, шейх Алі Джума (приватна бесіда, Єгипет, грудень, 2005 р.).
- ⁹¹ *Абд ал-Хасан ал-Файлауф ал-Амири*. Ал-Илам би-манакиб ал-ислам. С. 125.
- ⁹² *Абу ал-Маали ад-Джувайни*. Ал-Бурхан фи усул ал-фикх. Т. 2. С. 747.
- ⁹³ *Абу Хамид ал-Газали*. Ал-Мустасфа фи илм ал-усул. С. 258.
- ⁹⁴ *Мухаммад ат-Тахир б. Ашур*. Усул ан-низам ал-иджтимаи фи-л-ислам / Под ред. Мухаммада ат-Тахира ал-Мисави. Амман: Дар ан-нафанс, 2001. С. 206.
- ⁹⁵ Наприклад, головний муфтії Єгипту, шейх Алі Джума (приватна бесіда, Єгипет, грудень, 2005 р.).
- ⁹⁶ *Джассер Ауда*. Фикх ал-макасид: инатат ал-ахкам аш-шарііа бі-макасидиха. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2006. С. 20.
- ⁹⁷ *Мухаммад ал-Бухари*. Ас-Саліх. Т. 1. С. 37.
- ⁹⁸ *Іусуф ал-Карадаві*. Мадхал ли-л-дираса аш-шаріа ал-исламійа. Каир: Вахба, 1997. С. 101; *Джамал Аттіа*. Нахва тафил макасид аш-шаріа. С. 170; *Ахмад ар-Райсуни*, *Мухаммад аз-Зухайли*, *Мухаммад аш-Шабір*. Хуку кал-инсан міхвар макасид аш-шаріа // *Китаб ал-умма*. № 87 (2007); *Мухаммад Салім ал-Ава*. Ал-Фикх ал-исламі фі тарік ат-таджід. Каир: ал-Мактаба ал-исламійа, 1998. С. 195.
- ⁹⁹ Мухаммад Усман Саліх. Ал-Ислам хуа низам шамил ли-хімайа ва тазіз хуку кал-инсан (доповідь була представлена на міжнародній конференції, присвяченій ісламу і правам людини, Хартум, 2006).
- ¹⁰⁰ University of Toronto Bora Laskin Law Library. International Protection of Human Rights (2004 [була процитована 15 січня 2005]). Див: <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>

¹⁰¹ United Nations High Commissions for Human Rights UNHCHR, Specific Human Rights Issues (липень, 2003 [посилання було надане 1 лютого 2015]) [http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En)

¹⁰² United Nations High Commissions for Human Rights UNHCHR, Specific Human Rights Issues (липень, 2003 [посилання було надане 1 лютого 2015]) [http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En)

¹⁰³ *Мухаммад Усман Салих*. Ал-Ислам хуа низам шамил ли-химаїа ва таїїз хуку кал-инсан; *Мурад Хоффман*. Ал-Ислам ам алфайн (Ислам в 2000 р.) 1-е изд. Каир: Мактаба аш-шурук, 1995. С. 56.

¹⁰⁴ *Абд Хассан ал-Файласуф ал-Амири*. Ал-Ислам би-манакиб ал-ислам. С. 125.

¹⁰⁵ *Мухаммад ат-Тахир б. Ашур*. Макасид аш-шарїа ал-исламїїа. С. 292.

¹⁰⁶ *Джамал Аттиа*. Нахва тафил макасид аш-шарїа. С. 171; *ар-Райсуни, аз-Зухайли* и *Шабир*. Хукук ал-инсан мїхвар макасид аш-шарїа.

¹⁰⁷ Коран, сура аль-Бакара («Корова»), 2:256. Цей мїй варїант перекладу аїту «ла ікраха фі-д-дїн» (досл. «немає примусу в релїїї»). – Прим. перекл.). Я вважаю, що аїт означає, що в розумїннї або вирїшеннї будь-якого релїїїного питаннїа не може бути будь-якого примусу, а не просто «в релїїї», як перекладають, наприклад, Піктхолл і Юсуф Алї.

¹⁰⁸ *Куттуб Сано*. Кїраа марїфїїа фі-л-фікр ал-усули. 1-е изд. Куала Лумпур: Дар ат-таджїд, 2005. С. 157.

¹⁰⁹ United Nation Development Programm UNDP, Annual Report 2004 (2004 [посилання було надане 5 лютого 2005]), див.: <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>

¹¹⁰ *Мухаммад Шакир аш-Шарїф*. Хатїкат ал-дїмукратїїа. Рїяд: Дар ал-Ватан, 1992. С. 3; *Мухаммад Али Муфти*. Накд ад-джузур ал-фікрїїа ли-л-дїмукратїїа ал-гарбїїа. Рїяд: ал-Мунтада ал-исламї; маджалла ал-байан, 2002. С. 91.

¹¹¹ *Абу Хамїд ал-Газалї*. Ал-Мустасфа фі илм ал-усул. С. 279.

¹¹² *Абу Хамїд ал-Газалї*. Макасид вл-фаласїфа. Каир: Дар ал-маарїф, 1961. С. 62.

¹¹³ *Ібн Таймїїа*. Кутуб ва расанл ва фатва. Т. 19. С. 131.

¹¹⁴ *Абд ал-Азїз ал-Бухарї*. Каш фал-асрар. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмїїа, 1997. Т. 3. С. 77.

¹¹⁵ Слово «відміна» (*наسخ*) походить від арабського дієслова *насаха* (відмінити). Я намагався знайти вживання даного дієслова і похідних від нього слів у широко відомих сьогодні збірниках *хадисів*, включаючи збірники: аль-Бухарі, Мусліма, ат-Тірмізі, ан-Насаі, Абу Дауда, Ібн Маджи, Ахмада, Маліка, ад-Дарімі, аль-Хакіма (аль-Мустадрак), Ібн Хіббана, Ібн Хузайми, аль-Байхакі, ад-Даркутні, Ібн Абі Шайбі й Абд ар-Раззака. У результаті я не знайшов жодного достовірного *хадису* Пророка, який би містив слова, утворені від дієслова *насаха*. Проте я знайшов у згаданих збірниках 40 вирадків «відміни» (*наسخ*), але вказівки на такі випадки присутні не в самих збірниках Пророка, а в особистих коментарях або тлумаченнях деяких передавачів *хадисів*.

¹¹⁶ Див.: *Фахр ад-Дин ар-Рази*. Тафсир ал-кабір. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмійя, 2000. Т. 3. С. 204; *ал-Фадл б. Хусайн ат-Табриси*. Маджма ал-байан фи тафсир ал-куран. Бейрут: Дар ал-улум, 2005. Т. 1. С. 406; *Мухаммад Нада*. Ан-Насх фи ал-куран. Каир: Дар ал-арабія лн-л-кутуб, 1996. С. 25.

¹¹⁷ *Мухаммад ал-Бухари*. Ас-Сахих. С. 69.

¹¹⁸ *Мухаммад ал-Бухари*. Ас-Сахих. С. 69.

¹¹⁹ *Джассер Ауда*. Фикх ал-макасид. С. 106.

¹²⁰ Абу Бакр б. ал-Араби ал-Малики. Арида ал-ахвази. Каир: Дар ал-вахи ал-мухаммади. Без дати. Т. 10. С. 264.

¹²¹ Див. аяти 2:256, 6:13, 23:96, 30:60, 41:46, 109:6.

¹²² Бурхан Зурайк. Ас-Сахифа: мисак ар-расул. 1-е изд. Дамаск: Дар ан-нумайр ва Дар ал-маад, 1996. С. 353.

¹²³ Бурхан Зурайк. Ас-Сахифа: мисак ар-расул. С. 216.

¹²⁴ Висновок зроблений на основі дослідження збірників *хадисів*, як уже було згадано вище.

¹²⁵ *Таха Джаббур ал-Алвани*. Макасид аш-шаріа // В кн.: Макасид аш-шаріа / Под ред. Абд ад-Джаббара ар-Рифаи. Дамаск: Дар ал-фікр, 2001. С. 89.

¹²⁶ Дану думку висунула ціла низка законознавців. Наприклад, див.: *Мухаммад Ідрис аш-Шафіи*. Ар-Рисала. С. 272-275; *Мухаммад аз-Зуркани*. Шарх аз-уркани ала муватта ал-імам малік. 1-е изд. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмійя. Без дати. Т. 1. С. 229.

¹²⁷ *Камал ал-Дин ас-Сиваси*. Шарх фатх ал-кадір. Т. 1. С. 311; *Мухаммад б. Ахмад ас-Сархаси*. Усул ас-сархаси. Бейрут: Дар ал-марифа. Без дати. Т. 1. С. 12; *Ала ад-Дин ал-Кассани*. Бадаи ас-санан фи тартиб аш-шаран. 2-е изд. Бейрут: Дар ал-кітаб ал-арабі, 1982. Т. 1. С. 207.

- ¹²⁸ *Мухаммад б. Ідрис аш-Шаф'ий*. Ар-Рисала / Под ред. Ахмада М. Шакира. Каир: ал-Мадани, 1939. С. 272-275.
- ¹²⁹ *Мухаммад б. Іса ат-Тирмизи*. Ал-Джами ас-Сахих Сунан ат-Тирмизи / Под ред. Ахмада М. Шакира. Бейрут: Дар іх'я ат-турас ал-араби. Без дати. Т. 2. С. 275.
- ¹³⁰ *Іах'йя Абу Закарі'йя ан-Навави*. Ал-Маджму. Бейрут: Дар ал-фікр, 1997. Т. 4. С. 145.
- ¹³¹ *Абу Хамід ал-Газали*. Ал-Мустасфа фи ілам ал-усул. Т. 1. С. 172-174.
- ¹³² *Мухаммад ат-Тах'ир б. Ашур*. Макасид аш-шар'ія ал-іслам'ийа. С. 236.
- ¹³³ *Зайн ад-Дин б. Нуджайм*. Ал-Бахр ар-ранк. 2-е изд. Бейрут: Дар ал-марифа. Без дати. Т. 3. С. 117; *Алі ал-Мар'уані*. Ал-Хидай'а шарх бидай'ат ал-мубтади, ал-Мактаба ал-іслам'ийа. Без дати. Т. 1. С. 197.
- ¹³⁴ *Камал ад-Дин ас-Сиваси*. Шарх фатх ал-кадир. Т. 3. С. 258.
- ¹³⁵ *Мухаммад Амін б. Абідін*. Хаш'ийа радд ал-мухтар. Бейрут: Дар ал-фікр, 2000. Т. 3. С. 55.
- ¹³⁶ *Мухаммад ал-Газали*. Назарат фи-л-куран. Каир: Нахда Миср, 2002. С. 194.
- ¹³⁷ *Ал-Хакім ал-Ниш'апурі*. Ал-Мустандрок ала ас-сахихайн. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ілам'ийа, 1990. Т. 2. С. 255.
- ¹³⁸ *Ал-Валід б. Рушд (Аверроэс)*. Бидай'ат ал-муджах'ид ва нихай'ат ал-муктасид. Бейрут: Дар ал-фікр. Без дати. Т. 2. С. 43.
- ¹³⁹ *Мухаммад б. Ісмаїл ал-Санані*. Субул ас-салам шарх булут ал-марам мин адиллат ал-ахкам / Под ред. Мухаммада Абд ал-Азиза ал-Хулі. Бейрут: Дар ал-іх'я ат-турас ал-араби, 1379. Т. 3. С. 227.
- ¹⁴⁰ *Мухаммад б. Ісмаїл ал-Санані*. Субул ас-салам шарх булут ал-марам мин адиллат ал-ахкам. С. 227.
- ¹⁴¹ *Мухаммад б. Ісмаїл ал-Санані*. Субул ас-салам шарх булут ал-марам мин адиллат ал-ахкам. С. 227.
- ¹⁴² *Мухаммад ал-Газали*. Ас-Сунна ан-набав'ийа байна ахл ал-фікх ва ахл ал-хадис. 11-е изд. Каир: Дар аш-шурук, 1996. С. 161.
- ¹⁴³ Інформацію про це я отримав під час дискусії на черговій сесії Європейські ради з фетв і досліджень (Сарасво, Боснія, травень 2017).
- ¹⁴⁴ Жіночий одяг у вигляді покривала (приховує голову й груди жінки). – Прим. перекл.
- ¹⁴⁵ Див. Статтю Юсуфа ал-Карадаві в збірнику: Макасид аш-шар'ія іслам'ийа: дирасат фи кадай'а ал-манхадж ва кадай'а ат-

татбик. Каир: al-Furgan Islamic Heritage Foundation? Al-Maqasid Research Centre, 2006. P. 117-121.

¹⁴⁶ *Taba Jabir al-Ahwani*. Issues in Contemporary Islamic Thought. London-Washington: International Institute of Islamic Thought (ИИТ). 2005. P. 164-165.

¹⁴⁷ Мухаммада Махді Шамс ад-Дін (пом. 2011) – відомий шиїтський богослов з Лівану. Він закликав до діалогу між суннітами і шиїтами, до зближення ісламських *мазгабів*, збільшення ролі теорії цілей шаріату в методології ісламського права. Одна з головних ідей богослова полягає в виробленні загальних правових принципів, визначенні цінностей, які могли б зблизити школи ісламського права. Висунув альтернативну *вілайат ал-факіх* («Правління законознавця») концепцію, за якою за відсутності прихованого *імама* не факіх править країною, а народ (*умма*). – Прим. перекл.

¹⁴⁸ Див.: *Махди Шамс ад-Дин*. Ал-Иджтихад ва ат-гаджид фи-л-фікх ал-ислами. Бейрут: Ал-Муассаса ад-дувалийя, 1999. С. 128.

¹⁴⁹ Див.: *Махди Шамс ад-Дин*. Ал-Иджтихад ва ат-гаджид фи-л-фікх ал-ислами. С. 129.

¹⁵⁰ *Abdelwahab El-Affendi*, ed. Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman, London: Islamic Foundation, 2001. P. 45.

¹⁵¹ Хасан Турабі (нар. 1932 р.) – відомий суданський богослов і політик. Релігійні науки та право вивчав у Судані. У 1964 р. захистив докторську дисертацію в сфері права в Сорбонському університеті. Після закінчення роботи повернувся в Судан і зайнявся політичною діяльністю, не раз сидів у тюрмі. Хасан Турабі – автор численних книг, у яких з реформаторських позицій розглядаються питання ісламського права й тлумачення Корану. – Прим. перекл.

¹⁵² Hasan al-Turabi. Emancipation of Women: An Islamic Perspective. 2nd ed. London: Muslim Information Centre, 2000. А також приватна розмова з Хасаном Турабі (Харум, Судан, серпень, 2006).

¹⁵³ Роже Гароді (пом. 2012) – французький письменник і філософ-марксист. Під час Другої світової війни брав участь у боях Спротиву. Після війни активно займався політикою, читав лекції з філософії в університетах Франції і в той же час намагався примирити марксизм з християнством. На початку 80-х рр. Р. Гароді неочікувано приймає іслам і з часом стає ісламським мислителем. Іслам, за уявленнями Р. Гароді, – це цікаве

послання лівих ідей і ісламських соціально-політичних концепцій. Р. Гароді вважає, що іслам – це релігія, за якою майбутнє в Європі і що іслам більш вдало втілює в собі ідеали справедливості, братства і рівності. Його ідеї дуже популярні поміж арабомусульманської інтелігенції, і багато його книг перекладені арабської, перської і турецької мовою. Найбільш відомі його книги в мусульманському світі – це «Обіцянка ісламу» (*Promesses de l'Islam*, 1981) і «Іслам живе в нашому майбутньому» (*L'Islam habite notre avenir*, 1981), за які в 1985 р. Р. Гароді отримав Міжнародну премію ім. короля Файсала (Саудівська Аравія). – Прим. перекл.

¹⁵⁴ *Роже Гароді*. Ал-Ислам ва ал-карн ал-вахид ва ал-ишрун: шурут ан-нахда ал-муслимин / Перев. Камал Джадалла. Каир: ад-Дар ал-аламийа ли-л-кутуб ва ан-нашр, 1999. С. 70, 119.

¹⁵⁵ Абд ал-Карим Сорунш (нар. 1945) – іранський філософ і мусульманський реформатор. Будучи професором Тегеранського університету, критикував погляди і політику іранських богословів, а також традиційні шіїтські інтерпретації ісламу. Через проблеми з владою був змушений покинути Іран. Живе в США, де займається викладацькою діяльністю. – Прим. перекл.

¹⁵⁶ *Abdul Karim Soroush*. The Evolution and Devolution of Religious Knowledge // *Liberal Islam: Sourcebook* / Ed. Charles Kurzman, Oxford University Press, 1998. P. 250.

¹⁵⁷ Мухаммад Шахрур (нар. 1938) – сирійський мислитель, який пропонує нове, вільне від класичних інтерпретацій тлумачень, прочитання Корану. М. Шахрур не отримав релігійної освіти, за професією він інженер. У 1964 р. відправився в Москву для вивчення інженерної справи. На початку 70-х рр. почав вивчати коранічні науки та роздумувати над новим тлумаченням коранічних сюжетів. Мусульманські богослови часто критикують М. Шахрура за його ідеї, недостатнє знання мусульманської традиції і вільне ставлення до текстів. – Прим. перекл.

¹⁵⁸ *Мухаммад Тахурр*. Нахва усул джадида ли-л-фикх ал-ислами. Дирасат исламиїя муасира. Дамаск: ал-Ахали пресс, 2000. С. 125.

¹⁵⁹ Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*. P. 178; *Friedrich Meinecke*. *Historicism: The Rise of the New Historical Outlook*. J.E. Anderson. London, 1972.

¹⁶⁰ *Nasr Hamid Abu Zaid*. "Divine Attributes in the Quran" in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* / Ed. John Cooper,

Ronald L. Nettle and Mohamed Mahmoud. London: I.B. Tauris, 1998. P. 199; *Mohammed Arkoun*. Rethinking Islam Today, in *Liberal Islam: A Sourcebook* / Ed. Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 211.

¹⁶¹ *Наср Хамид Абу Зайд*. Ал-Имам ан-Шаф'и ва тасис ал-айдиулауд-жийа ал-васатийа. 3-е изд. Каир: Мадбули, 2003. С. 209; *Ibrahim Moosa*. The Debts and Burdens of Critical Islam // *Progressive Muslims* / Ed. Omid Safi, Oxford: Oxford OneWorld, 2003. P. 114.

¹⁶² Професор соціології та діночних досліджень Йоркського університету (Канада).

¹⁶³ *Moghissi, Haideh*. Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis. New York: Zed Books, 1999. P. 141.

¹⁶⁴ *Moghissi, Haideh*. Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis. P. 140.

¹⁶⁵ *Ibn Warraq*, "Apostasy and Human Rights", *Free Inquiry*, Feb/March 2006. No date. P. 53.

¹⁶⁶ Сучасни мусульманський мислитель. Професор ісламознавства університета Нотр-Дам (США).

¹⁶⁷ Moosa, "Introduction", in *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* by Fazlur Rahman / Ed. Ebrahim Moosa. Oxford: One World, 2000. P. 42.

¹⁶⁸ *Хасан ат-Тураби*. Ат-Тафсир ат-таухиди. 1-е изд. Лондон: Дар ас-саки, 2004. Т. 1. С. 20; *Хасан Мухаммад Джабир*. Ал-Макасид ал-куллїя ва ал-иджитihad ал-муасир: тасис манхаджи ва курани ли алийат ал-истинбат. 1-е изд. Бейрут: Дар ал-хивар, 2001. С. 35.

¹⁶⁹ Див.: *Таха Джабир ал-Алвани*. Мадхал ила фикх ал-акалийат: Доповідь був представлений на Європейській раді з фетв і досліджень (ECFR, Дублін, січень, 2004, С. 36); *Мухаммад ал-Газали*. Ас-Сунна ан-набавийа. С. 19, 125, 61; *Мухаммад ал-Газали*. Назарат фи-л-куран. С. 36; *Абд ал-Муним ан-Нимр*. Ал-Іджтиhad. Каир: Дар ан-шурук, 1986. С. 147; *Хасан ат-Тураби*. Кадаїа ат-таджид: нахва манхадж усули. Бейрут: Дар ал-хади, 2000. С. 157; *Yassin Dutton*. The Origins of Islamic Law: The Quran, the Muwatta and Madinan Amal. Surrey: Curzon, 1999. P. 1; *John Maksidi*. "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning" // *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*. 99 (fall/winter, 2003); *A. Omotosho*. "The problem of al-Amr in Usul al-Fiqh" (Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1984), *Ауай Сафи*. Имад ал-акл. Пигтсбург: Дар ал-фикр, 1998. С. 130; *Махди Шамс ад-Дин*. Ал-Іджтиhad ва ат-таджид фи-л-фикх ал-ислами. С. 21.

¹⁷⁰ *Мухаммад ат-Тахир б. Ашур*. Макасид аш-шариа ал-исламийа. Глава 6.

¹⁷¹ Тут я посилаюсь на переклад книги Ібн Ашюра «Цілі шаріату», зроблений Мухаммадом ат-Тахіром аль-Майсаві: *Mohammad al-Tahir ibn Ashur*. Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shariah / Transl. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (London-Washington: International Institute of Islamic Thought [ИИТ], 2006).

¹⁷² *Мухаммад б. Али аш-Шаукани*. Иршад ал-фукул ила тахкік илм ал-усул / Под ред. Мухаммада Санда ал-Бадри. 1-е изд. Бейрут: Дар ал-фикр, 1992. С. 246; *Мухаммад Абу Захра*. Усул ал-фикх. Каир: Дар ил-фикр ал-араби, 1958. С. 268.

¹⁷³ *Мухаммад Абу Захра*. Усул ал-фикх. С. 271.

¹⁷⁴ *Ібрахим ал-Гарнати аш-Шатиби*. Ал-Мувафакат фи усул аш-шариа. Т. 2. С. 249.

¹⁷⁵ *Мухаммад Абу Захра*. Усул ал-фикх. С. 273.

¹⁷⁶ *Мухаммад Абу Захра*. Усул ал-фикх. С. 273.

¹⁷⁷ *Wolfe Robert Paul*. About Philosophy. 8th ed. New Jersey: Prentice-Hall, 2000. P. 90.

¹⁷⁸ *Ваджанат Абд ар-Рахим Маймани*. Каида аз-зараи. 1-е изд. Джида: Дар ал-муджтамаа, 2000. С. 608, 22, 32, 50.

¹⁷⁹ Взято з: *Khalid Abou el-Fadl*. Speaking in God's Name. Oxford: Oneworld Publications, 2003. P. 275.

¹⁸⁰ *Шихаб ад-Дин ал-Карафи*. Аз-Захира. Т. 1. С. 153; *Шихаб ад-Дин ал-Карафи*. Ал-Фурук (ма хавамишики). Т. 2. С. 60; *Бурхан ад-Дин б. Фархун*. Табсира ал-хуккам фи усул ал-кадийа ва манахидж ал-ахкам / Под ред. Джамала Марашли. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 1995. Т. 2. С. 270.

¹⁸¹ *Шихаб ад-Дин ал-Карафи*. Аз-Захира. Т. 1. С. 153; *Шихаб ад-Дин ал-Карафи*. Ал-Фурук (ма хавамишики). Т. 2. С. 60.

¹⁸² *Бурхан ад-Дин б. Фархун*. Табсира ал-хуккам фи усул ал-кадийа ва манахидж ал-ахкам / Под ред. Джамала Марашли. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 1995. Т. 2. С. 270.

¹⁸³ *Ал-Мубарак ад-Джазари*. Ан-Нихая фи гариб ал-хадис ва ал-асар, Бейрут: ал-Мактаба ал-илмийа, 1919. Т. 3. С. 216.

¹⁸⁴ *Levy R*. "Urf". Encyclopedia of Islam, First Edition (1913-1939) / Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. Brill Online, 2014. Reference. http://referenceworks.brillonline.com/encyclopedia-of-islam-1/urf-SIM_5895 First appeared online: 2012

¹⁸⁵ *Мухаммад ат-Тахир б. Ашур*. Макасид аш-шариа ал-исламийа. С. 234.

¹⁸⁶ Ібн Ашур наводить наступні приклади: «Ми відіслали тебе до всіх людей як доброго вісника й застерігача, але ж більшість людей не знає!» (34:28); «Скажи: «О люди! Я – посланець Аллага до вас усіх!»» (7:158); «Зазвичай пророків посилали тільки до народів, до яких вони належали, я ж був посланий усьому людству» (*хадис*, переданий Муслімом).

¹⁸⁷ *Мухаммад ат-Тахир б. Ашур*. Макасид аш-шариа ал-исламийа. С. 236.

¹⁸⁸ Див.: *Мухаммад Махди Шамс ад-Дин*. Макасид аш-шариа; *Мухаммад Хусайн Фадл Аллах*. Макасид аш-шариа; *Таха Джабур ал-Алвани*. Макасид аш-шариа; *Абд Аллах ал-Фадли*. Макасид аш-шариа в кн.: Макасид аш-шариа / Под ред. Абд ад-Джаббара ар-Руфай, Дамаск: Дар ал-фікр, 2001. Див. також: *І'юсуф ал-Карадаві*. Махал ли-дираса аш-шариа ал-асламийа.

¹⁸⁹ *Шамс ад-Дин*. Макасид аш-шариа. С. 26.

¹⁹⁰ *Wayne Grudem*. Systematic Theology. Leicester and Grand Rapids: Inter-Varsity Press and Zondervan Publishing House, 1994. 2000. P. 21.

¹⁹¹ *Wayne Grudem*. Systematic Theology. P. 21.

¹⁹² Наприклад: *Wayne Grudem*. Systematic Theology. P. 67, 65, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208.

¹⁹³ *Charles Hodge*. Systematic Theology / Edited by Edward Gross. New Jersey: P&R Publishers, 1997. P. 26.

¹⁹⁴ *Louis Berkhof*. Systematic Theology. Leicester and Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996. P. 15.

¹⁹⁵ *Roger Olson*. The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity & Diversity. Downers Grove: Inter Varsity Press, 2002. P. 74.

¹⁹⁶ *Charles Hodge*. Systematic Theology. P. 24-25.

¹⁹⁷ *Абу Хамід ал-Газали*. Ал-Мустасфа фи илм ал-усул. Т. 1. С. 172; *Абу Бақр ал-Араби ал-Малики*. Ал-Махсул фи усул ал-фікх / Под ред. Хусайна Али Бадри и Саида Фуді. 1-е изд. Амман: Дар ал-байарик, 1999. Т. 5. С. 222; *Али Абу ал-Хасан ал-Амиди*. Ал-Іхкам фи усул ал-ахкам. Т. 4. С. 287.

¹⁹⁸ *Wayne Grudem*. Systematic Theology. P. 124, 208, 241, 781, 1009.

ЦІЛІ ШАРІАТУ: КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ ПОЧАТКІВЦЯ

Джасер Ауда

Підписано до друку 25.05.2020 р. Формат 70x100 1/16.

Папір офсет. Гарнітура «Garamond». Друк цифр.

Ум. друк. арк. 10,08. Наклад 500 екз. Зам. № 50.

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».

Шляхи застосування (або, радше, неправильного використання) ісламського права в наші дні можна охарактеризувати як тяжіння до редукаціонізму, а не цілісності, буквалізму, а не моральності, одновимірності замість багатовимірності, бінарності замість багатозначності, руйнування замість відновлення, слідування причинно-наслідковим зв'язкам, а не телеологічним аспектам. Відчувається брак врахування та функціонального застосування основних цілей та принципів ісламського права в цілому. Зловживання твердженнями про «раціональну визначеність» (або «ірраціональність») та «консенсус непогрішних» (або «історичність писань») додають бездуховності, нетерпимості, підживлюють насильницькі ідеології, придушення свобод та авторитаризм. Таким чином, підхід, заснований на цілях (макасід), виводить юридичні питання на вищий філософський рівень, а отже, долає (історичні) розбіжності в поглядах різних ісламських правових шкіл та заохочує таку необхідну культуру примирення та мирного співіснування. Ба більше, досягнення цілей має стати основною метою всіх фундаментальних лінгвістичних та раціональних методологій іджтігаду, незалежно від назв та сутності. Тому придатність будь-якого іджтігаду можна визначити, виходячи з його орієнтування на цілі або досягнення з його допомогою цілей шаріату.

