

МАКАСИД
АШ-ШАРИА
КАК
ФИЛОСОФИЯ
ИСЛАМСКОГО ПРАВА

СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД



ДЖАССЕР АУДА

ДЖАССЕР АУДА

**МАКАСИД АШ-ШАРИА
КАК ФИЛОСОФИЯ ИСЛАМСКОГО ПРАВА
СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД**

Международный институт
исламской мысли



Казань
2023

УДК 28-45
ББК 86.38-15
М92

*Книга издается под патронажем Института
интеграции знаний и при содействии Ассоциации
общественных объединений «Собрание»*

Макасид аш-шариа как философия исламского права: системный подход
Джассер Ауда

Перевод с английского Т. Ястремской
Редактор: М.Г. Верескун-Верескун, И. Забиров
Корректор: Галина Зайнуллина

ISBN 978-5-9905800-6-0

Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach
Jasser Auda

© The International Institute of Islamic Thought, 2007

ISBN 978-1-56564-424-3 paperback

ISBN 978-1-56564-425-0 hardback

Аннотация:

Современный мусульманский интеллектуал Джассер Ауда в своей книге тщательно и критически рассматривает особенности теории целей исламского права (макасид аш-шариа) с точки зрения философии. Он не только осуществляет системный анализ классических интерпретаций этой теории, но также прослеживает ее развитие в наше время. Согласно мнению Дж. Ауды, эта теория представляет собой философское основание исламского права. Как полагает Дж. Ауда, теория целей Шариата содействует преодолению исторических противоречий между исламскими школами права, особенно в том, что касается политики, а также примирению между представителями разных исламских течений и мирному их сосуществованию. Кроме того, Дж. Ауда полагает, что реализация целей исламского права должна быть главной целью фетв, издаваемых муфтиями или законооведами. Таким образом, легитимность правовых норм должна зависеть от того, насколько они реализовывают высокие цели Шариата.

УДК 28-45
ББК 86.38-15

© Международный институт исламской мысли, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

Список схем	9
От автора	14
Предисловие	16
ВВЕДЕНИЕ	19
Во имя «Исламского закона»?	19
Где же «Исламский закон»?	20
Действительно ли что-то не так с «Исламским законом»?	21
Охват дисциплин	24
Резюме	26
1. МАКАСИД АШ-ШАРИ’А: СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД.....	29
Краткий обзор	29
1.1. Макасид аш-шари’а: Зарождение идеи	30
Что такое макасид?	30
Аспекты теории макасид	31
Аль-макасид в иджтихаде сподвижников	38
Ранние теории макасид	43
1.2. Аль-макасид как сформированная теория: V-VIII в.х.	47
Появление философии Исламского права	47
Абу аль-Ма’али аль-Джувайни	48
Абу Хамид аль-Газали	49
Аль-‘Изз ибн ‘Абд ас-Салам	50

Шихаб ад-Дин аль-Карафи.....	51
Шамс ад-Дин ибн аль-Каййим.....	52
Абу Ишак аш-Шатиби	53
1.3. Современные концепции теории макасид	54
От «защиты» и «сохранения» до «развития» и «соблюдения прав»	54
«Человеческое развитие» как цель	58

2. СИСТЕМА КАК ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ АНАЛИЗА

Краткий обзор.....	60
2.1. Системы и системная философия.....	61
Телеология, каузальность и иррациональность	61
К «исламской» системной философии	63
Насколько «реальны» системы?	66
2.2. Системный подход к анализу.....	67
Традиции «декомпозиционного» анализа.....	67
Системный анализ	70
Теории системных функций.....	71
Теории системных иерархий.....	81
Предлагаемые системные функции.....	85
Когнитивная природа системы Исламского права.....	85
Целостность системы Исламского права.....	86
Открытость системы Исламского права	87
Иерархия системы Исламского права	88
Многоаспектность системы Исламского права.....	91
Целенаправленность системы Исламского права	93

3. ИСЛАМСКОЕ ПРАВО, ИМАМЫ И ШКОЛЫ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Краткий обзор.....	99
3.1. Что такое «Исламское право»?	99
Фикх и шариат.....	99

Канун и ‘урф.....	101
Важность разграничения фикха и шариата	103
3.2. Школы Исламского права: краткая история	104
Краткий обзор.....	104
Послепророческая эпоха	105
Эпоха имамов	110
Формальная критика категоризации мазахиб.....	116
Цепочки ученичества и передачи	119
«Эпоха заката»	123

4. КЛАССИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ

ИСЛАМСКОГО ПРАВА

Краткий обзор..... 125

4.1. основополагающие источники/тексты

Коран

Сунна..... 129

4.2. Лингвистические доказательства

на основании Писаний..... 141

Краткий обзор..... 141

Ясность..... 141

Смысл..... 148

Классификация смыслов по ханафитской школе..... 148

Классификация смыслов по шафиитской школе

Противоположное значение

Охват

Всеобщность..... 157

Ограниченность

Лингвистические доказательства:

влияние греческой философии

4.3. Рациональные доказательства

на основании Писаний

Краткий обзор..... 165

Консенсус..... 166

Суждение по аналогии.....	171
Интерес	182
Правовое предпочтение.....	185
Пресечение возможностей	189
Предыдущие законы	192
Мнение сподвижников	193
Традиции народа Медины	194
Обычай	195
Презумпция непрерывности	197
Приоритизация доказательств	198
4.4. Правовые нормы.....	202
Краткий обзор.....	202
Степени допустимости	203
Обязанности и запреты.....	204
Промежуточные виды деяний.....	205
Декларативные нормы	207
Правоспособность	208

5. СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ

ИСЛАМСКОГО ПРАВА	211
Общий обзор.....	211
5.1. Современные классификации и маркеры	212
Суть вопроса.....	212
Исламские «идеологии»	214
Классификация РЭНД	216
Классификации, «основанные на Писании»	221
5.2. Предлагаемая классификация	223
Степени доказательности	223
Современные «источники» Исламского права.....	228
Современные «тенденции» в исламской юриспруденции	233
5.3. Традиционализм.....	235
Схоластический традиционализм.....	236
Схоластический неотрадиционализм.....	238

Необуквализм	242
Идеологически-ориентированные теории	244
5.4. Исламский модернизм.....	245
Реформистская реинтерпретация	248
Апологетическая реинтерпретация	252
Теории, ориентированные на маслаха	255
Ревизия усуль.....	256
«Научно» ориентированная реинтерпретация	259
5.5. Постмодернистские подходы	259
Постструктурализм.....	262
Историчность средств и/или целей	265
Неорационализм.....	271
Критические правовые исследования	271
Постколониализм	274

6. СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД

К ИСЛАМСКИМ ТЕОРИЯМ ПРАВА.....

Общий обзор.....	276
6.1. Признание всех видов «познания»	277
«Явленный» иджтихад?.....	277
Отделение откровения от его «познания»	279
6.2. Холизм.....	282
«Неясность» индивидуального доказательства	282
Ограниченность причинно-следственного подхода в традиционалистских и модернистских теориях.....	284
«Холистический» «Ильм аль-калам.....	286
6.3. Открытость и обновляемость.....	288
Изменение постановлений с изменением «когнитивной культуры»	288
Обновляемость через философскую открытость.....	295
6.4. Многоаспектность	302
Различные степени уверенности	302

Разрешение проблемы «противоположности» через Многоаспектность	311
Многоаспектность и постмодернизм	322
6.5. Целенаправленность	323
«Указание на цель»	324
Целенаправленные интерпретации первоисточников	329
Цели и намерения Пророка	331
Аналогия через цели	335
Юридическое предпочтение на основании целей	338
«Открытие путей» для достижения благих целей	340
Традиция и цель «универсальности»	341
Презумпция неизменности	343
«Целенаправленность» как общая платформа для различных правовых школ	344
«Целенаправленность» как фундаментальный критерий иджтихада	345
7. ВЫВОДЫ.....	347
Классические концепции и классификации макасид	347
Современные концепции макасид и их значение	350
Мультидисциплинарность	351
Системный анализ	351
Классификация теологических школ с точки зрения «причинности»	352
Что значит «Исламское право»?	353
Эволюция традиционных школ Исламского права	354
Первоисточники/канонические тексты	355
Лингвистические доказательства	355
Рациональные доказательства	356
Современные теории Исламского права	356
Предлагаемая классификация теорий Исламского права	357
Системный подход к теориям Исламского права	360
Библиография	366

СПИСОК СХЕМ

1.1. Иерархия целей исламского права (по уровням потребностей).

1.2. Основываясь на «когнитивной природе» Исламского права, все вышеуказанные структуры целей закона действительны.

1.3. Первая страница рукописи аль-Каффала аль-Кабира «Махасин аш-шара'и» («Красоты шариата»).

2.1. (a) Параллельные иерархии Ласло; (b) Иерархия «категорий природы» Солка.

2.2. Изображение в серой гамме искажает разнообразие деталей цветного изображения. А его двухцветное «искажение» отфильтровывает большую часть информации. На этом примере показано, что просмотр одного лишь двухцветного изображения создает интересную головоломку.

3.1. Схема, иллюстрирующая (традиционные) отношения между понятиями шариат, фикх, 'урф и канун. Обратите внимание на включение фикха вместе с Кораном и пророческой традицией в круг «Божественного».

3.2. Эта карта иллюстрирует пути сражений и миграции VII века. Отсканировано: Р. Рувинк и др., Исторический атлас мусульманских народов (Амстердам, 1957).

3.3. Краткое изложение «источников законодательства», которые используются в качестве «признаков классификации» школ Исламского права. Этот подход к классификации обладает рядом недостатков, включая одномерность и чрезмерное обобщение.

3.4. Цепочки учеников, которые в конечном итоге сформировали школы Исламского права, начиная со сподвижников и заканчивая *усули*.

4.1. Список «доказательств» и классификация в соответствии с их одобрением (в принципе) школами Исламского права.

4.2. Классификация повествований Корана в соответствии с их «уровнем достоверности».

4.3. Классификация возможных отношений между традициями сунны и аятами Корана.

4.4. Виды пророческих действий в зависимости от их влияния на процесс «законотворчества».

4.5. Виды пророческих повествований по количеству их рассказчиков.

4.6. Условия проверки повествований с одной цепочкой передачи в традиционной науке о хадисах.

4.7. Положения некоторых правовых школ относительно хадиса мурсаль.

4.8. Классификация терминов/выражений с точки зрения ясности, значения и охвата.

4.9. Классификация «ясных» и «неясных» терминов.

4.10. Классификация ясных терминов в соответствии с возможностью их спецификации, повторной интерпретации и отмены.

4.11. Классификация видов неясных выражений на основании причины их неясности.

4.12. Классификация смыслов согласно ханафитам.

4.13. Классификация смыслов согласно шафиитам.

4.14. Типы противоположных значений.

4.15. Классификация выражений по охвату их значений.

4.16. Мнения относительно взаимосвязи между сообщением *ахад* и «общим» аятом.

4.17. Мнения относительно ограниченных и неограниченных терминов/выражений.

- 4.18. Классификация знания в исламской философии.
- 4.19. Классификация терминов в исламской философии.
- 4.20. Некоторые из различных мнений по поводу определения принципа *иджма*.
- 4.21. Некоторые взгляды на требования к *муджтахидам*, которые могут участвовать в консенсусе.
- 4.22. Разные мнения относительно легитимности *кьяса*.
- 4.23. (а) Четыре компонента/составляющих аналогии и (б) как они взаимодействуют в процессе суждения по аналогии.
- 4.24. Четыре категории «подходящих атрибутов».
- 4.25. Формальная процедура суждения по аналогии (*кьяс*).
- 4.26. Классификация интересов, основанная на их (буквальном) упоминании в писании.
- 4.27. Различные мнения об *аль-маслаха аль-мурсала*.
- 4.28. Разница во мнениях относительно принципа *истихсан*.
- 4.29. Оценка определенной ситуации на основе принципов, отличающихся от тех, на основе которых зачастую оцениваются подобные ситуации.
- 4.30. Классификация основ *истихсана*.
- 4.31. Разница во мнениях относительно *садд аз-зара'и*.
- 4.32. Четыре «степени» вероятности, по мнению юристов, которые одобрили пресечение возможностей.
- 4.33. Различные мнения относительно *шар'у ман кабла-на*.
- 4.34. Различные мнения относительно *ра'и ас-сахابي*.
- 4.35. Разница во мнениях относительно *'амаль ахль аль-Мадина*.
- 4.36. Различные мнения об *аль- 'урф*.
- 4.37. Обзор приоритизации доказательств в различных школах Исламского права.

4.38. Классификация правовых норм, принятая в традиционных школах Исламского права.

4.39. Различия в классификациях исламских правовых норм по «степени допустимости».

4.40. Классификация обязательств.

4.41. Классификация обязательств и запретов, основанная на «ясности» доказательств в ханафитской школе.

4.42. Классификация правоспособности с точки зрения этапов жизни человека.

5.1. Сводная таблица выражений, используемых в типологии «исламских идеологий».

5.2. Традиционно доказательства/аргументы разделяются на две категории: надежные (*худжжа*) и несостоятельные (*батиль*).

5.3. Подтверждающие свидетельства (*исти'нас*) являются промежуточным уровнем *худжжийя*, который появляется в некоторых постановлениях.

5.4. *Та'вил* — уровень *худжжийя* между *худжжа* и *исти'нас*.

5.5. *Фихи шаи'* — это незначительная критика между *исти'нас* и *бутлан*.

5.6. Эта книга предлагает пять дополнительных уровней «доказательности» между «доказательством» и «несостоятельным аргументом».

5.7. Многозначный спектр *худжжийя* от «доказательства» до «опровержения».

5.8. Многозначный спектр источников в измерении «человеческий опыт» — «откровение».

5.9. Двухмерная иллюстрация того, где находятся предлагаемые тенденции относительно источников Исламского права и «уровней их авторитетности».

5.10. Тенденции традиционализма с точки зрения его течений.

5.11. Модернизм с точки зрения его течений.

5.12. Тенденция постмодернизма с точки зрения его течений.

6.1. Фикх и часть пророческой традиции смещены от выражения «явленного» к выражению «человеческого познания явленного».

6.2. «Мировоззрение» правоведа является основным фактором формирования фикха.

6.3. Традиционно доказательства делятся на категории «ясные» и «неясные».

6.4. Исторически «аутентичное» и лингвистически «значимое» свидетельство являет собой «неотъемлемую часть религии».

6.5. Ясность/вероятность увеличивается (нелинейно) с количеством доступных доказательств.

6.6. «Атрибуты», кажущиеся противоречивыми в одном измерении, могут положительно повлиять на другое измерение, связанное с целями.

6.7. Добавление указания на цели (*диляла аль-максид*) к ясным смыслам/значениям. Его приоритет должен зависеть от важности намеченной цели.

6.8. Классификация блага (*маслаха*) на основании согласованности с писаниями или их целями.

6.9. Уровни результатов и альтернативные уровни средств их достижения, согласно аль-Карафи.

6.10. Спектр уровней между хорошими результатами/обязательными средствами и отвратительными результатами/запрещенными средствами.

ОТ АВТОРА

Бог щедро благословил меня выше любых ожиданий! И я надеюсь, что Он примет этот скромный труд со всеми его недочетами как акт поклонения в благодарность за все Его щедроты. Особую благодарность хотелось бы выразить всем ученым и наставникам, сделавшим вклад в мое научное становление. Благодарность покойному шейху Мохаммаду аль-Газали, покойному шейху Исмаилу Садику аль-Адави и шейху Махмуду Фараджу за то, что я узнал от них об Исламском законе и Коране в свои ранние годы; профессорам Мохаммеду Камелю и Хазему Рафату за идеи, которые я смог развить благодаря обучению системному анализу в Университете Ватерлоо, Канада; профессорам Ахмаду аль-Ассалю и Салаху Солтану за поощрение к исследованию *макасид аш-шари'а* во время обучения в магистратуре Исламского Американского Университета, Мичиган; доктору Гари Банту за исследование, проводимое мной под его руководством во время обучения на получение степени кандидата наук в области религиозных и исламских наук в Уэльском университете, Лампетер, Великобритания; и уважаемому Ахмаду Заки Ямани, основателю и руководителю исследовательского центра Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law (Лондон, Великобритания), за проявленное ко мне доверие и назначение на должность директора, а также за его постоянную поддержку. Мне также хочется упомянуть имена ряда ученых, которые тем или иным путем внес-

ли свой существенный вклад в научное содержание этой книги. Да благословит и вознаградит Господь следующих ученых: Абдаллах Бин Байя, Мохамед С. Эль-Ава, Юсуф аль-Карадави, Таха аль-Алвани, аль-Хабиб ибн аль-Ходж, Фейсал Мавлави, Хасан Джабир, Мохаммад К. Имам, Ибрахим Ганим, Саиф Абдул-Фаттах и Ахмад аль-Райсуни. Я также признателен Международному институту исламской мысли (ИИМ), в частности доктору Джамалю Барзинджи и доктору Анасу аль-Шейх-Али, за высокий профессионализм и поддержку, а также Ширазу Хану, Марьям Махмуд и Маиде Малик за их труд и ценные советы, и Сидику Али за создание таблиц. Благодарю также Сухайба Эламина за первичную разработку таблиц и ссылок, фигурирующих в этой книге. И наконец, я всегда в невосполнимом долгу перед своей семьей, особенно моей матерью Лейлой аль-Тахери, женой Вандой, а также Радвой, Омаром, Ахмедом и Сарой!

Джассер Ауда

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мы знаем только то, чему Ты научил нас. Воистину, Ты — Знающий, Мудрый (Коран, 2:32).

Международный институт исламской мысли (ИИМ) с большим удовольствием представляет этот научный труд, посвященный теме *макасид аш-шари'а* (высшие цели Исламского права). Его автор, доктор Джассер Ауда — известный ученый, который разработал соответствующую специализацию в данной сфере. Это серьезное и основательное исследование представляет собой новый подход к методологии и философии Исламского права, основанный на *макасид аш-шари'а*. Мы надеемся, что важный анализ и размышления, содержащиеся в этом труде, не только станут важным вкладом в область *макасид аш-шари'а*, но и привлекут еще больше внимания и вызовут более широкий интерес среди читателей.

Поскольку на английском языке теме *аль-макасид* посвящено немного работ, если таковые имеются вообще, ИИМ решил заполнить вакуум, инициировав перевод и публикацию серии книг по *макасид аш-шари'а*, чтобы представить эту важную область мысли англоязычным читателям. Кроме данной работы, в серию вошли также Мухаммад аль-Тахир ибн Ашур, «Трактат Ибн Ашура о макасид аш-шари'а»; Ахмад аль-Райсуни, «Теория высших целей Исламского права Имама аль-Шатиби»; и Гамаль Эльдин Аттия, «К реализации высших целей исламского права: функциональный под-

ход». Хотя данная тема сложная и требует интеллектуальных усилий для освоения, отметим, что эти книги рассчитаны не только на специалистов, ученых и интеллектуалов, но и предоставляют очень интересную и полезную информацию для широкого круга читателей.

В этом новаторском труде д-р Джассер Ауда представляет системный подход к философии и правовой теории (*усуль*) Исламского права, основываясь на его целях, принципах, высших задачах и гранях (*макасид аш-шари'а*). Для того чтобы исламские постановления достигали своих целей в утверждении справедливости, равенности, прав человека, развитии и цивилизованности в современном контексте, автор определяет *макасид* как совокупность божественных намерений и нравственных концепций в самой основе Исламского закона. Он вводит новый метод анализа, классификации и критики, использующий такие характеристики из теории систем, как целостность, многомерность, открытость, когнитивный характер и, особенно, «целенаправленность» систем. В более широком смысле использование системного подхода приводит в результате к восстановлению права, институтов прав человека, гражданского общества и управления, закрепленных в исламских принципах и правовой мысли.

Основанный в 1981 году Международный институт исламской мысли служит крупнейшим центром содействия серьезной научной работе, основанной на исламском видении, ценностях и принципах. Итогом двадцати четырех лет проведения соответствующих программ, семинаров и конференций стала публикация свыше двухсот пятидесяти работ на английском и арабском языках, многие из которых, в свою очередь, переведены на ряд других языков.

Выражаем благодарность автору за тесное сотрудничество с редакторской группой Лондонского офиса ИТТ на

различных этапах работы над книгой. Отдельная благодарность редакторской и производственной группам Лондонского офиса, а также всем прямо или косвенно причастным к изданию этой книги: Маиде Малик, д-ру Ванде Крауз, Ширазу Хану и Сидеку Али. Да вознаградит Бог их и автора за все их труды.

Рамадан 1428

АНАС С. АЛЬ-ШЕЙХ-АЛИ

Сентябрь 2007

*Академический советник,
Лондонский офис ИИТ, Великобритания*

ВВЕДЕНИЕ

ВО ИМЯ «ИСЛАМСКОГО ЗАКОНА»?

Я пишу эти строки, проехавшись утром улицами Лондона (Великобритания) к своему офису. Прекрасная июльская погода и (необычно!) чистое небо предвещали хорошую поездку. Однако, к сожалению, таковой она не была. Ведь город и вся страна «на высшем уровне готовности». Службы безопасности предупредили о «возможности» «террористической» атаки! Так что, как и все жители Лондона, я нервничал, то и дело оглядываясь по сторонам в поисках «подозрительного поведения», что бы это ни значило.

Тем не менее происходящее в городе тревожило меня еще и по причине того, что эти «преступления» (я называю их именно так, а не «террористические акты») совершаются «во имя Исламского закона», как провозглашают ответственные за них лица. Исламский закон? – выкрикнул я со злости. Какой «Исламский закон»? Разве «Исламский закон» одобряет огульное убийство людей в мирных городах?! Где «мудрость и благополучие человечества», которые, как известно мусульманам, составляют основу «Исламского закона»?

Мне вспомнились слова Ибн аль-Кайима (ум. 748 г.х./1347 г.) об «Исламском законе», к которым я не раз буду возвращаться в этой книге. Цитируя их, я хочу обратить внимание на то, что в арабском языке Ибн аль-Кайим использует слово «шари'а», которое я подробно разъясню позже.

«Шариат основывается на мудрости и достижении человеческого благополучия в жизни этой и следующей. Шариат — это справедливость, милосердие, мудрость и добро. Поэтому любое постановление, подменяющее справедливость несправедливостью, милосердие его противоположностью, общее благо вредом, а мудрость бессмыслицей, не относится к шариату, даже если провозглашено таковым в соответствии с каким-то толкованием»¹.

Это и есть то, о чем эта книга, несмотря на специальную терминологию, которая непосвященному читателю может показаться сложной, и я это признаю.

ГДЕ ЖЕ «ИСЛАМСКИЙ ЗАКОН»?

Ислам — это религия приблизительно четверти населения планеты². Большинство мусульман проживает в регионе, простирающемся от Северной Африки до Юго-Восточной Азии, а мусульманские меньшинства по всей Европе и Америке являются вторыми или третьими по величине религиозными общинами³. Ислам исповедуют люди из практически каждой этнической группы, в том числе арабы (в настоящее время 19%), турки (4%), индийцы/пакистанцы (24%), африканцы (17%) и юго-восточные азиаты (15%). Из крохотной группы в Мекке в начале седьмого века мусульмане превратились в авторитетное «Исламское государство», превзошедшее по силе вместе взятые Римскую и Персидскую империи уже к концу того же века. Ислам стал религией различных культур и цивилизацией, которая расцвела в Средние века.

Однако сегодня страны с преимущественно мусульманским населением, согласно данным последних ежегодных отчетов Программы развития Организации Объединенных Наций (ПРООН) по Индексу развития человеческого потенциала (ИРЧП), занимают низшие позиции⁴. ИРЧП рассчитывается

на основе ряда факторов, таких как грамотность, образование, политическое и экономическое участие, расширение прав и возможностей женщин, уровень жизни. Некоторым богатым арабским странам, демонстрирующим высокие показатели среднего дохода на душу населения, значительно недостает справедливости, расширения прав и возможностей женщин, участия в политической жизни и равных возможностей. Соответствующие доклады ООН также указывают на различные формы нарушений прав человека и коррупцию в большинстве стран с мусульманским большинством, а также проблемы существования и гражданства мусульманских меньшинств в их обществах. Таким образом, в настоящее время перед мусульманами во всем мире стоят серьезные проблемы развития, что вызывает большое количество серьезных вопросов.

В моем понимании, «Исламский закон» является движущей силой справедливого, продуктивного, развитого, гуманного, духовного, чистого, сплоченного, дружелюбного и высоко демократического общества. Однако, путешествуя по разным странам, я не нашел должного подтверждения этих ценностей на местах, в мусульманских общинах и обществах. Возникает большой вопрос: где же «Исламский закон»? И какую роль он мог бы сыграть в преодолении этого кризиса?

В этой книге содержится попытка ответить на второй вопрос, что в итоге, по моему убеждению, приведет к ответу и на первый. Иными словами, доказав, что «Исламский закон» способен реально менять жизни мусульман, можно достичь того, что они примут его и ситуация изменится.

ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ЧТО-ТО НЕ ТАК С «ИСЛАМСКИМ ЗАКОНОМ»?

До сих пор я ставил «Исламский закон» в кавычки, потому что, прежде чем утверждать, что он приносит справедли-

вость, милосердие, развитие и т. д., следует определить, что же я подразумеваю под «Исламским законом». Эта дефиниция также важна для того, чтобы понять, действительно ли что-то не так с «Исламским законом».

Данная книга содержит подробный анализ терминов «фикх», «шариат», «фатва», *мазахиб*, «идж-тихад», *канун* и *урф*, а также сложных связей между ними. Но чтобы ответить на выше поставленный вопрос, сейчас мне хотелось бы разграничить три разных значения общего термина «Исламский закон».

1. Шариат. Откровение, которое получил и воплотил его послание и миссию в жизни Мухаммад (МЕИБ)⁵, то есть Коран и Пророческая традиция.

2. Фикх. Совокупность правовых мнений, данных различными правоведами из разных школ мысли в отношении применения шариата (выше) к различным жизненным ситуациям на протяжении последних четырнадцати веков.

3. Фатва. Применение шариата и фикха (выше) в повседневной жизни мусульманина.

В подробном рассмотрении этих и связанных с ними вопросов заключается миссия данного исследования. А мой ответ на поставленный ранее вопрос (действительно ли что-то не так с «Исламским законом»?) таков:

- Если под «Исламским законом» вы подразумеваете шариат, то есть откровение, данное Мухаммаду, которое он усвоил, применил в своей жизни и прошел долгий путь, обучая ему своих сподвижников и весь мир — тогда ответ таков: Нет. В «Исламском законе» нет никакой проблемы. Это образ жизни, несущий справедливость, милосердие, мудрость и добро, как говорил Ибн аль-Кайим.

- Если, говоря об «Исламском законе», вы имеете в виду фикх, т. е. все богатство наследия исламских правовых школ, то ответ также: нет. Нет ничего неправильного в правовых

суждениях ученых, вынесенных для их среды и эпохи. Это правда, что некоторые ученые допускали ошибки и/или заняли спорные позиции по тем или иным вопросам. Однако такова природа исследований в области права. Во все времена роль ученых заключалась в том, чтобы исправлять друг друга и участвовать в продолжающихся дебатах.

- Но если под «Исламским законом» подразумевать фатву, то ответ: в зависимости от того, как выводилась фатва! Некоторые *фатава* являются проявлением Ислама и его нравственных ценностей, в то время как иные — просто неправильные и неисламские. Если фатву дословно скопировать из какой-либо классической книги по исламскому праву, то она вполне может быть ошибочной, поскольку с большой долей вероятности она обращена к другому миру, с отличными от современных обстоятельствами. Если фатва основывается на неоднозначной интерпретации текстов с целью служить политическим интересам сильных мира сего, то она ошибочна и противоречит Исламу. Если фатва разрешает людям совершать несправедливые, дискриминационные, вредные, аморальные действия, то, даже будучи основанной на каком бы то ни было «толковании», она ошибочная и неисламская. В случае же, когда фатва основана на достоверных исламских источниках, обеспечивает благополучие и подтверждает основные ценности/цели Исламского права (по-арабски, *макасид аш-шари'а*), то она правильная и действительная.

Из упомянутого мной вы уже можете составить представление, о чем эта книга и какие вопросы в ней будут рассмотрены. Но все они комплексные и требуют подробного рассмотрения. Поэтому дальше я приведу общий объем дисциплин, задействованных в исследовании, а затем краткое резюме о том, чего я хотел достичь данной работой.

ОХВАТ ДИСЦИПЛИН

Классификация человеческих знаний на «дисциплины» снижает сложность концепций, группируя их в идентифицируемые области, а не занимаясь каждой отдельно⁶. Благодаря этому ищущие знаний могут развивать компетенцию в конкретных дисциплинах. Неэксперты могут определить область знаний, к которой относится их вопрос и обратиться с ним к соответствующему специалисту. Однако «дисциплинализация» не должна препятствовать использованию сходных концепций из «разных» областей исследований, как и не должна вести к монополизации источников любой дисциплины, что привело бы к сдерживанию творчества и ограничению новых идей. Междисциплинарный подход, использованный в данной книге, объединяет соответствующие знания из разных областей в рамках общих «дисциплин» Исламского права, философии и теории систем. Ниже представлено краткое описание того, как эти знания объединены. Более подробное описание следует в книге.

В рамках дисциплины Исламское право эта книга посвящена «основам Исламского права» (*усуль аль-фикх*). Обсуждаются также темы, относящиеся к самому Исламскому праву (фикх), науке передачи хадисов (*'ильм аль-хадис*) и науке экзегезиса (*'ильм аль-тафсир*). Например, постановления фикха упоминаются для иллюстрации практического влияния фундаментальных теорий; основные правила (*кава'ид*) из наук о хадисах и *тафсире* обсуждаются в контексте их связи с основами права. Как отдельную дисциплину цели (*макасид*) Исламского права начали рассматриваться рядом реформаторов в двадцатом веке⁷. Традиционно *аль-макасид* изучали в рамках науки *усуль аль-фикх* в качестве второстепенного предмета в категории «независимые полезные действия» (*аль-масалих аль-мурсала*) либо подходящего атрибу-

та для аналогии (*мунасаба аль-кьяс*)⁸. Однако в этом труде *макасид* рассматривается как «фундаментальная методология» *усуль аль-фикх*, вне зависимости от того, следует ли считать ее самостоятельной дисциплиной или нет⁹.

Что касается философских дисциплин, то это исследование напрямую связано с такими областями, как логика, философия права и теория постмодерна. Особое место в книге отводится философам/правоведам с пятого по восьмой век по хиджре, которые поддерживали, развивали или критиковали греческую логику, и тому, как их собственная логика влияла на их методологию рассуждения. Современной логике отведена не менее важная роль, поскольку точки ее отхождения от традиционной логики станут движущими в критике логики самой науки *усуль аль-фикх*. Книга обращается к философии права в ее современном понимании, чтобы обратить внимание на то, как философия Исламского права может извлечь пользу из ее понятий, структуры и особенно последних изменений на основе систем. Теория постмодерна как «антимодернистское» направление философии в наши дни вдохновила немало критиков права в целом и Исламского права в частности. В книге представлен анализ такой критики и ее ответная «критика».

«Теория систем и системный анализ» — это новая независимая дисциплина, включающая в себя ряд субдисциплин, и некоторые из них относятся к данной работе. Теория систем является собой «антимодернистский» философский подход, критикующий модернизм отличным от теорий постмодерна способом. Такие понятия современной теории систем, как целостность, многомерность, открытость и целенаправленность, используются нами в данной книге, чтобы выработать нашу собственную методологию анализа, которая и будет впредь использоваться во всем. С теорией систем связана новая дисциплина «когнитивная наука». Ее

понятия использованы для формирования фундаментальных понятий теории Исламского права, таких как классификация/категоризация и «когнитивная природа» права. Кроме того, для раскрытия понятия традиции (*аль-‘урф*) в теории Исламского права используется понятие «когнитивная культура».

Без включения соответствующих концепций из других дисциплин исследование основ теории Исламского права будет замкнутым в рамках традиционных источников, а Исламский закон так и останется «отсталым» в плане теоретической базы и практического применения. Вот почему одной из идей данной книги является уместность и потребность в междисциплинарном подходе к основам Исламского права.

РЕЗЮМЕ

Данная книга представляет междисциплинарное исследование, цель которого — развитие фундаментальной правовой теории Исламского права с использованием системного подхода. Применение (а точнее, неправильное применение) Исламского закона в наши дни носит характер редукционистский, а не холистический, скорее буквальный, чем моральный, односторонний вместо многомерного, двоякий, а не многозначный, деконструктивистский, а не конструктивистский, и каузальный вместо теологического. Налицо недостаточное внимание к общим целям и базовым принципам Исламского права в целом. Кроме того, преувеличенные требования «рациональной уверенности» (иначе «иррациональности») и «совета непоколебимых» (или «историчности сценариев») дополняют такие явления, как отсутствие духовности, нетерпимость, насильственные идеологии, подавление свобод и авторитарные режимы. Преобладает методологический подход, который исключает применение

любых философий, коренящихся вне Исламской традиции, или же полностью принимает иные философии, противоречащие основным исламским верованиям.

Эта работа состоит из трех направлений: 1) методология; 2) анализ и 3) теоретические заключения.

(1) Методология данного исследования основывается на двух теориях: а) теория целей Исламского права, или *макасид аш-шари'а* (глава 1) и б) теория систем (глава 2). Рассматриваются последние теории *макасид* (а), которые вводят новые понятия, связанные с реформой и развитием. *Макасид* предлагается рассматривать как философию и фундаментальную методологию для оценки классических и современных юридических теорий исламского права. Теория систем (б) используется для определения нового метода анализа, который опирается на особенности систем, таких как познание, целостность, открытость, иерархия, многомерность и целенаправленность. Последняя является ключевой характеристикой систем.

(2) Это исследование дает определение «Исламскому закону» (глава 3), проводит критический анализ классических и современных теорий и школ Исламского права (главы 4 и 5, соответственно), а также вводит новую классификацию классических методов и современных тенденций (главы 4 и 5 соответственно). С целью развития анализируемые теории Исламского права, два вышеупомянутых подхода к методологии (а и б) объединяются в один (в главе 6); Исламское право определяется как «система», целенаправленность которой реализуется посредством реализации *макасид аш-шари'а*.

(3) Поэтому предлагается ряд теоретических заключений (главы 6 и 7), в частности, легитимация правового смысла (*дилляла*) назначения доказательств из писания, примирение противоположных доказательств путем рассмотрения их

многочисленных измерений, а также контекстуализация повествований хадисов через принятие во внимание пророческих намерений в различных проявлениях.

Теоретическая ценность книги состоит в том, что она определяет обоснованность любого метода иджтихада на основании степени воплощения им *макасид аш-шари'а*. Практическим результатом являются исламские постановления, соответствующие ценностям справедливости, нравственности, великодушия, сосуществования, человеческого развития, которые сами по себе являются «*макасид*».

ДЖАССЕР АУДА

Лондон, Великобритания

Июль 2007 г., Джумада ас-сани 1428 г. х.

1

МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

Краткий обзор

Почему благотворительность (закят) — один из «столпов» Ислама? Какова физическая и духовная польза поста в месяц рамадан? Почему употребление любого количества алкоголя — это большой грех в Исламе? Какая связь между современным взглядом на права человека и Исламским правом? Какова роль Исламского права в «развитии» и «цивилизированности»?

Ответы на эти и другие подобные вопросы дает *«макасид аш-шари'а»*. Эти принципы раскрывают мудрость, стоящую за предписаниями, к примеру, мудрость благотворительности заключается в «укреплении общего благополучия», мудрость поста — в «развитии осознания Бога». *Макасид* — это также цели, которых стремятся достичь законы, запрещающая или разрешающая определенные средства. В этом смысле за строгим исламским запретом на употребление алкоголя и токсических веществ стоит *макасид* «сохранения человеческого разума и души». Также *макасид* является совокупностью высших намерений и нравственных концепций, на которых основан Исламский закон: справедливость, человеческое достоинство, свобода воли, великодушие, помощь и

социальное сотрудничество. Таким образом, они представляют собой связь между Исламским правом и сегодняшними представлениями о правах человека, развитии и цивилизованности. В этой главе рассматривается вопрос, что такое «*макасид аш-шари'а*» и как они могут сыграть ключевую роль в «осовременивании» Исламского закона. В ней будут представлены традиционные и современные определения и классификации *макасид* и выделены три исторических этапа развития идеи *аль-макасид*, а именно, эпоха сподвижников, эпоха основания правовых школ и эпоха между пятым и восьмым веком Ислама. Наконец, будут рассмотрены последние изменения в терминологии *аль-макасид*, а также пояснены релевантность и значимость некоторых понятий. «*Макасид аш-шариа*» отводится центральное место в этой книге. Таким образом, все рассматриваемые в ней теории и методы Исламского права проанализированы и оценены с точки зрения их соответствия целям Исламского закона.

1.1. МАКАСИД АШ-ШАРИ'А: ЗАРОЖДЕНИЕ ИДЕИ

Что такое макасид?

Термин «*максид*» (мн. *макасид*) означает цель, задача, идея, замысел¹. В греческом языке ему соответствует *telos*, во французском — *finalité*, в немецком — *zweck*². В Исламском праве *макасид* — это цели, стоящие за исламскими предписаниями³. Ряд теоретиков Исламского права считают этот термин альтернативой «человеческим благам» (*масалих*). Например, Абд аль-Малик аль-Джувайни (ум. 478 г. х./1185 г.), одним из первых внесший вклад в формирование современного понимания теории *аль-макасид* (как будет

вскоре описано), использовал *аль-макасид* и общественные интересы (*аль-масалих аль-амма*) как взаимозаменяемые понятия⁴. Абу Хамид аль-Газали (ум. 505 г. х./1111 г.), систематизировав теорию *макасид*, полностью отнес ее к разделу «неограниченные интересы» (*аль-масалих аль-мурсала*, будет объясняться дальше)⁵. Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 606 г. х./1209 г.) и Аль-Амиди (ум. 631 г. х./1234 г.) также использовали терминологию Аль-Газали⁶. Наджм ад-Дин ат-Туфи (ум. 716 г. х./1316 г.), отдав *аль-маслах* предпочтение даже перед «смыслом направленности (конкретного) текста», определил *маслах* как «то, что приводит к осуществлению замысла Законодателя»⁷. Аль-Карафи (ум. 1285 г. х./1868 г.) связал *маслах* и *макасид* в одном из базовых (*усули*) правил, которое гласит: «Цель (*максид*) является правильной лишь в том случае, если приводит к чему-то позитивному (*максид*) или позволяет избежать негативного (*мафсада*)»⁸. Эти несколько примеров показали связь между *маслах* и *макасид* в концепции *усули* (особенно в период между пятым и восьмым веками хиджры, когда и получила развитие теория *макасид*, о чем речь пойдет дальше).

Аспекты теории макасид

Существует несколько способов классификации целей, или *макасид*, Исламского права, в зависимости от рассматриваемых аспектов. Ниже представлены некоторые из них:

1. Уровни потребностей (это традиционная классификация).
2. Охват предписаний, служащих достижению целей.
3. Количество людей, на которых направлены цели.
4. Уровни универсальности целей.



Схема 1.1. Иерархия целей исламского права (по уровням потребностей).

Традиционная классификация делит цели (*макасид*) на три «уровня потребностей»: необходимые (*зарурат*), насущные (*хаджийат*) и улучшающие жизнь (*тахсинийят*). Необходимые потребности еще подразделяются на вещи, которые «охраняют веру, жизнь, благосостояние, разум и потомство»⁹. Некоторые правоведы к пяти широко известным необходимым потребностям добавляют еще «сохранение чести»¹⁰. Все это считается важнейшими основами человеческого существования, и общепринято, что эти потребности являют собой «цель любого религиозного закона»¹¹. Цели на уровне насущных потребностей менее важны для жизни человека, а цели, улучшающие жизнь, служат «благоустройству» (*тахсинийят*)¹². Схема 1.1 иллюстрирует иерархию уровней потребностей. Уровни иерархии связаны между собой, как утверждает аш-Шатиби. Каждый из них содействует и помогает уровню, находящемуся на порядок ниже. Например, уровень насущных потребностей служит «щитом защиты» для уровня необходимых¹³. По этой причине некоторые ученые предпочитали воспринимать потребности как «пересекающиеся круги», а не строгую иерархию¹⁴.

Уровни потребностей напоминают мне иерархию человеческих (не «божественных») устремлений или «основных целей» Авраама Маслоу, которые он назвал «иерархией потребностей»¹⁵. Согласно теории Маслоу, человеческие потребности варьируются от основных физиологических требований и безопасности до любви, признания и «самоутверждения». В 1943 году Маслоу предложил пять уровней этих потребностей. Затем в 1970-м он пересмотрел свои выводы и предложил семиуровневую иерархию¹⁶. Аналогия между теориями аш-Шатиби и Маслоу в отношении уровней потребностей весьма интересна. Причем вторая версия теории Маслоу показывает еще одно интересное сходство с исламскими теориями «целей» — способность развиваться с течением времени.

Теории целей (*макасид*) Исламского права развивались на протяжении веков, особенно — в двадцатом веке. Современные теоретики права критикуют изложенную выше традиционную классификацию потребностей по ряду причин, например¹⁷:

1. Совокупность традиционных целей Исламского права охватывает Исламское право в целом. Но в этих рамках не удастся рассмотреть конкретные цели отдельного текста/предписания или группы текстов, касающихся конкретных вопросов или «разделов» фикха.

2. Традиционная теория *макасид* рассматривает индивидов, а не семьи, общества и человечество в целом.

3. Традиционная классификация целей Исламского права не содержит самых основных универсальных ценностей, таких как справедливость и свобода.

4. Традиционная теория *макасид* была разработана на основе изучения «литературы *фикха*», а не первоисточников/аутентичных текстов.

С целью исправить существующее положение дел, современные ученые разработали новые концепции и классифи-

кации *аль-макасид* с учетом новых аспектов. Принимая во внимание характер связанных с ними предписаний, общие цели Исламского права делятся на три уровня¹⁸:

1. Общие цели. Они проистекают из всей структуры Исламского права. Это и описанные выше необходимые и насущные потребности, и недавно предложенные цели, такие как «справедливость» и «облегчение».

2. Специальные цели. Они определяются при рассмотрении отдельных «разделов» Исламского права, таких как защита детей в семейном праве, предотвращение преступности в уголовном праве и предотвращение монополии в финансовом праве.

3. Частные цели — это «намерения», стоящие за конкретными текстами и предписаниями, например, определенное количество свидетелей при рассмотрении тех или иных судебных дел требуется для выявления истины; разрешение постящемуся прервать пост в случае болезни служит цели облегчения в трудностях; запрет на продолжительное хранение мяса мусульманами в дни праздника существует для того, чтобы имущие кормили бедняков.

Выявив недостаток в индивидуальной направленности традиционной классификации теории *макасид*, современные ученые расширили ее так, чтобы она включала общину, нацию и общество в целом. Например, Ибн Ашур считал более приоритетными цели Исламского закона, направленные на достижение блага общины (уммы), чем индивида. В этом контексте Рашид Рида включил в свою теорию *макасид* «проведение реформ» и «соблюдение прав женщин», а Юсуф аль-Карадави добавил в свою теорию «защиту достоинства и прав человека». Эти совершенствования теории *макасид* позволяют Исламскому праву отвечать на глобальные вызовы и стать не просто «мудростью, стоящей за предписаниями», а практическим руководством для реформирования и обновления общества.

Наконец, современная правовая мысль представила новые универсальные цели, проистекающие из исламских первоисточников, а не из правовой литературы различных школ фикха. Данный подход позволяет теории *макасид* значительно преодолеть историчность правовых постановлений и сформулировать высшие ценности и принципы Исламских текстов, и уже на их основе строятся конкретные правовые нормы. Ниже приводятся примеры этих новых универсальных целей:

1. Рашид Рида (ум. 1354/1935 г.) подробно исследовал Коран, чтобы определить его цели (*макасид*), придя к выводу, что это — «реформирование столпов веры и распространение знаний о том, что Ислам — религия высокой нравственности, разума, знаний, мудрости, рациональности, свободы, независимости, социальных, политических и экономических реформ и соблюдения прав женщин»¹⁹.

2. Ат-Тахир ибн Ашур (ум. 1325/1907 г.) предложил считать универсальной целью (*максид*) Исламского права поддержание «порядка, равенства, свободы, равных возможностей и сохранение чистоты человеческой природы (*фитра*)»²⁰. Следует отметить, что понятие «свобода» (*хурриййа*), предложенное Ибн Ашуром и рядом других современных ученых, отличается от понятия «свобода» (*'итк*), используемого средневековыми правоведами²¹. *Аль-'итк* — это свобода от рабства, а не «свобода» в современном ее значении. Хорошо известный исламский термин «воля» (*маши'а*) может считаться схожим по значению с современными понятиями «свобода» и «свобода воли». Например, «свобода вероисповедания» выражена в Коране как «желание верить во что-либо или не верить»²². Термин «свобода» (*аль-хурриййа*) появился в исламской правовой литературе недавно. Интересно, что по словам самого Ибн Ашура, он позаимствовал этот термин из «литературы времен Фран-

цузской революции, переведенной с французского на арабский язык в XIX веке»²³, хотя исламский взгляд на свободу совести, вероисповедания, волеизъявления и действия он рассматривал в свете понятия *маши'а*²⁴.

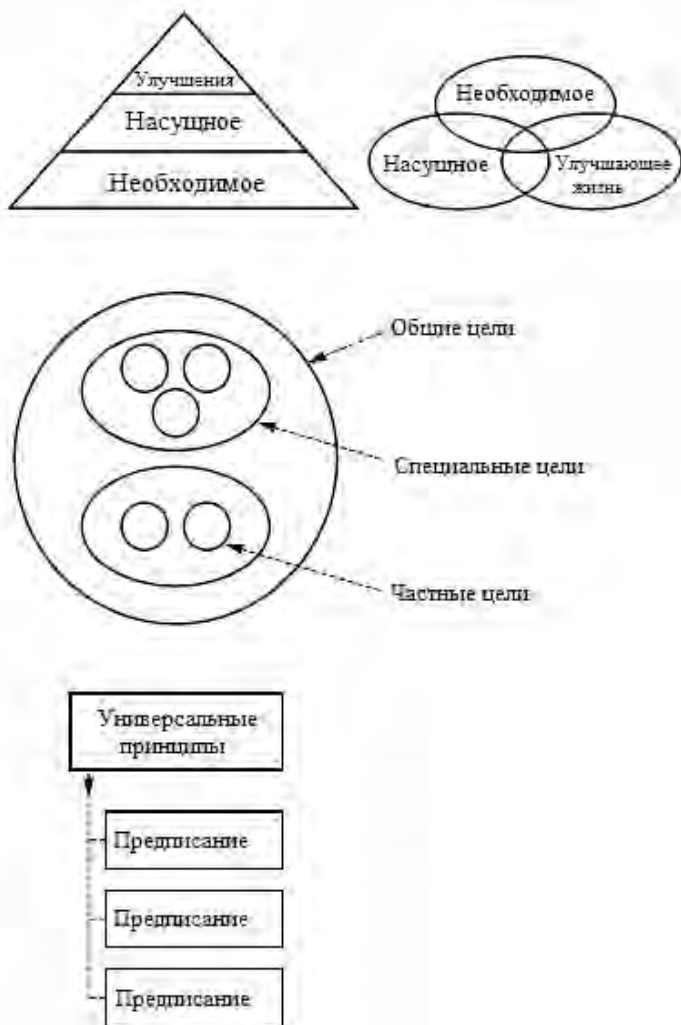


Схема 1.2. Основываясь на «когнитивной природе» Исламского права, все вышеуказанные структуры целей права действительны.

3. Мохаммад аль-Газали (ум. 1416 г. х./1996 г.) призывал «извлечь уроки из предыдущих четырнадцати веков исламской истории» и включил «справедливость и свободу» в категорию «необходимых потребностей»²⁵.

4. Юсуф аль-Карадави (1345 г. х./1926 г. —) также после основательного исследования Корана выделил следующие универсальные цели Исламского права: «Сохранение истинной веры, защита достоинства и прав человека, призыв к поклонению Богу, очищение души, восстановление нравственных ценностей, создание крепких семей, хорошее обращение с женщинами, строительство сильной исламской общины и призыв к сотрудничеству»²⁶. Однако аль-Карадави убежден, что формированию универсальной теории *макасид* должно предшествовать приобретение опыта работы с конкретными религиозными текстами²⁷.

5. Таха аль-Алвани (1354 г.х./1935 г. —), изучив Коран на предмет выявления «высших и доминирующих» целей Исламского закона, пришел к выводу, что это «единобожие (*таухид*), очищение души (*тазкия*) и развитие земной цивилизации (*'имран*)»²⁸. В данный момент он работает над написанием монографии, в которой подробно описывает эти три цели²⁹.

Все вышеупомянутые цели были представлены так, как их понимали и воспринимали упомянутые ученые. Ни одну из классических или современных классификаций нельзя назвать единственно правильной и «божественной». Даже если мы обратимся к созданной Богом природе, то нигде не найдем готовых структур в виде кругов, пирамид или схем, как это изображено на схеме 1.2. Все эти структуры и категории, используемые в естественных и гуманитарных науках, созданы человеком для иллюстрации и облегчения понимания.

Поэтому структуру *аль-макасид* наилучшим образом характеризует описание «многомерная», и все аспекты —

уровни потребностей; предписания, нацеленные на достижение определенных целей; люди, чьим интересам служат те или иные постановления; уровень универсальности — одинаково действительны и отражают точки зрения и классификации, имеющие право на существование. Более подробная информация о концепции «многомерности» приведена в следующей главе, посвященной теории систем и философии.

Представленные выше взгляды ученых XX века также показывают, что *макасид аш-шари'а* являются собой личные взгляды ученых на реформирование и развитие Исламского права, несмотря на то, что все они исходят из тех же религиозных текстов. Это слияние текстов и вызовов современности придает *аль-макасид* особую значимость. Я рассматриваю *макасид* как одно из важнейших интеллектуальных средств и методологий исламских реформ современности. Это методология, которая исходит из самой исламской науки, затрагивает исламский взгляд и исламские проблемы. Такой подход радикально отличается от проектов исламских «реформ» и «обновления», исходящих «извне» исламской методологии и науки.

Теперь я представлю короткий исторический путь, который прошли идеи *макасид*, начиная с эпохи сподвижников Пророка до настоящего времени.

Аль-макасид в иджтихаде сподвижников

Многочисленные сообщения свидетельствуют о том, что попытки размышления над определенной целью или задачей коранических или пророческих указаний восходят ко временам сподвижников Пророка. Один из самых убедительных и известных примеров — это хадис с множеством цепочек передачи о «послеполуденной молитве у бану Курайза», в

котором сообщается, что Пророк послал к этому племени своих сподвижников³⁰ и велел совершить там у них последовенную молитву³¹. Время совершения молитвы практически вышло еще до прибытия к бану Курайза, и мнения о том, где совершать молитву разошлись: одни считали, что следует помолиться в любом случае у бану Курайза, а другие предпочитали мнение, что нужно совершить молитву по пути, до того как время для молитвы выйдет.

Первое мнение основывалось на том, что Пророк дал всем ясное указание помолиться у бану Курайза, в то время как второе опиралось на предположение, что идеей Пророка было, чтобы они поспешили к бану Курайза, но никак не откладывали выполнение молитвы на более позднее время. Согласно передатчику повествования, когда сподвижники рассказали обо всем Пророку, он подтвердил оба мнения³². Подтверждение Пророка, по мнению правоведов и имамов, указывает на допустимость и правильность обоих точек зрения. Только выдающийся правовед Ибн Хазм аз-Захири не согласился с решением сподвижников, помолившихся по пути. Он написал, что им следовало совершить «послеполуденную молитву» у бану Курайза, как сказал Пророк, даже если бы это случилось в полночь!³³

Другой случай, более серьезно иллюстрирующий важность ориентированного на цель подхода к Пророческим указаниям, произошел во времена второго праведного халифа 'Умара. Его статус в Исламе и постоянные совещания со сподвижниками по широкому спектру вопросов делают его мнение очень важным. В рассматриваемом нами случае сподвижники попросили 'Умара распределить между ними завоеванные земли Египта и Ирака в качестве «военных трофеев»³⁴, обосновав это ясными и конкретными аятами из Корана, разрешающими бойцам получить свои «военные трофеи». 'Умар отказался делить между сподвижникам це-

лые города и провинции. Его аргументом были другие аяты, более общего характера, выражающе, что «цель» бога не допустить, чтобы «богатства контролировали богатые»³⁵. Таким образом, 'Умар (и сподвижники, разделившие его мнение) понял смысл конкретных аятов о «военных трофеях» в контексте определенной цели (*максид*) права, которая заключалась в том, чтобы, выражаясь современным языком, «уменьшить экономический разрыв между богатыми и бедными». Значение *иджтихада* 'Умара состоит в том, что его традиционно можно рассматривать как «коллективный *иджтихад*», выполняемый (большим количеством) сотоварищей. Этот *иджтихад* имеет свое значение в фикхе, независимо от «авторитетности» мнения того или иного сподвижника, что является вопросом разницы во взглядах в традиционных правовых школах (что будет объяснено ниже).

Еще один наглядный пример — приостановка 'Умаром наказания за воровство во время голода в Медине³⁶. Его позиция объяснялась тем, что применение предписанного наказания в то время, когда люди не имеют элементарных средств к существованию, противоречит более важному божественному принципу — справедливости.

Третий пример применения 'Умаром Исламского закона заключается в том, что он не применил «очевидное значение» *хадиса*, четко дающего бойцу право на военные трофеи противников³⁷. Вместо этого, он решил отдать им лишь пятую часть трофеев, если они были «ценными», чтобы достичь справедливого распределения между бойцами и подкрепить общественное доверие.

Четвертый пример являет собой решение 'Умара включить лошадей в разряд имущества, которым позволено выплачивать обязательную милостыню *закят*, несмотря на ясное указание Пророка исключить их. Рациональность решения 'Умара заключалась в том, что в то время лошади стали

более ценным товаром, нежели верблюды, которыми Пророк разрешал выплачивать закят³⁸. Иными словами, 'Умар рассмотрел в закяте его суть как формы социальной помощи, оказываемой богатыми бедным, независимо от того, какими видами имущества его предписано выплачивать и как это буквально понимали люди³⁹.

Все известные правовые школы, кроме ханафитов, против такого расширения видов закятного имущества (*ви'а аль-закях*), что наглядно демонстрирует, как сильно буквальное понимание текстов укоренилось в методологии традиционных правовых школ. Ранее упомянутый Ибн Хазм утверждает, что «закят не выплачивается ничем, кроме восьми видов имущества, упомянутых в сунне, а именно, золотом, серебром, пшеницей, ячменем, финиками, верблюдами, коровами, баранами и козлами. Закят не выплачивается лошадьми, коммерческими товарами или люба́м иным видом имущества»⁴⁰. Ясно, что такое мнение препятствует институту закята в достижении значимого смысла справедливости и социального благополучия.

Основываясь на «методологии, которая усматривает мудрость за Божественными постановлениями, Карадави в своем труде о закяте опровергает классические мнения по данному вопросу. Он написал: «Закят может выплачиваться из любого растущего дохода... Цель закята — помочь бедным и приносить пользу обществу. Вряд ли Законодатель намеревался возложить эту задачу на владельцев пяти и более верблюдов (как утверждает Ибн Хазм) и освободить от нее богатых предпринимателей, которые за один день зарабатывают больше, чем пастух за годы...»⁴¹

Однако 'Умар не применял такой ориентированный на цели подход ко все предписаниям Исламского закона. Бухари сообщает, что у 'Умара спросили: «Почему мы до сих пор совершаем бег вокруг Ка'абы с оголенными плечами,

ведь Ислам уже укрепился в Мекке?» Предыстория вопроса такова, что после «завоевания Мекки» мекканцы стали утверждать, что Пророк и его сподвижники после длительного пребывания в Медине стали больными. По этой причине Пророк повелел сподвижникам бегать вокруг Ка'абы с оголенными плечами, демонстрируя свою силу. В этом вопросе 'Умар не стал искать цели указания. Он ответил: «Мы не прекратим делать то, что делали во времена Пророка»⁴². Таким образом, халиф 'Умар разграничивал «акты поклонения» (*ибадат*) и мирские дела и взаимоотношения (*му'амалят*), и это разграничение было позже одобрено всеми школами *фикха*. Например, аш-Шатиби выразил это различие, написав: «Предписания, касающиеся актов поклонения (*ибадат*), следует понимать буквально, тогда как в предписаниях о взаимоотношениях между людьми (*му'амалят*) нужно стараться распознать их цели и задачи»⁴³.

Особенность иджтихада в вышеописанных случаях заключается в том, что сподвижники не всегда применяли то, что законоведы позже стали называть *диляла аль-лафз* (смысл термина). Иногда практическое воплощение предписания основывалось на цели, что можно было бы назвать «*диляла аль-максид*». Этот смысл (*диляла*) дает больше свободы в объяснении терминов (*альфаз*) и ставит их в контекст обстоятельств, как иллюстрируют приведенные примеры.

(Нео)традиционалистская школа⁴⁴ исламского права не усматривает противоречия между вышеуказанными изменениями в соответствии с целями и прямым лингвистическим толкованием (*диляла*) священных текстов. Согласно самому простому объяснению, за этими предписаниями стояли определенные «причины» (*'илял*), и они просто перестали применяться, когда причин не стало или они были «уточнены» (это *мухассасса*) другими текстами⁴⁵. Например, причиной применения наказания за кражу является «кража, совер-

шенная лицом, которое не нуждается». Поэтому наказание за кражу просто не применяется к ворам, которых простил ‘Умар. Если бы такая интерпретация решений ‘Умара была невозможна, то современный (нео)традиционализм осудил бы ее как «противоречащую священным текстам»⁴⁶. Однако я бы сказал, что такой критерий, опирающийся на ‘*илла* (причину), как «в нужде», не «стойкий» (*мундабит*), поскольку он может «поменяться с изменением обстоятельств». Поэтому критерий — это, в техническом смысле термина, не причина (‘*илла*). Таким образом, более «уместно» (*мунасиб*) отнести изменение, внесенное ‘Умаром, к цели (*максид*) предоставления социальной помощи, а не вышеупомянутой причине (‘*илла*). Аналогично, утверждается, что распределение отдельных военных трофеев происходит по причине «согласия лидера в соответствии с общественными интересами»⁴⁷. Однако, опять же, эта причина (‘*илля*) не «стойкая» (*мундабита*), поскольку она может «поменяться с изменением обстоятельств». Таким образом, более уместно отнести сделанное ‘Умаром изменение к целям (*макасид*) справедливости среди бойцов и соблюдения общественных интересов.

Приведенные примеры должны были проиллюстрировать ранние концепции целей Исламского права в его практическом применении и смысл придания им ключевого значения. Роль, которую теория *макасид* могла бы сыграть в различных способах иджтихада, а также взаимосвязь между ‘*илла* и *максид* более подробно рассматриваются в главе 6 этой книги.

Ранние теории максид

После эпохи сподвижников Пророка теория и классификация *макасид* стала развиваться. Однако, как будет описа-

но дальше, она не была в полной мере развита в том виде, как мы знаем ее сегодня, вплоть до V–VIII веков хиджры. В течение первых трех веков исламской истории имамы классических правовых школ использовали в своей методологии понятие целей/причин (ар. *хикам*, *'илал*, *мунасабат* или *ма'ани*), например, в суждении по аналогии (*кьяс*), предпочтении одного аргумента другому (*истихсан*) и соблюдении общественных интересов (*маслах*). Однако цели как таковые не были субъектом особого исследования, им не посвящались отдельные монографии до конца третьего века Ислама. Развитие теории «уровней потребностей» имама аль-Джувайни (ум. 478 г. х./1085 г.) произошло еще позже — к концу V века по хиджре. Ниже представлена попытка проследить ранние концепции теории *аль-макасид* с III по V век хиджры.

1. Ат-Тирмизи аль-Хахим (ум. 296 г. х./908 г.). Первый труд, посвященный теме *макасид* и в названии которого встречается этот термин, — «*Аль-салах ва макасидуха*» («Молитва и ее цели») авторства Ат-Тирмизи аль-Хакима⁴⁸. Книга через призму суфизма рассматривает мудрость и духовные «тайны» каждой составляющей части молитвы. В качестве примеров автор приводит «подтверждение смирения» как цель (*максид*), стоящую за восхвалением Бога с каждым движением молитвы; «достижение осознанности» — *максид* славословия; «сосредоточенность на молитве» — *максид* обращения к Ка'абе и т. д. Ат-Тирмизи аль-Хахим также написал подобный труд о паломничестве, который он назвал «*Аль-хадж ва асрарух*» («Хадж и его тайны») ⁴⁹.

2. Абу Зайд аль-Балхи (ум. 322 г. х./933 г.). Самая первая книга, посвященная целям исламских постановлений, касающихся взаимоотношений между людьми (*му'амалат*), это книга Абу Зайда аль-Балхи «*Аль-ибана ан илал ад-дийяна*» («Разъяснение о целях веры»). Аль-Балхи также посвятил

отдельную книгу понятию *маслаха*, ее он озаглавил «*Масалих аль-абдан ва аль-анфус*» («Благо для тел и душ») и описал в ней, как исламские нормы и предписания положительно влияют на физическое и психическое здоровье⁵⁰.

3. Аль-Каффаль аль-Кабир (ум. 365 г. х./975 г.). Древнейший манускрипт, посвященный целям шариата, я обнаружил в египетской библиотеке Дар аль-Кутуб, это был труд Аль-Каффала «*Махасин аш-шара'и*» («Красоты шариата»)⁵¹. После 20-страничного введения аль-Каффаль переходит к разделению книги на главы, соответствующие традиционным разделам фикха (начиная с очищения, затем омовение и молитвы и т. д.). Он вкратце описывает каждое предписание, а затем подробно останавливается на стоящих за ними целях и мудрости. Рукопись довольно ясна, она состоит из 400 страниц. На последней странице указана дата завершения написания книги — 11 Раби аль-авваля 358 г. х. (7 февраля 969 г.). Охват правил фикха в книге обширен, хотя и строго касается индивидуальных предписаний без введения какой-либо общей теории целей. Однако книгу можно считать важным шагом в развитии теории аль-макасид. Ниже приведен мой перевод отрывка из введения (со страницы 1, изображенной на рисунке 1.3):

«...Я решил написать эту книгу, чтобы описать красоты Божественного Закона, его величие, нравственную сущность и совместимость с разумом. Я включил в нее ответы для тех, кто задает вопросы об истинных причинах и мудрости предписаний этого Закона. Такие вопросы можно услышать от двух типов людей. Первый верит в сотворение мира Творцом и истинность пророчества, так как мудрость Закона исходит от Мудрого Всемогущего Правителя, который предписывает Своим слугам то, что наилучше для них... Второй тип людей пытается найти доводы против пророчества и идеи сотворения мира, или, возможно, признавая

сотворение мира, они отвергают пророчество. Логика, которой следуют такие лица, заключается в том, что несостоятельность Закона свидетельствует о несостоятельности Законодателя...»



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله العلي العظيم الذي خلقنا من العدم والاراد انفسنا ولا اله الا هو العزيز الحكيم
الرحيم الذي لا يعقب غلظه ولا ياراد انفسنا ولا اله الا هو العزيز الحكيم
اراد ان يقول لئن لم ينزل جلع وسع فاصبح ارض من ارضه
النصر على ترك من فطورم ارجع العذر من عطفك اليك الله عز وجل
الطيب والتهنئه خلاطه طغية احدا الامن ارضي من سوانه لا يحسد من
من علمه الا انما وسع لاسه السموات والارض ولا يوده حفظها وه العلي العبد
لا يسل عما فعله ولا يتلون ولا يسنن في جميع ما خلق يستعد له في العبد بالعباده
وتعداد القدره وطال جلده وسعد ارحمه بالعلم والقوت والسياده ولا يخلو باليد
والعائيه فلهما ولا ياراد انفسنا ولا اله الا هو العزيز الحكيم
وسئل الله على انفسه من جميع ما خلق خاصه عام المدين وسئل انفسه
وسئل انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه
لا يحسد ولا يسنن في جميع ما خلق يستعد له في العبد بالعباده
محاضر السريه وهو في السامه الفاسله السيره والسوفا انفسه في الدلاله
و وقوع ما يورد من الجواب من سئل عن الفاسق في السموات والجلده وتعلم انفسه
السؤال فما صدر من صاحبه على عهد وجهين ليعلم انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه
الشراب وصنائه تعاشها التي مستعد ملك فادرجم مستعد ليعاد زمانه في انفسه
في دار الخدمه عاها وسجود طاعتهم له عز وجل انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه
للجلده معنى السريه وجهها انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه
سوت من يوقد حده لا بعد تسليم المصدق لها فهداه حده والوجه الثاني على العباد على
القدح في السوء وفي القول بحدت العالم والعدح في السوء مع تسليم حده انفسه انفسه
الوجه هو انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه انفسه
الطبا بما جمع على الوجه الاول لان المقصد قد عوت السرح من العفوف في السرح
وتوقع السياسة فيها لما فيها القادع من حكم علم بالعباده انفسه انفسه انفسه

1.3. Первая страница рукописи аль-Каффля аль-Кабира «Махасин аш-шари'и» («Красоты шариата»).

4. Ибн Бабавайх аль-Кумми (ум. 381 г. х./991 г.). Некоторые исследователи считают, что изучение *макасид аш-шари'а* до двадцатого века проводилось только суннитскими правоведами⁵². Однако на самом деле первая известная монография, посвященная целям Исламского права, принадлежит перу Ибн Бабавайха ас-Садука аль-Кумми, одного из главных шиитских правоведов IV века по хиджре. Книга, состоящая из 335 глав, под названием «'Илал аш-шара'и» («Причины предписаний») «рационализирует» веру в Бога, пророков, небеса и другие верования. Также в ней дается объяснение моральных аспектов молитвы, поста, паломничества, милостыни, заботы о родителях и других нравственных предписаний⁵⁴.

5. Аль-'Амири аль-Файласуф (ум. 381 г. х./991 г.). Наиболее раннюю теоретическую классификацию целей предложил аль-'Амири аль-Файласуф в труде «*Аль-и'лям би-ма-накиб аль-ислам*» («Осведомление об особенностях Ислама»)⁵⁵. Правда, классификация аль-'Амири полностью основана на «уголовных наказаниях» в Исламском праве (*худуд*).

Классификация целей шариата, исходя из «уровней человеческих потребностей», получила развитие лишь в V веке хиджры. Затем теория обрела свой окончательный вид в VIII веке хиджры.

1.2. АЛЬ-МАКАСИД КАК РАЗВИТАЯ ТЕОРИЯ: V-VIII В. Х.

Появление философии Исламского права

V век исламской истории стал свидетелем зарождения явления, которое Абдаллах Бин Байя назвал «философией Исламского права»⁵⁶. Буквалистский и номинальный под-

ход, применявшийся вплоть до V века, перестал отвечать требованиям развивающейся цивилизации. Поэтому была разработана концепция «независимого полезного действия» (*аль-маслаха аль-мурсала*) как метод, охватывающий «то, что не упоминается в писаниях», а потому заполняющий пробел в *кыясе*. Однако я убежден, что *кыяс* не мог справиться со всеми «новыми ситуациями», несмотря на попытки ученых развить его посредством «уместности» (*мунасаба*), поскольку он ограничен условием точности/соответствия (*индибат*). Концепция *аль-маслаха аль-мурсала* заполнила этот пробел, а также способствовала зарождению теории *макасид аш-шари'а*. Весомый вклад в теорию макасид внесли правоведы V-VIII веков по хиджре, а именно Абу аль-Ма'али аль-Джувайни, Абу Хамид аль-Газали, аль-'Изз ибн 'Абд ас-Салам, Шихаб ад-Дин аль-Карафи, Шамс ад-Дин ибн аль-Каййим, и особое место занимает Абу Ишак аш-Шатиби.

Абу аль-Ма'али аль-Джувайни (ум. 478 г. х./1085 г.)

Трактат аль-Джувайни «*Аль-Бурхан фи усуль аль-фикх*» («Доказательство в основах права») стал первой работой, описавшей «уровни человеческих потребностей» так, как их описывает современная теория. Он предложил пять уровней *макасид*, а именно, необходимые потребности (*зарурат*), общественные потребности (*аль-хаджа аль-'ама*), нравственное поведение (*аль-макрумат*), рекомендации (*аль-мандубат*) и то, «что невозможно отнести к конкретной цели»⁵⁸. Ученый заключает, что целью Исламского права является защита (*аль-'исма*) «веры, души, разума, чести и имущества» человека⁵⁹.

Другая важная работа аль-Джувайни по теории *аль-макасид* — «*Гыяс аль-умам*» («Спасение народов»), хотя она в

первую очередь обращается к политическим вопросам. Совершенно ее называют *«Аль-гайяси»*. В этой книге аль-Джувайни выдвигает «гипотезу», что если все правоведы и правовые школы исчезнут с Земли, то единственным путем спасения Ислама станет его полная «реконструкция» при помощи фундаментальных принципов, на которых основаны и к которым сходятся все нормы Исламского права»⁶⁰. В отношении этих принципов, которые он прямо называет *аль-макасид*, не может быть противоречий и разных интерпретаций⁶¹.

Примерами таких целей, на основе которых, по мнению аль-Джувайни, можно будет «восстановить» Исламское право, служат «облегчения» в правилах омовения, «облегчение ноши бедняков» в связи с выплатой милостыни, «обоюдное согласие» в нормах торговли⁶². Я рассматриваю *«Гьяс аль-умам»* как проект «восстановления» Исламского права на основе целей, который аль-Джувайни должен был выразить таким образом, чтобы избежать академических и политических преследований⁶³. Его взгляд заслуживает более подробного рассмотрения и обширного анализа.

Абу Хамид аль-Газали *(ум. 505 г. х./1111 г.)*

Ученик аль-Джувайни Абу Хамид аль-Газали развил теорию учителя в своей книге *«Аль-мустасфа»* («Очищенный источник»). Он расположил предложенные аль-Джувайни «потребности» в следующем порядке: 1) вера, 2) душа, 3) разум, 4) потомство, 5) имущество⁶⁴. Аль-Газали также первым использовал термин «защита» (*аль-хифз*) по отношению к этим базовым потребностям.

Несмотря на подробный анализ, который провел аль-Газали, очевидно, под влиянием шафиитской школы

(признающей единственным методом иджтихада суждение по аналогии) он отказался считать предложенную им классификацию *макасид* и *масалих* правовыми доказательствами (*худжжийя*) и даже называл их «иллюзорными благами» (*аль-масалих аль-маухума*)⁶⁵. Все же он представил некоторые интересные аналогии (*кьяс*), в которых использовал максид как юридические основания ('илла), несмотря на критику шафиитами целей как «неточных» (*гаир мунзабита*). Например, он писал: «Все, что опьяняет, будь то еда или питье, запретно по той же причине, что и вино, а вино запретно ради защиты разума человека»⁶⁶.

Аль-Газали также предложил основополагающее правило, основанное на порядке необходимых потребностей, которые он выделил. Правило гласит, что потребности более высокого порядка должны иметь приоритет перед потребностями более низкого порядка⁶⁷. Таким образом, иджтихад аль-Газали отличается от строгой приверженности формальности шафиитов в процедуре суждения по аналогии, которую сам он поддерживал в «*Аль-мустасфа*» и других книгах по теории права.

Аль-'Изз ибн 'Абд ас-Салам (ум. 660 г. х./1209 г.)

Аль-'Изз написал об *аль-макасид* как «мудрости, стоящей за предписаниями» две небольших книги: «*Макасид ас-салах*» («Цели молитвы») и «*Макасид ас-саум*» («Цели поста»)⁶⁸. Однако его важнейшим вкладом в развитие теории *аль-макасид* стала книга об интересах (*масалих*) под названием «*Кава'ид аль-ахкам фи масалих аль-анам*» («Основные нормы предписаний о пользе для людей»). Помимо всестороннего исследования концепций блага и вреда,

аль-‘Изз связывает предписания с их целями. К примеру, он пишет: «Всякое действие, не имеющее цели, напрасно»⁶⁹, и «изучив, как закон нацелен приносить пользу и предотвращать вред, ты поймешь, что нельзя пренебрегать благом или поддерживать вред, даже без доказательств из писания, консенсуса или аналогии»⁷⁰.

Кутб ад-Дин аль-Касталани (ум. 686 г. х./1287 г.), последовав примеру аль-‘Изза, написал две книги, посвященные темам целей молитвы и поста. Обе с использованием того же подхода — «мудрости, стоящей за предписаниями»⁷¹.

Шихаб ад-Дин аль-Карафи (ум. 684 г. х./1285 г.)

Вклад аль-Карафи в развитие теории *макасид* заключается в различении между действиями Пророка на основании его «мотивов». В своей книге «*Аль-фурук*» («Различия») он пишет:

«Существует разница между действиями Пророка как Божьего посланника, судьи и лидера... Все, что он говорил и делал как посланник, это всеобщий и вечный закон... [Однако] решения, касающиеся военных действий, общественного доверия... назначения судей и правителей, распределения военных трофеев и подписания договоров... были приняты им как лидером»⁷².

Таким образом, аль-Карафи придал *аль-макасид* новое значение как цели/мотивы действий Пророка. Позже Ибн Ашур (ум. 1976 г.) развил его идею о «различении» поступков Пророка и включил ее в свое определение теории *макасид*⁷³. Аль-Карафи также писал об «открытии возможностей для достижения благих целей», что стало еще одним важным уточнением к теории *макасид*. Согласно его предположению, если действия, ведущие к плохим последствиям,

следует пресекать, то действия, которые приводят к благу, нужно поощрять⁷⁴. Таким образом, он не ограничил свой подход только негативным аспектом метода «пресечения возможностей». Подробнее об этом говорится в главе 6.

Шамс ад-Дин ибн аль-Каййим (ум. 748 г. х./1347 г.)

Вклад Ибн аль-Каййима в теорию *макасид* усматривается в основательной критике так называемых правовых хитростей (*аль-хиял аль-фикхийя*) на основании их противоречия целям Исламского права. Он писал:

«Правовые уловки незаконны, потому что, во-первых, они противоречат мудрости законодательства, и во-вторых, у них запрещенные цели. Человек, занимающийся ростовщичеством, совершает грех, даже если он обманом убедил всех, что его торговые сделки законны. Изначально у этого человека не было искреннего намерения совершить законную сделку, а его целью было обойти закон. Одинаково грешен человек, стремящийся изменить долю наследства кого-либо из своих наследников, покупая его имущество за ничтожную цену... Законы шариата — это исцеление наших недугов, ведь они полезны не своим внешним видом и названиями, а свойствами».

Ибн Каййим подытожил свой правовой подход, основанный на «мудрости и соблюдении человеческих интересов» следующими словами, которые я уже цитировал во введении к книге:

«Шариат основывается на мудрости и достижении человеческого благополучия в жизни этой и следующей. Шариат — это справедливость, милосердие, мудрость и добро. Поэтому любое постановление, подменяющее справедливость несправедливостью, милосердие его противоположностью,

общее благо вредом, а мудрость бессмыслицей, не относится к шариату, даже если провозглашено таковым в соответствии с каким-то толкованием»⁷⁵.

Абу Ишак аш-Шатиби **(ум. 790 г. х./1388 г.)**

Аш-Шатиби использовал практически ту же терминологию, что ввели аль-Джувайни и аль-Газали. Однако я считаю, что в своей книге «*Аль-мувафакат фи усуль аш-шари'а*» («Соответствия в основах Божественного закона») аш-Шатиби развил теорию *аль-макасид* в следующих трех важных направлениях:

1. От «общих интересов» к «основам закона». До появления «*Мувафакат*» аш-Шатиби *аль-макасид* рассматривались через призму концепции «общих интересов» и не считались одной из основ (*усуль*). Аш-Шатиби начал соответствующий раздел об *аль-макасид* из аятов Корана, показывая, что Бог творит, посылает пророков и устанавливает законы с определенной целью⁷⁶. Также ученый делает вывод, что *аль-макасид* — это «основа религии, базовый принцип закона и универсальное понятие веры (*усуль ад-дин ва кава'ид аш-шари'а ва куллия аль-милла*)»⁷⁷.

2. От «мудрости, сокрытой в предписаниях» к «основам предписаний». Учитывая фундаментальность и универсальность *аль-макасид*, аш-Шатиби заключил, что «частные предписания (*аль-джуз'ийят*) не могут быть важнее, чем универсалии (*аль-кулийя*) необходимых потребностей, насущных и улучшающих жизнь»⁷⁸. Такой вывод сильно отличается от правил традиционной науки, даже маликитской школы, к которой принадлежал аш-Шатиби, в которой всегда предпочтение отдается «частным» доказательствам перед «общими» и универсальными⁷⁹. Аш-Шатиби также считал

«знание *макасид*» условием действительности иджихада на всех уровнях⁸⁰.

3. От «неопределенности» (*заннийя*) к «определенности» (*кат'ийя*). С целью закрепить за теорией *аль-макасид* статуса одной из основ Исламского права, аш-Шатиби в начале тома, посвященного *макасид*, опираясь на множество доказательств, утверждает, что индуктивное умозаключение, при помощи которого он изначально определял *аль-макасид*, является «определенным» (*кат'ийя*) доказательством⁸¹. Это также отличается от традиционного подхода, основанного на принципах греческой философии, рассматривающего индуктивный метод как «сомнительный».

Книга аш-Шатиби стала пособием по *макасид аш-шари'а* вплоть до XX века, но его предложение сделать теорию *макасид* основой Исламского права, в соответствии с названием его труда, не встретило широкой поддержки.

1.3. СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ ТЕОРИИ МАКАСИД

От «защиты» и «сохранения» до «развития» и «соблюдения прав»

Несмотря на неприятие некоторыми правоведами идеи «осовременивания» терминологии *макасид*, ученые наших дней разработали традиционную терминологию на современном языке. Далее приводятся примеры из области *зарурат*. Традиционно «защита потомства» считается одной из насущных потребностей в Исламском праве. В своей ранней попытке наметить теорию необходимых целей аль-'Амири выразил этот принцип как «наказания за нарушение благопристойности»⁸³. Аль-Джувайни развил «теорию на-

казаний» (мазаджир) аль-‘Амири в «теорию сохранения» (‘исма), выраженную аль-Джувайни как «сохранение чести»⁸⁴. Формулировка термина «сохранение потомства» в теории целей Исламского права на уровне необходимых потребностей принадлежит Абу Хамиду аль-Газали⁸⁵. Аш-Шатиби, как отмечалось ранее, следовал терминологии аль-Газали.

В XX веке теоретики аль-макасид развили принцип «сохранения потомства» в теорию семьи. Например, Ибн Ашур отнес «заботу о семье» к целям Исламского закона как такового. В своей монографии «Социальная система Ислама» он тщательно описал цели, относящиеся к семье, и нравственные ценности, содержащиеся в шариате⁸⁶. Независимо от того, как мы будем рассматривать вклад Ибн Ашура, как переосмысление теории «сохранения потомства» или замену одной теории другой, ясно одно: его наработки подтолкнули современных ученых к развитию теории *макасид* в новых направлениях. Новые взгляды не являют собой ни теорию «наказания» аль-‘Амири, ни концепцию «сохранения» аль-Газали, а скорее, используя терминологию Ибн Ашура, концепции «ценности» и «системы». Тем не менее некоторые современные ученые выступают против идеи включения в теорию *макасид* новых понятий, таких как справедливость и свобода. Они предпочитают говорить, что эти понятия косвенно включены в классическую теорию⁸⁷.

Подобным образом, концепция «сохранения разума», которая до недавних пор ограничивалась целью запрета употребления в Исламе одурманивающих веществ, впоследствии была развита, включив «продвижение идеи научного мышления», «путешествие в поисках знания», «подавление стадного инстинкта» и «избежание утечки мозгов»⁸⁸.

Так и в случае «сохранения чести» и «сохранения жизни», аль-Газали и аш-Шатиби отнесли их к уровню «необ-

ходимых потребностей». Хотя до этого данным концепциям предшествовали «наказание» за «нарушение чести» аль-‘Амири и «защита чести» аль-Джувайни. Честь (*аль-‘ирд*) была центральной концепцией в арабской культуре, начиная еще с доисламского периода. С тех времен дошло повествование о том, что известный доисламский поэт ‘Антара, сражался с сыновьями Дамдама за «опороченную честь». В одном из хадисов Пророк описал «душу, деньги и честь каждого мусульманина» как «святилище» (*харам*), вторгаться в которое запрещено⁸⁹. Однако в последнее время выражение «сохранение чести» в исламской правовой литературе постепенно вытесняется выражением «сохранение человеческого достоинства» или даже «защита прав человека»⁹⁰.

Совместимость прав человека и Ислама является предметом острых дискуссий как в исламских, так и в международных кругах⁹¹. В 1981 году большим числом ученых, представлявших различные исламские органы в составе Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО), была подписана Всеобщая исламская декларация прав человека. Ссылаясь на целый ряд исламских текстов, Декларация, по сути, включает в себя весь перечень основных прав, упомянутых во Всеобщей декларации прав человека (ВДПЧ), таких как право на жизнь, свободу, равенство, справедливость, защита от пыток, предоставление убежища, свобода совести и волеизъявления, образование, свобода передвижения и др.⁹².

Однако некоторые члены Высшей комиссии по правам человека Организации Объединенных Наций (УВКПЧ) выразили озабоченность по поводу Исламской декларации прав человека, поскольку считают, что она «серьезно угрожает межкультурному консенсусу, на котором основываются международные документы по правам человека»⁹³. В то же время другие считают, что она «добавляет правам человека новые

положительные аспекты, поскольку, в отличие от международных документов, приписывает их божественному источнику, добавляя тем самым новую моральную мотивацию для их соблюдения»⁹⁴. Основанный на *аль-макасид* подход к правам человека поддерживает последнее мнение, и в то же время рассматривает проблемы первого. Это особенно очевидно ввиду усилий по созданию «современной» терминологии *аль-макасид* и приданию ей более «фундаментальной» (*усули*) роли в правовом обосновании, как предлагается в главе 6 этой книги. В целом тема прав человека и целей Исламского права требует дальнейших исследований для устранения «несоответствий», выявленных некоторыми исследователями с точки зрения их применения⁹⁵.

Продолжая тему развития терминологии *аль-макасид*, принцип «сохранения религии», сформулированный аль-Газали и аш-Шатиби, коренится в принципе «наказания за оставление истинной религии» аль-‘Амири⁹⁶. Однако в последнее время та же теория была переосмыслена и обрела совершенно иной оттенок, став «свободой вероисповедания», используя терминологию Ибн Ашура, и «свободой убеждений», согласно современной терминологии⁹⁸. Приверженцы данного мнения часто цитируют в качестве фундаментального принципа коранический аят «Нет принуждения в религии»⁹⁹, в отличие от популярного и некорректно используемого термина «наказание за отступничество» (*хадд ар-ридда*), который часто упоминался в традиционных источниках в контексте «сохранения религии».

И наконец, принцип «сохранения благосостояния» аль-Газали, наряду с «наказанием за воровство» аль-‘Амири и «сохранением денег» аль-Джувайни, совсем недавно эволюционировал в социально-экономическую терминологию, включающую такие понятия, как «социальная помощь», «экономическое развитие», «поток денег», «благосостояние

общества» и «сокращение разрыва между экономическими уровнями»¹⁰⁰. Такое расширение значения позволяет использовать теорию *макасид аш-шари'а* для поощрения экономического роста в странах мусульманского большинства.

«Человеческое развитие» как цель

Концепция «человеческого развития», принятая в Докладах о развитии ООН, еще более всеобъемлюща, чем экономический рост. Согласно последним данным Программы развития Организации Объединенных Наций (ПРООН), большинство стран с мусульманским большинством по показателю индекса развития человеческого потенциала (ИРЧП) занимают уровень ниже, чем «развитый». Этот индекс рассчитывается с учетом более 200 показателей, включая меры по политическому участию, грамотность, доступность образования, продолжительность жизни, доступ к чистой воде, трудовую занятость, уровень жизни и гендерное равенство. Тем не менее некоторые мусульманские страны, особенно богатые нефтью арабские государства, как говорится в докладе ООН, демонстрируют «худший дисбаланс» между уровнем национального дохода и мерами по обеспечению гендерного равенства, которые включают участие женщин в политической и экономической жизни¹⁰¹.

Лишь несколько мусульманских стран, в дополнение к мусульманским меньшинствам, проживающим в развитых странах, получили высокий ИРЧП — Бруней, Катар и Объединенные Арабские Эмираты, — все они вместе взятые составляют менее 1% мусульман. Последние позиции в соответствии с ИРЧП занимают Йемен, Нигерия, Мавритания, Джибути, Гамбия, Сенегал, Гвинея, Кот-д'Ивуар, Мали и Нигер (вместе составляющие приблизительно 10% мусульманского населения Земли).

По моему мнению, в наше время «человеческое развитие» должно быть главным воплощением принципа *маслаха* (общественных интересов), который *макасид аш-шари'а* реализует через Исламское право. И так, уровень реализации этой цели (*максид*), согласно современным научным стандартам, может быть эмпирически измерен с помощью целей ООН в области человеческого развития. Подобно сфере прав человека, сфера человеческого развития требует дальнейшего исследования с точки зрения теории *макасид*. Тем не менее эволюция принципа «человеческого развития» в принцип «целей исламского права» служит прочной основой для воплощения «целей в области человеческого развития» в исламском мире, вместо того чтобы представлять их в качестве «инструментов западного доминирования»¹⁰².

В этой книге все вышеупомянутые традиционные и современные концепции макасид используются как руководящие принципы и критерии для системного анализа и оценки Исламского права. Иными словами, теория *макасид* будет представлена как философия Исламского права.

2

СИСТЕМА КАК ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ АНАЛИЗА

Краткий обзор

Прежде чем перейти к «системному подходу» к анализу основ (*усуль*) Исламского права и его философии, следует ответить на следующие вопросы:

- Что такое системы? Являются ли они «реальными» или плодом умственной деятельности?
- Что такое «системная философия», и как она связана с исламской и современной философиями?
- Что такое «системный подход»?
- Чем системный анализ отличается от других типов анализа?

В этой главе объясняется, что такое система в контексте «системной философии». Системный философский подход рассматривает создание и функциональность явления и всех его компонентов с точки зрения большой целостной системы, состоящей из бесконечного числа взаимодействующих, открытых, иерархических и целевых подсистем. Затем в главе излагаются преимущества системного подхода к анализу перед традиционными методами анализа, которые обозначаются общим термином «декомпозиционные». Наконец, я дам определение системному подходу к анализу на

основании данного мной определения системы или «характеристик системы». Язык этой главы можно назвать техническим, поскольку теория систем — это мультидисциплинарная область, которая возникла из сферы точных наук, а не гуманитарных.

2.1. СИСТЕМЫ И СИСТЕМНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Телеология, каузальность и иррациональность

Значительные продвижения в науке часто приводят к серьезным сдвигам в философских парадигмах. Древние науки, особенно греческие, такие как алхимия, геометрия и астрономия, стали прорывом, показавшим людям, как мало они знают. Таким образом, родились телеологические теории вселенной, имеющей «цель», которые в конечном итоге стали доминировать в философии религии. Вплоть до Средневековья философия религии интерпретировала телеологические теории как теории целей существования Бога. Исламская философия также переосмыслила древние телеологические теории в контексте Ислама. Кроме того, исламские философы/ученые разработали древние концепции причинности (каузальности) не только с научной точки зрения, но и с богословской, как объяснит глава 6. Развитие исламской философией идей греческой проложило путь к философии эпохи Возрождения и Модерна, а также в значительной степени повлияло на сдвиг парадигмы XVII века от телеологии к каузальности.

Когда алхимия, геометрия и астрономия в итоге породили современную науку XVII века, философы стали рассматривать явления природы с точки зрения их собственных прин-

ципов (лат. *juxta propria principia*). Популярность приобрело предположение о том, что природа есть не что иное, как большая механическая машина, не имеющая конечных целей вне сферы «науки». Единственная «цель», которую ученые той эпохи не могли отрицать, заключалась в том, чтобы люди «контролировали» вселенную ради собственной выгоды. Таким образом, модернистская философия заменила метафизическую идею антропоцентризма (центральности человека), составлявшую основу древнего телеологического мышления, другой идеей антропоцентризма, в которой человек занимает центральное место благодаря своей деятельности, а не Провидению. Телеология рассматривалась как препятствие прогрессу науки. В итоге «причинность» стала играть роль «логического» и доминирующего способа мышления, и потому все в природе объяснялось поэтапными причинно-следственными связями. Это означало, что достижение определенного эффекта есть «не что иное, как» результат применения его причины. Любую теорию о цели или причине, стоящих за определенным природным поведением или явлением, модернистские аналитики обозначили как «метафизическую», мистическую и не вписывающуюся в рамки логики и науки вообще.

«Исламский модернизм», ставший по большому счету ответом на европейский, также развивал идеи о центральной и превосходстве науки. Тем не менее исламский разум был готов к идее каузальности больше, чем любой другой, благодаря исламскому вкладу в философию в Средние века. Таким образом, исламский модернизм существовал в рамках современной науки и концепции каузальности, чтобы переосмыслить или переформулировать исламскую философию религии. Так, атрибуты исламской веры были «пересмотрены» на предмет соответствия выводам науки (до XX века), а причинность стала логикой модернистского *калама*

(философии религии). Книга *«Расала ат-таухид»* Мохаммада Абда является самым ярким примером всех вышеупомянутых изменений в исламской методологии (подробнее об исламском модернизме повествует пятая глава).

Во второй половине XX века на Западе постмодернизм полностью отбросил все модернистские «метанарративы». Как объясняется в главе 5, все течения постмодернизма согласились на «деконструкцию центризма». Согласно постмодернистам, центр должен всегда оставаться ничем не заполненным, будь то наука, человек, Запад или даже Бог. «Рациональность» стала нежелательной формой центризма и маргинализации, а «иррациональность» — желательной и «моральной» альтернативой.

«Исламские постмодернисты», в свою очередь, использовали деконструктивистские концепции, чтобы радикально раскритиковать основные атрибуты исламской веры. «Центричность» Корана и Пророка в Исламе и Исламском праве подверглись «свободной игре противоположностей», выражаясь словами Деррида. В главе 6 также подробно рассказывается о разных направлениях «исламского» постмодернизма и как они повлияли на исламоведение в XX веке.

К «исламской» системной философии

Эта глава повествует о системной философии как рациональной и не евроцентрической философии пост-постмодерна, а также о том, какую пользу извлекают исламская философия и теория Исламского права из ее развития. Теория систем и системная философия возникли во второй половине XX века как противоположность модернистской и постмодернистской философии. Теоретики системной философии отвергают модернистский «редукционистский» взгляд на то, что весь человеческий опыт можно анализи-

ровать с точки зрения неделимых причины и следствия. С другой стороны, системная философия также отвергает постмодернистскую иррациональность и деконструкцию, которые сами по себе являются «метанарративами». Согласно системной философии, Вселенная не является ни огромной детерминированной машиной, ни полностью непознанной сущью; сложное явление не может объясняться ни исключительно серией причинно-следственных связей, ни притязаниями на «не логоцентрическую иррациональность»; а проблемы мира нельзя решить ни при помощи одного лишь наращивания технологических достижений, ни при помощи нигилизма. Следовательно, благодаря системной философии назад к философским и научным дискурсам вернулась концепция «целенаправленности» со всеми ее телеологическими оттенками.

В этой книге предлагается и продвигается идея «исламской системной философии». Предложенная исламская философия может использовать критику системной философией модернизма и постмодернизма для детального анализа исламских версий этих направлений.

Как будет рассказано в главе 6, ряд системных философских теорий вообще отвергли понятие Бога только потому, что средневековые и модернистские богословы предложили какие-то причинно-следственные аргументы, касающиеся Бога. Справедливости ради следует отметить, что аргументы могут быть «историзированы», но не обязательно историзировать то, чего они касались. Следовательно, исламская системная философия может основываться на выводах системной философии ради «обновления» исламских теологических аргументов.

На мой взгляд, обновленное доказательство совершенства Божьего творчества теперь должно опираться на системный подход, а не на предыдущие аргументы, основанные на ка-

узальности. Системный подход — это холистический подход, в котором объект рассматривается как целая система, состоящая из ряда подсистем. Существует ряд системных характеристик, которые влияют на анализ системы в ее компонентах, а также определяют то, как они взаимодействуют друг с другом и с внешней средой.

Ниже изложены аргументы существования и великолепия Бога, которые я предпочитаю называть доказательствами; они, безусловно, открыты для дальнейшего изучения и исследования в свете исламских источников и универсальных концепций.

1. Доказательство сложности: «неотъемлемую сложность» в строении вселенной невозможно объяснить без признания существования ее Синтезатора.

2. Доказательство целенаправленности: направленные и ориентированные на цель физико-химические процессы в природе, что явствует из всех систем и подсистем, являются доказательством наличия Конструктора этой системы.

3. Доказательство регулирования: механизмы регулирования живых существ, несмотря на бесконечное количество «помех», являются еще одним доказательством присутствующего во вселенной Конструктора и Обладателя интеллекта.

4. Доказательство порядка: еще одним доказательством является высокоуровневое проектирование порядка естественных процессов и их многочисленных составляющих.

5. Доказательство органической аналогии: невероятное сходство между крошечными организмами, животными, растениями, человеческими телами, обществами и крупными цивилизациями является еще одним доказательством того, что все создано Богом. Эта концепция уже известна в исламской литературе как *аль-сунан аль-шляхийя* (божественные законы природы).

Вышеупомянутый системный подход к исламской *акыде* (вероисповеданию) является основой для системного подхода к Исламскому праву и его философии, который предлагается дальше в этой книге.

Насколько «реальны» системы?

Поскольку концепция систем будет иметь для нас решающее значение, следует ответить на следующий вопрос: что такое система; создан ли мир с точки зрения «систем», или система — это плод воображения? По-другому этот онтологический вопрос звучит так: какова взаимосвязь между «физическим» и «психологическим» в нашем человеческом существовании? Ответы на этот вопрос отражают типичные реалистические и номинальные тенденции, где физическая «реальность» объективна и внешняя по отношению к индивидуальному сознанию или, наоборот, субъективна и является продуктом индивидуального ментального сознания соответственно¹. Поэтому, с одной стороны, ответ подразумевает, что наш опыт с системами представляет собой «правду» о мире, а с другой — что системы находятся только в наших умах и никак не связаны с физическим миром².

Теория систем представляет собой что-то среднее между двумя вышеупомянутыми взглядами. Природу связи между системами и миром она рассматривает как «корреляцию», т. е. наше познание внешнего мира с точки зрения систем «коррелирует» с тем, что в нем есть на самом деле³. Поэтому, согласно этой теории, система не обязательно отождествляет себя с существующими вещами в реальном мире, а скорее представляет собой «способ организации наших мыслей о реальном мире»⁴. Соответственно, система могла бы быть «чем-то унитарным, достаточным для того, чтобы заслужить название»⁵. Это нельзя назвать «воображаемым

взглядом на реальность», как считают некоторые⁶, потому что любое представление о том, что мы называем «реальностью» относительно какой-либо системы, является вопросом «познания», как предлагает теория систем⁷. В конце концов, именно это позволяет нам с течением веков изменять наши научные теории, не обязательно представляя фактические изменения физической реальности. И именно так здесь представлена критика, основанная на том, что я назову «когнитивной природой исламского закона».

2.2. СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ

Традиции «декомпозиционного» анализа

Слово «анализ» в переводе с древнегреческого «*analysis*» означает «ослабевание» или «растворение»⁸. Согласно большинству словарей, в широком понимании слова, «анализ» означает «разделение на более простые элементы» или «дробление на более простые части»⁹. Но поскольку в философии анализ является центральной философской концепцией, то его определяют столькими способами, сколько существует различных философских школ. Учеными предпринимались попытки классифицировать методы анализа по разным категориям. Например, «*Стэнфордская энциклопедия философии*» разделяет их на такие виды, как декомпозиционные, регрессивные и интерпретирующие¹⁰. Однако ни один из них не был явно одобрен кем-либо из философов или какой-либо философской школой, и каждый можно объяснить с точки зрения любого из двух других¹¹. Поэтому я говорю о классических методах анализа с точки зрения традиции «декомпозиции», которая является частью ранее описанной причинно-следственной традиции.

Понятие «декомпозиция» происходит из древних методов греческой философии и геометрии. В *«Математической коллекции»* Паппуса, которая была составлена на основе многовековых наработок в геометрии после *«Начал»* Евклида, анализ был описан следующим образом: «Мы предполагаем, что предмет существует и он настоящий, а затем мы проходим через его комитанты¹² по порядку, как если бы они были настоящими и гипотетически существующими, к тому, что признано существующим; тогда, если то, что признано, истинно, искомая вещь тоже истинна, и доказательством будет обратный анализ»¹³. Главным инструментом здесь является поэтапная декомпозиция требующего доказательства явления на его основные составляющие. Затем представленное «обратное» доказательство основывается на этих итеративных этапах декомпозиции.

В своей версии анализа Платон предложил «классификационные деревья». Он создал эти разветвления, «разделив род на его составные виды» через ряд дихотомий¹⁴. Труд Аристотеля *«Аналитики»* стал настоящим продвижением в методе деления или декомпозиции, в нем он разработал концепцию «структуры»¹⁵. Аристотель начал свой анализ путем построения классификационных деревьев аргументов с использованием их различных логических элементов. Затем он изучил их структуру, исследовав «силлогистические» связи между элементами¹⁶.

Методы декомпозиции, разработанные Платоном и Аристотелем, оказали большое влияние на человеческую мысль за последние два тысячелетия. Примерами этого влияния служат «деление категорий» Ибн Рушда¹⁷, «разложение на составные части» Аквинского¹⁸, «сокращение до простейших терминов» Декарта¹⁹, разложение идей на простые «чувственные представления» Локка²⁰, сокращение утверждений до «очевидных истин» Лейбница²¹, подклассы «син-

тетических априорных истин» Канта, «логический анализ» Фрейджа, «дедуктивные цепи» Рассела и даже «грамматическое исследование» Витгенштейна²².

Несмотря на широкий спектр и сложность вышеупомянутых методов философского анализа, все формы декомпозиционной традиции подвергаются критике со стороны современных системных теоретиков/философов за их (1) частную/атомистическую направленность, (2) традиционную логику и (3) статическую перспективу. Частная направленность (1) являлась общей особенностью философии и науки до тех пор, пока современные ученые не предложили системные подходы. Время от времени появлялись холистические подходы, например, в метафизическом видении Аристотеля «иерархического порядка» природы или в предположении Гегеля о том, что «целое — это больше чем сумма его частей»²³. Однако общая ориентация философского анализа была частной, а не целостной, поэтому возникает вопрос о точности его выводов. Что касается логики (2), то с включением в философский анализ «структуры» основное внимание уделялось простым логическим связям между конкретными элементами, а не логике, функциям или цели структуры в целом. Это правда, что дедуктивные цепочки Рассела осовременили логику силлогистических структур Аристотеля. Однако со времен Рассела логика претерпела значительные изменения, которые должны быть учтены в аналитических исследованиях²⁴. Более того, сегодня структура понимается с точки зрения той или иной формы «синергии»²⁵, а не просто линейных логических связей. И наконец, декомпозиционный анализ фокусируется на статических связях (3) между элементами и часто игнорирует динамику их изменений, которые оказывают большое влияние на эффективность любой парадигмы в целом. Современный системный анализ уделяет «динамике изменений» особое

внимание²⁶. Далее я представлю системный анализ как более эффективную альтернативу декомпозиционному.

Системный анализ

Системный анализ основывается на самом определении системы²⁷, т. е. аналитик рассматривает анализируемый объект как «систему». Таким образом, анализ влечет за собой определение функций объекта. Именно так связаны системная теория и системный анализ. Согласно общему определению, система — это «набор взаимодействующих единиц или элементов, которые образуют интегрированное целое, предназначенное для выполнения определенной функции»²⁸. Системный анализ обычно включает в себя идентификацию единиц, элементов или подсистем и определение того, как они взаимосвязаны и интегрированы для выполнения процессов или функций²⁹. Уайтхед, например, описывает понятие анализа как «пробуждение понимания с помощью гипотетических предположений мысли и пробуждение мысли с помощью деятельности. В этом процессе составное целое, взаимосвязи и связанные вещи одновременно становятся ясными»³⁰. Раскрытие этих взаимосвязей выявляет «целое» анализируемой системы и выводит анализ за пределы атомистических и статических взглядов «декомпозиционного анализа». В наши дни системный анализ обретает популярность и применяется ко многим областям знаний³¹.

Тем не менее я утверждаю, что, несмотря на свои преимущества перед декомпозиционным анализом и огромное количество вопросов, которые он охватывает, системный анализ все еще недостаточно развит по сравнению с самой теорией систем. Несмотря на множество исследований, посвященных концепции «системы» в теории систем, она очень слабо используется в системном анализе. Существующие методы

по-прежнему основаны на описанном выше простом и общем определении системы как «набора взаимодействующих единиц»³², что, следовательно, оставляет без внимания множество функций систем, которые могли бы быть очень полезными для анализа. Далее я приведу ряд этих особенностей с целью представить новые критерии для системного анализа, которые лучше всего подходят для аналитической задачи.

Учитывая предположение, что анализируемый объект является «системой», далее процесс анализа переходит к изучению особенностей этой системы. Существует множество теорий общих функций систем, и ниже я расскажу о некоторых из них. Описанные ниже функции системы довольно абстрактны и выражены на языке естественных наук. Тем не менее я считаю эту информацию важной для того, чтобы выбрать несколько функций, наиболее соответствующих целям этой книги.

Теории системных функций

Как подчеркивалось ранее в этом исследовании, «эффективные» системы характеризуются целенаправленностью, открытостью, взаимодействием подсистем, иерархической структурой и балансом между декомпозицией и интеграцией³³. Однако в этом разделе я предлагаю более полный набор характеристик на основе обзора соответствующей литературы. При их рассмотрении следует держать в уме связь между этими характеристиками и (исламскими) теологическими аргументами и концепциями существования «Конструктора» и «Синтезатора» (с большой буквы К и С) величественной системы вселенной, которые рассматривались в предыдущем разделе этой главы.

Берталанфи, «отец теории систем», изложил ряд особенностей, или характеристик, систем. Приведем их вкратце.

1. Холизм. Свойства целостности невозможно обнаружить путем анализа, однако они должны присутствовать в

системе. Холизм как важную особенность систем также широко изучали Смутс³⁵, Литтерер³⁶ и де Соссюр³⁷.

2. Целенаправленность. Системное взаимодействие должно приводить к достижению какого-либо конечного состояния или определенного равновесия.

3. Взаимосвязь и взаимозависимость объектов и их атрибутов: несвязанные и независимые элементы никогда не могут составлять систему.

4. «Входы и выходы». В замкнутой системе исходные данные определяются раз и навсегда. В открытой системе дополнительные составляющие принимаются из окружающей среды. «Живая система» — открытая система.

5. Трансформация. Все системы, если они направлены на достижение цели, должны трансформировать некоторые «входы» в определенные «выходы». В живых системах это преобразование носит в основном циклический характер.

6. Регулирование. Взаимосвязанные объекты в составе системы должны определенным образом регулироваться. Этот процесс подразумевает обнаружение отклонений и их исправление. Поэтому обратная связь является необходимым условием эффективного контроля. Выжившие открытые системы должны поддерживать стабильное состояние динамического равновесия.

7. Иерархия. Системы, как правило, сложны по своей природе и состоят из небольших подсистем. Такое вложение одних систем в другие и есть иерархия.

8. Дифференциация. В комплексных системах специализированные единицы выполняют специализированные функции. Это характеристика всех сложных систем, которая также называется специализацией или разделением труда.

9. Эквивалентность и многообразие. Эта функция предполагает достижение одинаковых целей посредством одинаково эффективных альтернативных способов, или движе-

ние из одного заданного начального состояния и получение различных и взаимоисключающих результатов.

10. Энтропия. Это определенное количество беспорядка или случайности, присутствующих в любой системе. Все неживые системы склонны к беспорядку; оставленные без внимания, они в конечном итоге прекращают движение и вырождаются в инертную массу. Когда система достигает этой постоянной стадии и не происходит никаких событий, достигается максимальная энтропия. Живая система может в течение конечного времени предотвратить этот процесс, импортируя энергию из своей среды. Необходима так называемая «негэнтропия», которая характерна для всех видов жизни. Хитченс определил систему как «совокупность взаимосвязанных сущностей, совокупность и взаимосвязи которых вместе уменьшают локальную энтропию»³⁸.

Кац и Кан определили открытую систему в соответствии со следующим набором функций: импорт энергии, ввод информации, пропускная способность, выход, циклы событий, отрицательная энтропия, процесс кодирования, равновесие, дифференциация (развитие), интеграция (координация) и эквифинальность (по Бергаланфи)³⁹.

Акофф рассматривал системы как совокупность двух или более элементов, которые отвечают следующим трем условиям⁴⁰:

1. Поведение каждого отдельного элемента влияет на поведение целого.
2. Поведение элементов и их влияние на целое взаимосвязаны.
3. Хотя подгруппы элементов влияют на поведение целого, ни одна из них не оказывает на него независимого эффекта.

Другой ведущий теоретик систем Чарчмен выделил следующие характерные особенности системы⁴¹:

1. Она телеологична (целенаправлена).

2. Она состоит из частей (компонентов), которые сами по себе имеют цель.

3. Ее эффективность может быть определена.

4. У нее есть пользователь или пользователи.

5. Она встроена в среду.

6. У нее есть директивный элемент, находящийся внутри системы и влияющий на производительность других ее частей.

7. Существует конструктор, отвечающий за структуру системы. Он направляет действия директивного элемента и в конечном итоге может влиять на конечный результат деятельности всей системы.

8. Цель конструктора — изменить систему, чтобы максимально увеличить ее ценность для пользователя.

9. Конструктор гарантирует стабильность системы в той степени, в которой он знает ее структуру и функции.

Боулдинг подробно остановился на такой особенности, как «порядок»⁴², которая рассматривалась в предыдущем разделе как теологический аргумент. Он предположил, что порядок, закономерность и неслучайность «естественным образом» предпочтительнее отсутствия порядка, неравномерности и случайности. Упорядоченность, согласно Боулдингу, делает мир хорошим, интересным и привлекательным для системного теоретика. Он рассматривал количественную оценку и математизацию в качестве ценных инструментов поиска и установления порядка и права. Главное внимание в общих системных функциях, которые представлены ниже, Боулер уделил иерархии и уровням⁴³.

1. Вселенная — это иерархия систем; это значит, что простые системы синтезируются в более сложные, от субатомных частиц до цивилизаций.

2. Все системы или формы организации имеют общие характеристики, и предполагается, что формулировки, кото-

рые касаются этих характеристик, являются универсально применимыми обобщениями.

3. На всех уровнях систем имеются новые характеристики, которые могут применяться вверх по иерархии до более сложных уровней, но не вниз к более простым.

4. Можно идентифицировать реляционные универсалии, применимые ко всем системам на всех уровнях существования.

5. У каждой системы есть набор границ, что указывает на некоторую степень дифференциации между тем, что включено в систему, а что — нет.

6. Все существующее, будь оно формальным, экзистенциальным или психологическим, представляет собой организованную систему энергии, материи и информации.

7. Вселенная состоит из процессов, синтезирующих системы систем и дезинтегрирующих системы систем. Они будут продолжаться в таком виде до тех пор, пока один набор процессов не вытеснит другой.

Матурана и Варела необходимой функцией живой системы определили ее способность к «аутопоэзу», или самообновлению. Эта функция позволяет живым системам быть автономными. Деятельность автономных систем в основном направлена внутрь с единственной целью сохранения ее автономии⁴⁴. Люманн использовал концепцию аутопоэза, рассматривая «закон как социальную систему»⁴⁵. Гарадждаги предложил пять системных принципов, которые он узнал через управление бизнес-организациями, а именно: открытость, целеустремленность, многомерность, контринтуитивность и эмерджентные свойства⁴⁶. А согласно Хитченсу, «философия системного проектирования» основывается на принципах «холизма», «открытости» и «синтетизма»⁴⁷.

Кестлер представил иерархическую точку зрения, выраженную характеристикой *холон* (целостность), которая подразумевает, что целое и части не существуют отдельно

в живых организмах или общественных организациях. Их интегративные и самоутверждающие тенденции существуют бок о бок и отражены в их «кооперативном» поведении⁴⁸. В свое время я пришел к выводу, что это «кооперативное поведение» приводит к максимальному использованию информации, доступной внутри систем⁴⁹.

Вивер классифицировал системы по характеру сложности, а именно:

1. Организованная сложность: типичной формой организованной сложности является живая система.

2. Неорганизованная сложность: к этому типу относятся неживые системы, в которых количество переменных очень велико и каждая из них характеризуется совершенно непредсказуемым или неизвестным поведением.

3. Организованная простота: этот тип относится к простым системам, таким как механизмы, в которых присутствует небольшое количество компонентов⁵⁰.

Саймон классифицировал системы по признаку «разложения» следующим образом⁵¹:

1. Разлагаемая система: подсистемы могут рассматриваться независимо друг от друга.

2. Близкоразлагаемая система: взаимодействие между подсистемами слабое, но им нельзя пренебречь.

3. Неразлагаемая система: напрямую зависит от других систем или явно влияет на них.

Акофф классифицировал системы с точки зрения их целей следующим образом⁵²:

1. Поддерживающая цели система, которая направлена на выполнение заранее определенной цели.

2. Ищущая цели система, которая рассматривает варианты обхождения с переменным поведением в системе. Хранящаяся в памяти предыдущая модель поведения допускает изменения, основанные на опыте.

3. Преследующая многие цели система, которая в ответ на измененные внешние условия может выбирать из своего внутреннего репертуара соответствующие действия. Такое автоматическое изменение цели требует различных альтернатив; обычно такая система решает, какие средства достижения цели лучше всего.

4. Изменяющая цели система отражает принятые решения. Информация, собранная и хранящаяся в памяти, служит основой для создания новых альтернативных действий. Этот процесс, существующий только в живых системах, определяют воля, задача, автономия, механизм «упреждения», обучение и сознание.

Классификация систем, основанная на трех особенностях: структурность против функциональности, целенаправленность против нецеленаправленности, а также механистичность против организменности, принадлежит Джордану⁵³:

1. Структурная, целенаправленная, механистичная, например, дорожная сетка.

2. Структурная, целенаправленная, организменная, например, подвесной мост.

3. Структурная, нецеленаправленная, механистичная, например, горный хребет.

4. Структурная, нецеленаправленная, организменная, например, пузырь (или любая физическая система в равновесии).

5. Функциональная, целенаправленная, механистичная, например, производственная линия (где сбой на одной машине не влияет на другие).

6. Функциональная, целенаправленная, организменная, например, живой организм.

7. Функциональная, нецеленаправленная, механистичная, например, изменение потока воды в результате изменения русла реки.

8. Функциональная, нецеленаправленная, организменная, например, пространственно-временной континуум.

Бир представил «жизнеспособную модель системы», основанную на четырех принципах организации⁵⁴.

1. Первый принцип организации: разнообразие, распространяющееся через институциональную систему, имеющую тенденцию к уравниванию; он должен быть разработан с минимальными затратами.

2. Второй принцип организации: каналы, передающие информацию между блоком управления, рабочим и средой; должны иметь более высокую пропускную способность, чем генерирующая подсистема.

3. Третий принцип организации: всякий раз, когда информация, передаваемая по каналу, пересекает границу, она подвергается трансдукции; разнообразие преобразователей должно, по крайней мере, соответствовать разнообразию каналов.

4. Четвертый принцип организации: работа первых трех принципов должна постоянно повторяться во времени, причем без отставания.

Скайттнер предлагает следующие двадцать общих характеристик, которые, по его мнению, подходят для всех видов систем⁵⁵:

1. Принцип системного холизма: система обладает целостными свойствами, которые не проявляются ни в одной из ее частей отдельно. Части также обладают свойствами, которые не проявляются системой в целом.

2. Принцип субоптимизации: если каждая подсистема, рассматриваемая в отдельности, работает с максимальной эффективностью за счет других, то система в целом с максимальной эффективностью работать не будет.

3. Принцип темноты: ни одна система не изучена полностью.

4. Принцип 80/20: в любой крупной сложной системе 80% результата приходится только на 20% системы.

5. Принцип иерархии: сложные природные явления организованы в иерархии, каждый уровень которых состоит из нескольких интегрированных систем.

6. Принцип избыточности ресурсов: поддержание стабильности в условиях нарушения порядка требует избытка критических ресурсов.

7. Принцип избыточности потенциального командования: в любой сложной сети принятия решений потенциал эффективной работы обеспечивается адекватной конкатенацией информации.

8. Принцип времени релаксации: стабильная работа системы возможна только в том случае, если время релаксации занимает промежуток меньше, чем среднее время между переборами.

9. Принцип причинности отрицательной ответной реакции: при отрицательной ответной реакции состояние равновесия системы инвариантно относительно широкого диапазона начальных условий.

10. Принцип причинности положительной ответной реакции: при наличии положительной ответной реакции в системе из тех же начальных условий могут происходить радикально разные конечные состояния.

11. Принцип гомеостаза: система выживает только до тех пор, пока все основные переменные остаются в своих физиологических пределах.

12. Принцип стабильности: чтобы система находилась в состоянии равновесия, все подсистемы должны находиться в равновесии. Чтобы все подсистемы находились в состоянии равновесия, в равновесии должна находиться система.

13. Принцип самоорганизующихся систем: сложные системы организуют себя, а их характерные структурные и по-

веденческие закономерности в основном являются результатом взаимодействия между подсистемами.

14. Принципы бассейнов стабильности: сложные системы имеют бассейны стабильности, разделенные порогами неустойчивости. Система, находящаяся на грани, незамедлительно вернется в состояние бассейна.

15. Принцип жизнеспособности: жизнеспособность — это функция надлежащего баланса между автономией подсистем и их интеграцией во всю систему, или баланса между устойчивостью и адаптацией.

16. Первый принцип кибернетического управления: успешный контроль должен быть непрерывным и автоматическим сопоставлением поведенческих характеристик со стандартом. За этим следует непрерывная и автоматическая ответная реакция в виде корректирующих действий.

17. Второй принцип кибернетического управления: при подразумеваемом контроле управление является синонимом коммуникации.

18. Третий принцип кибернетического управления: при подразумеваемом контроле переменные возвращаются под контроль в результате и посредством выхода из-под контроля.

19. Принцип ответной реакции: результат поведения всегда можно проверить, и его успех или неудача изменяет поведение в будущем.

20. Принцип максимальной силы: чтобы выжить в условиях конкуренции среди альтернативных вариантов, система должна наращивать приток энергии и использовать ее для удовлетворения потребностей выживания.

Такая особенность систем, как иерархия, обусловила создание целого ряда общих классификаций систем и подсистем, где каждому уровню иерархии были заданы конкретные функции. Я объясню это далее.

Теории системных иерархий

Теоретики систем неоднократно совершали попытки определить абстрактные уровни иерархии в системах в целом и изучить взаимосвязь между этими уровнями. Фиваз включает знания об уровнях в «эволюционную парадигму», в которой понимание системных качеств и поведения на определенном уровне влечет за собой изучение уровней, находящихся выше и ниже выбранного⁵⁶. Согласно Боулдингу, уровни в «иерархии сложности систем» по порядку следующие: механический, кибернетический, положительной обратной связи, креодический, репродуктивный, демографический, экологический, эволюционный, человеческий, социальный и трансцендентальный⁵⁷. Миллер рассматривал такие уровни в иерархии «живых систем», как клетки, органы, организмы, группы, организации, общины, общества и наднациональные системы⁵⁸. Он также предложил общую иерархию «систем обработки информации», которая включает в себя: воспроизводство, границу, ингестор, распределение, переработку, производство, хранение, выведение/выделение, двигатель, опору, восприятие внешних сигналов, восприятие внутренних сигналов, канал, синхронизацию внешних и внутренних процессов, распознавание, ассоциации, память, принятие решений, преобразование во внешний сигнал и преобразование сигналов в действия⁵⁹. У Лавлока есть аналогичная классификация, которую он назвал «уровни обработки»⁶⁰. Кирчнер предложил теорию всей универсальной системы/Геи, в которой уровни иерархии организованы от слабого к сильному следующим образом: влиятельная Гея, коэволюционная Гея, гомеостатическая Гея, телеологическая Гея и эволюционная Гея⁶¹. У де Шардена имеется альтернативная теория разума/ноосферы, уровни иерархии которой — энергия, материя, жизнь, ин-

стинкты, мысли и ноосфера⁶². Ласло выделил параллельные уровни, расширив их к пространству, технологиям, науке, коммуникациям и формам правления, как показано в таблице 2.1. (а)⁶³. Солк поделил «категории природы» на единицы, бинарные компоненты и дисциплины (схема 2.1. (b))⁶⁴.

(а)

	Пространство	Технологии	Наука	Коммуникация	Управление
1.	Пещера/тент	Человеческая энергия		Пиктограммы	Семья, охота
2.	Деревня	Энергия животных	Фотонаука	Идеограммы	Племя
3.	Городок	Металлические инструменты	Математика	Письмо	Теократическая политика
4.	Город	Машинная техника	Ньютонова	Машинная передача	Национальная государственная система
5.	Экуменополис	Кибернетика	Эйнштейновская теория относительности	Электрическая передача	Суверенитет инвестированный в человечество

(b)

Единица	Бинарные компоненты	Дисциплина
Коллективный разум	Культура/общество	Социометабиология
Разум	Интуиция/причина	Метабиология
Организм	Вид/индивид	Социобиология
Клетка	Ген/сoma	Биология
Атом	Ядро/электроны	Химия
Частица	Энергия/масса	Физика
Форма	Сплошной/дискретный	Математика
Порядок	Скрытый/явный	Метафизика

Схема 2.1. (а) Параллельные иерархии Ласло;
(b) Иерархия «категорий природы» Солка.

Клиру принадлежит разработка «иерархии эпистемологических систем», уровни которой связаны с данными, моделями, структурой и метасистемами в соответствующем порядке⁶⁵. Кук предложил «контрольные центры» на пяти следующих уровнях: атомном, клеточном, уровне мозга, семьи и правительства⁶⁶. Чекланд разработал системную типологию субатомных систем, атомных систем и молекулярных систем. Эти уровни порождают неживые системы (кристаллы, породы и минералы) и живые системы (отдельные клетки, растения, животные и экология)⁶⁷. Пауэрс выдвинул «теорию управления», которая определяет уровни «ядра управления» от силы до духовных явлений, проходящие через уровни ощущения, формирования, переходов, последовательности, отношений, программ, принципов и системных понятий⁶⁸.

С точки зрения системной теории, все вышеперечисленные теории функций и иерархий действительны. Тем не менее ни одна из них не может быть полностью взята за основу проведенного в этой работе анализа по следующим причинам.

Во-первых, большинство вышеупомянутых теорий в первую очередь ориентированы на физический мир материи и, следовательно, не применимы к нашему исследованию в области философии и права. Примерами такого несоответствия могут служить теории «импорта энергии» и «кодирования» Каца и Кана, Боулеровский «материальный» компонент «любой системы», принципы Бира, включающие «затраты» и «единицы управления», а также поиск Боулдингом порядка посредством «количественной оценки и математизации», как и вывод Чарчмена о наличии «человеческого конструктора» всех систем. Характеристики систем Скайттнера, которые, как он утверждал, «применимы ко всем видам систем», содержат такие, которые не могут

применяться ко многим системам, в том числе к рассматриваемой нами системе Исламского права. Например, избыточность ресурсов, физиологические пределы, внутренняя связь и приток энергии. Идея Матураны и Варелы о «самообновлении» живых систем применима к Исламскому праву в контексте этой книги. Однако, как будет показано дальше, это обновление (*тадждид*) происходит по причине открытости закона и его взаимодействия с внешней средой, а не «автономной деятельности, направленной внутрь», как это подразумевает процесс *аутопоэза*, который Луманн применил в своей теории закона. Кроме того, существует ряд «универсальных» системных уровней, которые не относятся к нашей теме, такие как механический, репродуктивный, демографический, экологический, уровень клеток, органов, организмов, памяти, канала, синхронизации внешних и внутренних процессов, распознавания и двигателя.

Во-вторых, многие из вышеупомянутых классификаций бинарные и одномерные, что противоречит многомерной универсальной характеристике систем, справедливо предложенной Гараджедаги и другими. Например, дихотомия Вивера «сложный» – «простой», хотя «степень сложности» мог бы представлять более реалистичную характеристику. Другим примером является деление Берталанфи, Джорданом, Солком и Чекландом всех систем на живые (в биологическом смысле) и неживые, ни один из этих вариантов не применим к системам в области социальных или гуманитарных наук. Наконец, системные теории, касающиеся лишь одного аспекта, например, холизма, взаимосвязи, иерархии или декомпозиции, не охватывают всех тех измерений, которые должен охватывать анализ. Поэтому я решил предложить новый набор системных функций, которые будут использоваться в данной работе, а также могут быть полезными для других попыток анализа теологических, социальных и правовых систем.

Предлагаемые системные функции

В этой книге совокупность основ Исламского права (*усуль-аль-фикх*) рассматривается как «система», которая будет анализироваться в соответствии с набором особых характеристик. Именно их я здесь предлагаю и подтверждаю каждую с двух точек зрения: теории систем и исламской теологии. Таким образом, представленный мной систематический анализ будет вращаться вокруг следующих шести особенностей систем: когнитивная природа, целостность, открытость, взаимосвязанная иерархия, многоаспектность и целенаправленность.

Когнитивная природа системы Исламского права

С точки зрения теории систем, «корреляция», как объяснялось ранее, представляет собой философскую промежуточную точку между «подлинностью» реалистов и «дуализмом» номиналистов, т. е. выражение взаимосвязи между гипотезируемыми системами и реальностью. Иным выражением этой корреляции является «когнитивный характер систем». Предполагаемая система Исламского права, в нашем случае, представляет собой конструкцию в рамках когнитивной способности правоведов, или «*фи зигн аль-факих*», выражаясь словами Ибн Таймии⁶⁹.

С исламской теологической точки зрения Исламское право (*фикх*) является результатом человеческого мышления и рассуждения (*иджстихад*) на основе Писания, с целью выявить содержащиеся в нем значения и его практическое применение. Исламские правоведы и богословы утверждали, что «Бога нельзя называть *факих* (правоведом или юристом), поскольку ничто не скрыто от Него»⁷⁰. Таким образом, Ис-

ламский закон (то есть фикх) — это вопрос человеческого познания (*идрак*)⁷¹ и понимания (*фахм*)⁷², а не буквального проявления Божьих заповедей. Аль-Айни дает следующее объяснение: «Фикх — это понимание. Понимание требует хорошего восприятия. А восприятие — это сила, которая связывает целостные картины и значения с умственным познанием (*идрак 'акли*)»⁷³. Аль-Байдави писал: «Фикх — это предполагаемое восприятие (*занн*), а не подтвержденное знание (*'ильм*), являющее собой иной уровень, поскольку вера в то, что определенное постановление с точки зрения Бога означает то или другое, является утверждением, которое невозможно проверить»⁷⁴. Таким образом, функция «когнитивной природы Исламского права» необходима для утверждения столь необходимого плюралистического взгляда на все школы Исламского права, о чем еще будет сказано дальше.

Целостность системы Исламского права

Как уже отмечалось ранее, основным преимуществом систематического анализа перед «декомпозиционным» является его целостный подход, в отличие от частичного или атомистического. Ограниченность причинно-следственными рамками была общей характеристикой человеческого мышления вплоть до настоящего времени. Однако теперь исследования в области естественных и социальных наук широко переходят от «поэтапного анализа», классических уравнений и логических утверждений к объяснению всех явлений с точки зрения целостных систем⁷⁵. Даже основные физические явления, такие как пространство/время и тело/ум, согласно современной науке, не могут быть эмпирически разделены⁷⁶. Теория систем рассматривает каждую причинно-следственную связь как часть целостной картины, в которой группы связей приводят к возникновению новых

своих свойств и объединяются в «целое» — нечто большее, чем просто «сумма частей».

Основываясь на богословских и «рациональных» аргументах, правовая обоснованность (*худжжиййя*) того, что юристы называют «целостными доказательствами» (далиль аль-кулли), считается одной из основ (*усуль*) Исламского закона⁷⁷, которой отдается предпочтение перед «отдельными и частными решениями»⁷⁸. Развитие системного и целостного подхода применительно к основам Исламского права (*усуль аль-фикх*) также положительно повлияет на исламскую философию права в плане расширения семантики причин и следствий до более целостного языка. Холистический подход также важен для исламской философии религии (*ильм аль-калям*), чтобы используемый ею язык причин и следствий расширить до более систематического, включая доказательства существования Бога, упомянутые ранее.

Открытость системы Исламского права

Системные теоретики различают открытые и замкнутые системы. «Живые системы» должны быть открытыми, утверждают они⁷⁹. Речь идет о живых организмах, а также любой системе, которая «выживает»⁸⁰. Берталанфи связал такие характеристики систем, как открытость и целенаправленность, с «эквифинальностью», означающей, что открытые системы способны достигать одних и тех же целей при разных исходных условиях, но при наличии равных во всех отношениях альтернатив. «Исходные условия» определяются окружающей средой. А значит, открытая система взаимодействует с внешней средой, в отличие от замкнутых систем, изолированных от среды.

Система исламского права в указанном выше смысле является «открытой». Однако некоторые правоведы все еще

призывают к «закрытию двери иджтихада (новых правовых суждений) на теоретическом (*усуль*) уровне»⁸¹, что успешно превратило бы Исламский закон в «замкнутую систему», а в конечном итоге привело бы к его «смерти». Тем не менее все известные школы Исламского права и подавляющее большинство правоведов на протяжении веков сходились на том, что Исламский закон нуждается в иджтихаде, потому что «(конкретные) тексты ограничены, а события безграничны»⁸². Таким образом, в фундаментальной методологии Исламского права появились определенные механизмы ответа на новые события или, используя терминологию системной теории, «взаимодействия с окружающей средой». Примерами таких механизмов служат суждение по аналогии (*кьяс*), соблюдение интересов (*маслах*) и следование обычаям/традициям (*и'тибар аль-'урф*). Тем не менее, как будет показано дальше, чтобы придать Исламскому закону необходимую «гибкость» и справляться со стремительно меняющимися обстоятельствами в современном мире, эти механизмы нуждаются в последующем усовершенствовании. Следовательно, механизмы и степени «открытости» — это одни из тех особенностей, которые будут использоваться в развитии и критическом анализе системы Исламской правовой теории (*усуль*) и ее подсистем.

Иерархия системы Исламского права

Анализ объектов с точки зрения иерархии — это общий подход как для систематических, так и для декомпозиционных методов. Выше был предложен ряд «универсальных» уровней иерархии, приспособленных к конкретным условиям. Чтобы обрисовать универсальную стратегию классификации, которая подходит для рассматриваемого предмета, здесь я буду ссылаться на теорию «категоризации» в ког-

нитивной науке. Категоризация — это процесс рассмотрения отдельных объектов, разбросанных по многомерному «пространству объектов», как эквивалентных и принадлежащих к одной и той же группе или категории⁸³. Это одно из самых фундаментальных когнитивных действий, благодаря которому люди понимают полученную ими информацию, делают обобщения и прогнозы, а также определяют и оценивают различные предметы и идеи⁸⁴. Согласно когнитивной науке, существует два альтернативных теоретических обоснования категоризации людей, которые, на мой взгляд, представляют собой два альтернативных метода категоризации в целом. Это «сходство признаков» и «ментальные концепции»⁸⁵.

Функциональная категоризация пытается выявить «естественные» сходства и различия между объектами. Сходство или различие между двумя объектами измеряется в зависимости от того, насколько они соответствуют или отличаются от каких-то заранее определенных «признаков» или характеристик⁸⁶. Принадлежность элементов к определенной категории определяется посредством сопоставления их функций с характеристиками «идеального прототипа»⁸⁷.

С другой стороны, концептуальная категоризация определяет категории по сходству ментальных концепций, а не функций. Под ментальной концепцией подразумевается основополагающий принцип или теория в восприятии классификатора, включающая сложную структурированную комбинацию причинно-следственных связей. Концепция — это не просто характеристика «истина — ложь», а совокупность разнообразных критериев, одновременно создающих ряд классификаций для ряда объектов. Под концепцией также подразумевается диапазон «грубых», «нечетких» или «мягких», а не «жестких», категорий⁸⁸. Это значит, что категории разграничены не четким числом или мерой, а восприятием,

которое у разных людей может отличаться, в пределах «разумного»⁸⁹.

Функциональная классификация подвергается критике за ряд ограничений, которых нет в концептуальной. Ниже приводятся теоретические причины, по которым методам концептуальной категоризации отдается предпочтение перед методами функциональной. Далее эти причины будут использованы для критики традиционной (функциональной) категоризации школ Исламского права.

I. Концептуальные методы являются интегративными и систематическими, в отличие от функциональных, которые рассматривают сущности как ряд несвязанных атрибутов или функций и, следовательно, упускают важную аналитическую информацию.

II. Функциональные методы ведут к чрезмерному обобщению путем абстрагирования большого объема информации и принятия упрощенных решений о существовании или отсутствии одного или нескольких признаков.

III. Функциональная классификация не предполагает наличия диапазонов или многоуровневых областей, поскольку основана на методе «приклеивания ярлыков» истинного или ложного.

IV. С целью сохранения однородности признаков категоризации иногда игнорируются важные недвоичные факторы.

В этой книге к основам Исламского права применяется концептуальная категоризация, а функциональная подвергается критике. Однако анализ не останавливается на создании иерархии «древовидной структуры», проанализированы также взаимосвязи между полученными субконцепциями. Такой взгляд на «структуру» достигается не формальным логическим анализом, таким как силлогизм Аристотеля и дедуктивные цепочки Рассела, а сосредоточенностью на

«процедурах принятия решений» в практической реализации этих концепций *фикхом*.

Многоаспектность системы Исламского права

Размерность в системной терминологии имеет два «измерения», а именно, степень и уровень. Степень — это количество измерений в рассматриваемом пространстве. Уровень — это возможное количество уровней/интенсивностей в одном измерении. Современное философское исследование имеет тенденцию мыслить в рамках одного измерения и двух уровней. Явления и даже идеи с «противоположными тенденциями» обычно рассматриваются только с точки зрения одного фактора и, следовательно, кажутся «противоречивыми», а не «взаимодополняющими», и анализируются как «игра с нулевым исходом», а не «выигрышная»⁹⁰. Таким образом, явления и идеи всегда выражаются в рамках дихотомий, кажущихся «противоположными»: религия/наука, эмпирический/рациональный, физический/метафизический, реалистический/номиналистический, дедуктивный/индуктивный, универсальный/конкретный, коллективный/индивидуальный, телеологический/деонтологический, ум/материя, объективный/субъективный и т. д. Названные дихотомии представляют собой одномерный одноуровневый способ мышления с учетом только одного фактора, хотя эти пары можно было бы увидеть «взаимодополняющими» в других измерениях. Например, наука и религия могут быть противоречивыми с точки зрения центральности понятия «Божественной власти», но они могут быть взаимодополняющими с точки зрения нацеленности на достижение человеческого счастья, с точки зрения попытки объяснить истоки жизни и т. п. Разум и материю можно рассматривать как противоречивые с точки зрения их

отношения к чувственным данным, но их можно также рассматривать как взаимодополняющие с точки зрения теорий когнитивной науки и «умных» машин или искусственного интеллекта. И таких примеров множество.

Кроме того, отсутствие многоаспектности проявляется в популярных двухуровневых суждениях противоположных тенденций, которые следует рассматривать как наиболее отдаленные друг от друга точки континуума или спектра точек. Следовательно, человеческое мышление часто ограничивается ложным двоичным выбором, как, например, определенный/неопределенный, выигрышный/проигрышный, черный/белый, низкий/высокий или хороший/плохой. Например, в одноуровневом измерении цвета белый и черный следует рассматривать как крайние концы бесконечного количества уровней серого (см. схему 2.2 для иллюстрации).

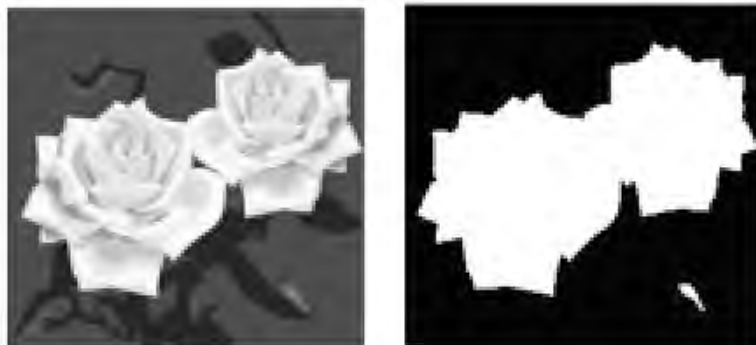


Схема 2.2. Изображение в серой гамме искажает разнообразие деталей цветного изображения. А его двухцветное «искажение» отфильтровывает большую часть информации. На этом примере показано, что просмотр одного лишь двухцветного изображения создает интересную головоломку.

Системный анализ, который будет представлен позже, покажет, что рассуждение в традиционных школах Исламско-

го права строится во многом на одномерном и двойственном мышлении. Одномерные методы в заданном юридическом случае (*мас'ала*) рассматривают только один аспект. Следовательно, подавляющее большинство правовых решений (*фатава*) вынесено на основе единых доказательств (часто называемых *далиль аль-мас'ала*, или «доказательством дела»), в то время как всегда существует множество доказательств (*адилла*), которые можно применить к одному и тому же делу, получив разные результаты или решения. Это отдельная тема, и она обсуждается в традиционной и современной литературе по основам фикха под названием «противоречие доводов» (*та'аруд аль-адилла*). Метод «примирения доводов» (*аль-джам' байн аль-адилла*) является примером многомерной методологии, которая будет развита в главе 6.

С другой стороны, двойственные суждения, такие как обязательный/незаконный (*ваджиб/харам*), отменяющий/аннулированный (*насих/мансук*), правдивый/обманный (*сахих/фасид*), точный/ вымышленный (*мунзабит/мавгум*) и т. д., ограничили способность Исламского закона принимать во внимание случаи, находящиеся в «гамме серого» между этими крайними точками. Анализ покажет, как некоторые школы Исламского права предлагали «промежуточные категории», чтобы расширить популярные бинарные классификации, и как они способствовали реализму и гибкости Исламского права.

Целенаправленность системы Исламского права

Целевая ориентация и целеустремленность являются общими чертами представленных выше системных теорий. Тем не менее Гараджедаги, как и Акофф, различал цели (ар.

ахдаф) и причины (ар. *гайят* или *макасид*). Он считал, что сущность целенаправленна, если она может достигать «(1) одного и того же результата разными способами в одних и тех же условиях и (2) разных результатов в одних и тех же или разных условиях»⁹¹. Следовательно, системы с ориентацией на цели механически достигают своих результатов одинаковыми способами при одинаковых условиях, не имея выбора или вариантов средств достижения одной и той же цели. С другой стороны, системы с ориентацией на причины могут использовать различные средства для достижения той же цели или итога. Более того, преследующие определенную цель системы не могут давать разные результаты при одинаковых условиях, поскольку их результаты более или менее «запрограммированы заранее». А системы, ориентированные на причины, могут демонстрировать разные результаты при тех же условиях, до тех пор пока эти разные результаты вписываются в первоначальные намерения. Термин «целенаправленность» в этой книге применяется к основам Исламского права в целом, а также ко всем его уровням и элементам именно в указанном выше смысле.

С богословской точки зрения «причинность» «божественных действий» уже давно является предметом длительных философско-теологических (*калами*) дебатов. Вопрос заключается в том, должны ли «действия Бога иметь причины» (*та'лил аф'аль Аллах*) или нет. Важно отметить, что понятия «причины» (*'илал/асбаб*) и «цели» (*аград/макасид/хикам*) в литературе *калам* не были дифференцированы⁹². Однако эти две концепции были разграничены в области практических постановлений (*фикх*)⁹³. Теологические дебаты о *та'лил* имеют отношение к нашему исследованию, поскольку сам Исламский закон, с богословской точки зрения, является результатом одного из этих «божественных действий», а именно откровением, и «аград» закона это,

следовательно, *макасид аш-шари'а*. Отсюда возникает вопрос: была ли у Бога цель раскрытия закона? Богословы (*каламийюн*) дают три разных ответа на этот вопрос.

(i) Божественные действия «должны» иметь причины/цели. Мутазилиты и шииты (за некоторыми исключениями) разделили все действия на «украшающие» (*хассан*) и «отталкивающие» (*кабих*)⁹⁴. Большинство из них считали, что одна из этих двух характеристик «присущая» (*зати*) каждому действию и не подвержена изменяющимся обстоятельствам. По их мнению, человеческий разум способен «рассматривать» приукрашивание и отвращение (*ат-тахсин ват-такбих*) независимо. И поскольку эти определения являются результатом «рациональности», мутазилиты считали их универсальными и, следовательно, применяли и к людям, и к Богу (на основе их «принципа справедливости»). Для людей украшающими действиями являются «обязательства», а отталкивающими — «запрещенные» действия. Что касается Бога, то, по их словам, украшающие действия — это те, которые «Он должен сделать», а отталкивающие — те, которые «невозможны для Него». Они также полагали, что действие без цели (*гара*) является бессмысленным (*'абас*) и, как следствие, отталкивающим. Поэтому, по мнению мутазилитов, все действия Бога обязательно «целенаправлены»⁹⁵.

(ii) Божественные действия выше причин/целей. Ашариты (и салафиты, включая ханбалитов) заняли позицию, диаметрально противоположную вышеупомянутой позиции мутазилитов. Они согласны, что действие может быть «украшающим» или «отталкивающим», но эта классификация должна основываться на «Божественном законе» (шариате), а не на причине. По мнению ашаритов, без шариата действия в равной степени «украшающие» и «отталкивающие», хорошие и плохие (за исключением знания/невежества и справедливости/несправедливости)⁹⁶. Таким образом, они заключили, что

Бог никогда «не должен» ничего делать, а то, что Он делает, независимо от того что именно, является «хорошим» и «украшающим». Ашариты считают, что действия Бога «выше целей», потому что выполняющий действие ради цели «нуждается» в этой цели, а Бог выше всяких нужд⁹⁷. Они также утверждают, что Бог есть «Причина причин и Создатель причин и их последствий», а следовательно, делает все, что пожелает, не «соблюдая каких-либо правил причинности»⁹⁸. Все основы права и моральной философии ашариты основывали именно на вышеупомянутом аргументе. Например, Аль-Газали считал действительной «теорию среднего значения» (которая также называется принципом умеренности Аристотеля), потому что «ее предписывали писания, а не потому, что ее одобряла рациональность, как говорили философы»⁹⁹.

(iii) Божественные действия имеют причины/цели по Божьей милости. Матуридиты (подгруппа ханафитов), у которых было меньше приверженцев, чем у вышеупомянутых школ, заняли среднюю позицию. Они считали, что мутазилиты были правы в приписывании целей Божьим действиям, но ошибались насчет «обязательств» Бога. Они также полагали, что ашариты были правы, говоря, что Бог не нуждается в целях и что цели и интересы — это «потребности» людей, а не Бога. Матуритиды также верили в принцип *ат-тахсин ват-такбих*. Однако для них «разум» не обладает «полномочием судить» о том, что является украшающим, а что отталкивающим; для них разум — это, скорее, данный Богом «инструмент», посредством которого люди могут только «знать» что украшающее, а что отталкивающее¹⁰⁰.

Многие правоведы, которые «официально» были ашаритами, не приняли их радикальный взгляд на Божественные цели и заняли в этом вопросе позицию ближе к матуридитами. Однако по политическим причинам и из страха преследования, излагая свои взгляды на целеустремленность, эти право-

веды дистанцировали себя от мутазилитов, отказавшись от доктрины мутазилитов об «украшении и отвращении». Примерами таких ученых являются аль-Амиди (ум. 631 г. х./1234 г.)¹⁰¹, аш-Шатиби (ум. 790 г. х./1388 г.)¹⁰², Ибн Таймия (ум. 728 г. х./1328 г.)¹⁰³, Ибн аль-Кайим (ум. 748 г. х./1347 г.)¹⁰⁴ и Ибн Рушд (Аверроэс, ум. 584 г. х. /1189 г.)¹⁰⁵. Самой суровой критика позиций ашаритов была у Ибн Рушда. В своей критике «*Тахафут*» («Непоследовательность») он написал, что «отвергающие *асбаб* отвергают саму причину»¹⁰⁶. Аш-Шатиби рассматривал цели Исламского закона (*макасид аш-шари'а*) как более основополагающие, чем сами «основы права» (*усуль аль-фикх*). Наряду с «основами религии и универсалиями веры» (*усуль ад-дин ва куллийя аль-милла*) он также ставил цели/*макасид* Божественных деяний¹⁰⁷.

Все шесть системных функций, описанных выше, — когнитивная природа, целостность, открытость, взаимосвязанная иерархия, многоаспектность и целенаправленность, — тесно взаимосвязаны. Но есть одна функция, охватывающая все остальные и являющая собой основную методологию системного анализа этой книги — целенаправленность. Ниже приведен краткий обзор взаимосвязи между целенаправленностью и другими характеристиками системы Исламского права.

i. Целенаправленность связана с когнитивной природой Исламского права, поскольку различные предположения о природе и структуре целей Исламского права (*макасид аш-шари'а*) отражают познания природы и структуры самого права.

ii. Универсальные цели исламского права (*макасид аш-шари'а*) представляют собой целостные характеристики закона и универсальные принципы.

iii. Цели Исламского права играют решающую роль в процессе иджитхада (во всех его формах), являющегося ме-

ханизмом, с помощью которого система Исламского права сохраняет свою «открытость».

iii. Цели шариата воспринимаются посредством многих иерархических способов, которые соответствуют иерархиям в системе Исламского права.

iiii. Цели содержат множество аспектов, которые помогают решать и понимать «очевидные противоречия» и «противоречивые тенденции» в писаниях и фундаментальных теориях права.

Поэтому я буду рассматривать цели Исламского закона (*макасид аш-шари'а аль-исламия*) как основной фундаментальный принцип и методологию в системном анализе, представленном в данной книге. Поскольку эффективность системы измеряется степенью достижения ею (приписанной человеком или «естественной») цели, эффективность системы Исламского права также оценивается на основе достижения им своих целей (*макасид*).

Прежде чем перейти к следующей главе об Исламском праве, необходимо отметить, что в двух предыдущих главах была представлена используемая в этой работе методология, которая фактически основана на двух наборах теорий: системных и теориях *макасид аш-шари'а*. В оставшейся части этой книги такие характеристики системы, как когнитивность, целостность, открытость, иерархическая структура, многоаспектность и целеустремленность, выступают инструментами и критериями представленного анализа. Однако анализ в главах 3, 4 и 5, где речь пойдет о классических и современных теориях, будет в первую очередь опираться на характеристики познания и иерархии. Затем, в главе 6, основы Исламского права будут определены как «система», целостность, открытость, многоаспектность и целенаправленность которой реализуется посредством реализации *макасид аш-шари'а*.

3

ИСЛАМСКОЕ ПРАВО, ИМАМЫ И ШКОЛЫ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Краткий обзор

В этой главе представлен анализ классических/традиционных школ Исламского права (*мазахиб аль-фикх*) с точки зрения их истории и основных источников. В первом разделе обсуждается концепция Исламского права и использование этого термина на английском языке. Во втором разделе кратко изложена эволюция школ Исламского права от эпохи после Пророка до периода, называемого «эпохой заката», а также представлена критика «функционального» метода, используемого в традиционной классификации *мазахиб*. Когда речь идет о школах Исламского права, то рассматриваются девять классических/традиционных школ, а именно: маликиты, ханафиты, шафииты, ханбалиты, шииты джафариты, шииты зайдиты, захириты, ибадиты и мутазилиты.

3.1. ЧТО ТАКОЕ «ИСЛАМСКОЕ ПРАВО»?

Фикх и шариат

Термин «Исламское право» обычно используется в англоязычной литературе в отношении четырех различных

арабских терминов, а именно: *фикх*, *шариат*, *канун* и *'урф*¹. Слово *фикх* употребляется в Коране и хадисах в различных формах, которые относятся к пониманию, осмыслению и получению знаний о религии в целом². В итоге с завершением эры имамов исламских школ права/мысли слово *фикх*, как правило, определяется как «знание практических постановлений, извлеченных из подробных доказательств» (*аль-'ильму би аль-ахкам аш-шарийя аль-'амалийя мин адил-латиха ат-тафсилийя*)³. Таким образом, фикх ограничивается «практическими» (*'амалийя*) вопросами, а не теологическими (*и'тикадийя*). «Подробные доказательства» фикха — это стихи из Корана и повествования из хадисов.

С другой стороны, термину «закон шариата» придан отрицательный оттенок, поскольку обычно он используется для обозначения различных телесных наказаний, ипользуемых в некоторых странах. Говоря с точки зрения статистики, эти наказания применялись преимущественно в отношении слабых и маргинализированных групп в этих обществах⁴. Такое частичное применение вызывает серьезные вопросы о политических мотивах, стоящих за применением этих наказаний, независимо от правовых/теологических дебатов о них. Тем не менее слово «шариат» используется в Коране для обозначения «религиозного образа жизни», например, слово «*шир'а*» в суре «Аль-Маида» и слово *шари'а* в суре «Аль-Джасия». Юсуф Али перевел их как «закон» и «путь» соответственно; Пикталл перевел их как «божественный закон» и «путь»; Ирвинг — как «свод законов» и «дорога». Мой перевод слова шариат похож на перевод Рамадана⁵ — «образ жизни».

Существует ряд теоретических и практических причин, по которым необходимо четко различать понятие фикха от концепции шариата. Теоретически эти два термина имеют два разных значения. Фикх, используя системную термино-

логию, представляет собой «когнитивную» часть Исламского права, а шариат, по определению, представляет «небесную» часть этого закона. Так, термин *факих* используется в отношении людей, обладающих «пониманием» (*фахм*)⁶, «восприятием» (*тасаввур*)⁷, и «познанием» (*идрак*)⁸, невозможно использовать его в отношении Бога. С другой стороны, термин *аш-шари'* используется как одно из имен Бога⁹, означающее «Законодатель»¹⁰, и совсем не может употребляться для описания людей, кроме Пророка, когда он «передает послание от Бога»¹¹.

Канун и 'урф

Слово *канун* взято из языка фарси, которое было «арабизировано» для обозначения принципов или *усуль*¹², а с XIX века означало писанные законы¹³. Писанные законы в странах, которые рассматривают Ислам как источник законодательства, могут быть непосредственно получены из *фатава* фикха (т. е. мнения одной или нескольких школ Исламского права, взятые дословно). Это особенно касается законов о семье и наследовании в ряде стран. Например, закон № 25/1925 египетского семейного кодекса с поправками, внесенными законом № 100/1985, заимствовал многие из своих уставов из фикха ханафитов¹⁴. Однако многие писанные законы в этих странах также заимствованы из других (светских) правовых систем, или основаны исключительно на местных обычаях, традициях или *'урф*. Например, в основе статьи 66 того же закона (25/1925) лежит египетский обычай, который «обязывает невесту покупать свою мебель в соответствии с уровнем приданого, которое она получила»¹⁵, что является условием, не имеющим никаких оснований в фикхе любой классической правовой школы.

С другой стороны, *'урф* буквально означает обычай или, точнее, «хороший» обычай, одобренный сообществом¹⁶.

Иногда в некоторых обществах *'урф* называют «Исламским правом», чтобы утвердить какие-то традиционные практики¹⁷, даже если они были явно запрещены исламскими правовыми школами, такие как убийства чести, имеющие место в некоторых арабских бедуинских регионах и на юго-восточных азиатских территориях¹⁸. Большинство ученых рассматривают обычай как эффективный фактор применения Исламского закона, а не источник закона как таковой¹⁹.

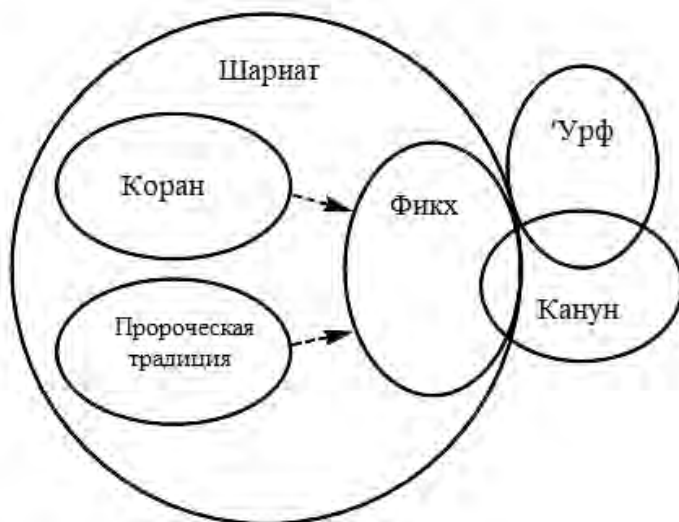


Схема 3.1. Схема, иллюстрирующая (традиционные) отношения между понятиями шариат, фикх, 'урф и канун. Обратите внимание на включение фикха вместе с Кораном и пророческой традицией в круг «Божественного».

Схема 3.1 суммирует все вышеупомянутые (классические) отношения между фикхом, шариатом, *'урфом* и *кануном*. Традиционно считается, что «шариат» включает в себя Коран, пророческую традицию и предписания *фикха/шар'*, выведенные из них.

'Урф (обычай) традиционно влияет на применение фикха только в некоторых случаях, отсюда следует небольшое пересечение соответствующих кругов, как показано на схеме. И наконец, *канун* — это писанный закон, который может быть заимствован из фикха, 'урфа и других источников, поэтому на схеме показано пересечение трех соответствующих кругов.

Важность разграничения фикха и шариата

Нечеткая грань между фикхом и шариатом порождает утверждения о «божественности» и «святости» человеческого правового иджитхада. Исторически эти утверждения привели к двум серьезным явлениям: взаимным обвинениям в ереси и сопротивлению возобновлению Исламского права.

Взаимные обвинения в «ереси» или «отступничестве», а не просто в ошибке или грехе, часто возникают между группами ученых, имеющими разные мнения по поводу того, что считать фундаментальными/неотъемлемыми/божественными частями закона. Такие обвинения между последователями разных мазхабов спровоцировали множество кровавых конфликтов на протяжении исламской истории. Одним из примеров является насильственный конфликт между ашаритами и мутазилитами в период правления Аббасидов в VIII веке. Еще один пример — жестокие конфликты между шафиитской и ханафитской правовыми школами в Хорасане (1000 г.), Нишапуре (1159 г.), Исфахане (1186 г.) и Иерусалиме (1470 г.) из-за незначительных расхождений во мнениях. В Хорасане противостояние началось около 1000 года, после того как халиф, впечатленный знаниями Абу Хамида аль-Газали, решил изменить официальную правовую школу в судах с ханафитской на шафиитскую, к которой принадлежал аль-Газали. Различия в *фикхе* между двумя школами

могут объяснить кажущуюся причину конфликта, но очевидно, что ключевую роль в нем сыграла политика власти.

Третий пример — это «меч», который Ибн аль-Салах рекомендовал своим ученикам использовать против учителей философии в XIII веке. Многочисленные битвы между суннитами и шиитами, которые привели к повторяющимся «разрушениям, грабежу и сжиганию» Багдада, Басры, Карха и Рея (например, в 962, 972, 974, 981, 1008, 1015, 1031, 1041, 1047, 1079, 1184 гг.) — это четвертый пример²⁰. Подобные обвинения в ереси на основании расхождений во мнениях по поводу Исламского права продолжают в наше время порождать идеологию насилия и нетерпимости и подавлять свободы и культуру сосуществования.

С другой стороны, недостаток гибкости и сопротивление обновлению Исламского права продолжает усиливаться, поскольку круг «освященного» и, следовательно, «неизменного», расширялся на протяжении веков. Постепенно в этот круг стали включаться мнения имамов из различных правовых школ. В конце концов, «дверь иджитхада», как утверждается, была закрыта, а Исламский закон в целом отстал от реальных изменений, которые произошли со времен Средневековья.

3.2. ШКОЛЫ ИСЛАМСКОГО ПРАВА: КРАТКАЯ ИСТОРИЯ

Краткий обзор

Цель этого раздела — представить краткий доклад об историческом развитии девяти рассматриваемых школ права, с «послепророческой эпохи» до «эпохи заката». Этот доклад являет собой «исторический контекст» развития

фундаментальных теорий, которые будут представлены в следующих разделах. В этом разделе также представлена критика традиционной «одномерной» и «функциональной» классификации классических школ Исламского права.

Постпророческая эпоха

В начале постпророческой эпохи различные исторические сообщения показывают общую тенденцию сподвижников к достижению соглашения по правовым вопросам на основе прямых цитат из Корана или решений Пророка, принятых им в подобных ситуациях. Например, знаменитые дебаты сподвижников о «наследовании бабушки» (*мирас аль-джадда*), «испрашивании разрешения на вход в дома людей» (*аль-исти'зан*), «периоде ожидания вдовы» (*'идда аль-армала*), посте во время путешествия (*ас-саум фи ас-сафар*), а также ряде других подобных вопросов²¹.

С расширением «Исламского государства» и благодаря новому опыту, полученному во взаимодействии с людьми из разных цивилизаций, сподвижники начали сталкиваться с новыми вопросами, не имеющими прямых ответов. В этих случаях они применяли собственное понимание общественного блага (*маслаха*), особенно те из них, кто занимал государственные должности, например, в вопросах «завоеванной земли» (*аль-ард аль-мафтуха*), «ответственности трудящихся» (*тадмин ас-сунна*), «собирания Корана» (*джам' аль-мусхаф*), «иджтихада 'Умара» (обсуждался в главе 1).

Однако несколько факторов способствовали расхождению правовых рассуждений в среде сподвижников и в конечном итоге формированию первой категоризации школ права на основе их методологии правового суждения (иджтихад). Школы, а точнее «тенденции», были «сторонниками мнения» (*ахль ар-ра'и*) и «сторонниками предания» (*ахль аль-а-*

сар), о них кратко упоминается в различных современных исследованиях об «эволюции фикха». Факторы, которые привели к формированию этих двух «тенденций», можно было бы обобщить тремя характеристиками: политические/сектантские конфликты, миграция сподвижников и личности имамов того времени. Во-первых, крупные конфликты, которые последовали за убийством третьего халифа 'Усмана ибн 'Аффана (ум. 35 г. х./655 г.), разделили сообщество сподвижников на ряд политических соперников. Политические соперники быстро стали воюющими сторонами²², а политические конфликты стали «сектантским делением», поскольку политические разногласия порождали философские разногласия по «вопросам веры», как утверждали соперники²³. Политическое/сектантское противостояние породило феномен, оказавший большое влияние на закон, а именно, «подделка повествований» (*вад' аль-хадис*). По мнению некоторых рассказчиков, которые сами принимали участие в этом процессе, различные сектантские/политические соперники пытались придать легитимность своим сектантским убеждениям или даже политическим лидерам путем подкрепления «пророческими повествованиями»²⁴.

Во-вторых, личности учителей того времени повлияли на их учеников и школы, которые впоследствии развивались в их регионах. Типичным примером является различие между 'Абдуллахом ибн 'Умаром и 'Абдуллахом ибн 'Аббасом. Когда Абу Джа'фар аль-Мансур попросил Малика ибн Анаса написать труд «*Аль-Муватта*», то, как сообщается, он изложил Малику методологию следующими словами: «Составьте книгу, которая приносит пользу людям, в которой вы избежите положений Ибн 'Аббаса (*рухас*) и строгости Ибн 'Умара (*шада'ид*)»²⁵. 'Абдуллах ибн 'Умар был известен строгостью. К примеру, во время омовения он мыл даже внутреннюю часть своих век, что причиняло ему боль. Влияние его лич-

ности было очевидным на некоторых его учеников, таких как Нафи', Салим и Сулейман ибн Ясар. 'Абдуллах ибн 'Аббас, наоборот, был известен снисходительностью и великодушием, которое проявлялось в его богословских решениях и не могло не отразиться на взглядах его учеников, таких как Джабир ибн Зейд, Ибрахим ан-Нах'и и Са'ид ибн аль-Мусайиб. 'Аиша (жена Пророка), в качестве следующего примера, была сильной и независимой женщиной. Ее личность отражалась во многих ее *фатава* и мнениях, в которых она выступала за независимость и права женщин, в особенности против некоторых прямых взглядов других сподвижников. Бадр ад-Дин аль-Заркаши написал книгу, посвященную критике 'Аишой взглядов других сподвижников, которую он назвал: «*'Айн аль-исаба фи истидрак 'Аиша 'ала ас-сахаба*» («Точное сообщение о поправках 'Аиши к повествованиям сподвижников»)»²⁶. Я заметил, что мнения 'Аиши нашли свое отражение особенно в ханафитской школе. Это, пожалуй, уже результат влияния учеников 'Аиши — аш-Ши'би и Хаммада, — которые оба были учителями Абу Ханифы²⁷.

Наконец, первый век Ислама стал свидетелем обширной миграции, начиная со сподвижников, особенно в Ирак, Сирию и Египет, и заканчивая арабскими солдатами, путешествовавшими в далекие земли и, в конце концов, решившими остаться в тех местах. На схеме 3.2 изображена карта мусульманского халифата VII века и как «битвы» того времени формировали пути миграции. Ирак стал домом для большого числа сподвижников, таких как 'Али ибн Абу-Талиб и его дети, 'Абдуллах ибн 'Аббас, Мухаммад ибн Маслама, Усама ибн Зейд и Абу Мас'уд аль-Ансари. Египет стал домом для 'Амра ибн аль-'Ааса и его сыновей, Кайса ибн Са'ада, Мохаммада ибн Абу Бакра, 'Аммара ибн Ясира и других. Йемен стал домом для Му'аза ибн Джабала, 'Убайд Аллаха ибн аль-'Аббаса и других. Сирия стала домом для Му'авии

и многих других Омейядов, 'Абдуллаха ибн 'Умара, Шурахбила, Халида ибн аль-Валида, ад-Даххака ибн Кайса и других. Оман стал домом для Хузайфы ибн аль-Ямана и других. Абу Айюб аль-Ансари дошел до нынешнего Стамбула, где он умер. Тем не менее многие из сподвижников остались в Мекке и Медине²⁸. Благодаря цивилизациям, в которые влились новые иммигранты, Исламское право начало включать в себя новые географические и культурные аспекты.



Схема 3.2. Эта карта иллюстрирует пути сражений и миграции VII века. Отсканировано: Р. Рувинк и др., Исторический атлас мусульманских народов (Амстердам, 1957).

Ахль ар-ра'и (сторонники мнений) и *ахль аль-асар* (сторонники предания) обычно реагировали на три вышеупомянутых фактора двумя разными способами. Ниже приведено описание этих реакций.

1. *Ахль ар-ра'и*: «Сторонники мнения» в целом отреагировали на феномен подделывания пророческих пове-

ствований, продемонстрировав значительное нежелание принимать «одноцепочные» (*ахад*) и особенно «без связи с концом» (*мурсал*) цепочки передачи хадисов. В поисках ответов на новые вопросы они склонны прибегать к принципам, упомянутым в общих выражениях (*'умум*) Корана. В итоге этот метод превратился в (формальные) процедуры рассуждения по аналогии (*кьяс*) и правовое предпочтение (*истихсан*). Иракские правоведы были известны тем, что в своих методах полагались на «разум» настолько, что некоторые правоведы Медины обвиняли их в «предпочтении своего мнения традиции Пророка»²⁹.

2. *Ахль аль-асар*: «Сторонники предания» по-разному относились к феномену подделывания пророческих высказываний и возникновению новых вопросов. Их подход к хадисам состоял в том, чтобы проверить честность рассказчиков, более тщательно изучив их биографии, и активизировать поиск любого хадиса, который, посредством прямых или косвенных лингвистических импликаций, можно применить к оставшимся без ответа вопросам. «Сторонники предания» обычно предпочитали прибегать к «слабым» (*да'иф*) сообщениям, а не к рассуждениям по аналогии или «выведению» принципов из общих выражений Корана³⁰.

По мнению некоторых исследователей, тенденции *ахль аль-ра'и ли ахль аль-асар* были не просто вопросом географии³¹. Действительно, упомянутый выше фактор миграции сыграл определенную роль в том, что жившие в Ираке склонялись к мнению (возможно, также из-за влияния 'Али и Ибн 'Аббаса), а жившие в аль-Хиджазе и Сирии — к преданию (возможно, также из-за влияния Ибн 'Умара и Абу Хурайры).

Однако, несмотря на то, что иракская школа практиковала *«аль-ра'и»* с помощью таких методов, как *кьяс* и *истихсан*, школа в Хиджазе, особенно в Медине, также применяла

«аль-ра'и» посредством метода соблюдения интересов/*маслаха*. Особенно это касается фикха Малика и его учеников. Тем не менее приверженцы хиджазской школы обычно использовали «неограниченные» интересы *маслаха* в случаях, которые они называли «отсутствием текста», под которым подразумевалось отсутствие конкретного религиозного текста, решающего проблему. С другой стороны, иракцы обычно использовали *кьяс*, и особенно *истихсан*, даже при наличии текстов, которые они считали «противоречащими разуму». Эти методы правовых суждений будут более подробно рассмотрены в следующей главе.

Наконец, разница между *ахль аль-ра'и* и *ахль аль-асар* была не вопросом противостояния «традиционалистов» и «либералов» в вопросе «эффективности текстов», как считают некоторые современные исследователи³². Очевидно, что оба метода были явно «традиционными» в своей исключительной приверженности текстам и преданиям. Тем не менее *ахль аль-ра'и* рассматривали традиции более рационально, тогда как *ахль аль-асар* — более буквально. Иными словами, эти две школы представляли собой две альтернативные методологии применения религиозных писаний.

Эпоха имамов

Второй и третий века исламской истории можно назвать «эпохой имамов». Традиционные школы исламского права (*мазахиб*) были названы в честь имамов, живших в то время. Школы шафиитов, маликитов, ханафитов, ханбалитов, шиитов (здесь я рассматриваю джафаритов и зайдитов) и ибадитов были названы в честь Мохаммада ибн Идриса аш-Шафи'и (ум. 240 г. х./854 г.), Малика ибн Анаса (ум. 179 г. х./795 г.), Абу Ханифы ан-Ну'мана ибн Сабита (ум. 150 г. х./767 г.), Ахмада ибн Ханбаля (ум. 241 г. х./855 г.),

Джа'фара ас-Садика ибн Мухаммада аль-Бакира (ум. 148 г. х./765 г., шестой из «Двенадцати Имамов»)³³, Зейда ибн 'Али Зейна аль-'Абидина (ум. 121 г. х./739 г.) и 'Абдуллаха ибн 'Ибада (ум. 86 г. х./705 г.), соответственно³⁴. Есть еще несколько имамов, также живших в этот период, чьими именами были названы некоторые (исчезнувшие) *мазхабы*, например, Суфьян ас-Саури (ум. 161 г. х./778 г.), Абу Саур (ум. 240 г. х./854 г.), аль-Аваза'и (ум. 157 г. х./774 г.) и аль-Ляйс ибн Са'ад (ум. 175 г. х./791 г.). Единственным исключением в этом списке являются *аз-захирийя* (буквалисты, или захириты). Их необычный буквалистский метод и скромная харизма основателя (Давуда ибн 'Али, ум. 268 г. х./881 г.), пожалуй, стали причиной того, что школа не названа таким же образом, как остальные.

Каждый имам оставил после себя наследие, большое количество повествований, *фатв* и учеников. Каждый разработал свою методику иджтихада, которой он, по словам учеников, постоянно следовал в издании *фатв* и аутентификации хадисов. Однако остались только устные или письменные изложения хадисов и сборники *фатв*, а не теоретическое описание их методологии иджтихада, за исключением труда аш-Шафи'и «*Рисала*»³⁵. Далее приводятся краткие сведения о формировании каждой из вышеупомянутых школ Исламского права. За основу этого обзора взяты признанные каждым из этих *мазхабов* труды, которые в настоящее время изучаются в традиционных исламских университетах и институтах и признаны как «достоверные ссылки» для изучения мнений этих школ.

Основы права (*усуль*) ханафитов были разработаны спустя два поколения после смерти основателя школы, Абу Ханифы. Из того, что известно, сам Абу Ханифа не писал конкретных трудов по фикху. Его работы посвящены вопросам, связанным с исламским вероисповеданием и образованием, на-

пример, «*Аль-фикх аль-акбар*» («Важнейший закон») ³⁶, «*Ар-Радд 'Ала аль-Кадарийя*» («Опровержение кадаритов») ³⁷ и «*Аль-'Алим ва аль-Мута'аллим*» («Учитель и ученик») ³⁸. Абу Ханифа передал хадисы, которые Абу Юсуф (ум. 182 г. х.), его главный ученик, собрал в своем сочинении «*Китаб аль-асар*» ³⁹. Позже Абу Юсуф написал книгу «*Китаб аль-харадж*» («Книга о налогах») ⁴⁰, в которой объяснил *фатвы* Абу Ханифы относительно различных финансовых вопросов, наряду с собственными позициями, которые не всегда совпадали с мнением учителя. Абу Юсуф также написал книгу «*Ихтилаф Ибн Аби Лайла*» («Несогласие с Ибн Абу Лайлой») ⁴¹ о судебных постановлениях главного судьи Багдада Ибн Абу Лайлы, с которыми не соглашался Абу Ханифа. Мохаммад ибн аль-Хассан аш-Шайбани (ум. 187 г. х./803 г.), лучший ученик Абу Ханифы и Абу Юсуфа, передал «*Ихтилаф*» после Абу Юсуфа. Кроме того, Мохаммад ибн аль-Хасан написал ряд основательных трудов по фикху, которые теперь считаются главными ханафитскими источниками по вопросам фикха; наиболее важным считается «*Аль-джами аль-кабир*» («Большой сборник») ⁴². До этого момента ханафитская школа права основывалась на больших сборниках хадисов и фатв, а не на конкретной методологии. Лишь следующее поколение учеников подробно остановилось на том, что называется *усуль аль-ханафийя* (фундаментальная методология ханафитов). Перу Ас-Сархаси (ум. 489 г. х./1096 г.) и аль-Баздави (ум. 542 г. х./1147 г.) принадлежат книги под названием «*Аль-Усуль*» («Основы») ⁴³, в которых объясняются формальные вопросы методологии, такие как приказы (*аль-амр*), конкретные и общие выражения (*аль-хас ва аль-'ам*), правовая обоснованность (*аль-худжжийя*), суждения по аналогии (*аль-кьяс*) и аннулирование (*ан-наسخ*). Во вступлении к своему труду Ас-Сархаси писал, что «настало время подробно остановиться на фундаментальных понятиях (*усуль*), ставших основой

для решений Мохаммада ибн аль-Хассана (*фуру'*), чтобы будущие поколения развивали свой фикх на этих основах (*усуль*), сталкиваясь с беспрецедентными вопросами⁴⁴. Тем не менее, на мой взгляд, последующие поколения ханафитов строили свой иджтихад, даже в беспрецедентных вопросах, не столько на детальной методологии ас-Сархаси и аль-Баздави, сколько на взглядах и методах Абу Ханифы, Абу Юсуфа и Ибн аль-Хассана.

Маликитский мазхаб следовал аналогичному курсу развития. Малик оставил после себя большое количество *фатв* и хадисов, особенно в труде «*Аль-Муватта*»⁴⁵. Ибн Вахб (ум. 197 г. х./813 г.), ученик имама Малика, написал книгу «*Аль-муджаласат*» («Встречи») ⁴⁶, в которой рассказал о фикхе, услышанном от Малика во время встреч с ним. Еще один ученик Малика Сахнун (ум. 695 г. х./1296 г.) также записал большое количество мнений своего учителя в книге «*Аль-мудававана аль-умм*». Методика, разработанная Маликом и последующими поколениями его учеников, не была целостно сформулирована, пока Абу Бакр ибн аль-‘Араби (ум. 545 г. х. /1150 г.) и Шихаб ад-Дин аль-Карафи (ум. 684 г. х./ 1285 г.) не сделали это, написав «*Аль-Махсул*» («Урожай») и «*Аль-кава'ид*» («Основные правила») соответственно⁴⁸. Однако именно книги Малика, особенно «*Аль-Муватта*», остались главными источниками маликитской школы по фикху и хадисам.

Подобным образом, ханбалитский мазхаб взял начало из огромного количества повествований Ахмада ибн Ханбала, за которыми следуют сборники *фатв*, переданных его сыновьями Салихом (ум. 266 г. х./879 г.) и ‘Абдуллахом (ум. 290 г. х./903 г.), а также учениками: Абу Бакр аль-Асрам (ум. 261 г. х./875 г.), ‘Абдуллах аль-Маймуни (ум. 274 г. х./887 г.), Харб (ум. 280 г. х./893 г.) и Абу Бакр аль-Марвази (ум. 275 г. х./888 г.). Ученик аль-Марвази, Абу Бакр аль-Халлал

(ум. 311 г. х./923 г.) написал энциклопедию о фикхе 'Ахмада, которую назвал «*Китаб ас-сунна*» («Книга традиций») ⁴⁹. Однако методология ханбалитской школы была сформулирована намного позже Ибн Таймией (ум. 728 г. х./1328 г.) и его учеником Ибн аль-Кайимом (ум. 748 г. х./1347 г.) ⁵⁰, которые опирались на наработки Наджм ад-Дина ат-Туфи (621 г. х./1224 г.), Ибн Раджаба (ум. 795 г. х./1393 г.) и Ибн аль-Лаххама (ум. 803 г. х./1400 г.).

Зейд ибн 'Али Зейн аль-'Абидин записал много хадисов и издал большое количество богословских заключений (*фатв*), которые его ученик Абу Халид аль-Васити собрал в своем труде «*аль-Маджму'*» («Антология») ⁵¹. После него их передал его ученик Ибрахим ибн аль-Забаркан (ум. 183 г. х./799 г.) ⁵². Последовавшие поколения зайдитов подробно описали методологию имама Зайда, особенно значимая работа в этом направлении проделана его внуком Ахмадом ибн 'Исой ибн Зейдом (ум. 389 г. х. 999 г.), а также аль-Касимом (ум. 242 г. х./856 г.) и Имамом аль-Хади (ум. 298 г. х./911 г.) ⁵³.

Название правовой школы ибадитов связано с именем 'Абдуллаха ибн Ибада (ум. 86 г. х./705 г.), но они стали известны под этим именем и сформировали отдельную правовую школу в третьем веке хиджры (IX век) ⁵⁴. Основной вклад в развитие этой юридической школы сделал Джабир ибн Зейд аль-Азди (ум. 93 г. х./711 г.), ученик ряда сподвижников, в числе которых Ибн Мас'уд, 'Аиша, Ибн 'Умар, Ибн 'Аббас и Анас ибн Малик. «Цепочку учеников» после Джабира в последующих поколениях продолжили Муслим ибн Абу Карима, ар-Раби' ибн Хабиб, Махбуб ибн ар-Рахил, Мухаммад ибн Махбуб ⁵⁵. Перу Джабира принадлежит большая книга традиций и правовых заключений, известная как «*Диван Джабир Ибн Зейд*» («Собрание Джабира Ибн Зейда»), которой последовали ибадиты и которая стала обоснованием их правовой школы ⁵⁶.

Джа'фар ас-Садик собирал хадисы и издавал *фатвы*, наряду с практикой ряда других наук, таких как химия и математика⁵⁷. У него была отдельная группа студентов, которым он передавал свои повествования и мнения. В нее входили его сын Муса аль-Казим (также один из Двенадцати Имамов), Абу Ханифа, Малик, Суфьян, Ибн Ишак, Ибн Абу Хазим, Яхья ибн Са'ид и Джабир ибн Хайян, имя которого использовалось при создании термина «Алгебра»⁵⁸. Существуют разные мнения относительно того, является ли Имам аль-Бакир (отец имама Джа'фара) автором первой известной книги по *усуль аль-фикх*, еще до появления труда аш-Шафии «*Рисала*», или же теоретизация джафаритского *мазхаба* произошла намного позже⁵⁹. Во всяком случае, среди джафаритов существует общее согласие в том, что «независимый иджтихад» начался только после двенадцатого Имама (IX век), поскольку до этого времени последователи этой правовой школы следовали только за двенадцатью Имамами посредством *таклида* (имитации)⁶⁰.

Наконец, шафиитская школа была исключительной в том смысле, что взгляды имама аш-Шафии на передачу хадисов, фикх и даже методологию правового рассуждения (*усуль аль-фикх*) сыграли важную роль в развитии этих направлений. По мнению большинства ученых, именно аш-Шафии своим трудом «*ар-Рисала*» («Послание») заложил основы *усуль аль-фикха* как отдельной ветви знаний в Исламском праве⁶¹. Тема влияния греческой философии на правовые положения шафиитов является предметом спекуляций среди исследователей. Некоторые убеждены, что аш-Шафии никогда не подвергался влиянию греческой философии, а другие утверждают, что он свободно владел греческим языком и греческое влияние «проявляется в его стиле письма»⁶². Я не нашел никаких исторических доказательств в подтверждение какого-либо из этих противоположных аргументов. Однако, основыва-

ясь на собственных познаниях как о сочинении аш-Шафии, так и о греческой философии, я бы сказал, что в методологии аш-Шафии, особенно описанной в «ар-Рисала» и «аль-Умм», отсутствуют проявления прямого влияния греческой логики или философии. Тем не менее это не исключает возможности того, что он читал доступные в то время труды из греческого наследия, как утверждали его биографы. Но если говорить о более поздних ученых/философах, таких как аль-Каффаль аш-Шаши (ум. 336 г. х./947 г.), Абд аль-Малик аль-Джувайни (ум. 478 г. х./1085 г.) и Абу Хамид аль-Газали (ум. 504 г. х./1111 г.), то их работы, благодаря которым значительно развивался усуль шафиитов, демонстрируют явное и неоспоримое влияние греческой философии⁶³.

Формальная критика категоризации мазахиб

	Коран	Сунна	Консенсус	Аналогия	Благо	Правовое предположение	Традиция	Мнение имама	Мнение сподвижников	Непрерывность
Маликиты	√	√	√	√	√		√		√	√
Ханафиты	√	√	√	√		√	√		√	√
Шафииты	√	√	√	√					√	
Ханбалиты	√	√	√	√	√	√			√	√
Джафариты	√	√	√					√		√
Зайдиты	√	√	√					√		√
Захириты	√	√								√
Ибадиты	√	√	√	√	√	√				√
Муазибиты	√	√	√	√	√	√				

Схема 3.3. Краткое изложение «источников законодательства», которые используются в качестве «признаков классификации» школ Исламского права. Этот подход классификации обладает рядом недостатков, включая одномерность и чрезмерное обобщение.

Ниже представлен критический анализ классической категоризации *мазхабов* с точки зрения когнитивной науки⁶⁴. Во 2-й главе мы ввели концепцию категоризации/классификации, и сравнили функциональную и концептуальную категоризации. На основании приведенного выше исторического обзора можно сделать вывод о том, что категоризация *мазхабов* начиналась как «концептуальная» и заканчивалась как «функциональная». При классификации правоведов в соответствии с тем, насколько в издании своих *фатв* они предпочитали опираться на мнение (*ра'и*) или предание (*асар*), классификационным критерием выступала «концепция» разума (*аль-‘акль*), которому *ахль ар-ра'и* в формировании своей точки зрения доверяли больше, чем *ахль аль-асар*. Однако эта категоризация в конечном итоге уступила место категоризации, которая в названиях правовых школ взяла за основу имена имамов, а в качестве классификационного признака определила ряд «источников законодательства», которые были сформулированы вторым и третьим поколением учеников этих имамов. Таким образом, категоризация исламских правовых школ стала ориентированным на характеристики процессов (критерии, принимаемые во внимание: Коран, пророческая традиция, консенсус, аналогия, благо, правовое предпочтение, обычай, мнение имама, мнение сподвижника и презумпция неизменности).

Далее представлена критика вышеуказанной функциональной категоризации *мазхабов* на основе теоретического анализа, представленного во 2-й главе.

1. Отсутствие существенной аналитической информации: вышеприведенная классификация правовых школ не учитывает сходство «источников», которые в разных школах называются по-разному, например, *кьяс* (аналогия) у ханафитов, и *истисхаб* (непрерывность) у джафаритов, и

цели закона (*макасид*) у маликитов, и «неограниченные интересы» (*маслаха мурсала*) у шафиитов. Она также упускает существенные различия между «иджмой» (консенсусом) у захиритов, маликитов и джафаритов, а также *истихсаном* (предпочтением) у ханафитов, маликитов и мутазилитов.

2. Чрезмерное обобщение: сходство или различие *мазхабов* определялись на основе того, одобряют ли они тот или иной признак, например, «консенсус» или «предпочтение». Однако даже само определение этих признаков сильно варьируется от одной школы к другой, следовательно, они не могут служить основанием для классификации.

3. Стереотип бинарного выбора: несмотря на то, что ат-Туфи считается «ханбалитом», его метод «предпочтения блага перед (специфическими) текстами» радикально отличает его от методологии ханбалитов и делает фактически ближе к мутазилитам. Аналогично, аль-Газали классифицируется как «шафиит», хотя его аналогии, основанные на неограниченных интересах и мнениях о *маслаха*, ставят его где-то между шафиитской и маликитской школами. Относящийся к ханбалитской школе Ибн Таймия одобрил маликитскую «традицию народа Медины». Ан-Наззам из школы мутазилитов отклонил суждение по аналогии, что соответствует позиции захиритов и шиитов. И так далее.

4. Игнорирование факторов многомерности: исторически сложилось так, что *мазхабы* в значительной степени определялись такими факторами, как география, политика и судебные системы, как было кратко изложено ранее. Однако эти факторы не учитывались в классификации правовых школ, как и другие (двоичные) факторы.

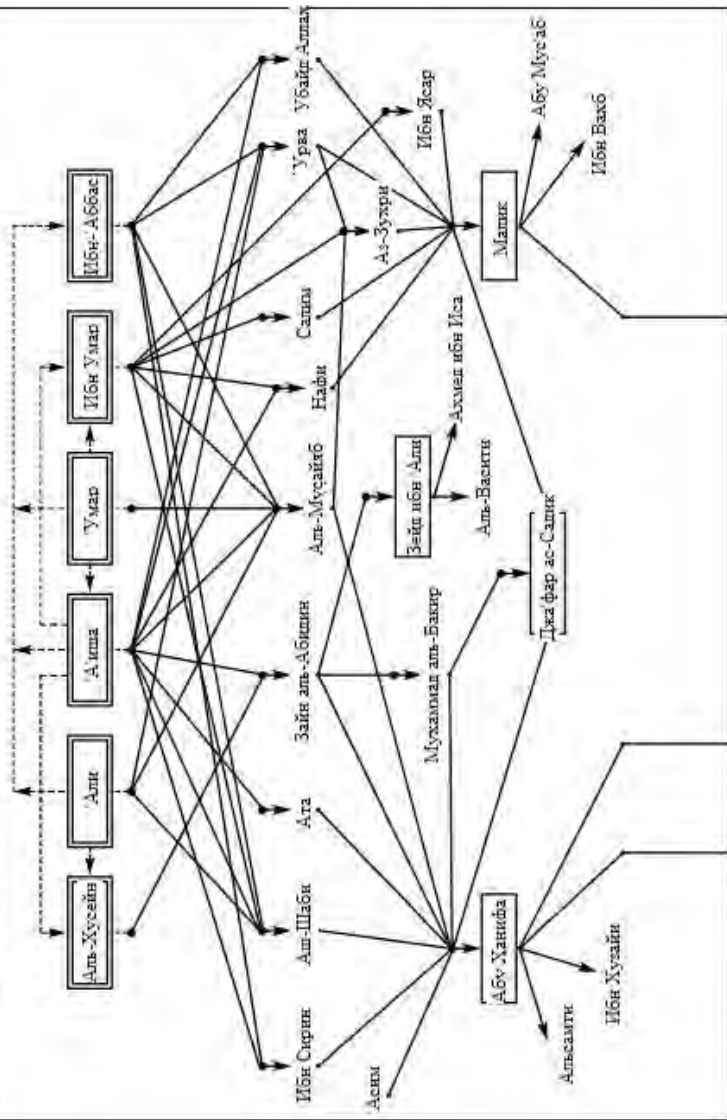
5. В дополнение к вышеуказанным ограничениям традиционного метода, основанного на признаках, номенклатура традиционных исламских правовых школ отражает общую ориентацию на авторитет своих харизматических имамов, а не их методологии. На мой взгляд, влияние имамов распространялось дальше номенклатуры, а теории основ (*усуль*) не были столь строго соблюдены, как индивидуальные мнения имамов.

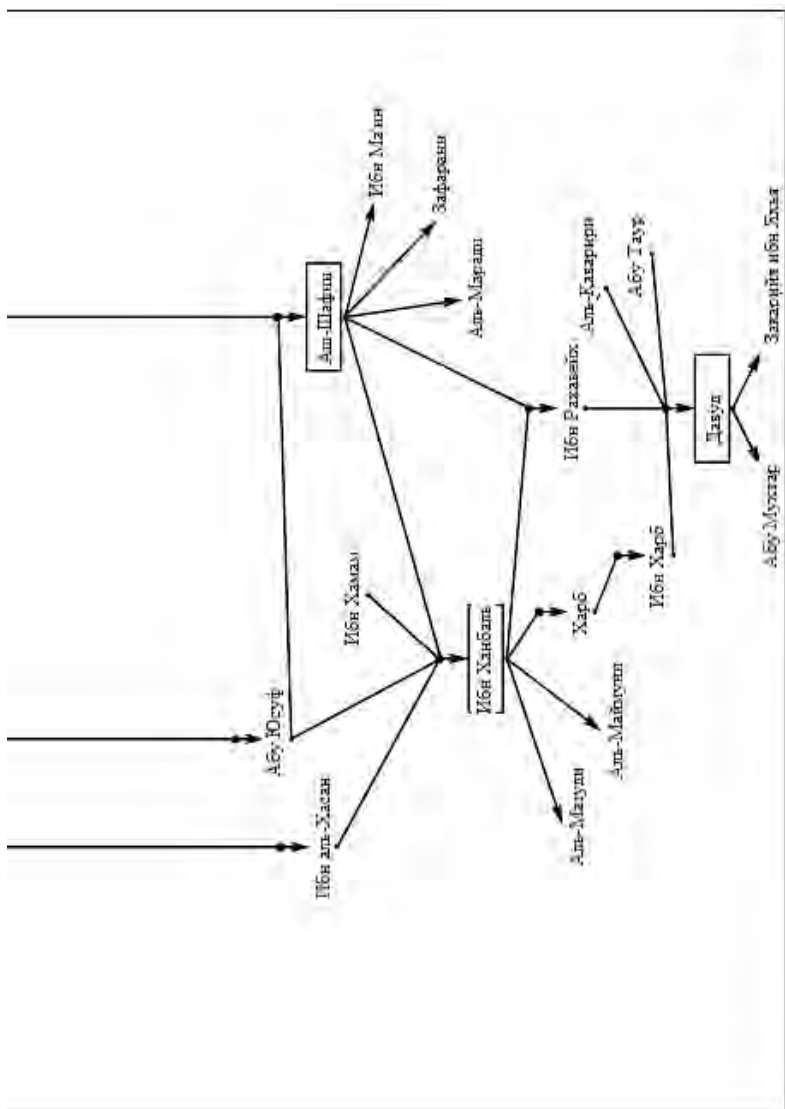
В 5-й главе будет представлена классификация существующих теорий Исламского права. В ней будет предпринята попытка избежать вышеупомянутых недостатков функциональной классификации.

Цепочки ученичества и передачи

Чтобы поставить всех вышеперечисленных правоведов в одну историческую перспективу, я разработал схему 3.4, чтобы проанализировать некоторые ключевые отношения/связи между учителем и учеником в истории *мазхабов*. На схеме показана избранная группа из шести человек (имена в двухграничных ячейках), 12 их учеников (таби'ин), семь имамов наиболее распространенных *мазхабов* (имена в ячейках) и некоторые из их учеников.

Схема 3.4. Цепочки ученых, которые в конечном итоге сформировали школу Исламского права, начиная со сподвижников и заключительная уссули





Эта конкретная группа выбрана для иллюстративных целей. На всех уровнях стрелки идут от учителя к его ученику.

Схема составлена с использованием нескольких источников⁶⁵, и приведенные ниже замечания сделаны на ее основе.

1. Обучение и «цепочки» передачи от сподвижников к их ученикам были очень взаимосвязаны. Ученики сподвижников и имамы правовых школ также были связаны друг с другом, хотя и в меньшей степени. На схеме показано, как уровень взаимозависимости уменьшался поколение за поколением до тех пор, пока школы права не стали практически изолированными в своей эволюции. Я считаю, что отсутствие взаимодействия между школами права способствовало нехватке творчества и доминированию частичных взглядов; а также привело к тому, что разные школы начали использовать разные термины для подобных концепций.

2. 'Аиша, Ибн 'Аббас и Ибн 'Умар оказали большое влияние на поколение таби'инов, о чем свидетельствуют примеры, показанные на схеме. Однако влияние 'Аиши и передача преданий через родословную 'Али, о которых говорится в суннитских источниках, оспариваются шиитской школой. 'Умар и 'Али оказали большое влияние на многих сподвижников, таких как Ибн 'Аббас и Ибн 'Умар.

3. Джа'фар ас-Садик (сделавший основной вклад в фикх шиитов, в честь которого были названы джафариты/имамиты/двенадцатники) повлиял на все суннитские школы через Малика и Абу Ханифу.

4. Аш-Шибби и Ибн аль-Мусайяб получили знания от большого количества сподвижников и повлияли на Малика (через аз-Зухри) и Абу Ханифу, которые, в свою очередь, оказали влияние на всех остальных имамов.

5. На аш-Шафии повлияли Малик и Абу Ханифа (через Абу Юсуфа), на Ибн Ханбалиа оказал влияние Малик (через аш-Шафии) и Абу Ханифа (через Абу Юсуфа и Мухаммада ибн аль-Хассана), а на Давуда повлияли Ибн Ханбал и аш-Шафии (через Ибн Рахавайха). И Джа'фар, и Зейд, два

главных шиитских имама, расширили свои знания благодаря 'Али Зейну аль-'Абидину ибн аль-Хуссейну.

6. Наконец, невозможно полностью изобразить разнообразие методов и влияний вышеупомянутых ключевых личностей с помощью простых цепочек учителей и учеников, как приведено на этой схеме. Например, 'Аиша, Ибн 'Умар и Ибн 'Аббас обучали нескольких *таби'инов*. Однако сила и характер их влияния на каждого учащегося зависели от ряда социальных факторов. Например, 'Урва ибн аль-Зубайр был племянником 'Аиши и, следовательно, она была ближе к нему, чем ко многим другим своим ученикам, и в большей степени повлияла на него своими взглядами и характером. 'Абдуллах ибн 'Умар освободил Нафи' и Ибн Ясара из рабства, и, следовательно, у них были особые отношения с ним. Ибн 'Аббас был двоюродным братом Пророка (и 'Али), что дало ему широкие «связи» и обеспечило особый статус во всех школах права.

«Эпоха заката»

В конце концов, так называемая «эпоха заката» исламской цивилизации в целом и теории Исламского права в частности, началась в середине седьмого века хиджры (XIII век) с «падением Багдада» перед татарами в 656 г.⁶⁶ Ученые начали называть мнения имама и его учеников «*нассун фи аль-мазхаб*» («тексты» школы). Этим «текстам» было фактически отдано предпочтение перед аутентичными текстами, т. е. Кораном и пророческой традицией. В «эпоху заката» правоведам не разрешалось совершать иджтихад, за исключением тех случаев, когда они не находили никаких соответствующих высказываний имама или его учеников⁶⁷. Таким образом, они занимались обобщением предыдущих трудов в виде чрезмерно абстрактных разоблачений и слож-

ных поэтических произведений. В конце концов, то, что известно как «дверь иджихада», было закрыто, хотя Ва'иль Халлак обнаружил в разных школах некоторые остатки независимого иджихада⁶⁸. Фактором, который в наибольшей степени способствовал выживанию определенного *мазхаба* в конкретном регионе было наличие судов — они должны были строго принадлежать одной правовой школе. Расхождение во взглядах между школами Исламского права достигли всех аспектов социальной и религиозной жизни, так что даже места молитвы в крупных мечетях были разделены на отдельные части для различных школ права⁶⁹. Конкуренция между *мазхабами* стала настолько сильной, что в конечном итоге это привело к серьезным конфликтам и насилию, а также неоднократному разрушению ряда крупных городов, как отмечалось ранее⁷⁰.

4

КЛАССИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ ИСЛАМСКОГО ПРАВА

Краткий обзор

Цель этой главы — предоставить широкий обзор и анализ правовых теорий девяти рассматриваемых классических правовых школ, а именно: маликитов, ханафитов, шафиитов, ханбалитов, джафаритов, зайдитов, захиритов, ибадитов и мутазилитов. Представленный анализ будет посвящен иерархическим классификациям различных методов в сравнительном стиле. Некоторые примеры приведены только для иллюстрации. Язык этой главы довольно абстрактен из-за специфики *усуль аль-фикха*, или правовых теорий Исламского права. Ссылки в концевых сносках предназначены для того, чтобы заинтересованные читатели могли найти более подробные объяснения.

В первом разделе представлены фундаментальные источники исламского законодательства, а именно Коран и Пророческие традиции; во втором разделе рассматриваются лингвистические доказательства из писаний, которые применялись в разных школах; в третьем разделе рассматриваются рациональные доказательства, также «основанные на писаниях»; и, наконец, в четвертом разделе представлен критический анализ различных типов и уровней «предписаний» и «правового потенциала».

4.1. ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ ИСТОЧНИКИ/ТЕКСТЫ

«Доказательства» — это источники и процедуры, использование которых поддерживается правовой школой для вынесения решений. Два таких источника единогласно приняты (в принципе) всеми школами Исламского права, несмотря на многие различия в деталях интерпретации. Это — Коран и сунна (пророческая традиция), которые рассматриваются всеми традиционными школами права в качестве основных источников права. Также «доказательства» включают другие источники нормативных постановлений, такие как обычаи и «предыдущие законы», а также другие юридические процедуры, традиционно называемые вторичными источниками законодательства, это рассуждение по аналогии, консенсус и пресечение возможностей. Различия во мнениях между школами права объясняются их различным отношением к доказательствам и/или их легитимности.



Схема 4.1. Список «доказательств» и классификация в соответствии с их одобрением (в принципе) школами исламского права.

Коран

Коран в том виде, в котором он известен нам сегодня, является точной копией (за исключением точек и знаков вокализации) копий, которые были утверждены третьим праведным халифом 'Усманом после того, как их одобрил созданный им «комитет по собиранию» Корана. Идея собрать весь Коран в одной книге зародилась среди сподвижников вскоре после смерти Пророка. Однако во времена 'Усмана споры среди мусульман по поводу различных версий/прочтений Корана достигли того уровня, который потребовал от 'Усмана принять решение собрать и утвердить одну версию Корана и уничтожить все остальные. В утвержденной версии 'Усман отдал предпочтение курайшитскому диалекту по причине того, что это был родной диалект Пророка. Известные «десять чтений» (*аль-кира'ат аль-ашр*) Корана составлены на основе текста 'Усмана. Они различаются точками и вокализациями, добавленными (на более поздних этапах) к этому тексту¹. Таким образом, все школы Исламского права единогласны в том, что называется «копией 'Усмана».

Одно исключение из этого согласия составляет мнение, которого придерживалась горстка шиитов джафаритов в «эпоху заката». Они утверждали, что существует ряд недостающих аятов Корана, связанных с правом наследования 'Али ибн Абу Талиба. Эти правоведы считают, что некоторые сподвижники скрыли эти аяты из политических соображений. Однако, согласно всем известным суннитским и шиитским историческим источникам, ни один из шиитских имамов не выдвигал подобных утверждений. Даже ни один из шиитских авторитетов (*марджии таклид*) наших дней, от Имама аль-Хомейни и аль-Садира до Шамс ад-Дина и Фадхлаллы, не подтверждает этого мнения. Наоборот, все они резко высказались против него². Более того, в различных шиитских правовых школах мне не встречалось ни одного мнения, основанного на «аятах»

или «главах» вне Корана, каким он дошел до нас сегодня. Поэтому можно с уверенностью заявить, что версия Корана 'Усмана, согласно всем *мазхабам*, является единственной подлинной версией, утвержденной как «Священный Коран». Поэтому «самый высокий» статус (*мутавафир*), который все правовые школы дают аятам Корана, является результатом широкого консенсуса в отношении уровня подлинности их передачи.

Что касается фикха, то все школы при вынесении постановлений ссылаются на текущую версию аятов Корана, за исключением ханафитов, которые ссылаются на версию некоторых стихов Ибн Мас'уда, а также обращением различных школ к отдельным вариантам некоторых других аятов (таких как версии 'Али, Убая, 'Аиши и Салима). Эти версии небольшого количества аятов (чьи рассказчики решили сохранить их после утверждения официальной копии 'Усмана) не вносят каких-либо существенных изменений в значения стихов. С точки зрения школ права эти аяты рассматриваются как источники *ахад* (хадиса), а не как коранические аяты⁴. Версия 'Абдуллаха ибн Мас'уда одобрена ханафитской школой только в целях использования в качестве источника права, а не как читаемый Коран с его высоким (*маишур*) уровнем достоверности. Кроме того, мнения ханафитов, основанные на ней, радикально не отличаются от мнений остальных школ⁵.



Схема 4.2. Классификация повествований Корана в соответствии с их «уровнем достоверности».

С другой стороны, школа мутазилитов и несколько ученых по *усуль аль-фикху* считали «самым основным» источником законодательства «разум» (*аль-‘акль*), даже по сравнению с аятами Корана⁶. По мнению мутазилитов, разум весомее писаний, потому что он и приводит нас к вере в сами писания. Однако после того, как мусульманин уверует в Коран, по убеждению мутазилитов, Коран становится «критерием суждения по самому разуму». Поэтому школа мутазилитов практически похожа на другие школы, особенно шафиитов (как будет объясняться позже). «Приоритет разума над писаниями», таким образом, является не столько теорией правовых рассуждений, сколько философской идеей мутазилитов.

Сунна

Сунна (буквально, традиция) — это то, что передается на основании увиденного и услышанного сподвижниками о высказываниях Пророка, действиях или утверждениях. То, что Пророк наблюдал определенные действия и не воспрещал их, считается утвержденным им, по определению. Сунна относительно Корана (см. схему 4.3) подразумевает значение, которое (1) идентично Корану, (2) объяснение или уточнение общего значения, упомянутого в Коране, (3) указание определенных условий для предписаний, подразумеваемых в Коране, (4) добавление определенных ограничений к общим выражениям в Коране или, наконец, (5) введение независимого закона. *Мазхабы* единодушны относительно первых трех из вышеупомянутых пяти отношений между сунной и Кораном и различаются в последних двух следующим образом.

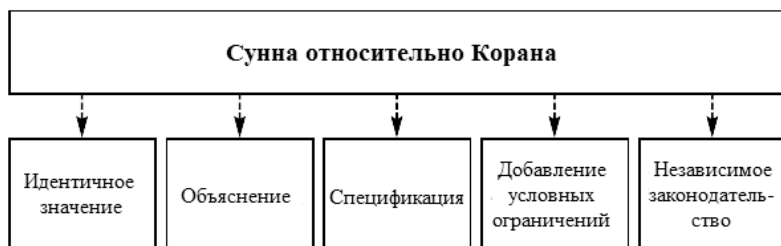


Схема 4.3. Классификация возможных отношений между традициями сунны и аятами Корана.

Если выражение Корана является «общим», а выражение сунны — «конкретным» по тому же вопросу, то шафииты, ханафиты, захириты, зайдиты и джафариты считают такую сунну (с одной цепочкой передачи) «уточняющей» общее выражение Корана и, таким образом, определяющей его рамки. Ханафиты рассматривают эту «спецификацию» как своего рода признание недействительным «подтвержденного и абсолютного» общего выражения Корана и, следовательно, отклоняют такое повествование с одной цепочкой передачи, которое ограничивает общие выражения Корана.

По мнению маликитов на этот счет, прежде чем отвергать хадис с одной цепочкой передачи, который уточняет общий смысл аята, следует поискать вспомогательные доказательства. Такими дополнительными подтверждающими доказательствами выступают некоторые 'амаль (традиции) народа Медины (доказательство, которое другие школы считают недействительным) или вспомогательная аналогия (*кьяс*). В противном случае маликитская школа применяет взвешенное предпочтение (*тарджих*) и признает такое повествование недействительным.

Если хадис подразумевает постановление, не имеющее связи с Кораном, все *мазхабы* принимают его как источник

права при условии, что оно не подпадает под категорию действий, характерных только для Пророка. Действия, характерные для Пророка, могут быть действительными исключительно для него как пророка или «человека, живущего в Аравии седьмого века». Схема 4.4 наглядно показывает эту классификацию.



Схема 4.4. Виды пророческих действий в зависимости от их влияния на процесс «законотворчества».

Некоторые маликиты и ханбалиты выделили еще два вида действий Пророка, которые не подпадают под общепринятую классификацию, а именно: его действия «как лидера» и «как судьи». Аль-Карафи, например, относил все пророческие действия во время войн, а также решения, связанные с управлением, к категории его «действий как лидера», как объяснялось в 1-й главе. Определение типа действий Пророка в соответствии с его классификацией, по мнению аль-Карафи, имеет «последствия для закона». Он считал действия Пророка «как судьи» действительными предписаниями только для судей, а не для каждого мусульманина. Следуя примеру аль-Карафи, ат-Тахир ибн Ашур (также маликитская школа) добавил другие виды действий к категории действий с «конкретными целями», которые не подразумевают широкое применение в праве. Это касается совета, примирения, дисциплины и «обучения [конкретных людей] высоким идеалам» (подробнее объясняется в 6-й главе).

Ибадиты относят к «действиям, присущим только Пророку» также и «акты поклонения». Речь идет о действиях, которых он не практиковал регулярно. Другие *мазхабы* считают такие действия «рекомендованными». Некоторые мутазилиты различали «акты поклонения» Пророка (*'ибадат*), являющиеся единственным типом «неизменных для всех мусульман» действий, и другие его действия, рассматриваемые как «мирские суждения» (*му'амалят*). Вопрос о том, как дифференцировать *'ибадат* и *му'амалят*, остается открытым, даже в теории мутазилитов.

Область «независимых суждений» Пророка (иджтихад) составляет предмет разницы во мнениях и, на мой взгляд, является открытым вопросом. Буквалисты/захириты и несколько ученых из других правовых школ не согласны с мнением большинства, которое подтверждает возможность иджтихада Пророка⁷. Ибн Хазм основывал свое несогласие на «переменчивости» человеческого разума, в отличие от «надежности» откровения, доступного Пророку в любой момент⁸. Контраргумент аль-Газали заключается в том, что «откровение, согласно описанию Пророка, не происходило по его просьбам, это был случающийся время от времени контакт, инициированный Ангелом»⁹.

Другим основанием несогласия с принципом иджтихада Пророка является объем *вахи* (откровения), упомянутого в Коране¹⁰. Согласно интерпретации аятов некоторыми экзегетами, «любая речь, произнесенная Пророком, это откровение»¹¹. Этот взгляд был отвергнут большинством школ, которые разграничили «мирские дела» и «дела поклонения» в хадисах Пророка, как уже объяснялось выше.

Впрочем, между правоведами, которые согласились с принципом пророческого иджтихада, существуют дебаты, связанные вопросом, был ли этот иджтихад подвержен ошибкам. Хотя в Коране упоминалось, что Бог исправлял

Пророка в ряде случаев¹², некоторые ученые отвергали возможность ошибок в независимых пророческих суждениях, основываясь на концепции непогрешимости (*'исма*)¹³. Большинство школ, однако, признали возможность ошибки в пророческом рассуждении при условии, что «она была бы немедленно исправлена откровением», если только не связана с каким-либо «мирским делом»¹⁴. А разница между тем, что является «мирским делом», а что им не является, остается открытым вопросом! Ниже приведен пример такой ошибки в мирских делах, который был передан в хадисе, известном как хадис об опылении пальм. Муслим передает, что Талха рассказал:

«(Однажды) мы вместе с посланником Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, прошли рядом с пальмами, на верхушках которых сидели люди, и он спросил: “Что эти (люди) делают (там)?” (Ему) сказали: “Они опыляют (пальмы), перенося пыльцу с мужских (деревьев) на женские”. Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Не думаю, что это принесёт пользу”. Им передали (его слова), и они перестали (заниматься этим), а потом об этом сообщили посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и он сказал: “Если это приносит им пользу, пусть занимаются (этим и впредь). Я лишь предположил (нечто), так не упрекайте меня за предположение. Если же я передам вам что-нибудь от Аллаха, держитесь этого, ибо, поистине, я не возвожу ложь на Всемогущего и Великого Аллаха!”» В другой версии хадиса добавлено: «Вы знаете свои мирские дела лучше меня».

Другой хадис, который добавляет к дилемме определения сферы «мирских дел», это хадис об *«аль-гыла»*¹⁶. Муслим и Малик передали, что Пророк сказал: «Я почти собирался запретить *гыла*. Затем я заметил, что византийцы и персы делают это без причинения вреда своим детям»¹⁷. На мой

взгляд, эти хадисы оставляют открытым вопрос о том, что считается «мирским делами».

С другой стороны, достоверные хадисы делятся на самые известные, известные и хадисы с одной цепочкой передачи. Самые известные предания, согласно всем школам права, столь же абсолютны, что и Коран, поскольку они переданы большим количеством сподвижников (существуют различные оценки «большого» количества), которые не могли ни физически, ни логически сговориться на ложь. Хадисы, включенные в эту категорию, связаны с самыми известными актами поклонения в Исламе (основные действия молитв, паломничества и поста).

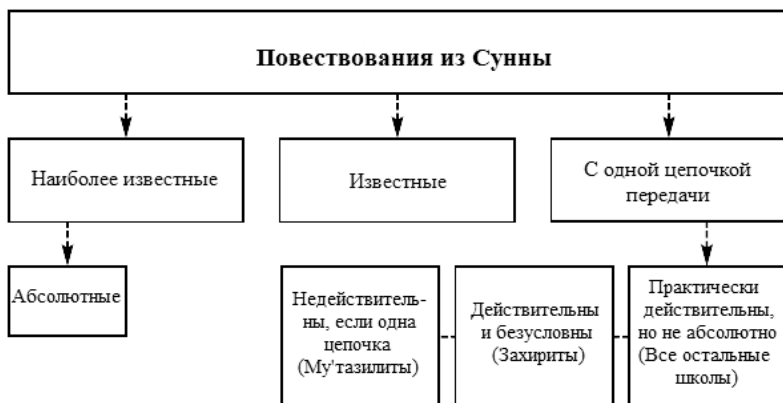


Схема 4.5. Виды пророческих повествований по количеству их рассказчиков.

Однако в эту категорию не входят хадисы в форме высказываний. Все *мазхабы* единодушно считают, что абсолютность этих преданий подразумевает обязательство каждого мусульманина верить в них и практиковать их. Самых известных преданий очень мало. Оценки их количества варьируются от десятка до восьмидесяти повествований.

Существует категория «известных преданий», переданных таким количеством рассказчиков, которого недостаточно, чтобы утверждать «логическую невозможность» их сговора о фальсификации. Эта категория включает небольшое количество хадисов (менее ста), доступных в традиционных источниках, что с практической точки зрения ограничивает их правовое влияние.

Категория хадисов, которая включает в себя подавляющее большинство пророческих преданий, это категория хадисов *ахад* (с одной цепочкой передачи). Все школы исламского права, за исключением некоторых мутазилитов, в формировании своего фикха опирались именно на этот вид. Это повествования, переданные через одну или несколько «цепочек повествований» с небольшим отличием в словесных формулировках. Процедуры проверки повествователей и повествований подробно изучаются наукой о хадисах¹⁸. Повествование должно быть действительным с точки зрения цепочки его рассказчиков (*ас-санад*) и содержания (*аль-матн*). Чтобы считать содержание хадиса приемлемым, основные его критерии должны быть лингвистически правильными и не находиться в «противоречии» с другими хадисами, «разумом» или «аналогией»¹⁹. Однако на практике подлинность хадиса (*ас-сихха*) оценивалась только по цепочке передатчиков (*ас-санад*). Различия во мнениях при оценке *санада* имели последствия для Исламского права. В схеме 4.6 приведены основные критерии приемлемости *санада* и *матна*.

Захириты считают предания «надежными» и «абсолютными», то есть «действительными для правового решения» и «необходимыми для правильной веры», даже если они имеют только одну цепочку передачи. Все остальные школы считают их обоснованными с точки зрения права, но не частью исламского вероучения. Некоторые мутазилиты разгра-

ничивают высказывания и действия (включая утверждение действием), переданные в хадисе. Действия, по их мнению, не являются действительными правовыми обоснованиями (которые необходимо соблюдать каждому мусульманину), за исключением тех, которые касаются совершения обрядов поклонения (*'ибадат*). С другой стороны, они считают «высказывания» действительными правовыми обоснованиями и обрядов поклонения, и мирских дел. Вопрос лишь в том, как дифференцировать *'ибадат* и *му'амалят*. Большинство школ полагали, что *'ибадат* — это вещи, которые «не могут быть рационализированы», однако и это предположение все еще оставляет вопрос открытым²⁰.



Схема 4.6. Условия проверки повествований с одной цепочкой передачи в традиционной науке о хадисах.

Доверие к цепочке повествователей является условием для приведения (*хамл*) или изучения хадиса, с чем в принципе согласны все школы права. Для того чтобы считаться носителем хадиса, рассказчик должен быть зрелым (большинство согласны с возрастом семь лет) и иметь надежную память (*аз-забт*). Чтобы передать хадис, рассказчик должен быть зрелым, мусульманином, благочестивым, имею-

щим надежную память и иметь непрерывную (*муттасил*) цепочку передатчиков/учителей между ним и Пророком. Точная спецификация каждого из этих условий является предметом различий во мнениях среди ученых в области хадисов даже в рамках одной правовой школы. Более того, существуют четкие различия в отношении рассказчиков, которым доверяют суннитские школы (маликиты, шафииты, ханафиты, ханбалиты и захириты) шиитские (джафариты и зайдиты). У ибадитов также есть своя группа доверенных рассказчиков. Суннитские школы доверяют всем сподвижникам и их последователям, в том числе имамам «шиитов» и ученикам сподвижников – ибадитам (которые, как объяснялось ранее, были обозначены как шииты и ибадиты после формирования соответствующих школ). Однако более поздние поколения шиитов, ибадитов и мутазилитов уже не рассматриваются суннитами в качестве заслуживающих доверие передатчиков хадисов из-за своих предполагаемых «инноваций» (*бид'а*). С другой стороны, джафариты и зайдиты не принимают преданий сподвижников (за исключением тех, которые считались частью семьи Пророка, или *ал аль-бейт*). Это связано с конфликтом между 'Али, с одной стороны, и Му'авией и 'Аишей — с другой, который привел к гражданской войне и так называемой «битве верблюда» (битве «Джамаль») в 37 г. х./ 657 г. Тем не менее в большинстве случаев правовые решения, принятые на основании повествований из шиитских источников, очень похожи на суннитские постановления (за исключением некоторых незначительных различий в фикхе, не превосходящих различия между любыми двумя суннитскими школами). На мой взгляд, различия между суннитами и шиитами были и остаются в области *калама* и политики, речь идет о политических различиях во взглядах сподвижников в связи с гражданской войной после убийства 'Усмана. Фикх ибади-

тов также очень похож на фикх остальных школ Исламского права, несмотря на исторические политические различия между ними²¹.

Последнее условие принятия передатчика хадиса — способность довести цепочку передатчиков/учителей до самого Пророка — является вопросом значительных разногласий между школами Исламского права. Цепочки с отсутствующими звеньями в самом начале, середине или конце имеют различные степени доверия и разные названия в науке о хадисах. Например, хадис *мурсаль* (который представляет собой повествование, переданное непосредственно от Пророка без упоминания промежуточных передатчиков/сподвижников) значительно повлиял на расхождение во мнениях. Позиции разных правовых школ относительно хадисов *мурсаль* расходятся (см. схему 4.7). Маликиты и ханафиты принимают их только от учеников сподвижников. Аш-Шаффи не принимал таких хадисов, за исключением случаев, когда имелись подтверждающие доказательства, такие как передача одного и того же хадиса другими цепочками (даже если они также *мурсаль*). Джафариты и зайдиты принимают их только от своих авторитетных имамов. Ахмад ибн Ханбал считает, что *мурсаль* является «слабым» с точки зрения подлинности, и поэтому не использует его, если нет другого подобного повествования. Тем не менее он отдает хадисам *мурсаль* предпочтение перед другими вторичными доказательствами (такими как, например, аналогия).

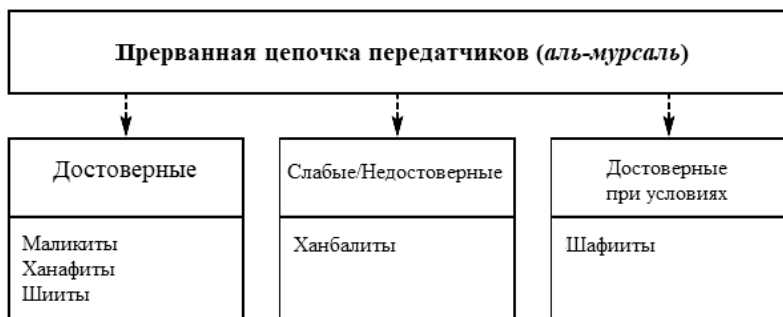


Схема 4.7. Положения некоторых правовых школ относительно хадиса мурсаль.

Что касается самих повествований (степени *ахад*), то они должны быть переданы в полных предложениях. Более того, они не могут противоречить другим «надежным» повествованиям или аналогиям (согласно мнению маликитов, и если рассказчик не является *факихом*, согласно ханафитам). Они также не должны противоречить практике или убеждениям самого передатчика, согласно мутазилитам²². Однако, на мой взгляд, само определение «противоречия», «надежности» и «разума» в традиционных школах права требует «философского обновления». Более того, условие, что «разум» не должен противоречить повествованиям, проблематично, поскольку аль-Газали и другие юристы, включили в определение разума то, «что приемлемо с точки зрения здравого смысла и опыта»²³.

В следующем разделе рассматриваются лингвистические инструменты, используемые различными школами права при принятии решений на основании первичных текстов/источников, представленных в этом разделе.

4.2. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА НА ОСНОВАНИИ ПИСАНИЙ

Краткий обзор

Когда правоведы говорят о «доказательстве» из Корана или пророческой традиции, на самом деле речь идет о постановлении, которое вытекает из определенного выражения, содержащегося в аяте или хадисе. Выражения, или «термины», классифицируются с точки зрения ясности (*вуду*), значения (*диляла*) и охвата действия (*шумуль*). Эти выражения и методы извлечения из них значений/постановлений чрезвычайно важны для всех школ Исламского права. С развитием правовых школ и растущей популярностью среди правоведов греческой философии, по своему содержанию и структуре эти классификации оказались похожими на разделы «концепций» (*масаввурат*) в средневековых трактатах по логике, как объясняет данный раздел.

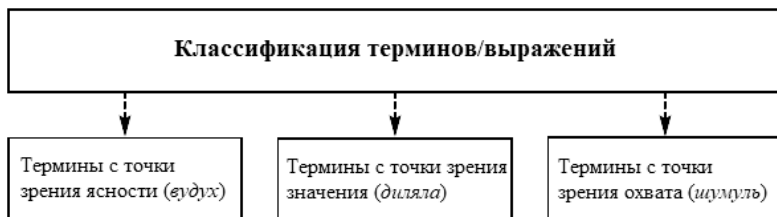


Схема 4.8. Классификация терминов/выражений с точки зрения ясности, значения и охвата.

Ясность

Всеми *мазхабами* принята бинарная классификация выражений, которая делит их на «ясные» и «неясные»²⁴. Далее правоведы разделили ясные термины на четыре уровня

ясности, упорядочив их от наиболее до наименее ясных: «четко выраженные» (*мухкам*), «ясные тексты» (*насс*), «очевидные» (*захир*) и «разъясненные» (*муфассар*). Данное разделение осуществлено на основе трех критериев, а именно, возможности спецификации (*тахсис*), интерпретации (*та'виль*) и отмены (*насх*).



Схема 4.9. Классификация «ясных» и «неясных» терминов.

	Возможность спецификации	Возможность реинтерпретации	Возможность аннулирования
Четко выраженный	Нет	Нет	Нет
Ясный текст	Да	Да	Нет кроме как с доказательством
Очевидный	Да	Да	Да
Разъясненный	Зависимо от «разъясняющего» доказательства		

Схема 4.10. Классификация ясных терминов в соответствии с возможностью их спецификации, повторной интерпретации и отмены.

Четко выраженный термин — это ясное выражение, которое «не нуждается в каких-либо спецификациях или интерпретациях», и «доказано, что оно не было аннулировано» (т. е. отменено во время Пророка)²⁵.

Этот тип терминов считается наиболее сильным среди всех остальных, он сам определяет, интерпретирует или даже отменяет «противоположные» выражения. Хотя и здесь условия «доказано», что не было «аннулировано», или «противоположные» выражения, вызывают вопросы, поскольку отмена и противоречие заявлены необоснованно и непоследовательно, как будет объяснено позже.

Ясный «текст» (*насс*) — это четкое выражение, но оно также может быть уточнено с помощью другого выражения. Этот вид выражений также может быть отменен с помощью «противоположных» доказательств²⁶. Основаниями для уточнения, интерпретации или отмены *насс* могут служить другие выражения из категории *насс* или же *мухкам*. Этот чисто лингвистический подход к установлению приоритетов и применению доказательств одобрен большинством

правовых школ. Тем не менее некоторые ученые предлагали доказательства за пределами *ан-насс*, которые способны «оппонировать» *ан-насс*, например, интерес (*маслах*) и обычай (*'урф*). Например, ведущий ханбалитский правовед ат-Туфи отдавал предпочтение *аль-маслах* перед конкретным текстом *насс*; а ведущий ханафитский правовед Ибн 'Абидин ограничивал значение *ан-насс* посредством *аль-'урф*. Эти мнения ставят серьезный вопрос об «абсолютности» провозглашенного всеми школами права прямого значения *ан-насс*, что привело к значительной негибкости в условиях постоянно меняющихся реалий (*аль-ваки*). Этот момент очень важен и рассматривается нами в контексте «открытости» системы Исламского права.

Следующий уровень «ясности» — это «очевидное значение» (*аз-захир*); только в ханафитском *мазхабе* он определяется как отдельная от *ан-насс* категория. Согласно ханафитам, разница между *ан-насс* и *аз-захир* заключается в следующем: «значение *ан-насс* подразумевается в тексте, в то время как значение *аз-захир* понимается как вторичный подтекст»²⁷. Применение *аз-захир* в праве также является «надежным», если *ан-насс* или *мухкам* не «противоречит» ему. Самый низкий уровень ясности — это так называемый «разъясненный» термин (*аль-муфассар*). Под ним правоведы подразумевают неясное выражение, которое объясняется другими ясными. Уровень ясности после разъяснения зависит от уровня ясности объясняющего термина, будь то *мухкам*, *ан-насс* или *аз-захир*.

Подобным образом, правоведы делят на четыре категории «неясные термины» (*гайр аль-вади*), в зависимости от того, вытекает ли «недостаток ясности» из структуры самого термина или сферы его применения, т. е. его способности вмещать определенные значения. Четыре категории неясных выражений следующие: неясные (*хафи*), неоднознач-

ные (*мушкаль*), обобщенные (*муджмаль*) и труднопонимаемые (*муташибих*)²⁸.

	Причина неясности	
	Структура	Охват
Неясный		√
Неоднозначный	√	
Обобщенный		√
Труднопонимаемый	√	

Схема 4.11. Классификация видов неясных выражений на основании причины их неясности.

Неясный термин является таковым с точки зрения охвата его значения²⁹. Например, правоведы разошлись во мнениях по поводу того, относится ли выражение «вор», упомянутое в аяте 5:38, к «мошенникам» и «магазинным ворам». Каждая школа права ответила на этот вопрос, опираясь на свою методологию рассмотрения подобных выражений. Ханафиты (кроме Абу Юсуфа) не включали «магазинных воров» в категорию «воров» из-за «разницы в названиях»³⁰. В этой точке зрения явно усматривается буквализм (*харфийя*). С другой стороны, Малик, Шафии и Ахмад считали само «значение кражи» критерием для того, чтобы считать кого-либо «вором». Они далее утверждали, что это «значение» должно быть «определенным по обычаю».

Аналогично, слово «убийца» в хадисе: «убийца не наследует [от убитых]». Подразумевает ли этот термин также «убийцу по ошибке», «по наущению» или «соучастника убийства» — мнения разделились. Например, аш-Шафи'и применял термин «убийца» ко всем совершившим убийство, будь оно преднамеренным или нет. С другой стороны, Малик настаивал на том, что для совершения убийства должна быть «цель/намерение» человека, а следовательно, этот термин не применим к «убийству по ошибке». Мнение ханафитов основано на буквальном значении слова «убийца» — совершивший акт убийства как такового. Таким образом, если человек совершил убийство, — независимо от того, сделал он это намеренно или нет, — сказанное в хадисе применимо к нему. В противном случае этот термин к нему не относится, даже если он преднамеренно помог убийце совершить убийство! Это примеры решений, принимаемых правоведами просто для того, чтобы следовать своим фундаментальным лингвистическим теориям. Об отрицательных последствиях подобных «постановлений» для высших целей (*макасид*) справедливости и социального порядка можно судить из двух приведенных выше примеров.

Неоднозначный (структурно) термин (*мушкаль*) подразумевает более одного значения, и его «невозможно понять, кроме как с помощью внешних доказательств»³¹. Классическим примером является слово «периоды» (ар. *куру'*), упомянутое в аяте 2:228. Правовые школы расходятся во мнениях по поводу значения этого выражения из-за разницы внешних доказательств, которые они используют для устранения двусмысленности. Таким образом, их различие в этом примере сводится к их различию в методологии рассмотрения тех же «противоположных доказательств».

«Обобщающий» термин (*муджмаль*) — это выражение, смысл которого включает ряд ситуаций и постановлений и

которое нуждается для разъяснения в других выражениях или доказательствах³². Например, термины «молитва» или «паломничество», упомянутые в писаниях, обобщают ряд подробных предписаний, известных из других текстов. Правоведы утверждают, что после пояснения выражение *муджмаль* становится ясным, т. е. либо *насс*, либо *мухамм*, либо *муфассар*³³.

Наконец, под «труднопонимаемым» термином (*муташабих*) подразумевается арабское выражение, которое невозможно понять «рационально», как утверждали юристы³⁴. Например, отдельные арабские буквы, упомянутые в начале некоторых глав Корана, и выражения, используемые для описания Бога в «человекоподобных» терминах. Чтобы прояснить значения «трудно понимаемых» выражений, необходима интерпретация, или *та'виль*.

На мой взгляд, приведенные выше классификации ясных и неясных выражений произвольны! Причина такого моего «радикального» взгляда заключается в том, что разница между уровнями *мухамм*, *насс* и *захир* зависит от возможности спецификации, интерпретации и отмены, как утверждали юристы. Тем не менее бесчисленные примеры из правовой литературы различных школ показывают, что почти каждое выражение *мухамм* или *насс* становится объектом разногласий по поводу того, было ли оно уточнено, интерпретировано или отменено другими высказываниями. Поэтому категории *мухамм*, *насс* и *захир* сводятся к одной категории *аз-захир*, которая, если и будет интерпретироваться или объясняться, то в зависимости от «уровня ясности» объясняющего выражения. Точно так же большинство выражений могут считаться «обобщающими» и нуждаться в разъяснении их компонентов, или «трудно понимаемыми» и нуждаться в разъяснении их значения и т. д. Между этими категориями нет «естественных» различий.

СМЫСЛ

Вторая классификация терминов основана на значениях, или смыслах (*диляла*), которые в них вложены. Существует два вида такой классификации — ханафитская и шафиитская, — обе они одобрены всеми школами права. После их анализа я пришел к выводу, что обе школы одобряют очень похожую категоризацию значений, отличающуюся только разными средствами выражения. Схемы 4.12 и 4.13 наглядно изображают классификации терминов ханафитами и шафиитами соответственно.



Схема 4.12. Классификация смыслов согласно ханафитам.

Классификация смыслов по ханафитской школе

Согласно ханафитскому *мазхабу*, «ясное выражение» (*'ибара*) прямо и четко подразумевает определенное значение, которое может быть *мухам*, *насс*, *захир* и *муфассар*, как объяснялось выше. С другой стороны, «непрямой смысл» (*'ишара*) подразумевает значение, основанное на понимании взаимосвязи между (косвенным) значением и другим (прямым) значением. Например, «аят о долгах» подразумевает (прямо), что на основании согласия сторон должно быть написано соглашение; но он также подразумевает (косвенно), что договор юридически обязателен для обеих сторон

перед судом, хотя об этом в аяте прямо не сказано. Другим примером является «аят о совещании» (или *шура*), в котором прямо подразумевается, что система управления должна быть основана на согласии людей; но еще он косвенно указывает на важность «подотчетности» и «прозрачности» системы управления. Эти два примера наглядно продемонстрировали, как прямая импликация (*'ибара*) расширяется до косвенной (*ишара*) и может поспособствовать столь необходимому расширению и «осовремениванию» интерпретаций религиозных текстов. Следует отметить, что согласно всем школам, прямой смысл *'ибара* имеет абсолютный приоритет над косвенным смыслом *ишара*. Более того, четкое прямое определение *'ибара* считается окончательным/несомненным, в то время как косвенное *ишара* — вероятным (*занни*) и, таким образом, основанные на нем предписания формально не влекут за собой юридического «обязательства».

Явная аналогия (*кьяс джали*) — это смысл выражения, продиктованный «здравым смыслом». Некоторые правоведы называют это «смыслом³⁵ смысла». Например, запрет «проедать» то, что принадлежит сиротам, без права на это, как постановляет аят 4:10, также подразумевает трату их богатства любым иным способом. Другим примером является смысл аята, который запрещает сыну или дочери «ворчать» на своих родителей. «Явная аналогия» подразумевает приказ никаким образом не причинять родителям вреда. Эта форма аналогии менее формальна, чем силлогистическая, и ее использует большинство ученых. Кроме того, Ибн Таймия использовал обоснованность «явной аналогии» для критики заявленной «определенности» силлогистической аналогии Аристотеля.

Последней импликацией в классификации ханафитов является упущенное слово (*иктида*) или слова, которые,

как подсказывает тот же «здравый смысл», подразумевает выражение. Незавершенность — это форма красноречия в арабских выражениях и форма двусмысленности, допускающая правовую гибкость, а также различия во мнениях. Например, в выражении «запрещено вам все то, что умирает само по себе»³⁶ упущено подразумеваемое слово «есть», т. е. запрещается есть мертвечину, или же слово «использовать», т. е. запрещено использовать в каком-либо виде кости или кожу животного, которое умерло само по себе³⁷. В данном примере термин «использовать» является более общим, чем «есть». Поэтому правовые школы придерживались разных мнений по поводу того, какой должна быть «замена» для пропущенных слов: «общей» или «конкретной». Шииты предпочитали «общую», в то время как ханафиты одобряли «конкретную».

Классификация смыслов по шафиитской школе

Классификация смыслов шафиитов (схема 4.13) имеет прямое сходство с классификацией ханафитов: «четко сформулированный» (*сарих*) подобен 'ибара у ханафитов, «мафхум» (подразумеваемый) подобен *кьяс аль-авла* (явная аналогия) и *иктида* (подразумеваемый пропуск слова). Разницу между двумя классификациями составляет уровень, который шафииты добавили для определения того, является ли «нечетко сформулированное» выражение «преднамеренным» (по выражению) или нет, и, следовательно, будет ли «непрямой смысл» рассматриваться как косвенное значение (*ишара*) или неявная импликация (*ийма*'). Техническое различие между *ишара* и *ийма*' заключается в том, что последняя непосредственно связана с 'илля (подходящей «причиной») выражения, тогда как *ишара* выводится из «языкового смысла» без соблюдения формальной процедуры извлече-

ния 'илля'³⁸. Однако, с точки зрения правового смысла, дополнительная категория у шафиитов не создает каких-либо практических различий.

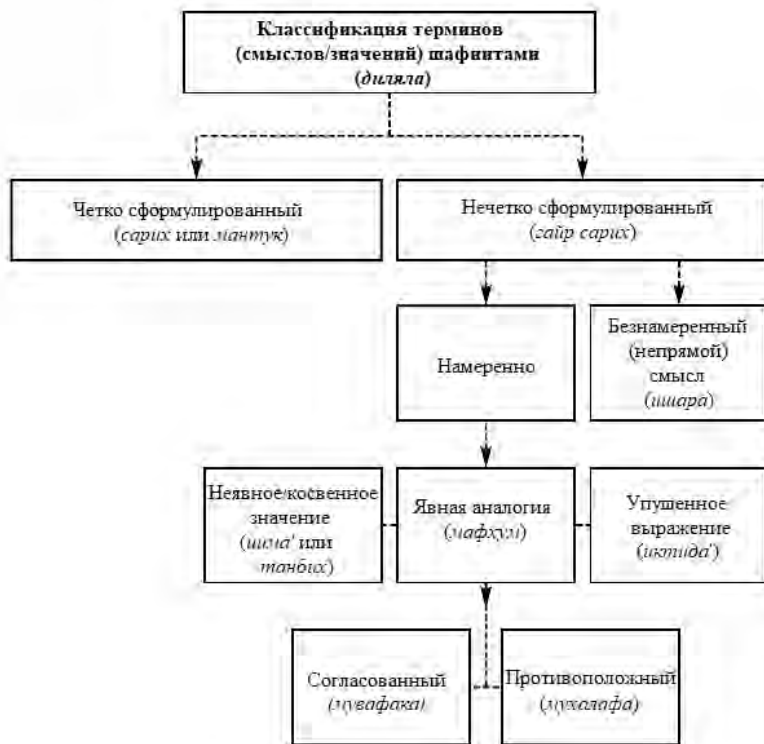


Схема 4.13. Классификация смыслов согласно шафиитам.

Джафариты и зайдиты ввели свою классификацию «четко выраженных» терминов (*мухкам*), которая также имеет сходство с классификациями шафиитов и ханафитов. Смыслы, согласно джафаритам и зайдитам, делятся на: «ясный» (*джали*), «очевидный» (*захир*), «подразумеваемый» (*мафхум*), «конкретный» (*хас*), «рационально украшенный» (*тахсин 'акли*) и «аллегорический» (*маджаз*)³⁹. Каждая из этих категорий соответствует аналогичной категории у ханафи-

тов и шафиитов. Единственным существенным дополнением в этой категоризации является категория «рационально украшенный», которая открывает дверь для независимого иджтихада при условии отсутствия соответствующего ясного, очевидного, косвенного или конкретного текста⁴⁰.

Однако существует еще два отличия между классификациями ханафитов и шафиитов, имеющих правовые последствия. Они представляют собой взаимосвязь между категориями смыслов и «противоположного смысла».

Ханафитская и шафиитская классификации отличаются приоритетностью этих смыслов, т. е. какой из них должен применяться первым в случае наличия в выражении(-ях) более чем одного. Согласно ханафитам, порядок следующий:

1. *'Ибара*.
2. *Ишара*.
3. *Кьяс аль-авла*.
4. *Иктида'*.

Согласно шафиитам, порядок выглядит следующим образом (используя ханафитские термины и игнорируя разницу между двумя типами косвенных смыслов):

1. *'Ибара*.
2. *Кьяс аль-авла*.
3. *Ишара*.
4. *Иктида'*.

Данное отличие в расположении *кьяс аль-авла* и *ишара* составляет основу отличий в фикхах ханафитов и остальных правовых школ (в целом следовавших классификации шафиитов). Например, в одном аяте Корана говорится: «Если же кто-либо убьет верующего преднамеренно, то возмездием ему будет ад»⁴¹. Этот аят подразумевает (косвенно, т. е. *би аль-ишара*), что (только) ад является наказанием для убийц⁴². Однако в другом аяте говорится: «Кто бы ни убил верующего по ошибке, он должен освободить верующего

раба и вручить семье убитого выкуп»⁴³. Шафииты проводят явную аналогию, или *кьяс аль-авла*, между убийцей, совершившим убийство преднамеренно, и убийцей без намерения, о котором говорится в этом аяте. Таким образом, согласно постановлению шафиитов, кроме наказания, которое ждет умышленного убийцу в аду, он должен выплатить компенсацию, равную той, которую платит убийца по ошибке.

Шафииты отдают приоритет явной аналогии перед косвенным значением, поскольку это значение, «ближайшее к прямому значению *ан-насс* (или аль-'*ибара*)», в то время как ханафиты отдают приоритет *аль-ишара*, поскольку это значение «ближе всего к структуре формулировок, так как является интегративной частью *ан-насс*»⁴⁴. Таким образом, обе школы на самом деле стремятся быть как можно ближе к буквальному значению *ан-насс*. Однако данное исследование предполагает, что обоснование/цель *ан-насс* гораздо важнее его буквального значения.

Противоположное значение

Все традиционные школы Исламского права, за исключением ханафитов, согласны с шафиитами в разделении *мафхум*/понятий на *мафхум аль-мувафака* (когерентное понятие, которое включает в себя примеры упомянутой выше «очевидной аналогии»), и *мафхум аль-мухалафа* (противоположное понятие). Противоположное понятие означает, что «существование факта подразумевает отсутствие обратного». В формальной логике это утверждение, что «*а*» равно «НЕ НЕ *а*». Правовые школы разделили противоположное значение на пять разных типов: название (*аль-лакаб*), признак (*аль-васф*), условие (*аш-шарт*), предел (*аль-гайя*) и число (*аль-'адад*). Упоминание в тексте одного из них, в соответствии с принципом «противоположного значения»,

подразумевает логическое отсутствие и юридическую недействительность его противоположности. Ханафиты отвергли этот тип значений, поскольку *ratio legis* (*'илля*) писаний не может предполагать два противоположных решения одновременно»⁴⁵.

Примером противоположного значения «названия» является слово «пасущийся» (*са'има*), упомянутое в хадисе: «закяту подлежит свободно пасущийся скот»⁴⁶. Следовательно, скот, которого держат не на свободном выпасе, не подлежит закяту, согласно всем мазхабам, кроме ханафитского, который не одобряет противоположное значение⁴⁷.



Схема 4.14. Типы противоположных значений.

В качестве примера признака можно взять признак «верующая» применительно к женщинам, упомянутым в аяте 4:25 (в контексте брака). Так, аш-Шафи'и сделал веру «условием» того, чтобы этот брак был действительным, и поэтому не допускал брака с неверующими. Ханафиты, не одобряющие противоположные значения, позволили мусульманам жениться как на «верующих», так и на «неверующих» женщинах.

Примером условия является аят: «если они с ребенком [т. е. те, с кем вы развелись], то содержите их, пока они не разрешатся от бремени»⁴⁸. В соответствии с противоположным значением, если у разведенной нет ребенка, то она не имеет права на упомянутое содержание. Ханафиты с этим не согласны⁴⁹.

Пример «предела» можно найти в аяте 2:187 о посте: «ешьте и пейте, пока не станет (ясно) различаться перед вами белая нитка [свет дня] от черной нитки [темноты ночи]»⁵⁰. Этот аят подразумевает, что есть и пить разрешено до наступления указанного срока и не разрешено после. Ханафиты согласны с этим заключением, но считают, что «есть и пить» в этом примере является постановлением по умолчанию, которое «ограничено» постом, а не противоположным значением⁵¹.

Противоположные значения также применяются к числам. Если в аяте или хадисе упоминается число, то все остальные числа являются недействительными, и ни одно иное число не может заменить то, которое упомянуто в тексте. Примером служат проценты и пороговые значения в хадисе о закяте (обязательная милостыня). Ханафиты также не позволяют изменять числа, но основывают свое мнение на прямом значении ясного текста (*ан-насс*), а не на противоположном значении.

Справедливо заметить, что все правовые школы не применяют метод «противоположных понятий» к признакам, упомянутым в текстах в «аллегорических целях», а также исключают те противоположные значения, которые «противоречат» другим божественным текстам⁵². Данный метод (проиллюстрированный упомянутыми примерами) показывает своего рода «эксклюзивное “или”», используя логический термин⁵³, которое подразумевается в самом прочтении текстов и, таким образом, не позволяет применять множество правил в соответствии с различными ситуациями. Это подкрепляет неспособность традиционного Исламского права изменяться в соответствии с меняющимися обстоятельствами и тем самым препятствует тому, чтобы священные тексты участвовали в этом изменении. Например, «значение чисел» привело к «противоречию» (*та'аруд*) между

несколькими передачами хадисов, которые варьировались в определенном диапазоне, относительно некоторых видов закята⁵⁴. Чтобы последовательно применять метод «значения чисел», правоведам пришлось отменить определенные переданные числа. Например, между «Книгой Абу Бакра», «Книгой ‘Али» и «Книгой ‘Амра ибн Хазма» существует разница в числах, указывающих размер закята, который должен выплачиваться за верблюдов⁵⁵. Из-за различий в передаче и значении чисел правоведы разделились на основании того, какие числа они одобряют (и, следовательно, от каких отказываются на основе противоположного значения). Однако ряд ученых, включая ат-Табари, постановили, что правильным считается любой выбор, основанный на одном из упомянутых преданий⁵⁶.

Тем не менее, если отойти от измерения «значение — противоположное значение» и рассматривать этот вопрос в другом измерении, то не придется разрешать какие-либо противоречия. Цели (*макасид*) закята, по мнению ученых, включают облегчение. Поэтому, учитывая принцип упрощения, некоторые современные правоведы утверждают, что цифры закята могут отличаться в зависимости от обстоятельств самих доноров⁵⁷.

Охват

Выражения/термины также классифицируются по «охвату» их значений, а теоретические различия между полученными категориями породили некоторую разницу во мнениях на уровне *фикха* на практике. Опять-таки, напоминая некоторые греческие категоризации, термины разделены на «всеобщность» и «ограниченность», которые, в свою очередь, содержат по две категории: «общие» и «конкретные»; «неограниченные» и «ограниченные» соответственно.

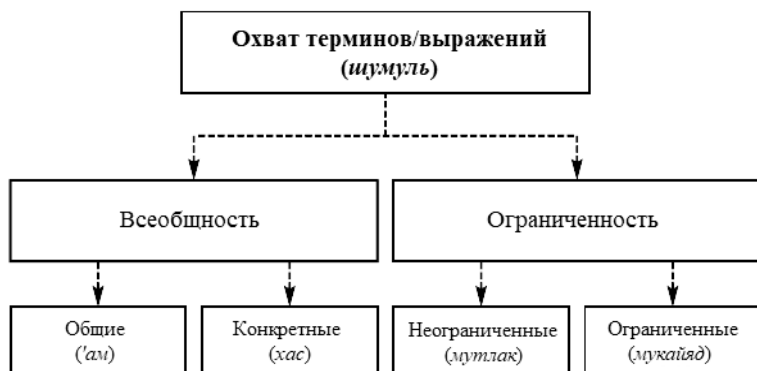


Схема 4.15. Классификация выражений по охвату их значений.

Всеобщность

Общий термин (*'ам*) выражает более одного объекта, тогда как конкретный термин подразумевает только один объект, будь то человек или атрибут. Правоведы согласны с тем, что конкретный термин по своему значению является «определенным» (*кат 'и*) и, следовательно, не может быть вероятным (*занни*) на основе какой-либо предполагаемой гипотезы⁵⁸. Однако взгляды ученых на «определенность» общего термина в писаниях расходятся. Ханафиты считают его «определенным» (*кат 'и*), тогда как все остальные школы — «вероятным» (*занни*) и, таким образом, «способным уточнять». Это расхождение во мнениях оказало влияние на понимание текстов, которые считались «противоречащими». Например, смысл общих аятов Корана по сравнению со смыслом конкретных терминов *ахад*, которые теоретически могли бы ограничивать его. Классический пример — коранический аят 5:6, который гласит: «Когда вы встаете на намаз, то умойте ваши лица и ваши руки до локтей». Это — «общее» выражение, которое не указывает на какой-либо конкретный способ

умывания. Однако в ряде преданий описывается, как Пророк последовательно совершал свое омовение в определенном порядке. Ханафиты отвергают «требование» порядка действий в омовении (и считают его «рекомендованным») на основании своей теории о том, что общие выражения являются «определенными» и не должны уточняться «вероятными» сообщениями *ахад*. Все остальные *мазхабы* считают порядок совершения омовения обязательным, поскольку рассматривают уточнение в хадисе как «ограничения, налагаемые на общий смысл аята»⁵⁹. Малик, со своей стороны, согласился с этими ограничениями, основываясь на традиции народа Медины ('*амаль ахль аль-мадина*), который поддерживал вышеупомянутые предания *ахад*. Без этой традиции '*амаль* (или действительной аналогии) Малик рассмотрел бы хадис «как противоречащий» (*му'арид*) аяту и, следовательно, посчитал бы его менее веским (*марджух*).



Схема 4.16. Мнения относительно взаимосвязи между сообщением *ахад* и «общим» аятом.

Ограниченность

Подобные расхождения во мнениях между различными правовыми школами случились также в связи с «ограниченными» и «неограниченными» выражениями (схема 4.17).

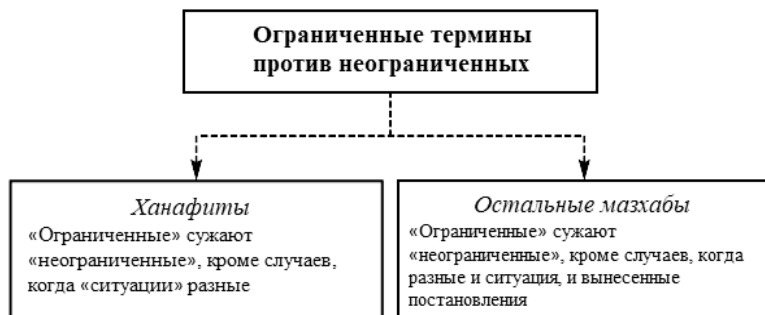


Схема 4.17. Мнения относительно ограниченных и неограниченных терминов/выражений.

При рассмотрении определенного выражения правоведы обращают внимание на два фактора: (1) «ситуацию», с которой имеет дело текст, и (2) предписание, которое подразумевает этот текст (варьируется от «обязательства» до «запрета»). Они определяют взаимосвязь между «ограниченным» и «неограниченным» термином на основании следующих четырех логических возможностей сходства и различия:

1. Аналогичный случай и аналогичное предписание.
2. Аналогичный случай и другое предписание.
3. Другой случай и аналогичное предписание.
4. Другой случай и другое предписание.

Четыре вышеупомянутых возможности иллюстрируют следующие примеры⁶⁰:

1. Хадис, в котором человек намеренно прервал свой пост и спросил Пророка, как он мог бы его компенсировать. Пророк сказал ему поститься в течение двух месяцев. В дру-

гом сообщении о подобной ситуации Пророк сказал тому, кто спрашивал, поститься в течение двух «месяцев подряд». Все правовые школы применяют к данному случаю спецификацию последовательности и, таким образом, ограничивают первое общее выражение вторым (конкретным).

2. Два рассказчика обратились к теме выплаты закята (обязательной милостыни) с верблюдов. В первом повествовании упоминались «верблюды» без дополнительной спецификации, а во втором говорилось о «верблюдах на выпасе», что значит, что верблюды не на выпасе не входят в предписание о закяте. Однако из-за сходства «ситуации», — оба вопроса касаются закята с верблюдов, — все школы согласились сузить неограниченное выражение оговоркой «на выпасе».

3. Вопросы о свидетелях в различных ситуациях касаются несколько аятов Корана, например, 2:282: «призывайте свидетелей, если вы заключаете торговый договор» и 65:2: «призовите свидетелями двух справедливых мужей из вас...». Первый аят, в котором упоминается просто свидетель, рассматривает ситуацию торговой сделки; второй аят, в котором упоминается «справедливый» свидетель, говорит о свидетелях развода. Тем не менее все мазхабы (за исключением ханафитов) уточняли «неограниченное» выражение первого аята ограничением, упомянутым во втором, и, таким образом, требовали «доказательства справедливости» для всех свидетелей.

4. Примером двух аятов о двух разных случаях и с двумя различными постановлениями являются аят «поститься в течение трех дней» (связанный с постановлением о нарушении клятвы) и аят «поститься в течение двух месяцев подряд» (связанный с постановлением *зихар*)⁶¹. Из-за различий в ситуациях и постановлениях все школы едины во мнении, что не следует ограничивать первый аят оговоркой «подряд», упомянутой во втором аяте.

Как следует из данного анализа «сферы применения», среди классических правоведов существует общая тенденция поощрять «конкретизацию» и «сужение» смысла текстов. Эта тенденция добавилась к без того негибким и ограниченным методам буквалистских лингвистических выводов. В этих чисто лингвистических теориях «извлечения постановлений» очень мало внимания уделяется основным обстоятельствам или предполагаемой цели/*максид* ясного текста (*насс*). Например, предписания о «компенсации» (*каффарат*), аналогичные упомянутым выше, должны оставаться открытыми и не «ограниченными». Это дает возможность муфтию напутствовать разных людей в соответствии с их образовательными потребностями, что является целью, стоящей за *каффарат* изначально. Ограничение этой области до самого строгого решения (например, требующего двух месяцев поста подряд) разрушает эту цель, а также идет вразрез с общеизвестной целью облегчения и великодушия в вопросах поклонения.

Подобным образом, значительная часть правовых рассуждений о закяте была сосредоточена на таких вопросах, как: должен ли скот находиться «на пастбище» или нет? должно ли золото быть «в форме кольца» (*мухаллак*) или нет? может ли «нуждающийся» (*мискин*) человек также быть «бедным» (*факир*) или нет? считаются ли «металлами» стекло, медь и соль или нет? и так далее. Все эти дебаты о закяте упускают его реальную цель как системы обеспечения всеобщего блага.

Аналогично, решения, касающиеся судов и судебных процедур, не должны быть просто привязаны к лингвистическим деривациям и терминам, а, скорее, должны учитывать общество и его эволюцию и «абсолютную» цель достижения справедливости. Однако при рассмотрении вышеизложенных вопросов правоведы не прибегали к прин-

ципам социальной справедливости и общественного блага. Лингвистические деривации, возможно, необходимы для определения чистых актов поклонения, но они не должны считаться единственными источниками для решения вопросов в сфере общественных интересов. Эти проблемы следует решать в соответствии с ценностно-ориентированной методологией. В 6-й главе будет подробно рассматриваться подход, основанный на «целенаправленности».

Лингвистические доказательства: влияние греческой философии

Согласно исламским средневековым философам, общая классификация знаний следует схеме «концепции» и «согласия» (схема 4.18). Концепция делится на термины (*альфаз*), значения (*ма'ани*) и определения (*та'ариф* или *худуд*)⁶². Термины изучаются с точки зрения их значения, общности, степеней бытия, композиции и связи между словами и значениями. Слова подразумевают значения в полном согласии (*мутабака*), частичном согласии (*тадаммун*) или ассоциацию (*ильтзам*). С точки зрения общности термины можно разделить на «общие» и «конкретные». Они могут быть простыми неделимыми словами (такими как существительные, глаголы или предлоги) или сложными. Наконец, слова могут быть омонимами, синонимами, однозначными или многозначными.



Схема 4.18. Классификация знания в исламской философии.



Схема 4.19. Классификация терминов в исламской философии.

Влияние греческой философии, особенно Аристотеля и перипатетиков, на вышеупомянутые категории очевидно — от «концепции» и «согласия»⁶³ до «омонимов» и «сино-

нимов»⁶⁴. Совершенно очевидно, что последующие исламские философы и правоведы в целом последовали Ибн Сине (Авиценна) в его комментариях к греческой философии. Исламские философы также рассматривали «значения» через Аристотеля и Ибн Сину⁶⁵, о чем свидетельствуют их исследования сущности (*зат*) в противопоставлении случайности (*'арад*), определенности (*якини*) в противопоставлении неопределенности (*'адам якини*) и т. д.

Влияние греческой философии через исламскую философию на основы Исламского права очевидно. Правоведы были либо «философами», как аль-Газали, Ибн Рушд и Ибн Таймия, либо находились под прямым или косвенным влиянием философов. Поэтому способ классификации «терминов» и то, как они связаны со «смыслами», вполне напоминает «греческий». В свете этого влияния, традиционные основы Исламского права, несмотря на другое направление, следуют греческой «логике» (ар. *мантик*), в частности ее сущностным определениям, двоичным классификациям и силлогистическим аналогиям. В 6-й главе эти греческие влияния будут пересмотрены в свете современной системной теории.

4.3. РАЦИОНАЛЬНЫЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА НА ОСНОВАНИИ ПИСАНИЙ

Краткий обзор

Ученые разграничивают «первичные источники» — Коран и сунна, — и «вторичные источники», к которым они прибегают в случае, «если нет доказательств из *насс*», т. е. конкретных (*хасс*) аятов или хадисов. В этом разделе представлены следующие вторичные источники: консенсус, аналогия, соблюдение блага, правовое предпочтение, пресе-

чение возможностей, обычай, мнение имама, мнение сподвижника, традиции народа Медины и презумпция неизменности состояния. Свою поддержку любого из этих источников правоведа также основывают на доказательствах из «писаний». Таким образом, на мой взгляд, дифференциация между «писаниями» и «вторичными доказательствами» на самом деле является дифференциацией между «лингвистическими» и «рациональными» доказательствами, оба из которых основаны на религиозных текстах.

Консенсус

По иронии, ученым никак не удается достичь «консенсуса» по поводу определения «консенсуса» (иджма'), который большинство школ права считают «абсолютным» источником законодательства. Существуют десятки различных определений и условий его достижения, даже в рамках отдельного мазхаба. Аль-Газали, из шафиитской школы, определил его как согласие всей «исламской уммы» по определенному религиозному вопросу⁶⁶. Однако большинство правоведов считают, что консенсус — это согласие «авторитетных» ученых, достигших уровня *муджтахид* (независимый участник совещания). Еще ряд критериев существует для определения степени «авторитетности» ученых, они варьируются от «изучения Корана, сунны и аналогии» до многих иных требований, включая даже «запоминание четырехсот тысяч хадисов». В схемах 4.20 и 4.21 приведены некоторые мнения на этот счет.

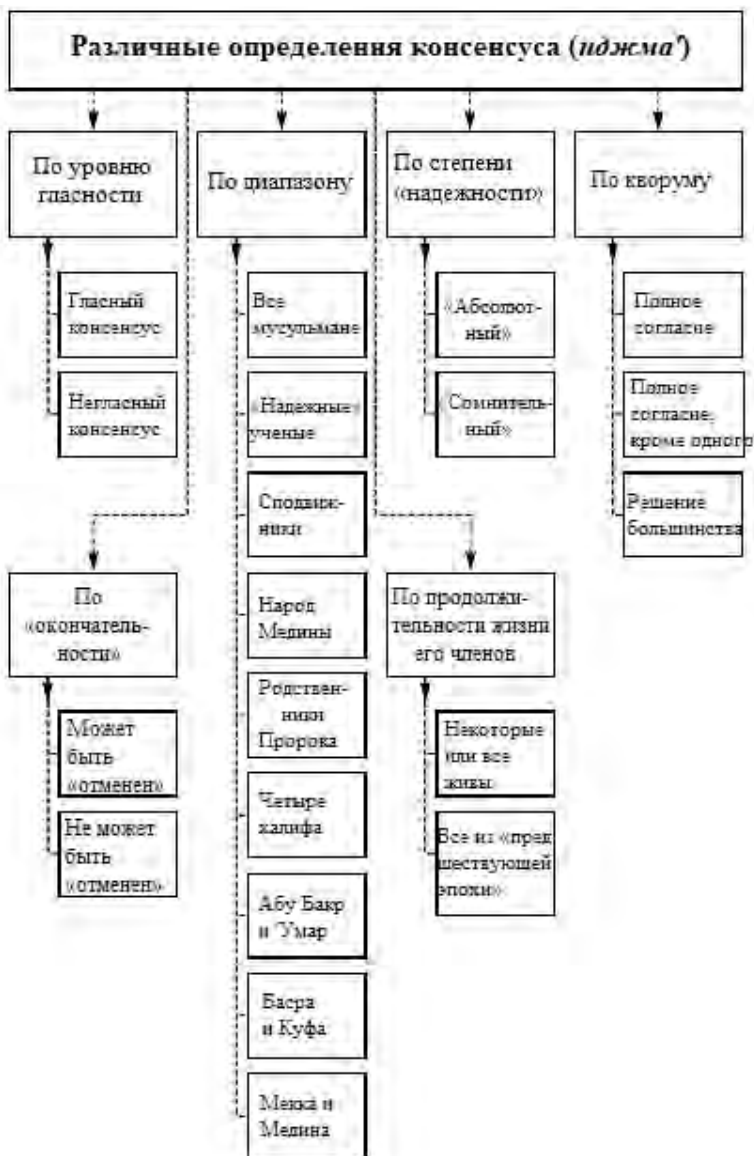


Схема 4.20. Некоторые из различных мнений по поводу определения принципа иджма'.

Традиционные классификации мазхабов способствовали углублению разницы во мнениях относительно иджмы, поскольку некоторые школы не считали ученых из других школ достойными быть частью легитимного консенсуса⁶⁷. Некоторые определения консенсуса, например, у захиритов, ограничили его рамками консенсуса сподвижников. Но и в этом случае нет единства мнений насчет того, кто считается сподвижником Пророка. По мнению некоторых исследователей, каждого человека, который встречался с Пророком, можно считать частью законного консенсуса; другие же, например, Ибн Хазм и ханафитская школа права, считают, что было не более 130 сподвижников⁶⁸. Маликиты расширили определение консенсуса, включив в него консенсус «народа Медины» как еще один законный источник законодательства⁶⁹. Более подробно о нем я расскажу дальше, поскольку он используется взаимозаменяемо с ‘амаль (обычай) народа Медины⁷⁰.

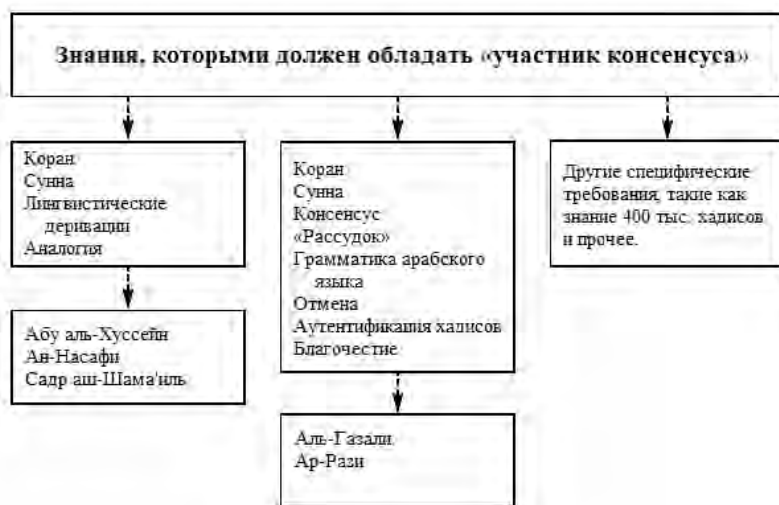


Схема 4.21. Некоторые взгляды на требования к муджтахидам, которые могут участвовать в консенсусе.

Джафариты и зайдиты рассматривают в качестве участников легитимного консенсуса ближайших родственников Пророка ('Али, 'Аишу, Фатиму, Хасана и Хусейна)⁷¹. Однако некоторые джафаритские ученые посчитали такой консенсус «излишним», потому что «консенсус должен раскрывать мнение непогрешимых имамов», первым из которых, во всяком случае, является 'Али.

Сообщается, что Ахмад ибн Ханбал и Абу Хазим (ведущий ханафитский ученый) считали согласие четырех праведных халифов (Абу Бакра, 'Умара, 'Усмана и 'Али) законным консенсусом. Ни одна другая школа права не поддерживала этот тип консенсуса. В некоторых книгах по сравнительному *усуль аль-фикх* есть упоминания о «консенсусе» Абу Бакра и 'Умара, Мекки и Медины и даже Куфы и Басры. Однако ни одна из школ права не подтвердила их.

Существует также различие во мнениях относительно того, должен ли консенсус быть «полным», т. е. достигаться согласием всех без исключения участников консенсуса, или возможна какая-то форма «решения большинства». Полный консенсус считается действительным во всех правовых школах. Однако ат-Табари и Абу аль-Хусейн аль-Хайят утверждали, что консенсус может считаться достигнутым даже при условии наличия «одного индивидуального несогласия». Однако это вопрос больше гипотетический, нежели практический.

Еще одна причина разногласий в контексте иджмы заключается в вопросе разницы «эпох», в которых жили ее участники. В большинстве мазхабов консенсус считается действительным и неизменным, если ученые в любое время достигли его⁷². Однако Ахмад ибн Ханбал и некоторые мутазилиты допускали, что «один или несколько членов консенсуса могут изменить свое мнение, пока они живы». И поскольку иджма рассматривается как обязательное условие и «неизменный» авторитет, то, согласно их мнению,

члены иджмы должны быть покойными, чтобы гарантировать, что никто из них не изменит свою точку зрения и не отменит таким образом действительность иджмы. Шафиитский ученый аль-Джувайни различал консенсус по «определенным» и «неопределенным» вопросам. В случае «неопределенных» вопросов, по которым, как он считал, мнения могут меняться, он разделял выше описанную точку зрения Ибн Ханбалия относительно «эпохи консенсуса»⁷³. Однако критериев для разграничения «определенных» и «неопределенных» вопросов аль-Джувайни не предоставил.

Относительно гласности консенсуса большинство ученых сходятся на том, что «практически невозможно», чтобы иджма была объявлена каждым участником⁷⁴. Таким образом, некоторые правовые школы одобрили то, что они называли «молчаливым консенсусом», подразумевающим, что члены совещания, мнения которых неизвестны, могут считаться согласными с остальными участниками, изложившими свое мнение. В отношении этой формы консенсуса не существует ни гласного, ни молчаливого согласия. Фактически, известны двенадцать различных мнений относительно ее действительности⁷⁵.

Наконец, в отношении того, может ли решение, основанное на консенсусе, когда-либо изменяться или быть «отмененным», все школы права (за исключением нескольких ученых) высказались отрицательно⁷⁶. Это мнение основано на правиле из основ фикха, которое гласит, что «никакая отмена не может быть действительной после пророческой эры», и на «логическом» несоответствии между авторитетностью первого консенсуса и последующих⁷⁷. Однако, на мой взгляд, решения, которые были непосредственно связаны с определенным периодом времени и вполне конкретными обстоятельствами, на основании этого правила необоснованно сделаны «вечными».

Ибн Хазм прокомментировал иджму следующим образом: «Вопросы консенсуса либо прямо упоминаются в Коране и достоверных хадисах, либо являются вопросами разницы во мнениях относительно определенной интерпретации или передачи *ахад*. В первом случае аяты или хадисы не нуждаются в подтверждении путем консенсуса, поскольку они являются первичными доказательствами сами по себе. Во втором случае консенсус заявлен неверно». Ибн Хазм утверждал: «Консенсус никогда не может быть доказан, даже если бы он был достигнут сподвижниками, число которых измеряется в тысячах»⁷⁸.

Несмотря на все вышеупомянутые разногласия, большинство ученых из разных правовых школ считают консенсус «абсолютным/определенным» (*кат 'и*) доказательством, порождающим «абсолютное» знание. Помимо прочих, к ним относятся имена аль-Багдади, аль-Джувайни, аль-Газали, Абу аль-Хуссейн, аш-Ширази, Самарканди, ан-Насафи, аль-Фарра, ас-Сархаси. Немногие ученые, включая ар-Рази и аль-Амиди, считали консенсус «неопределенным» доказательством⁷⁹.

Суждение по аналогии

Суждение по аналогии (*кьяс*) является вторичным источником законодательства, который законным считают все четыре суннитских школы, мутазилиты и ибадиты. Джафариты, зайдиты, захириты и некоторые мутазилиты описывают суждение по аналогии как «законодательство в соответствии с прихотями». Сообщается, что имам Джа'афар ас-Садик утверждал, что «нет никакого вопроса без прямого ответа из Книги или Традиции»⁸⁰. Однако суждение по аналогии фактически являет собой процесс принятия правовых решений, а не «источник» законодательства.



Схема 4.22. Разные мнения относительно легитимности кясыа.

(а)



(b)

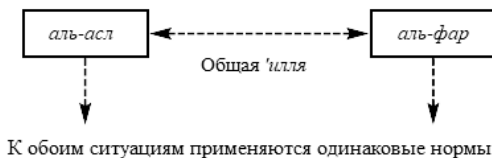


Схема 4.23. (а) Четыре компонента/составляющих процесса аналогии и (b) как они взаимодействуют в процессе суждения по аналогии.

Процесс суждения по аналогии состоит из четырех компонентов, а именно: первичной ситуации (*аль-асл*), вторичной ситуации (*аль-фар'*), причины/повода (*аль-'илла*) и нормы (*аль-хукм*). Аналогия (*кьяс*) проводится между двумя ситуациями/случаями, при этом норма относительно первой (первичной) ситуации была принята ранее, тогда как решение второй (вторичной) ситуации неизвестно. *Кьяс* подразумевает, что если для двух ситуаций существует (предположительно) общая причина (*'илла*), то, по аналогии, постановление для первой ситуации может применяться и ко второй⁸¹.

Однако, согласно захиритам, шиитам-джафаритам, зайдитам и некоторым мутазилитам, *кьяс* является «неопределенным» доказательством и «нововведением в религии». Ибн Хазм сформулировал эту позицию, назвав *кьяс* «решением без подтвержденных знаний на основании неопределенных доказательств»⁸². Ибн Хазм также критиковал тех, кто поддерживает легитимность *кьяс* на основе иджмы, основываясь на своем мнении о том, что «иджма никак не может быть доказана»⁸³.

Ибн Хазм и захириты в целом придерживаются мнения, что только буквальное значение Корана или хадиса имеет легитимную силу в исламском праве. Его точка зрения состоит в том, что человеческий «разум» — это своего рода «прихоть и предположения», которые могут быть «полезными в мирских делах, но не в вопросах веры»⁸⁴. Отказ от аналогии среди захиритов привел к вынесению ряда странных *фатв*, которые часто цитируются как забавные истории. Этими *фатвами*, основанными на отказе от аналогии, объясняется значительная непопулярность захиритов. Например, Ибн Хазм передал хадис, в котором сообщается, что Пророк сказал: «Согласием девственницы [на предложение о замужестве] является ее молчание». Ибн Хазм прокоммен-

тировал: «Поэтому если она скажет “да”, то ее брачный контракт будет недействительным!»⁸⁵. Ибн Хазм отказался от аналогии между соглашением посредством «молчания», как упоминалось в хадисе, и соглашением посредством «провозглашения “да”». Другие школы оставили для невесты «варианты»: давать молчаливое или устное согласие. Ханафиты же применили к данному случаю обычай, согласно которому «позорно для (арабской) женщины сказать “да” в такой ситуации».

Джафариты, зайдиты и мутазилиты принимают аналогию, если причина (*'илля*) указана в тексте, а не «выдумана». Другие мазхабы считают, что эта форма суждения является прямым лингвистическим выводением правил из текстов, а не действительной формой аналогии. Ибадиты включают *кьяс* в общую категорию рассуждений, которые они называют *ар-ра'и* (использование мнения)⁸⁶.

Несмотря на высокий статус, который ведущий правовед мутазилитской школы права ан-Наззам приписывал «разуму», он отклонил суждение по аналогии. Решения Исламского закона, согласно его утверждению, «не обязательно следуют рациональной линии мысли»⁸⁷. Ученый привел множество примеров норм Исламского права, которые можно назвать «иррациональными», поскольку они «не уравнивают подобных в их суждениях и не различают между различными в их суждениях». Два примера из тех, которые приводит ан-Наззам: «требование двух свидетелей, чтобы доказать убийство, и четырех свидетелей, чтобы доказать прелюбодеяние» и «ритуальное омовение путем мытья определенных частей тела, которые не были причиной нечистоты»⁸⁸. На мой взгляд, несогласованности, подчеркнутые ан-Наззамом, это не свидетельства «иррациональности», а скорее «изменение постановлений в соответствии с их целями». «Целевой» (*макасиди*) подход к этим решениям

показывает, что сама цель поиска свидетелей состоит в том, чтобы подтвердить определенные инциденты (акт убийства, в первом случае, и акт «публичного прелюбодеяния», во втором). Поэтому цифры не являются главными целями самих решений, а скорее служат инструментами для соответствующих судебных процедур. Что касается второго примера, то омовение имеет чистую ритуальную цель. Наряду с другими ханафиты не допускают аналогии в случаях *'ибада* (ритуалов или актов поклонения)⁸⁹. Они определяют эти действия как такие, «которые не могут быть рационализированы», и приводят в пример акты поклонения и ритуалы паломничества⁹⁰. Эта книга поощряет использование такого *макасида* (то есть целенаправленного) подхода в качестве основы самого суждения по аналогии.

Наконец, маликиты позволили «первичной ситуации» в аналогии быть самой аналогией. Это значит, что суждение в определенной ситуации может быть выведено по аналогии, без необходимости реальной «первичной ситуации». Затем из нового суждения может быть выведено иное суждение и т.д. Такое расширение определения *кьяс* маликитами открывает возможности для выведения последовательности действительных аналогий, полагаясь исключительно на «причины», а не на первичные ситуации, которые обязательно должны быть «упомянуты в текстах».

В основе процесса аналогии лежит «причина» (*'илла*). Правовые школы сошлись во мнении о наличии трех спецификаций действительных *'илла*: видимость (*зухур*), распространение (*та'ади*) и действительность (*и'тибар*). Видимость подразумевает «способность воспринимать причину» и «подтверждать ее наличие в ситуации». Распространение подразумевает способность распространять причину на другие ситуации, при условии отсутствия ограничивающих текстов. Действительность означает отсутствие в писаниях

«утверждения недействительности», которое отвергало бы рассмотрение «причины»⁹¹.

Однако отличие между мазхабами составляет условие/спецификация, которое они называют «согласованностью», или «точностью», (*индибат*) причины. Точность причины означает, что она «не сильно меняется при меняющихся обстоятельствах»⁹². Разногласия по критерию согласованности/точности возникли из-за разных мнений по поводу того, разрешена ли аналогия в соответствии с «мудростью, лежащей в основе постановления» (*хикма*). Ниже приведены примеры, иллюстрирующие разницу между *'илля* и *хикма* в классических правовых школах.

Освобождение (*рухса*) от поста предоставляется мусульманам, которые «болеют или путешествуют». Болезнь или путешествие на определенное расстояние (следующее из соответствующего хадиса) являются допустимыми *'илля*, или причинами, этого освобождения. Мудрость (*хикма*), стоящая за этим освобождением, заключается в «облегчении». Пожилым людям ученые предоставили такое же освобождение от поста, основанное на аналогии с «причиной» болезни, а не на «мудрости» облегчения. Вот почему в большинстве *мазхабов* такое освобождение не предоставляется, например, работнику, которому трудно держать пост из-за выполнения физически сложной работы. Ученые утверждают, что болезнь или путешествия «измеримы» и «детерминированы» и, следовательно, являются точными причинами для *кьяса*, тогда как «облегчение» не измеримо и «меняется в зависимости от обстоятельств». Можно было бы утверждать, что этот «причинный», а не «телеологический» взгляд на *кьяс* теряет смысл в отношении нормы освобождения, даже если он достигает *индибат* (точности) и формальности на процедурном уровне. В 6-й главе более детально обсуждается важность *макасид* в процессе *кьяс*.

Ниже описан поэтапный процесс (*маслак*) проведения учеными правильной аналогии. *Манат* — это *ratio legis*, основания, эффективная причина, главный критерий или «причина», стоящая за правилом.

1. Извлечение оснований (*тахридж аль-манат*). Это процесс размышления над основным текстом с целью извлечь как можно больше обоснований (‘*илля* или эффективных причин) для первичной нормы. Речь идет об «атрибутах», упомянутых в тексте применительно к субъектам или вещам, которые являются возможными кандидатами на то, чтобы быть ‘*илля*, стоящими за правовой нормой.

2. Устранение альтернатив (*танких аль-манат*). На этом этапе юристы применяют некоторую форму *ratio decidendi*, используя термин из британской философии права. Различные атрибуты, полученные на первом этапе, рассматриваются один за другим при помощи метода «эксклюзивного “или”» — логический термин для определения одного выбранного атрибута после исключения всех остальных. Несмотря на поверхностность этого процесса, ученые устанавливают условие для решающего атрибута, который впоследствии будет называться «‘*илля*», что и станет «подходящим» атрибутом (*васф мунасиб*). Уместность (*мунасаба*) обычно определяется как «выполнение интереса» (*тахкик аль-маслаха*). Ранняя литература по *усуль аль-фикху* четко не определяла этот интерес (*маслаха*). Однако в более поздней суннитской литературе можно заметить растущую тенденцию соотносить «уместность» с «целенаправленностью», иными словами, соотносить *мунасаба* с *макасид аш-шари’а*. Эта тенденция наиболее очевидна в теории *макасид аш-Шатиби* и в меньшей степени характерна для более ранних теорий аль-Газали, аль-Изза и теории *кьяса* аль-Карафи⁹³. Ат-Туфи определяет *аль-васф аль-мунасиб* как «интерес *аль-маслаха*, приводящий к цели законодателя (*макасид*)»⁹⁴. Подавля-

ющее большинство школ права не поддержали приравнение «причины» правовой нормы к ее «цели», поскольку «цель» не является «мундабит»⁹⁵. 6-я глава данной книги представляет другую точку зрения.

3. Реализация *ratio legis* (*тахкик аль-манат*). Это заключительный шаг в процессе *кьяса*. На этом этапе правовед-*муджтахид* проверяет, действительно ли *'илля* применима в рассматриваемой реальной ситуации. Например, опьянение — это *ratio legis* «запрета на употребление алкоголя» (что является первичной нормой). При совершении *иджтихада* в отношении определенного вещества будет рассматриваться следующий вопрос: приводит ли употребление этого вещества к опьянению или нет? Еще один пример: намерение убить — это *ratio legis* преследования убийцы. Однако в случае убийства возникает вопрос: было ли намерение убить доказано или нет? Последний пример: «бедность» и «нужда» — это *ratio legis* получения закята (обязательной ежегодной милостыни). Вопрос *тахкик аль-манат* будет следующим: является ли этот человек «бедным» и «нуждающимся» или нет? Поэтому я бы сказал, что *тахкик аль-манат* (утверждающий реализацию *'илля*) находится на грани между фикхом и наукой и не должен зависеть исключительно от *муджтахида* (как это имеет место в традиционном *фикхе*). Для наглядности стоит спросить: «как» *муджтахид* собирается доказывать, утверждать или проверять, что какое-то вещество является «опьяняющим», что у подозреваемого есть определенное «намерение», или что определенный человек «беден»? В современном мире такие вопросы задаются «специалистам» в соответствующих областях науки, а не юристам. В 6-й главе об этом говорится подробнее.



Схема 4.24. Четыре категории «подходящих атрибутов».

Правоведы различают «*илля*», «подтвержденные каноническими текстами», и *'илля*, выведенные *муджтахидом* и не доказанные на основании текстов⁹⁶. Исходя из этого, они делят «подходящий» атрибут на четыре категории, как показано на схеме 4.24.

Правовые школы едины во мнении, что, если атрибут «опровержен» текстом, несмотря на его очевидные преимущества, он не может использоваться в *кьясе*. Например, преимущества увеличения своего богатства посредством ростовщичества упоминаются и не одобряются в соответствующих текстах. Подобным образом преимущества торговли алкоголем и азартными играми также упоминаются и не одобряются. Если атрибут явно упоминается в канонических текстах, например, опьянение от напитка или намерение (*'амд*) при убийстве, то *кьяс* на его основании действителен, даже согласно правовым школам, которые не принимают доказательства *кьяса*, а именно, джафаритам, зайдитам, мутазилитам и захиритам. Эти школы считают атрибут/*'илля* «значением текста» (*диляла ан-насс*), а не реализацией суждения по аналогии.

Если атрибут подразумевается в писании в общих терминах или связан с каким-либо другим постановлением, то он является допустимым «подходящим атрибутом», согласно

шафиитам и ханафитам. Шафииты называют это *аль-мула'им* («подходящий» атрибут), в то время как ханафиты ссылаются на него как на *аль-мунасиб* («соответствующий» атрибут) и считают это «рациональным доказательством»⁹⁷.

Под атрибутом, который не упоминается в текстах, ученые подразумевают атрибут, который не может быть выражен прямыми лингвистическими деривациями из конкретных аятов или хадисов, как описывалось ранее. Интересы (*масалих*), которые могут быть «выведены» из текстов, но не имеют четкого выражения, свидетельствующего об их действительности или недействительности, классифицируются, согласно всем правовым школам, как *масалих мурсала* (неограниченные интересы). В следующем разделе обсуждается этот пункт как общий второстепенный источник законодательства, который называется «*истисла*» (соблюдение интересов) и действительность которого также является предметом разногласий.



Схема 4.25. Формальная процедура суждения по аналогии (кьяс).

Правоведы также рассматривают причины, по которым результат *кьяс* «противоречит импликации другого текста, характерного для (вторичной) ситуации». Аш-Шафии, Малик и Ибн Ханбал сошлись во мнении, что *кьяс* не нужен, если есть соответствующий аят или хадис. Они применяют это правило, даже если считают значение аята или смысл хадиса «вероятным». Это позволяет *кьясу* «ограничивать вероятное значение»⁹⁸.

Однако Малик добавил, что если хадис «вероятен» (например, *ахад*) и противоречит «множественному *кьясу*» (т. е. более одного *кьяса*, что подразумевает норму, «проти-

востоящую» языковой импликации хадиса), тогда «множественный кьяс» называется «асл» (фундаментальное правило) и имеет приоритет над «вероятным» хадисом⁹⁹. Например, Малик отклонил «подлинность» хадиса-ахад, «если собака выпьет из вашей чаши, тогда вымойте чашу семь раз», на основании нескольких аналогий/кьяс с применением других аятов и хадисов, которые разрешали есть животных, пойманных охотничьими собаками. Таким образом, Малик вывел *асл*, что «слюна собаки чиста»¹⁰⁰.

Вышеуказанная разница между маликитами и другими школами права относительно способности *асл* (фундаментального правила) аннулировать «аутентичный» хадис-ахад напоминает их различие относительно роли *маслах* (интерес), о чем говорится в следующем подразделе.

Интерес

Классификация *маслах* (интерес, благо, польза, полезность) на *маслах*, «поддерживаемые писаниями», «опровергаемые писаниями» и «не упоминаемые в писаниях», подразумевает буквальное определение того, что правоведы называют «писанием».



Схема 4.26. Классификация интересов, основанная на их (буквальном) упоминании в писании.

Некоторые мутазилиты сомневаются в существовании категории неограниченных интересов (*маслаха аль-мурсала*) на основании их фундаментальных концепций рационального «украшения и отвращения» (*ат-тахсин ва ат-такбих аль-‘акли*). Они утверждают, что, поскольку исламский образ жизни является всеобъемлющим, все должно быть либо украшающим и поощряющим хорошее, либо отталкивающим и отвращающим зло, будь то прямо или косвенно указано в писаниях. Это мнение характерно только для мутазилитов, его не разделила больше ни одна школа права, несмотря на весомость приведенных аргументов.

Взгляды правоведов на легитимность аль-*маслаха аль-мурсала* отличаются. Маликиты и ханбалиты одобрили этот вид *маслаха* в качестве законного на основании Корана, пророческой традиции, иджмы и *кыяса*. Поэтому они не допускали противоречия *маслаха* с любым из приведенных выше доказательств¹⁰¹. Ибадиты включили его в их *ра’и* (использование мнения)¹⁰².

Малик, согласно аш-Шатиби, одобрил аль-*маслаха аль-мурсала* при ряде условий, которые можно выразить следующими тремя пунктами¹⁰³.

1. Относиться к сфере мирских отношений (*му’амалят*) и обычаев (*‘адат*), а не к области поклонения (*‘ибадат*).
2. Не противоречить какому-либо конкретному религиозному тексту или фундаментальному правилу *асл*.
3. Служить более высокому интересу или общей цели, указанной в писании.



Схема 4.27. Различные мнения об аль-маслаха аль-мурсала.

Позже ханбалиты включили *аль-маслаха аль-мурсала* в свое правило «смена фатвы в соответствии с изменением обстоятельств», которым прославились и о котором много писали Ибн Таймия и Ибн аль-Кайим¹⁰⁴.

Известный ханбалитский ученый ат-Туфи занял спорную позицию, которая до сих пор вызывает жаркие споры¹⁰⁵. Он признал, что *аль-маслаха* является целью Исламского закона в принципе и что (конкретные) тексты, противоречащие *аль-маслаха*, следует просто игнорировать. Его определение *маслаха* еще более противоречиво, поскольку, по его словам, интерес зависит от «суждения по обычаю и разуму»¹⁰⁶.

Остальные правовые школы постановили считать *аль-маслаха аль-мурсала* недействительным источником законодательства. Однако, на мой взгляд, так или иначе, все школы применяли собственную методологию рассмотрения *аль-маслаха* в своем иджтихаде. Например, шафииты включили понятие «*маслаха*» в концепцию *мунасаба* в *кыясе*, как обсуждалось ранее¹⁰⁷. Ханафиты включают *маслаха* в свою концепцию *истихсан*¹⁰⁸. С другой стороны, джафариты и

зайдиты отменили *маслаха* на основании того, что эта концепция «неопределенная» и «не представляет собой безошибочное мнение имама»¹⁰⁹. Тем не менее «маслаха» щедро присутствует в таком правовом методе джафаритов и зайдитов, как метод «рациональных доказательств» (*ад-далиль аль-‘акли*), который они применяют «после Корана, сунны и консенсуса»¹¹⁰. И наконец, захиритская школа — единственная, отвергнувшая *маслаха* и не использующая никаких альтернативных ей доказательств.

Правовое предпочтение

Позиции по правовым предпочтениям (*истихсан*) также разошлись. Шафииты, джафариты, зайдиты и захириты считают *истихсан* незаконным и «неопределенным» доказательством¹¹¹. Аш-Шафии и Ибн Хазм определили его как «выбор согласно желанию» и «источник противоречия»¹¹². С другой стороны, ханафитская, маликитская, ибадитская, ханбалитская и мутазилитская школы одобрили *истихсан* в качестве источника законодательства.

Все версии *истихсан* объединяет то, что *муджтахид* рассматривает определенную ситуацию на определенной основе, которая отличается от обычной основы/принципа, по которой судятся подобные ситуации (схема 4.28).

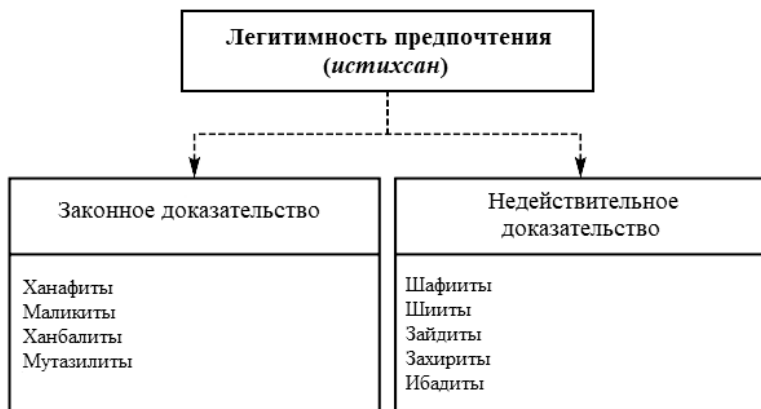


Схема 4.28. Разница во мнениях относительно принципа истихсан.

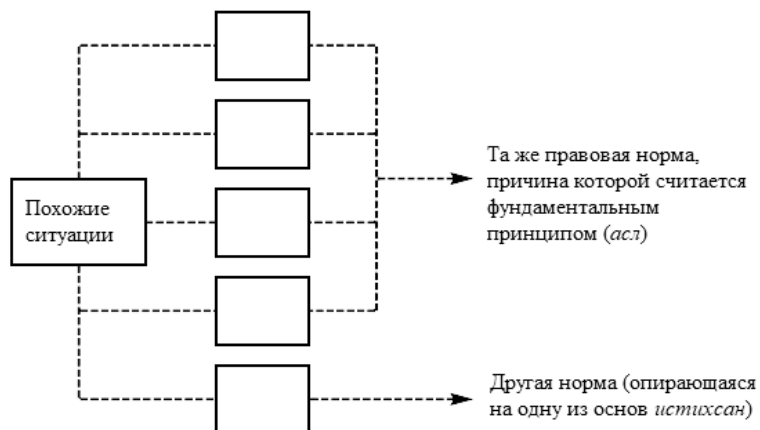


Схема 4.29. Оценка определенной ситуации на основе принципов, отличающихся от тех, на основе которых зачастую оцениваются подобные ситуации.

В отличие от аш-Шафии, описавшего *истихсан* как «выбор согласно желанию», его учитель Малик определил его как «девять десятых знания»¹¹³. Для Малика *истихсан* под-

разумеает глубокое рассмотрение определенных факторов, которые должны изменить обычное суждение правоведа. Эти факторы, которые называются основами *истихсана*, можно разделить на шесть категорий: текст, консенсус, необходимость, аналогию, общественные интересы и обычай¹¹⁴.

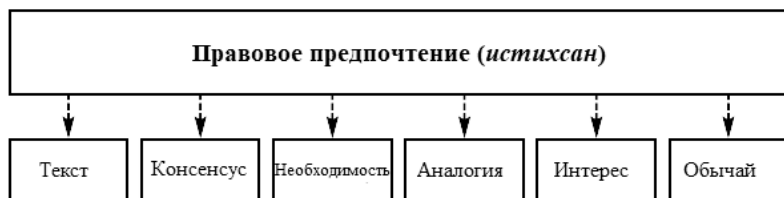


Схема 4.30. Классификация основ *истихсана*.

Ниже приводятся иллюстративные примеры этих основ из различных школ, которые одобрили *истихсан*:

1. *Истихсан* на основе текста. Переданный хадис запрещает обмен «подобными товарами», если только он не производится мгновенно. В противном случае, это считается своего рода «отсроченным ростовщичеством» (*риба ан-наси'а*). Тем не менее другие тексты разрешают беспроцентные займы, подпадающие под категорию *риба ан-наси'а*. Маликиты классифицируют постановление, разрешающее кредиты, под «*истихсан* на основе текста»¹¹⁵. Для всех других школ вышеуказанный случай подпадает под лингвистическую «спецификацию» (*тахсис*).

2. *Истихсан* на основе консенсуса. Как и в случае с залогом, *истисна* (покупка на заказ, т. е. с отсроченной доставкой) считается законной в соответствии с *истихсан*. Согласно всем школам, отложенная доставка является запретной по умолчанию. Фундаментальное правило гласит: «Запрещается продавать то, чего у вас нет» (на основании соответствующего предания). Однако, по ханафитскому *мазхабу*, существует «консенсус» в отношении законности

такой сделки, что является основанием для исключения из основного правила¹¹⁶. «Консенсус», на который опираются ханафиты в данном случае, является скорее социальным соглашением об определенном обычае, как отмечает более поздний ханафитский ученый Ибн ‘Абидин¹¹⁷. Это наблюдение вызывает интересный вопрос о взаимосвязи между «обычаем» и «фундаментальными правилами», выведенными на основании писаний.

3. *Истихсан* на основе необходимости (*зарура*), К этой категории относятся примеры, упомянутые некоторыми учеными, о позволении врачам видеть интимные части тела пациентов с целью необходимости лечения.

4. *Истихсан* по аналогии (*кьяс*), В этом случае из двух противоположных аналогий выбирается одна. Например, ханафиты считают, что слюна хищных птиц, таких как орлы, чиста. Две противоречащих аналогии: первая – слюна мясоедов, таких как львы, которая считается запрещенной; вторая — слюна людей, которые также едят мясо. Ханафиты выбрали вторую аналогию, основанную на *истихсан*.

5. *Истихсан* на основе общественных интересов. Традиционным примером этого принципа в литературе *фикха* служит «ответственность ремесленников» (*тадмин ас-сунна*), несмотря на то, что известен хадис, в котором говорится, что «мастеру доверяют». Хадис подразумевает, что ремесленник не несет ответственности за повреждение произведенных товаров. Тем не менее некоторые правовые школы возлагают ответственность на ремесленников, основываясь на принципе соблюдения «общественных интересов».

6. *Истихсан* на основе обычая. К этой категории подходят те же примеры, которые были упомянуты в разделе «*истихсан* на основе консенсуса». Это опять же поднимает вопрос о взаимосвязи между «консенсусом» и «обычаем» в основах Исламского права.

Пресечение возможностей

Пресечение возможностей (*садд аз-зара'и*) — еще одна «процедура рассуждения», которую некоторые правоведы считают «источником законодательства», особенно в маликитской школе¹¹⁸. Большинство ученых не выделяют пресечение возможностей как отдельное доказательство, а включают его значение в понятие «аль-маслаха»¹¹⁹. *Садд аз-зара'и* подразумевает запрет или пресечение законных действий, которые могут стать средством, ведущим к незаконным действиям.¹²⁰ Ученые из разных школ права сошлись на том, что возможности, «ведущие к противоправным действиям», должны быть «более вероятными, чем нет», но разошлись в систематизации этих возможностей. «Вероятность» незаконных действий делится на четыре разных уровня (схема 4.32)¹²¹.

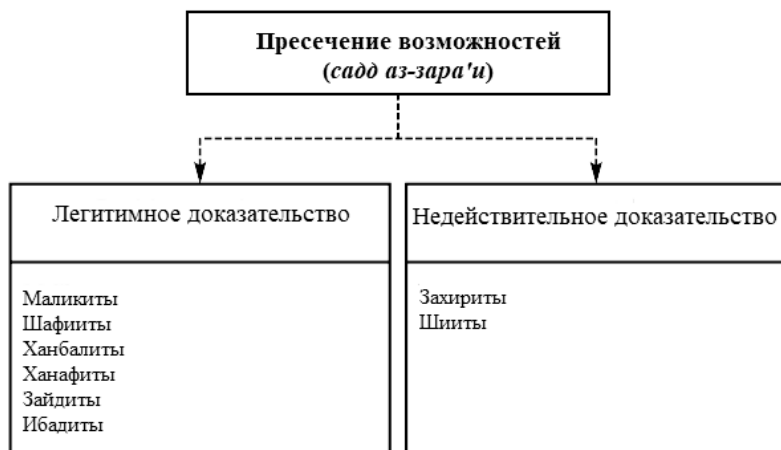


Схема 4.31. Разница во мнениях относительно *садд аз-зара'и*.

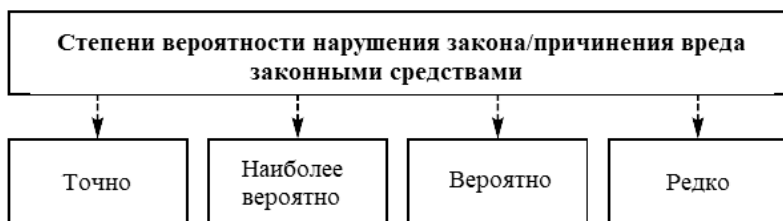


Схема 4.32. Четыре «степени» вероятности, по мнению юристов, которые одобрили пресечение возможностей.

Следующими примерами будут проиллюстрированы вышеупомянутые категории:

1. Примером действия, которое приводит к «определенному» вреду, является «выкапывание колодца на дороге общего пользования», что, безусловно, нанесет вред людям. Правоведы единодушны в необходимости пресечения возможностей в таком случае, но дальше они разошлись во мнениях относительно того, несет ли копатель колодца ответственность за любой вред, который случается с людьми из-за его действий. Разница во мнениях заключается в том, действительно ли запрещение какого-либо действия влечет за собой лишение людей ответственности за нанесенный ущерб, совершат они это действие или нет.

2. Примером действия, приводящего к «редкому» вреду, согласно аш-Шатиби, является продажа винограда, хотя лишь небольшое количество людей будет использовать его для производства вина. Правоведы согласились, что «пресечение возможностей» не применяется к такому действию, «поскольку преимущество действия перевешивает вред, который случается в редких случаях в любом случае»¹²².

3. Вред «наиболее вероятен», как утверждали правоведы, в случаях, когда «оружие продается во время гражданских беспорядков, или виноград продается виноделам»¹²³. Мали-

киты и ханбалиты согласились пресекать эти средства, в то время как другие не согласились, поскольку, по их мнению, вред должен быть «определенным», чтобы оправдать пресечение возможностей его причинения.

4. «Вероятный» вред, по мнению некоторых ученых, заключен в ситуациях, «когда женщина путешествует сама по себе» и «когда люди используют юридически правильные контракты со скрытыми трюками в качестве средства для ростовщичества»¹²⁴. Маликиты и ханбалиты, опять же, выступают за пресечение этих средств, в то время как другие с этим не соглашались, поскольку вред не является «определенным» или «наиболее вероятным».

Приведенные выше примеры показывают, что средства и цели подвержены изменениям в зависимости от экономических, политических, социальных и экологических условий, а не являются субъектами неизменных правил. «Путешествующая одна женщина», «продажа оружия» или «продажа винограда» в некоторых ситуациях могут привести к возможному ущербу, но могут определенно быть безвредными или даже полезными для людей в других ситуациях. Поэтому неточно классифицировать действия в соответствии с вероятностями вреда в «жестких» категориях, как показано выше. В 6-й главе предлагается «непрерывный спектр» вероятностей, который позволяет правоведам двигаться по этому спектру в соответствии с базовыми обстоятельствами, не присваивая конкретные категории вероятности каким-либо конкретным действиям.

Наконец, с этической точки зрения, «пресечение возможностей» является консеквенциалистским подходом¹²⁵, который в некоторых ситуациях может быть полезен, а в иных ситуациях — может быть неправильно использован пессимистическими правоведами или политически мотивированными лицами. Некоторые примеры этого приведены и объяснены в 6-й главе.

Предыдущие законы

Согласно Корану, Бог открыл пророкам до Мухаммада шариат, похожий на исламский шариат¹²⁶. Таким образом, некоторые школы Исламского права считают «предыдущую юриспруденцию» (*шар'у ман каблана*) действительным доказательством в Исламском праве. Тем не менее ученые согласились применить постановления *шар'у ман каблана* при условии, что эти решения должны упоминаться в Коране или в пророческой традиции¹²⁷. Они обосновывают свою позицию необходимостью быть уверенными, что постановления не были отменены новыми (исламскими) правовыми нормами.

Захириты и джафариты отклонили *шар'у ман каблана* как источник, ссылаясь на концепцию отмены. Согласно их мнению, Исламский закон отменил все законы, существующие до него. Несколько юристов решили вовсе не высказывать свое мнение по этому вопросу, потому что, по их словам, «у них недостаточно оснований для суждения»¹²⁸.

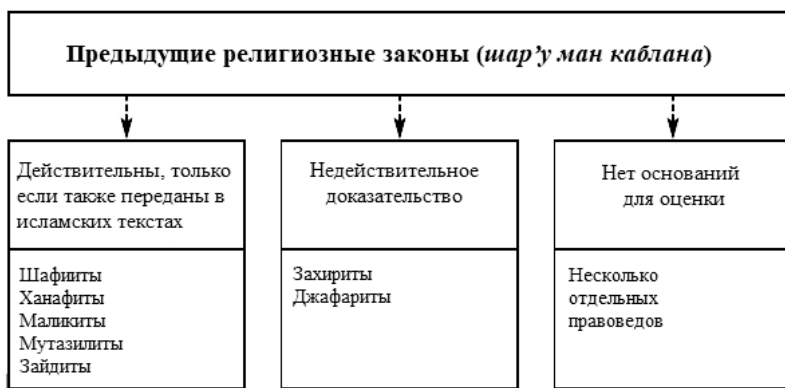


Схема 4.33. Различные мнения относительно *шар'у ман каблана*.

Мнение сподвижников

Помимо разницы во мнениях относительно того, как определять термин «сподвижник»¹²⁹, существует также разногласие по поводу юридической силы мнения сподвижников, или *ра'и ас-сахоби* (схема 4.34). Ибн Ханбал считал мнение сподвижников достоверным доказательством, которое применяется в тех случаях, когда правовед «не может найти (прямое) доказательство в Коране или сунне»¹³⁰. Абу Ханифа придерживался той же позиции, но позже ханафиты отдали предпочтение *кьясу* перед мнением сподвижников. Аш-Шафии предпочел мнению сподвижников консенсус и суждение по аналогии в дополнение к Корану и сунне¹³¹. Малик установил условие для действительности *ра'и ас-сахоби*, которое заключается в том, что оно не должно противоречить традиции народа Медины (*'амаль ахль аль-мадина*)¹³².

Некоторые ученые упоминали, что существует «консенсус» в отношении действительности этого доказательства¹³³, что является неточным по двум причинам. Во-первых, более поздние правоведы из разных школ отвергли мнение сподвижников в качестве доказательства как такового, например, аль-Газали, аль-Амиди, ас-Субки, аш-Шаукани и Ибн Таймия¹³⁴. Во-вторых, Ибн Хазм (и зайдиты) «запретили» «подражание кому-либо, кроме Пророка», включая сподвижников¹³⁵. Джафариты и зайдиты принимают только мнения сподвижников из числа *'умра* (ближайших родственников Пророка)¹³⁶.

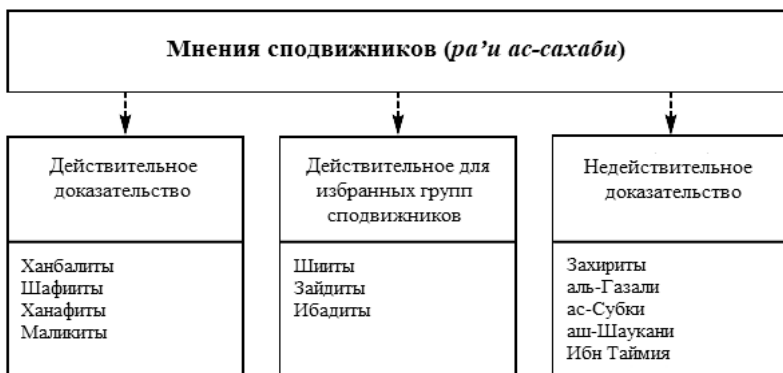


Схема 4.34. Различные мнения относительно ра'и ас-сахоби.

Традиция народа Медины

Традиция (*'амаль*), также называемая консенсусом (*ид-жма*), народа Медины является ключевым свидетельством/источником в маликитской школе. В свете *'амаль* Малик рассматривал все методы правовых суждений — от интерпретации аятов до достоверности хадисов с одной цепочкой передачи (*ахад*) и других вторичных доказательств.

Несколько ученых из других правовых школ, например, Ибн Таймия и Ибн аль-Кайим из ханбалитской школы, согласились с легитимностью этих доказательств в принципе, рассматривая их как форму «коллективного повествования после Пророка»¹³⁷. Все остальные школы права не согласились с консенсусом жителей Медины на основе собственных определений консенсуса. Аш-Шафии отклонил особый статус Медины и утверждал, что такой консенсус открывает двери для «всех, кто требует определенного консенсуса в своем собственном регионе»¹³⁸.

Ибн Хазм и ряд других ученых оспаривали саму идею полного консенсуса целого города, размером с Медину, на «логической» основе.

Ибн Хазм привел много случаев, когда Малик утверждал консенсус Медины в то время, как существовали различные мнения, одобренные другими учениками сподвижников, которые также жили в Медине во времена Малика¹³⁹.

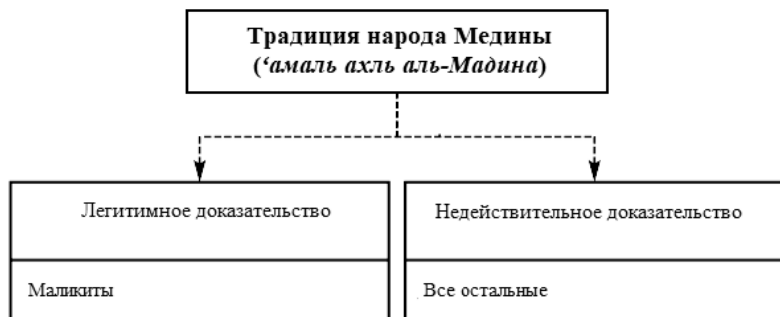


Схема 4.35. Разница во мнениях относительно ʿамаль ахль аль-Мадина.

Обычай

Все правовые школы так или иначе рассматривают обычай, или *аль-ʿурф*, в своих правовых теориях (схема 4.36). Однако существует принципиальная разница между учеными, которые считают *ʿурф* независимым доказательством (с некоторыми условиями), и теми, кто просто «рассматривает» его только при применении правовых постановлений (которые в любом случае выносятся на основании других доказательств).

Ханафиты и маликиты одобрили фундаментальное правило, сделавшее обычай «доказательством», аналогичным свидетельству из писаний (ас-сабиту би аль-ʿурфи кас-сабити би ан-насс)¹⁴⁰. Тем не менее эти *мазхабы* считают его действительным только в том случае, если он «не противоречит доказательствам из Корана или сунны»¹⁴¹. Ат-Туфи не принимал мнение своей правовой школы по этому вопросу

и считал *аль-‘урф* методом определения *аль-маслаха*. Поэтому ат-Туфи практически обеспечил *аль-‘урф* приоритет над конкретными доказательствами из Корана и сунны. Ханафиты и маликиты не пошли так далеко, как ат-Туфи, в предоставлении такого веса социальной эволюции людей, но тем не менее считали, что *‘урф* «конкретизирует общие свидетельства священных текстов»¹⁴². Например, «аутентичное» повествование «запрещает любую продажу с условием»¹⁴³. Однако ханафиты и маликиты разрешают продажу с условиями, которые «согласованы по обычаю». Ибн 'Абидин сформулировал свою позицию следующим образом: «Значит ли это, что *‘урф* может судить о хадисе? Ответ — нет. *‘Урф* судит аналогию/*кьяс* на основе хадиса, а не сам хадис. Причина хадиса (запрет продаж с условиями) заключается в избежании споров между людьми. Следовательно, *‘урф* согласуется со значением хадиса». Однако я считаю, что этот механизм интерпретации писаний, основанный на том, насколько традиции народа воплощают их «смысл» или «цель», является гибким механизмом, который усиливает «открытость» и «целенаправленность» Исламского права, как будет объясняться дальше в 6-й главе.

Более того, чтобы рассматривать ситуации, основанные на «общепринятом соглашении», ученые из ханафитской и ханбалитской правовых школ поставили условие, чтобы юрист обладал «пониманием статус-кво» (*фикх аль-вади*)¹⁴⁴. Это еще одна точка взаимодействия между правом и общественными науками, в которой проверенные статистические данные или глубокий социологический анализ играют эффективную роль в том, чтобы определять, насколько в действительности воплощается желаемая «цель».



Схема 4.36. Различные мнения об аль-'урф.

Презумпция непрерывности

Презумпция непрерывности (*истисхаб*) является принципом рассуждения, а не «доказательством» или источником законодательства как такового. Он подразумевает продолжение текущего статуса (допустимости, невинности и т. д.) до тех пор, пока какое-либо событие не изменит его. Презумпция преемственности — это «доказательство», одобренное всеми *мазхабами*. Однако некоторые мутазилиты возражают против того, чтобы выделять его, на том основании, что оно включено в «суждение разума»¹⁴⁵. Джафариты относят *истисхаб* к «суждению разума», но также признают его легитимность на основании (интерпретации) ряда преданий¹⁴⁶. Далее приводятся четыре примера того, как ученые определяли презумпцию, или *истисхаб*¹⁴⁷.

1. Презумпция допустимости до тех пор, пока не будет доказана запретность.

2. Презумпция невинности до тех пор, пока не будет доказана вина.

3. Презумпция атрибутов до тех пор, пока не будет доказано обратное.

4. Презумпция долга до тех пор, пока он не будет выполнен.

В 6-й главе утверждается, что вышеупомянутые основополагающие правила в действительности представляют собой понимание и применение Исламского права на основе принципа *макасид*.

Приоритизация доказательств

Следующая схема 4.37 описывает взаимосвязь между всеми упомянутыми в этом разделе доказательствами и то, как каждая школа «приоритизировала» их. Порядок расположения доказательств основан на авторитетных книгах по *фикху* соответствующих школ, в дополнение к моим наблюдениям за основными тенденциями каждого из *мазхабов*. При определенных условиях в некоторых случаях порядок приоритетности изменяется (как показывают стрелки на схеме).

Ханафиты отдают доказательствам из Корана приоритет над всеми другими свидетельствами, включая сунну. Они не «уточняют» и не «ограничивают» общее или неограниченное выражение Корана хадисом. Если они не смогли найти доказательства в Коране, они ищут хадис, который относится к рассматриваемому вопросу. Мнение сподвижников является следующим по весомости после слов Пророка. Затем они проводят аналогию. Ханафиты отдают аналогии приоритет над хадисом *ахад*. Однако юридическое предпочтение, которое следует после аналогии, превосходит аналогию в тех случаях, когда она «неуместна» (то есть не соответствует цели закона). Консенсус — это доказательство, которое теоретически идет следующим в

ранге, хотя я лично не сталкивался с решением в школе ханафитов, которое строилось бы исключительно на «консенсусе». Обычай и презумпция непрерывности являются отдельными доказательствами, которые применяются тогда, когда ни одно из указанных выше не действительно. Однако ханафиты отдают приоритет обычаю перед буквальной импликацией сообщений, если он приносит ту же пользу.

Ханафиты	Шиины (и зайдиты)
<ol style="list-style-type: none"> 1. Коран 2. Сунна 3. Мнение сподвижников 4. Аналогия 5. Предпочтение 6. Консенсус 7. Обычай 8. Презумпция неизменности 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Коран 2. Сунна 3. Консенсус (<i>итра</i>) 4. Мнение сподвижников (<i>итра</i>) 5. Презумпция неизменности
Шафииты	Ханбалиты
<ol style="list-style-type: none"> 1. Коран 1. Сунна 2. Консенсус (сподвижников) 3. Мнение сподвижников 4. Аналогия 5. Презумпция неизменности 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Коран 2. Сунна 3. Мнение сподвижников 4. Консенсус 5. Аналогия 6. Интерес 7. Предпочтение 8. Пресечение возможностей 9. Презумпция неизменности



Схема 4.37. Обзор приоритизации доказательств в различных школах Исламского права.

Шафииты ставят Коран и сунну на один уровень, т. е. хадис столь же важен, как и аят, и если они «противоречат», то более «конкретное» и «точное» выражение ограничивает более «общее» и «неточное». Консенсус (сподвижников) применяется в методологии шафиитов при условии, что он не противоречит смыслу Корана или хадиса. Если среди сподвижников нет согласия по определенному вопросу, то

применяется мнение одного из них. В случае если ни одно из перечисленных выше доказательств не доступно, шафииты применяют аналогию. Наконец, они опираются на презумпцию непрерывности в последнюю очередь.

Методологии иджтихада джафаритов и зайдитов весьма схожи. Они применяют Коран, затем сунну. Следующим является мнение одного из близких родственников Пророка (*'utra*) или их консенсус. Шиитское определение презумпции непрерывности включает в себя множество «рациональных» процедур, которые применяются ими тогда, когда не находится ни одного из вышеуказанных *нусус* и преданий. Школа буквалистов-захиритов одобрила только лингвистические доказательства из Корана и сунны (на одном уровне по доказательности, или *худжжийя*) и презумпцию непрерывности в качестве аргументации. Они не приемлют больше никаких других источников законодательства.

Маликиты применяют в порядке приоритетности: Коран, сунну, мнение сподвижников, традицию народа Медины, суждение по аналогии и соблюдение интересов. Тем не менее традициям народа Медины отдается приоритет перед сообщениями *ахад*, если те им «противоречат». Аналогия также имеет приоритет над хадисами *ахад*, если они «противоречат» ей, но не противоречат традициям народа Медины. Более того, Малик часто предпочитал аналогии соблюдение интересов (*маслаха*) во имя *истихсан* (правового предпочтения).

Имам Ахмад ибн Ханбал в основном прибегал к доказательствам Корана, Сунны и мнения сподвижников. Он считал аналогию крайним средством и редко применял ее. Со временем ученые-ханбалиты разработали следующий список правовых доказательств: Коран, сунна, мнение сподвижников, консенсус, суждение по аналогии, соблюдение интересов, правовое предпочтение, пресечение возмож-

ностей и презумпция непрерывности состояния, в порядке приоритетности. Можно заметить, что порядок доказательств ханбалитского мазхаба очень напоминает порядок ханафитского, за исключением того, что первые отдают «консенсусу» более высокий приоритет по сравнению с аналогией и считают «пресечение возможностей» отдельным доказательством.

Ибадиты применяют Коран, свои передачи хадисов, «консенсус» и аналогию в соответствующем порядке. Они отдают *истихаб* предпочтение перед *истихсан* и *маслаха*.

Наконец, поскольку школа мутазилитов отдает разуму (*аль-‘акль*) приоритет как «независимому источнику и самому фундаментальному доказательству закона»¹⁴⁸, некоторые ученые склонны предпочитать «рациональные обоснования» (*ад-диляла аль-‘аклийя*) всем остальным обоснованиям¹⁴⁹. Однако процесс правового обоснования у мутазилитов весьма схож с остальными традиционными школами права. На мой взгляд, «разум» — это теория в мутазилитской философии религии (*калам*), а не метод иджтихада в философии права мутазилитов.

4.4. ПРАВОВЫЕ НОРМЫ

Краткий обзор

В этом разделе будут изучены оба типа исламских правовых норм: вмененные/императивные (*хукм таклифи*) и установленные/декларативные (*хукм вади*). При этом императивные нормы будут проанализированы по степени допустимости регулируемых ими деяний/ответственности за их совершение, а также в свете ряда вопросов, связанных с правоспособностью. Три типа декларативных норм будут обсуждаться в свете следующих параметров: основание, ус-

ловия и препятствия. На схеме 4.38 представлена классификация правовых норм, принятая в традиционных школах Исламского права.

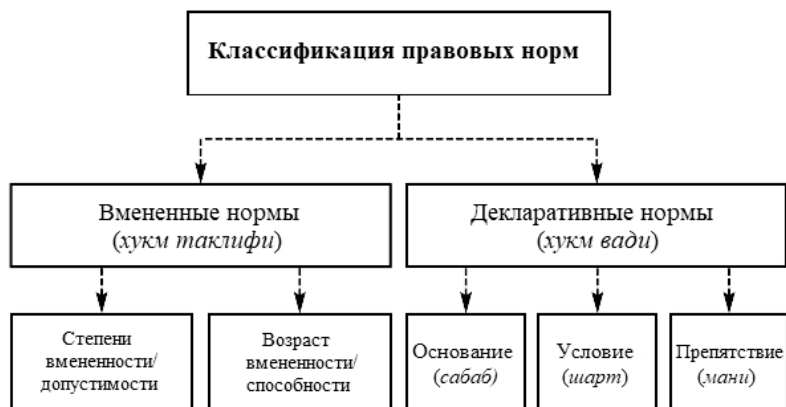


Схема 4.38. Классификация правовых норм, принятая в традиционных школах Исламского права.

Степени допустимости

Школы Исламского права, за исключением ханафитов и некоторых мутазилитов, выделяют пять видов правовых норм в зависимости от юридической силы: обязательные (*ваджиб*), рекомендательные (*мандуб*), разрешающие (*мубах*), порицающие (*макрух*) и запрещающие (*харам*). Ханафиты добавляют к этой классификации еще две ступени, в зависимости от «ясности» доказательств. Некоторые мутазилиты делят все деяния на «обязательные» и «запретные» и отвергают все промежуточные степени дозволенности, что соответствует фундаментальной доктрине мутазилитов о том, что все деяния по своей природе изначально делятся на «украшающие» (*хассан*) и «отвращающие» (*кабих*), и природа каждого деяния может быть постигнута разумом.

Эти расхождения во мнениях представлены на схеме 4.39, которая будет представлена ниже.



Схема 4.39. Различия в классификациях исламских правовых норм по «степени допустимости».

Обязанности и запреты

Мазхабы единодушны в своей идентификации обязанностей на основании приказов/императивов, содержащихся в канонических текстах. Фундаментальное правило гласит, что подразумеваемый приказ (*амр*) следует считать обяза-

тельным. Аналогично, подразумеваемое приказание негативного характера (*нахи*) следует считать запретом¹⁵⁰. Теоретически обязанности классифицируют по следующим признакам: время, наличие альтернативы/выбора, масштаб, точность оценки (схема 4.40).

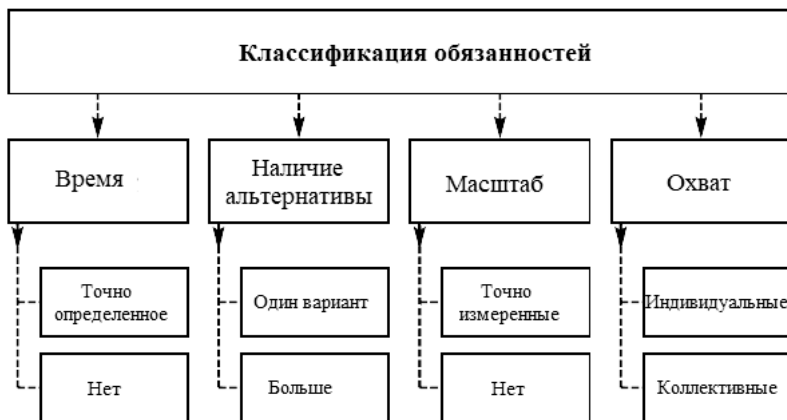


Схема 4.40. Классификация обязательств.

Промежуточные виды деяний

При наличии доказательства того, что приказ не имеет обязательной силы, т. е. допускается его невыполнение, соответствующее деяние относят к другой категории, которую большинство правоведов называют «рекомендуемое»¹⁵¹. Обычно доказательством является хадис, подтверждающий, что Пророк одобрял или совершал деяние, «обратное» соответствующему приказанию. Подобным образом, если речь идет о запрете, то доказательство «обратного» переводит соответствующее деяние из категории греховного (*харам*) в категорию порицаемого (*макрух*).

Ханафиты различают два вида обязанностей и два вида запретов, исходя из степени «ясности» доказательства:

«предписание» и «обязанность», «запрет» и «грех». Сообщения *ахад* – это пример «неясных» доказательств.

Практическое применение этого различия заключается в том, что «предписания» и «запреты» стали неотъемлемой частью религии (*малум мин ад-дин би аз-зарура*), т. е. они стали частью не только Исламского права, но и вошли в вероучение ислама. Это значит, что, отрицая какое-либо предписание или запрет, человек ставит под сомнение свою веру, при этом отрицание «обязанностей» или «грехов» не является вопросом вероисповедания. Во всех других правовых школах принято такое же деление с точки зрения неотъемлемой принадлежности к религии, но без различного наименования степеней обязательности. Соотношение между понятием «ясности» и сакрализацией человеческого мнения будет обсуждаться в 6-й главе.

Кроме того, в ханафитском *мазхабе* принято считать, что при наличии «ясного» доказательства в пользу обязанности, соответствующее деяние требует «правовой корректности». В противном случае это деяние не влечет никаких правовых последствий и считается не имеющим силы. Например, по мнению ханафитов, торговая сделка, проведенная без соблюдения какого-либо строго обязательного условия (*фард*), например, условия о дозволенности товара, признается недействительной с правовой точки зрения, будто она никогда не имела места. Но если несоблюденное условие относится к категории «*ваджиб*», например, наличие свидетеля, то сделка считается корректной и не нарушающей закон, несмотря на этот недочет. Все остальные правовые школы не делают этого разграничения, т. е. признали бы такую сделку недействительной, независимо от категории несоблюденного условия – *фард* или *ваджиб*.

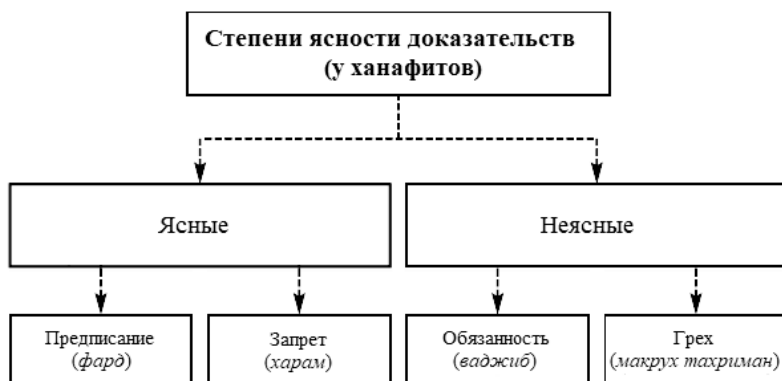


Схема 4.41. Классификация обязательства и запретов, основанная на «ясности» доказательств в ханафитской школе.

Декларативные нормы

Декларативные нормы характеризуются такими параметрами, как причина, условие, препятствие. Правовое постановление применяется при наличии основания, соответствия определенным условиям и отсутствии препятствий (если это применимо к конкретному случаю). Термин «основание» (*сабаб*) по смыслу похож на термин «причина» (*‘илля*), что обсуждалось выше. Условие (*шарт*) может определяться либо текстами, либо договоренностью между людьми (в области сделок). Препятствием (*мани*) считается ситуация, которая делает правовое следствие основания недействительным. Корректность (*аль-сихха*) достигается при условии наличия основания, соблюдения условий и отсутствия препятствий. В противном случае сделка или деяние является недействительным/некорректным (*фасид/батиль*).

Например, намаз является обязанностью, если есть основание – наступление предписанного времени, соблюдено условие омовения и нет никаких препятствий, например,

психического расстройства. Еще один пример: смерть влечет за собой возникновение отношений по наследованию имущества при условии наличия наследника, тогда как наступление смерти по причине убийства, совершенного наследником, является препятствием для наследования. И последний пример: договор является основанием для возникновения определенных финансовых обязательств при условии наличия свидетелей, тогда как нелегальность товара – это препятствие для возникновения правовых последствий договора.

Правоспособность

Степень ответственности за деяния или возникающая в связи с ними правоспособность (*ахлийя*) классифицируется в Исламском праве по двум категориям: активная правовая сила (*ахлийя аль-ада*) и рецептивная правовая сила (*ахлийя аль-вуджуб*). Активная правовая сила влечет за собой возникновение прав, обязанностей и правовых ограничений, тогда как рецептивная правовая сила влечет за собой возникновение прав, но не обязанностей или ограничений¹⁵². С правовой точки зрения различают следующие четыре стадии человеческой жизни: от зачатия до рождения, от рождения до возраста различения (*тамъиз*), от возраста различения до зрелости (*булуз*) и от зрелости до смерти.

	От зачатия до рождения	От рождения до возраста различения	От возраста различения до зрелости	От зрелости до смерти
Активная правовая сила	—	—	√ (частичная)	√ (полная)
Рецептивная правовая сила	√ (частичная)	√ (полная)	√ (полная)	√ (полная)

Схема 4.42. Классификация правоспособности с точки зрения этапов жизни человека.

Рецептивная правовая способность эмбриона влечет за собой право на то, что в интересах эмбриона и его предстоящей жизни. Срок беременности – это тема, обсуждаемая в *фикхе* в контексте прав, возникающих в связи с беременностью (у матери и у ребенка). Правоведы договорились считать минимальным сроком шесть месяцев на основании «числового довода» (*диляла аль-'адад*) из аята 46:15: «беременность и кормление до отнятия его от груди продолжаются тридцать месяцев», и аята 2:233: «Матери должны кормить своих детей грудью два полных года, если они хотят довести кормление грудью до конца»¹⁵⁴. Однако есть разница во мнениях относительно максимального срока беременности: от девяти месяцев до семи лет! Доводы, приводимые учеными в подтверждение этой точки зрения, основаны либо на «мнении сподвижника», либо на «обычае», который устанавливается путем «опроса людей с опытом в подобных делах»¹⁵⁵.

По мнению правоведов, признаком возраста различения является возникновение способности «понимать, что значит купля-продажа»¹⁵⁶. Ученые не имеют единого мнения по поводу крайнего срока возраста различения (пять, семь, восемь лет). И снова, все правовые точки зрения основаны на «мнении сподвижника» или «опыте»¹⁵⁷.

В период между рождением и возрастом различения субъект (*мукаллаф*) не обладает активной правоспособностью, но имеет полную «рецептивную правоспособность», т. е. способность наследовать у кого-то и кому-то, подавать милостыню и т. д.¹⁵⁸. Эта полная рецептивная правоспособность сохраняется до смерти, а с момента наступления зрелости к ней добавляется активная правоспособность (схема 4.32).

Вопрос о возрасте зрелости тоже не нашел единого ответа у исламских правоведов: одни называют возраст девяти

лет, другие «появление волос на лице [мальчика], двенадцать лет, «возможность [девочки] зачать и стать причиной зачатия [для мальчика]»¹⁵⁹. Приводимые доводы варьируют от «человеческого опыта» до различных не прямых лингвистических указаний из писаний¹⁶⁰.

Активная правоспособность подразумевает ответственность субъекта/*мукаллаф* за свои решения, независимость от одобрения других во время сделок. Однако с наступления возраста различения до возраста зрелости, эта правоспособность носит частичный характер, т. е. некоторые решения субъекта требуют подтверждения опекуна (опекунов)¹⁶¹.

И наконец, «признак смерти». Этот вопрос тоже вызывает разногласия в классических школах Исламского права. Руководствуясь обычаем, правоведы считают, что признаками смерти являются «ввалившиеся щеки», «заострившийся нос», «расслабленные ладони и ноги» и «прекращение движения»¹⁶².

В этом подразделе объяснялся ряд понятий, связанных с правоспособностью, в том числе ряд вопросов не столько из области права, сколько из области, которая сегодня называется «наукой»: «срок беременности», «возраст различения», «признак зрелости» и «признак смерти». На мой взгляд, эти вопросы должны решаться не на основании мнения юристов или того, «что говорят люди», а на основании состоятельных статистических выводов, опирающихся на репрезентативную выборку медицинских и социальных данных. В 6-й главе мы остановимся на понятии «открытости» системы Исламского права и подробнее поговорим о важной роли естественных и общественных наук в системном подходе к Исламскому праву.

5

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ ИСЛАМСКОГО ПРАВА

Общий обзор

В этой главе мы попытаемся ответить на следующие вопросы:

- Сохраняют ли классические богословско-правовые школы, о которых мы говорили в предыдущей главе, непрерываемый авторитет?
- Если карта школ и теорий исламской философско-правовой мысли изменилась, как утверждают многие исследователи, какие названия должны носить новые школы и теории Исламского права?
- Каковы основные характеристики каждой современной школы?
- Насколько они согласуются или не согласуются с классическими школами?

На все эти вопросы мы постараемся ответить в этой главе. Начнем с современных классификаций теорий Исламского права, а затем представим новую содержательную классификацию на основании многоаспектного подхода. Предлагаемая концептуальная классификация позволяет отчасти преодолеть некоторые изъяны формальных классификаций. Представленный в этой главе анализ показывает, в какой

степени современные теории Исламского права принимают или критикуют классические. На выводах этой и предыдущей глав строится следующая глава, в которой мы поговорим о разработке системного подхода к Исламскому праву.

5.1. СОВРЕМЕННЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ И МАРКЕРЫ

Суть вопроса

В XX веке карта школ и теорий Исламского права претерпела радикальные изменения. К концу XIX века завершился процесс колонизации наиболее влиятельными современными державами большинства стран с преобладающим мусульманским населением¹. Тем не менее вторгшийся в них модернизм, при всем множестве недостатков, в значительной степени обеспечил возрождение исламского иджтихада, которое выразилось в двух направлениях: (1) колонизация принесла новые проблемы, требовавшие новых решений; (в) колонизация принесла новые взгляды и идеи во всех отраслях знания.

К началу XX века ученые и муфтии признали необходимость новых *фатв*, традиционные собрания фатв традиционных *мазхабов* оказались не соответствующими проблемам современности. Поэтому многие муфтии занялись расширением горизонтов в смысле включения в свои фатвы мнений других мазхабов. В результате начал приобретать популярность сравнительный фикх. Со временем влиятельные исламские институты заговорили о необходимости реформирования теории Исламского права. С другой стороны, с наступлением эпохи модернизма в традиционные исламские институты стали проникать новые философские

знания и идеи, в частности, это происходило через талантливых мусульманских адвокатов и юристов, на которых западная наука оказала непосредственное влияние. Среди них можно назвать имена Рифы ат-Тахтави, Мохаммада Икбала, Мохаммада Абдо. Со временем западные философские идеи стали получать доступ в исламскую философию в целом и в исламскую правовую мысль в частности, в результате стали появляться новые фундаментальные методологии.

Сегодняшняя классификация современных теорий Исламского права по большей части не подразумевает разделение на шафиитов, ханбалитов, джафаритов и прочие традиционные школы, что мы продемонстрируем ниже. При этом продолжает оставаться четкое разграничение между суннитской, шиитской и ибадитской школами права, а меньшинство суннитских ученых по-прежнему придерживаются во всех аспектах юриспруденции одного из четырех суннитских мазхабов. В этой книге мы называем тенденцию пребывания в исторических границах отдельных *мазхабов* «схоластическим традиционализмом»². Однако я не согласен с тем, что большинство современных ученых используют традиционные школы права как «сопутствующий аргумент», а не реальный авторитет. В этом разделе предлагается новая типология современных теорий Исламского права, которая более полно отражает современную картину фикха по сравнению с традиционным делением на мазхабы. Эта новая классификация охватывает всех исламских ученых и правоведов, независимо от биографического и географического контекстов. Начнем с критической оценки современных классификаций исламских философско-правовых школ (или «идеологий»).

Исламские «идеологии»

Современные исследования Ислама и общества, особенно того, что называют «политическим исламом», обычно начинаются с «типологии исламских идеологий». Цель этих типологий – идентифицировать определенные группы, политиков, мыслителей и присвоить им определенные маркеры, дабы определить стратегии «подхода» к ним. В этих исследованиях дается разное определение идеологии, возможно, в зависимости от идеологии авторов и целей их исследований. «Классические» классификации, например Г. Гибба, У. Смита, А. Хурани, Л. Биндера, Х. Миньеса и Р. Хемфри, строятся на популярной тройственной типологии: «традиционализм/фундаментализм», «модернизм», «секуляризм»³. Эта «классическая» классификация является не чем иным, как классификацией реакций исламского мира на политическое господство Запада. Более того, эта тройственная классификация сама по себе – только отражение перечисленными авторами представлений их собственной среды о концепциях «фундаментализма», «модернизма» и «секуляризма». Джон Эспозито предпочитает анализировать «отношение к модернизации и исламской общественно-политической реформе»⁴, которое он делит на «консервативное», «неотрадиционалистское», «исламско-реформистское» и «секуляристское». Ивон Хаддад также упоминает о «поведении» и «тенденциях», которые она делит на «неонормативистские», «нормативистские» и «аккультурационистские»⁵. Уильям Шепард воспринимает исламские идеологии как «ответ на западное влияние и предложение реабилитировать мусульманскую историю» и выступает с двухаспектной классификацией – «исламский тоталитаризм» и «модернизм» — по восьми категориям⁶. Джон Волл анализирует «стили действий» в исламской истории и классифи-

цирует их на «адаптационные», «консервативные» и «фундаменталистские»⁷. Фазлур Рахман противопоставляет «неофундаментализм» «исламскому модернизму», который, на его взгляд, означает «ввод понятия реформы в содержание шариата»⁸. Кроме того, он дает определение тенденции «постмодернистский фундаментализм», «главный пафос которой заключается в антизападности»⁹. Несмотря на различия во всех перечисленных классификациях, на мой взгляд, они так или иначе вращаются вокруг старой трехчленной типологии «фундаментализм – модернизм – секуляризм», а в вышеупомянутых исследованиях прослеживается общая тенденция делить модернизм на два подтипа, в результате получаем четыре категории выражений/маркеров, которые отражены в сводной таблице на схеме 5.1.

	1	2	3	4
Фундаментализм	Апологетический модернизм	Модернизм	Секуляризм	
Традиционализм	Неофундаментализм	Реформизм	Либерализм	
Буквальный салафизм	Неотрадиционализм	Неомодернизм	Модернизм	
Радикальный фундаментализм	Консерватизм	Салафитский реформизм	Аккультурационизм	
Консервативный традиционализм	Неонормативизм	Нормативизм	Адаптационизм	
Консерватизм	Отрицающий неотрадиционализм	Примирительный неотрадиционализм	Рациональный реформизм	
Нормативизм	Салафитский реформизм	Реформистский традиционализм		
Отрицающий традиционализм	Реформистский традиционализм	Традиционализм		
Постмодернистский фундаментализм				

Схема 5.1. Сводная таблица выражений, используемых в типологии «исламских идеологий».

Типология Тарика Рамадана не придерживается «классической» тройственной классификации, а берет за основу тенденции исламской мысли. Полученная в результате классификация исламских философских течений через различные группы/движения, она выглядит точнее, чем другие (классические) классификации¹⁰.

Классификация РЭНД

Еще одна заметная классификация представлена в докладах корпорации РЭНД по исламизму¹¹. В докладе 2004 года целью указано содействие усилиям тех, кто «хочет предотвратить столкновение цивилизаций». Подобно вышеприведенным типологиям, четырехклассовая типология РЭНД отражает четыре «ведущих позиции», а именно: фундаментализм, традиционализм, модернизм и секуляризм. При этом отметим, что с точки зрения нашего исследования типология РЭНД имеет особое значение, потому что представленные в ней «позиции» более или менее отражают позиции фикха по ряду современных проблем. Эти проблемы, по определению РЭНД, «стали полемическими в исламском мире» и связаны с «политической и индивидуальной свободой, образованием, положением женщин, правосудием, легитимностью реформ и перемен, а также отношением к Западу». Примеры этих проблем: полигамия, хиджаб, телесные наказания, участие женщин в общественной жизни и джихад.

Ниже приведено краткое изложение типологии РЭНД с моими комментариями.

1. Фундаментализм делится на фундаментализм, опирающийся на канонические тексты, и радикальный фундаментализм:

(а) Представители первого придерживаются экспансионистской и агрессивной версии ислама, уходящей корнями в

теологию, насаждают строгое соблюдение ислама в публичной жизни и одобряют применение насилия. В том, что касается Исламского права, они считают своими источниками Коран, сунну, харизматических лидеров и радикальных авторов. К этой категории относятся иранские революционеры, саудовские ваххабиты, турецкое радикальное движение Каплана и др.

(b)Радикальные фундаменталисты придерживаются экспансионистской агрессивной версии ислама и тоже могут прибегать к насилию и «терроризму». В том, что касается Исламского права, их источники: Коран, сунна, харизматические лидеры и исламская философия. К этой категории относятся «аль-Каеда», «Талибан», «Хизб-ут-тахрир» и другие исламские движения.

2. Традиционализм делится на консервативный и реформистский.

(a)Консервативные традиционалисты поддерживают буквальную и строгую форму ислама, но не прибегают к насилию. Сопротивляются современности и изменениям. Тех, кто живут в традиционном обществе, характеризуют как менее образованных и в меньшей степени отличающих местные обычаи от доктрины ислама. Что касается Исламского права, то их источниками названы Коран, сунна, местные обычаи и взгляды местного духовенства. В качестве представителей названы Акбар Ахмад и Абдур-Рахман Дои.

(b)Традиционалисты-реформисты «в большей степени готовы на уступки» в сфере буквального применения догматов через реформу и реинтерпретацию с целью сбережения «духа закона». В том, что касается Исламского права, их источники определены как Коран, сунна, ученые (в том числе светские мыслители), современное право и этика и единоклюнные общины. К представителям этого направления отнесли Юсуфа аль-Карадави и Рукайю Максуд.

3. Модернизм не поделен на классы. О модернистах пишут, что они «готовы к далекоидущим реформам в нынешнем ортодоксальном понимании ислама». Также авторы отчета утверждают, что модернисты верят в «историчность ислама», т. е. в то, что «ислам в том виде, в каком он практиковался при Пророке, больше не правомочен». В плане Исламского права их источниками названы Коран, сунна, ученые (в том числе так называемые «светские мыслители»), а также современное право и этика. Среди представителей исламского модернизма названы Халед Абу эль-Фадл, Мохаммад Шахрур, Сериф Мардин, Бассам Тиби и Навал Саадави.

4. Секуляризм делится на умеренный и радикальный.

(а) Умеренные секуляристы «хотят, чтобы исламский мир согласился с отделением «церкви от государства» на манер западных индустриальных демократий, а религия была переведена в сферу частной жизни».

(б) Радикальные секуляристы в основном стоят на антиамериканских позициях и «крайне враждебны».

Дальше приведены мои комментарии относительно данной классификации:

1. Данная классификация преимущественно базируется на политической позиции вышеназванных групп по отношению ко внешней политике Соединенных Штатов, в частности к «войне с терроризмом». Типология не имеет очевидной связи, на которую претендуют авторы, с понятиями «Исламское право», «западные ценности», «международное сообщество», «современность».

2. Несмотря на множество практических и «жизненных» примеров, сравнительный анализ не передает базовые теоретические различия между версиями *усуль аль-фикх*, на которых группы строят свои идеологические позиции.

3. Коран и хадисы Пророка названы источниками права всех течений (кроме секуляристов). Важно, однако, во всех

подробностях учитывать методологию обращения с этими двумя источниками, а также роль других источников (таких как *маслах* и *'урф*). Например, у крайних/консервативных групп на всех практических уровнях патриархальные традиции опережают священные источники, о чем пойдет речь в следующем разделе. Этим же частично объясняется удивление авторов доклада по поводу «немалой свободы» консерваторов в обращении с «буквальным содержанием ислама». С другой стороны, в модернистских течениях концепция *маслах* часто генерирует новые, довольно прагматичные подходы к политике.

4. Недостаточно точно отражены теологические различия между «фундаменталистами писаний», например ваххабитами, и «радикальными фундаменталистами», например «аль-Каедой» и «Талибаном». Все эти группы имеют одинаковые теологические позиции, основанные на салафитском вероучении (*'акыда ас-салаф*). С другой стороны, по ряду теологических вопросов (кроме общего идеологического отношения к Соединенным Штатам) позиция «иранских революционеров» отличается от позиции этих групп. В свою очередь, «иранские революционеры» тоже различаются по взглядам на целый спектр вопросов ислама, несмотря на общую политическую позицию все по той же внешней политике США. Следующий раздел проиллюстрирует, как некоторые из них способствовали развитию «модернистского подхода» к Исламскому праву, представителями которого являются Мохаммад Хатами и Абдул-Карим Соруш.

5. Несмотря на точный анализ стратегии «реинтерпретации» «реформистов-традиционалистов», «светские мыслители, современное право и этика» определенно не являются для них источниками Исламского права. Однако отнесение светских мыслителей и современной этики к источникам права для модернистов точно передает положение дел. По

сути, современные ценности играют ключевую роль во взглядах модернистов и являются фундаментом для их реинтерпретации канонических текстов.

6. Концепция «историчности ислама» упоминается в докладе как «модернистская» черта. В данном разделе мы проанализируем различные формы и степени «историзации» на основании постмодернистской, а не модернистской философии. В данной главе указывается на важность различения модернистской и постмодернистской критических позиций.

7. Было бы точнее поделить категорию модернизма на две на основании разницы между стратегиями «реинтерпретации» и «радикальной критики», о чем будет идти речь в этом разделе.

8. Было бы точнее идентифицировать исламские позиции в терминах теорий, а не отдельных имен и личностей. Многие деятели, ассоциируемые в докладе с определенными категориями на самом деле меняли свои взгляды и не однажды, в зависимости от вопроса. Например, шейх аль-Карадави занимает, что называется, «традиционалистскую» позицию по вопросам, которые он классифицирует как «постоянные положения» (*усуль сабита*), «модернистско-реинтерпретаторскую» позицию по вопросам, которые он относит к «вариабельным» (*мутагайрат*), и, так сказать, «светскую позицию» по вопросам, которые он относит к «неправовой сфере» (*маджал аль-фараг ат-таири 'и*)¹².

9. Несмотря на то, что в докладе оба отнесены к «модернистам», взгляды Наваля Саадави диаметрально противоположны взглядам Мохаммада Шахрура или Халеда Абу эль-Фадла. Если Саадави осуждает «ислам и все религии» за патриархальность и ущемление женщин¹³, то очевидно, что Шахрур и Абу эль-Фадл, вопреки своим феминистским и модернистским «реинтерпретациям», работают в поле исламской правовой традиции¹⁴.

Классификации, «основанные на писании»

Помимо типологий, основанных на «исламских идеологиях», есть несколько типологических подходов, основанных на исламских первоисточниках, а именно, Коране и сунне. Ученые, предлагающие эти типологии, утверждают их «центристскую» принадлежность. Центризм (*васатыйя*, часто переводится как «умеренность») настаивает на «обновлении» или «реформе» (*ихйа, нахда* или *исла*) позиции, занимающей срединное место между двумя полюсами, какими обычно считают буквализм (*харфийя*) и «вестернизацию» (*тагриб*)¹⁵. Ниже приводим краткий обзор характеристик этой трехклассовой категоризации, приобретающей все большую популярность в правовой литературе на арабском языке.

1. *Буквализм или стагнация*. Как правило, утверждается, что буквалисты (нередко называемые «необуквалистами») учитывают только буквальный смысл писаний и «игнорируют их цели»¹⁶. Под стагнацией подразумевается строгое следование одному исламскому *мазхабу*, в случае необуквалистов — ханбалитскому в его современной салафитской/ваххабитской версии. Ваххабизм — это исламское течение, названное по имени имама Мохаммада ибн Абдул-Ваххаба, который возглавил движение на территории Аравии за «сохранение чистоты и оригинальности ислама и очищения его от всех суфийских новшеств»¹⁷. Абдул-Ваххаб был связан с основателем современной Саудовской Аравии Абдул-Азизом ас-Саудом и следовал ханбалитскому мазхабу, особенно правовым мнениям Ибн Таймии.

2. *Секуляризация или вестернизация*. Этот маркер «радикальной критики» ведущих исламских философско-правовых школ основан на современной философии и методологии. Секуляристы «возникают из фундаментальной фило-

софской отсылки к западной цивилизации»¹⁸. Их также обвиняют в отходе от канонических текстов (*насс*, мн.ч. *нусус*) во имя собственного суждения¹⁹.

3. *Центризм или обновление*. Это новая школа Исламского права, занимающая позицию между первыми двумя. В целом центристы не ограничиваются какой-то одной традиционной школой Исламского права, а выбирают между их мнениями, действуя в интересах людей (*маслаха*) в конкретных жизненных ситуациях²⁰.

Я комментирую эту классификацию следующим образом:

1. Данная классификация тоже является стереотипным делением методов, предполагающим их соответствие «идеальным типам». Однако внутри каждой из описанных тенденций совершенно четко можно различить более одного течения. Так, иногда «буквализм» пользуется методами, которые отражают не столько буквальное значение писаний, сколько в первую очередь народные традиции/обычай.

2. Мы считаем, точнее систематизировать методы, а не ученых, так как ученые меняют свою теоретическую позицию в зависимости от обстоятельств.

3. «Центристская/умеренная школа» способствовала важному отходу от старой приверженности традиционным исламским *мазхабам*. Она же выступает за различные формы современной реинтерпретации канонических текстов, что направлено на соблюдение «духа закона». Однако существует целый ряд методов (ре)интерпретации *мазхабов* и канонических текстов, и некоторые из них можно справедливо отнести к «модернистским» и даже «секуляристским».

4. Понятия «вестернизация» и «модернизация» некорректно используются как синонимы, как справедливо отметил Мохаммад Хатами²¹. Несмотря на тот факт, что модернизация пошла с «Запада», в разных частях мира это понятие имеет разные толкования.

5. «Западная» философия действительно оказала существенное влияние на «умеренное» течение через влияние Мохаммада Абдо и других.

6. Ярлык «секуляризма» прикрепляют к самым разным методологиям, причем некоторые из них не связаны с принципом отделения религии от государства, легшим в основу оригинального определения секуляризма.

7. Деление мира на «сферу влияния ислама» и «Запад» — это пережиток традиционного деления на «территорию ислама» и «территорию войны». К сожалению, международное политическое положение только подкрепляет эту бинарную классификацию. Мы начали XXI век с многочисленных конфликтов, которые еще прочнее закрепили антагонистическую позицию западных стран к «исламскому миру» и параллельную ей оборонительную позицию в обратном направлении.

8. Существует разница между «модернистскими подходами», в той или иной степени сформированными под влиянием модернизма, и тем, что мы называем «постмодернистскими» подходами к Исламскому праву, на которые так или иначе повлияла постмодернистская теория/философия.

Далее предложена классификация современных школ/теорий Исламского права, исходя из ряда аспектов, в том числе «степени авторитета» и источников права. Следующий раздел мы начнем с объяснения этих аспектов.

5.2. ПРЕДЛАГАЕМАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ

Степени доказательности

Значительная доля полемики, касающейся основных положений ислама, лежит в области легитимности или доказа-

тельности (*худжжийя*), точнее двух ее степеней: авторитетный/надежный/доказанный (*худжжа*) и неправомерный/ненадежный/абсолютно отвергаемый (*батиль*). *Худжжа* является доказательной базой постановления, тогда как признание довода «*батиль*» значит, что он не может служить доказательством ни при каких обстоятельствах, и это принципиальный вопрос. Примерами могут служить работы имамов о неправомерности некоторых доводов и методов, такие как «*Ибтал аль-истихсан*» («Опровержение предпочтительного решения») имама аш-Шафии, «*Ибтал аль-кыяс*» («Опровержение суждения по аналогии») Давуда, трехтомное сочинение Ибн Таймии «*Ибтал каул аль-фаласифа*» («Опровержение доводов философов»), «*Ибтал ат-таватур*» («Опровержение прославленных хадисов») Ибн ар-Раванди, «*Бутлан аль-кимья*» («Опровержение химии») Ибн аль-Кайима и т. д.²². Схема 5.2 иллюстрирует эту популярную бинарную классификацию доказательной базы.



Схема 5.2. Традиционно доказательства/аргументы разделяются на две категории: надежные (*худжжа*) и несостоятельные (*батиль*).

В некоторых случаях праведы разных школ ссылаются на доводы, не имеющие прямой и однозначной доказательной силы, а являющиеся только «вспомогательным доводом» (*ли аль-исти'нас*). Эта степень доказательности достаточна для «дополнительного подтверждения», но такой довод не может быть «*худжжа*» сам по себе²³.

Например, аш-Шафии считал неоконченные сообщения (*марасил*) от Ибн аль-Мусайба приемлемыми в качестве «подтверждающего свидетельства» (*исти'нас*), а не потому

что признавал их полностью правомерными (*худжжа*) самими по себе (схема 5.3)²⁴. Правоведы, особенно шафиитской школы, признают на уровне *исти'нас* множество доводов, таких как «применение наименьшей меры» (*аль-ахз би-акалла ма кил*), «тайное внушение» (*аль-ильхам*), «подразумеваемое контекстом» (*диляла ас-сийак*) и «продиктованное предосторожностью» (*аль-ихтият*)²⁵. Однако множество правовых доводов, принимаемых современными теориями Исламского права, ранее считались «оригинальными», а затем перешли на уровень «вспомогательных» (*исти'нас*).

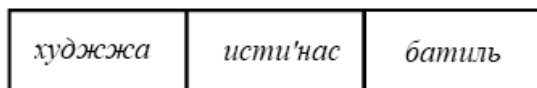


Схема 5.3. Подтверждающие свидетельства (*исти'нас*) являются промежуточным уровнем *худжжий*, который появляется в некоторых постановлениях.

В некоторых случаях к аятам или хадисам применяется метод «*та'виль*» (буквально, интерпретации)²⁶. В нашем понимании, *та'виль* это скорее «реинтерпретация», поскольку это всегда интерпретация, отличающаяся от привычных, предлагаемых в обычных сводах толкований. Правоведы считают *та'виль* правомочным при соблюдении ряда условий, которые аз-Заркаши подытожил следующим образом:

- 1) если *та'виль* не противоречит лингвистическим правилам арабского языка;
- 2) если он не противоречит нормативному/общепринятому употреблению в арабском языке;
- 3) если он не противоречит основным принципам Исламского права²⁷.

Обычно *та'виль* подразумевает определенное ограничение смысла (*тахсис*). Например, шафииты постановили,

что закят можно выплачивать овощами, несмотря на хадис: «нет милостыни (*садака*) овощами». Они реинтерпретировали слово «*саадака*», ограничив его добровольной милостыней вместо обязательной (*закят*). Таким образом, этот реинтерпретированный довод является «муавваль» и не достигает уровня *худжжа* (схема 5.4).

<i>худжжа</i>	<i>му'авваль</i>	<i>исти'нас</i>	<i>батиль</i>
---------------	------------------	-----------------	---------------

Схема 5.4. *Та'виль* — уровень *худжжийя* между *худжжа* и *исти'нас*.

Иногда правоведы высказывали сомнения в доводах, но так, что это не дискредитировало их полностью, как при обычном (бинарном) подходе. Для этого они пользовались выражениями «*фихи шаи*» (в нем есть нечто неправильное) или «*фихи магмаз/хадша*» (в нем есть изъян)²⁹. Например, аль-Лакнави аль-Ханафи пользовался этим выражением для критики метода своей школы в случае противоположных сообщений (*аль-мута'аридат*) отдавать предпочтение отмене (ан-насах) над примирением (*аль-джам'*)³⁰.

<i>худжжа</i>	<i>му'авваль</i>	<i>исти'нас</i>	<i>фихи шаи'</i>	<i>батиль</i>
---------------	------------------	-----------------	------------------	---------------

Схема 5.5. *Фихи шаи'* — это незначительная критика между *исти'нас* и *бутлан*.

Однако с недавних пор в области Исламского права стали популярными два новых типа *та'виль*, а именно, апологетическая реинтерпретация и радикальная реинтерпретация. Апологетическая/оправдательная интерпретация вводит «разумные пояснения» традиционных предписаний, воспринимаясь как противоречащие здравому смыслу или принятому поведению, и не предполагает никаких измене-

ний самого предписания на практическом уровне. В качестве примеров можно привести реинтерпретацию полигамии, о которой упоминается в аяте 4:3, в том смысле, что она задумана как решение проблемы «природного» количественного дисбаланса между мужчинами и женщинами. Реинтерпретация аята 2:282, который приравнивает свидетельство мужчины к свидетельству двух женщин объясняет, что это «лучше правовых систем, вовсе не принимающих свидетельств женщин» или что этот принцип применяется «исключительно для хозяйственных сделок»³¹. Реинтерпретация аята 4:34, в котором упоминается о телесном наказании (*дарб*) женщин, гласит, что «наказание разрешено только палочкой для чистки зубов»³². С другой стороны, радикальные реинтерпретации не противоречат возможным словарным значениям слов, в соответствии с чем правоведы допускают приемлемые интерпретации. Однако вопреки разрешенному правоведами, эти толкования беспрецедентным образом противоречат привычному использованию слов в арабском языке. Так, если говорить о вышеприведенных примерах, то радикальные реинтерпретации аята 4:3 гласят, что полигамия в Исламском праве ограничена разрешением жениться только на вдовах³³. Точно так же аят 2:282 о свидетельстве женщин объясняют «историческими практическими соображениями»³⁴. Аят 4:34, разрешающий телесные наказания (*дарб*) женщин, толкуют так, что он содержит метафорический смысл и подразумевает разновидность наставления (*дарб аль-мисал*)³⁵. На схеме 5.6 приведены все вышеупомянутые «степени доказательности».

Доказатель- ства (<i>художжа</i>)	Апологетическая интерпретация	Интерпретация (<i>му'авваль</i>)	Подтверждающие свиде- тельства (<i>исти'нас</i>)	Незначительная критика (<i>фиши ши'</i>)	Радикальная реинтерпретация	Полное опровержение (<i>батиль</i>)
---	----------------------------------	---------------------------------------	--	---	-----------------------------	--

Схема 5.6. Эта книга предлагает пять дополнительных уровней «доказательности» между «доказательством» и «несостоятельным аргументом».

Как поясняется во 2-й главе, многоаспектный системный подход подразумевает переход от обычной бинарной категоризации к многоступенчатой категоризации. Таким образом, в соответствии с системным подходом, вернее представить вышеприведенную категоризацию в виде открытой шкалы категорий, а не в виде набора закрытых ячеек, как на схеме 5.6. Практическое преимущество «спектра» — это открытость и расширение градации *худжжийа* между представленными категориями. На схеме 5.7 проиллюстрировано мое видение разных степеней *худжжийа* как непрерывного спектра между доказательством (*худжжа*) и полным опровержением/признанием недействительным (*батиль*).

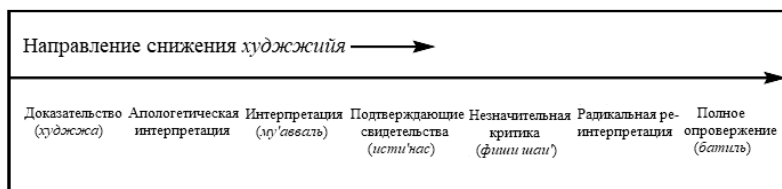


Схема 5.7. Многозначный спектр *худжжийа* от «доказательства» до «опровержения».

Современные «источники» Исламского права

В 4-й главе мы вкратце упоминали традиционные источники/доводы Исламского права, это Коран, сунна, согласие ученых, аналогия, интерес, правовое предпочтение, обычай, мнение имама, мнение сподвижника и презумпция неизменности. Однако современные теории Исламского права приводят иной набор источников/доводов, которые мы попытаемся идентифицировать в этом подразделе, основываясь на исследовании большого числа современных упоминаний, в том числе тех, что упомянуты в замечаниях и пояснениях к этой главе.

Современные правоведы в основном ссылаются на аяты Корана, хадисы Пророка и правовые постановления традиционных школ Исламского права. Однако восприятие толкований Корана, сборников хадисов и различных постановлений, изданных правовыми школами, формируется под влиянием доступности оригинальных сочинений. XX век отмечен издательским бумом, в том числе и арабских книг по Исламскому праву и его источникам. Издательства, в частности в Бейруте и Каире, издают и распространяют тексты, ранее доступные лишь ученым и студентам традиционных высших исламских учебных заведений. Однако помимо того, что подбор рукописей зависел от программы этих заведений, он был ограничен ассортиментом, наличествующим в библиотеках. С некоторых пор к распространению и популяризации такой литературы присоединились множество исламских веб-сайтов и компаний по выпуску программного обеспечения³⁶. Более того, издательство рукописей становится одним из направлений юридического последипломного образования в исламских университетах и других учебных заведениях, где преподаются исламские науки.

У нас нет возможности дать обзор всех изданных/напечатанных рукописей, относящихся к дисциплине «Исламское право». Тем не менее частое посещение университетских библиотек, книжных ярмарок и издательских домов в разных странах позволяет мне назвать имена основных ученых/правоведов 2-12 столетий хиджры, чьи тексты задают тон нынешних исследований в области Исламского права и диктуют восприятие такой литературы. В перечне присутствуют имена ученых различных школ права, специализировавшихся на таких дисциплинах, как тафсир, хадисоведение, фикх и *усуль аль-фикх*.

1. Тафсир или толкование Корана. Сегодня самые известные муффаширы различных школ это Ибн Касир, ат-Табари, аль-Байдави, аз-Замахшарий, ар-Рази, аш-Шанкити,

аль-Багави, Абу ас-Сауд, ас-Саади, ан-Насафи, ат-Табтаба'и, аль-Кумми, ат-Туси, Садр аль-Муталлихин, аль-Вахиди, ас-Саалиби, ас-Суюти, аль-Куртуби, аль-Алуси, ас-Самарканди, аль-Кашани, аль-Джанабизи, Абдул-Джаббар, ас-Самани, ас-Санани, Ибн Таймия, аш-Шаукани, аль-Маварди, аль-Хабри, аль-Куфи, аль-Хаввари, Итфиш, аль-Халили.

2. Собрания хадисов. Самые популярные составители канонических сводов хадисов, принадлежащие к разным правовым школам: аль-Бухари, Муслим, аль-Хаким, Ибн аль-Джаруд, Ибн Хиббан, Ибн Хузайма, аль-Байхаки, ан-Наса'и, Абу Дауд, Ибн Маджа, ат-Тирмизи, ад-Даркутни, ад-Дарами, Ибн Бабавайх, ат-Тахнави, Малик, аш-Шафи'и, Абу Ханифа, Абдул-Раззак, ат-Табари, ат-Табарани, Ибн Абу-Шайбах, аль-Баззар, ар-Раби' ибн Хабиб, аль-Киллини, аль-Маджлиси, аль-'Амили.

3. Фикх и *усуль*. Самые известные правоведы соответствующих школ права, чьи сочинения сейчас считаются «учебниками» для изучения этих школ.

(а) Ханафитский мазхаб: Абу Ханифа, Абу Юсуф, Мохаммад ибн аль-Хасан, ас-Сархаси, аль-Баздави, Ибн Нуджайм, ар-Рази, аль-Мергайани, аль-Касани, аз-Зайла'и, ас-Самарканди, ат-Тахави, ас-Сиваси, Ибн Муса, аль-Лакнави, Шайхизадах, Ибн аль-Хумам, Ибн 'Абидин.

(б) Маликитский мазхаб: Малик, Ибн Вахб, Сахнун, Ибн аль-Араби, аль-Карафи, аль-Маввак, аль-Абдари, ас-Салаби, аль-Кайравани, аль-Гирнати, Ибн Абдул-Барр, аль-Курди, аль-Адави, Ибн Рушд, аль-Шатиби, ад-Дардир, Ибн Фархун, аль-Харши, аль-Ваншариси, аш-Шазили, ас-Сунуси.

(в) Ханбалитский мазхаб: Ибн Ханбал, аль-Марвази, аль-Халлял, Ибн Таймия, Ибн аль-Кайим, ат-Туфи, Ибн Раджаб, Ибн аль-Лаххам, Ибн Батта, аль-Мирдави, аль-Бахвати, аль-Макдиси, Ибн Муфих, Ибн Кудама, аль-Багави, аз-Заркаши, аль-Марвази, аль-Ба'ли, аль-Харки.

(г) Зайдитский мазхаб: Зайд, аль-Васити, Ибн аз-Забаркан, Ибн Музахим, Ахмад Ибн Иса, аль-Касим, аль-Хади, Ибн Исхак, аль-Анси, Ибн аль-Муртада, Ибн Муфта, и, с недавних пор, аш-Шавкани.

(д) Ибадитский мазхаб: Джабир ибн Зайд, аль-Бусаиди, Итфиш, аль-Бахлави, Ибн Джа'фар, аль-Хавари, ас-Салими, аш-Шамахи, аль-Аутаби, аш-Шакси.

(е) Джафаритский мазхаб: Джа'фар, аль-Киллини, Ибн Бабавайх, Ибн Кавлавайх, Ибн аль-Джунайд, ас-Садук, аль-Муфид, аль-Муртада, ат-Туси, аль-Хути, аль-Хасан аль-Хилли, аль-Мухаккик аль-Хилли, аль-Мутаххар аль-Хилли, аль-'Амили, ат-Табтабаи, аль-Наджафи.

(ж) Шафиитский мазхаб: аш-Шафи'и, аль-Каффаль аш-Шаши, аль-Джувайни, аль-Газали, аль-Маварди, аш-Ширбини, аль-Файрузабади, ас-Санани, аль-Навави, аль-Хадрами, аль-Хайсами, аль-Биджирми, аш-Ширази, Ибн ас-Салах, аль-Ансари, Ибн Раслан, аль-Субки, Калйуби, 'Умайрах, ар-Рамли.

(з) Захиритский мазхаб: Давуд, Ибн Хазм.

(е) Мутазилитский мазхаб: Абдул-Джаббар, аль-Баджи, Абу аль-Хусейн аль-Басри, Абу Хашим, аль-Ка'аби, аль-Джубба'и, Ибн Халлад, аль-Наззам, Ибн аль-Хузаил, Абу Муслим.

Кроме того, в XX веке было написано множество научных трудов и текстов на всех известных языках по вопросам, связанным с Исламским правом. Авторы/исследователи придают вышеперечисленным классикам исламского правоведения и их работам различные степени авторитетности: от «худжжийа» до «радикальной критики».

Помимо этого считается, что некоторые другие «источники права» обладают «доказательной силой» сами по себе. Это высшие принципы и интересы, «рациональные» доводы, современные универсальные ценности и права.

Современные источники Исламского права (в следующем подразделе будет показано, что в рамках различных теоретических подходов этим источникам придаются разные степени авторитетности/доказательности):

1. Аяты Корана, обычно интерпретируемые в соответствии с одним из вышеперечисленных тафсиров.

2. Хадисы Пророка, обычно цитируемые по одному из вышеперечисленных сборников.

3. Высшие интересы Ислама (*масалих*), извлеченные из Корана и хадисов, о чем говорится в 1-й главе.

4. Правовые постановления традиционных школ Исламского права, соответствующие мнению правоведов данных школ, имена которых перечислены выше.

5. «Рациональные» доводы, или рационализм, что может означать разные вещи. Однако общей чертой всех «рациональных» доводов является то, что все они опираются на чисто человеческие суждения, а не на внешние (божественные) источники знаний.

6. Современные ценности, преимущественно перечисленные во Всеобщей декларации прав человека и схожих международных и национальных декларациях.

Схема 5.8 иллюстрирует наше представление об этих источниках как о репрезентации человеческого опыта либо ниспосланного знания. Аяты Корана находятся на правом краю шкалы, несмотря на то, что их толкование — это продукт человеческого опыта, что очевидно из дисциплины «*тафсир*». Хадисы Пророка по намерению варьируются от «чистой передачи послания» до «чисто человеческих суждений», обо всем этом речь пойдет в следующей главе. Интересы отражают представление человека о высших целях откровения. Кроме того, в 1-й главе мы объяснили, что то, что конкретизация интересов, зависит от мировоззрения каждого юриста и цели реформы. Постановления

правоведов, принадлежащих к традиционным мазхабам, — это правовые мнения (*фатвы*), имеющие определенный географический и исторический контексты. Таким образом, по этой шкале видно, что они ближе к «человеческому опыту», нежели к «откровению». То, в чем мусульмане видят «разумную норму», — это выражение человеческого опыта, пусть даже отчасти оно сформировано популярными представлениями об исламе. И наконец, политики составляют современные декларации всеобщих прав человека, чтобы сохранить «достоинство, присущее всем людям». Таким образом, в этих декларациях представлен предельный человеческий опыт законотворчества. Некоторые современные исламские ученые считают их самыми легитимными источниками Исламского права на сегодняшний день. Об этих источниках мы подробнее поговорим в следующих подразделах.

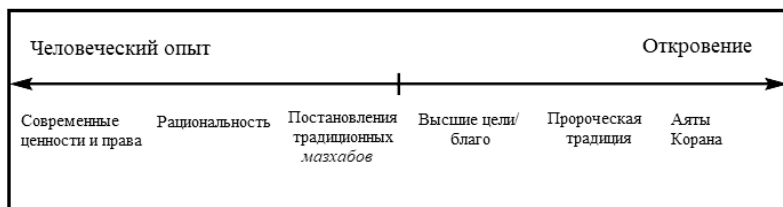


Схема 5.8. Многозначный спектр источников в измерении «человеческий опыт» — «откровение».

Современные «тенденции» в исламской юриспруденции

На схеме 5.9 изображена двухвекторная классификация, иллюстрирующая современные источники Исламского права и различные уровни придаваемой им авторитетности. Иными словами, аятам Корана, хадисам Пророка, правовым решениям традиционных школ Исламского права, высшим

целям/интересам ислама, рационализму, современным ценностям придается определенная степень доказательности от «худжжа» (доказательство) до «бутлан» (радикально отвергаемый), включая различные степени толкования и критики. На этой плоскости мы обозначили три ведущих «тенденции», наблюдающиеся в современных теориях Исламского права, а именно, традиционализм, модернизм и постмодернизм. Гипотезы, отстаиваемые этими тенденциями, отмечены на плоскости эллипсами. За этими тенденциями необязательно стоят конкретные школы с четкими теориями или конкретные ученые/исследователи, так как последние часто меняют взгляды и могут поддерживать разные тенденции в разное время и в зависимости от рассматриваемой темы.

Пересечение эллипсов означает сходство позиций и доводов. Его можно заметить у ученых совершенно разных позиций. Например, традиционалисты и постмодернисты оперируют одинаковыми понятиями «антиевроцентризм», «антирационализм», «антицеленаправленность». Традиционалисты и модернисты используют схожие «апологетические реинтерпретации» канонических текстов и постановлений традиционных *мазхабов*. Точно так же модернисты и постмодернисты нередко опираются на буквальный смысл этих текстов как на «вспомогательный довод» или на принцип «историчности» для радикальной критики исламских правовых школ. И так далее.

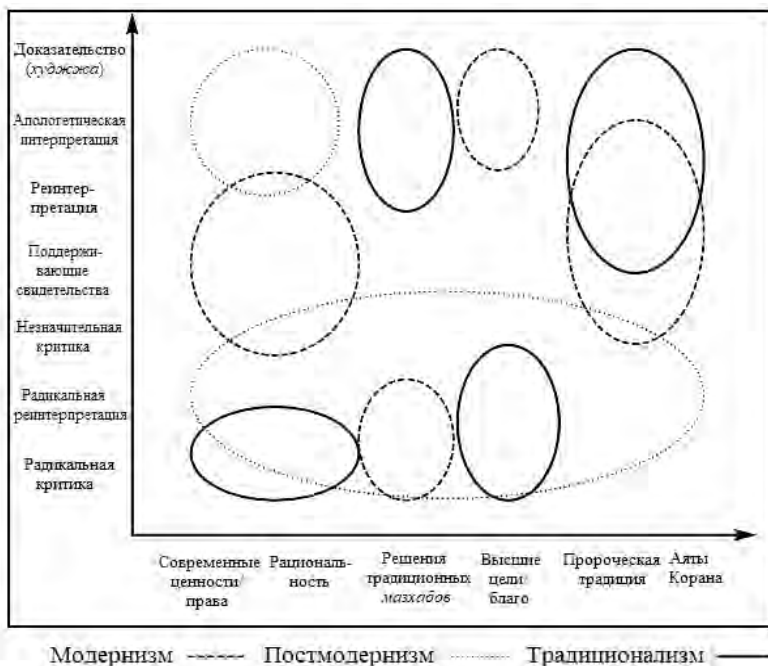


Схема 5.9. Двухмерная иллюстрация того, где находятся предлагаемые тенденции относительно источников Исламского права и «уровней их авторитетности».

Мы полагаем, что каждая из вышеперечисленных тенденций является результатом слияния множества теоретических течений, ее подкрепляющих. В следующих трех подразделах мы подробнее поговорим о течениях, сформировавших тенденции традиционализма, модернизма и постмодернизма.

5.3. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

К традиционализму относятся несколько течений, обращающихся к различным источникам права для самообо-

снования или, напротив, критики. Мы назовем их схоластический традиционализм, схоластический неотрадиционализм, необуквализм и идеологически-ориентированные теории.

Схоластический традиционализм

Схоластический традиционализм³⁷ опирается на мнение какой-то одной классической школы Исламского права (например, шафиитской, маликитской, ханафитской, ханбалитской, шиитской или ибадитской) как на готовый «текст по интересующему вопросу» (*нассун фи аль-мас'ала*)³⁸. Аяты из Корана или версии хадисов, согласующиеся с выводами *мазхаба*, по сути, служат у них «вспомогательным доводом» (*ли аль-исти'нас*) и очень редко самостоятельным доказательством. Когда аят или хадис противоречит выводам *мазхаба*, они реинтерпретируются (*йу'авваль*) или считаются «отмененными» (*йунсах*), чтобы вписаться в выводы *мазхаба*³⁹. Схоластический традиционализм допускает иджтихад только при условии отсутствия более раннего постановления данного *мазхаба*, и в этом случае иджтихад строится на аналогии с близкими по теме постановлениями данного *мазхаба*, взятыми из литературы данной школы.

Иллюстративный пример схоластического традиционализма – это дипломная работа по фикху под названием «Лидерство женщин в Исламском праве» (*Вилайя аль-марах филь аль-фикх аль-ислами*), защищавшаяся в Университете имени имама Сауда в Эр-Рияде⁴⁰. Работа открывается изложением ханбалитской трактовки (точнее, трактовки Ибн Таймии) хадиса из собрания Бухари «Не преуспеют люди, которые вверят свои дела женщине»⁴¹. Без долгих объяснений автор отвергает традиционные и современные

возражения против ханбалитской интерпретации данного хадиса, основанные на влиянии политического контекста хадиса, а также на сомнениях в надежности передатчика⁴². Затем, пространно обсуждаются все виды и формы «*вилайя*» (лидерских обязанностей), которые, возможно, могла бы выполнять женщина. И все они признаются противоречащими закону, кроме трех «лидерских» ролей, а именно, права женщины распоряжаться своими деньгами, занимать определенные должности в сфере образования и медицины и возглавлять женщин во время намаза. Все остальные лидерские функции женщины в любой другой сфере – социальной, правовой, политической, юридической, медийной, экономической, военной, образовательной – объявлялись недопустимыми с точки зрения Исламского права. Мнения, представленные в данной работе, типичны для некоторых стран, а в некоторых даже легализованы, и они наглядно иллюстрируют, до какой степени схоластический традиционализм далек от достижения целей справедливости и равенства, выхватывая отдельные хадисы и мнения из исторического и географического контекстов и распространяя их на весь современный мир.

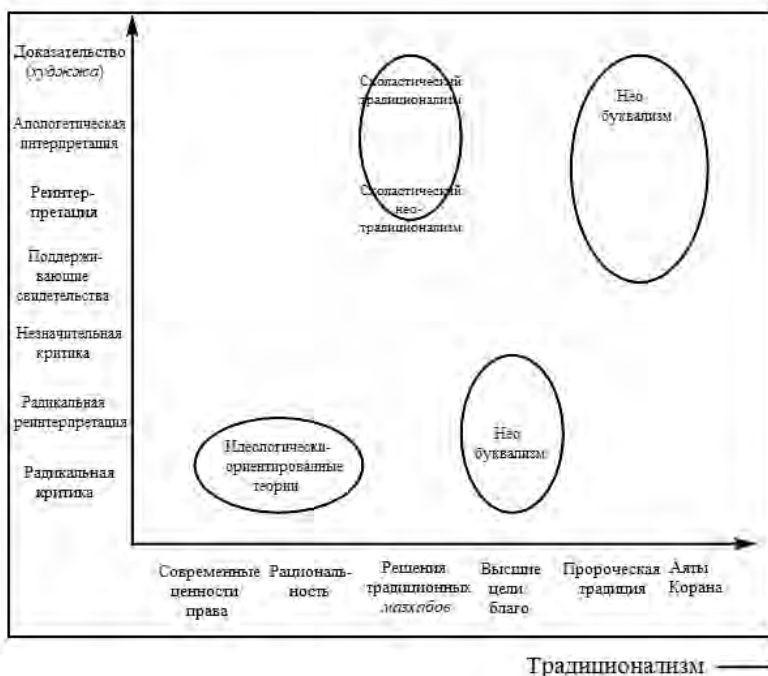


Схема 5.10. Тенденции традиционализма с точки зрения его течений.

Схоластический неотрадиционализм

Схоластический неотрадиционализм открыт не только одной школе права в плане ссылки на действительные решения. Эта открытость может быть разной: от открытости всем вышеупомянутым правовым школам, мнениям сподвижников и ученых, живших до формирования *мазхабов*, до принятия мнения только одной из суннитских или шиитских школ, либо ибадитов. Причина того, что неотрадиционалисты настаивают на выборе мнения одного *мазхаба*, а не создают новый, заключается в том, что их приверженцы подчиняются принципу иджмы или единодушного мнения

ученых. Несмотря на многочисленные теоретические разногласия в определении иджмы как таковой, последователи этого принципа считают, что выбранное мнение должно поддерживаться по крайней мере одной школой⁴⁴. Впрочем, шииты и ибадиты признают иджмой только единодушные собственных правоведов⁴⁵.

Критерии выбора школ могут быть различными. Одним из них является «аутентичность» доводов школы, о чем судят на основании современного пересмотра цепочек передатчиков, приводимых, например, шейхом аль-Албани⁴⁶. Другой критерий – это своего рода «голосование большинством голосов», когда выбранное мнение поддерживает большинство современных школ⁴⁷. И третий критерий выбора одного традиционного мнения из всех других — это соблюдение принципа «наибольшего блага» людей (*маслаха*)⁴⁸ или целей права (*макасид аль-шари'а*)⁴⁹. Мы считаем, что в этом схоластический неотрадиционализм пересекается с модернистским реформизмом (см. схему 5.9). Модернистские реформисты считают Коран и сунну «единственными священными исламскими текстами»⁵⁰, даже если данное течение понимает всех их в рамках мнений ученых одной из традиционных школ, о чем будет говориться в следующем подразделе.

Можно сказать, что схоластический неотрадиционализм в настоящее время является ведущим подходом традиционных исламских академических учреждений, таких как университеты и академии фикха. Обычно издание *фатвы* или исследование по какому-то вопросу (*масала*) включает сравнительное описание одного или более мнений традиционных школ права и рекомендацию одного из них, прошедшего отбор по критериям, перечисленным выше. В этом кругу иджтихад ограничен областью фатв, а не фундаментальных источников или методологии (*усуль*), считающихся

в целом фиксированными (*савабит*)⁵¹. Учитывая огромный объем исламской юридической литературы и элемент рациональности/*маслаха* в неотрадиционалистских подходах, всегда есть возможность найти какое-нибудь историческое мнение, отвечающее на современный вопрос, несмотря на всю разницу контекста и обстоятельств⁵². Тем не менее из-за того, что неотрадиционалисты ограничивают себя историческими *фатвами* для ответов на современные вопросы, предпосылки этих фатв часто выглядят несколько устаревшими. Например, одна фатва Европейского совета по фатвам и исследованиям (ЕСФИ), разрешающая ипотеку мусульманам, живущим на Западе, из соображения их общественного интереса (*маслаха*). Эта фатва опирается на классическую ханафитскую фатву, разрешающую мусульманам иметь дело с ростовщичеством (*риба*) вне «территории ислама»⁵³. Концепции «территории ислама» и «территории войны» — это исторические конструкты, описывавшие мир в эпоху, когда он был разделен на две отдельные враждующие стороны: мусульман и «других»⁵⁴. Строить фатву в современной Европе на этой концепции — исключительно контрпродуктивно по ряду очевидных причин, а также противоречит миссии по «интеграции мусульман», взятой на себя ЕСФИ. Другой пример — рассуждение того же совета о женщинах, принявших ислам, чьи мужья остаются немусульманами⁵⁵. Ряд членов совета заявил, если один из партнеров находится на «территории войны», а другой «на территории ислама», то паре следует развестись.

Еще один пример, показывающий, как глубоко гнездится эта бинарная оппозиция (территория ислама/территория войны) в методологии неотрадиционалистов — это дипломная работа о «разных землях» (*ихтилаф ад-дараин*), защищавшаяся в Высшем судейском институте в Эр-Рияде⁵⁶. В работе освещались правовые постановления, связанные с отно-

шениями двух народов, живущих на «территории ислама» и на «территории войны». Автор взял эту классификацию как данность, на которой он строил обсуждение других, связанных с нею концепций, таких как «порабощение» (*истиркак*), «отступничество» (*ридда*), договор о защите немусульманских меньшинств (*зимма*). Автор не ограничился одним ханбалитским течением, а сделал подборку мнений классических суннитских школ, более-менее основываясь на «принципе большинства». Однако, ограничивая масштаб исследования классическими школами права вопреки очевидно различным историческим обстоятельствам, автор не смог осветить эти вопросы в современном реалистичном ракурсе.

Концепция иджмы в вышеуказанном смысле мешает современным правоведам обратиться непосредственно к первоисточникам, оставляя их в поле «вспомогательных доводов». Это способствует «негибкости» Исламского права в смысле новых вопросов и обстоятельств. Например, все классические школы не разрешают мусульманкам самостоятельно заключать брачный контракт/приносить брачные обеты (кроме ханафитов, которые делают исключение для вдов и разведенных). Согласно позиции классических школ, девушка должна вверить это близкому родственнику-мужчине⁵⁷, что является арабским обычаем, защищающим девушку от обвинений в бесстыдстве⁵⁸. Юридическое мнение в пользу этой практики основано на отдельном сообщении, которое гласит: «Какая бы женщина ни вышла замуж без дозволения опекуна, ее брак недействителен. Ее брак недействителен. Ее брак недействителен!»⁵⁹. Мало того, что в традиционных источниках высказываются сомнения в аутентичности этого хадиса⁶⁰, он находится в очевидном противоречии с рядом аятов Корана, в которых заложен общий принцип «равенства правоспособности»⁶¹. Неотрадициона-

лизм не нарушает иджму этих постановлений и, таким образом, находит апологетические оправдания в наложении подобных ограничений на правоспособность женщины, даже если это противоречит священным текстам⁶².

Необуквализм

Необуквализм – еще одно течение традиционализма, получившее название от уже не существующего захиритского мазхаба⁶⁴. Впрочем, буквализм является не только суннитским, но и шиитским феноменом. Средневековое шиитское направление *аль-Мадраса аль-ахбария* (школа передачи) было не только против аналогичного прочтения, но и против любых форм иджитхада⁶⁵. Однако значение ахбаритов для шиитской философско-правовой мысли в конце XVIII века существенно снизилось под влиянием реформистского движения имама Бахбахани⁶⁶. Разница между старой буквалистской школой (например, в версии Ибн Хазма) и необуквалистской школы заключается в том, что буквалисты открыты ко множеству передач хадисов (что очевидно из «*аль-Мухаллы*» Ибн Хазма)⁶⁷. Однако современный необуквализм полагается преимущественно на собрание хадисов одной правовой школы (например, ваххабитской версии ханбалитского мазхаба или шиитские своды хадисов). Более того, старая буквалистская школа поддерживала принцип *истисхаб* (презумпцию неизменности) как фундаментальный источник юриспруденции, имеющий компонент «целенаправленности» (*макасидийя*), на чем мы остановимся в следующей главе. При этом необуквалисты против того, чтобы считать цели права/*макасид* его легитимным источником. Более того, необуквалисты радикально критикуют теорию *макасид* как «замаскированную светскую идею»⁶⁸, что интересно, слово в слово повторяет критику постмодернистов в адрес этого подхода⁶⁹.

«Пресечение возможностей» для совершения зла — не-обуквалисты снова и снова возвращаются к этой теме, которой авторитарные режимы манипулируют в своих интересах, особенно в области прав женщин. Например, прикрываясь принципом «пресечение возможностей», женщинам запрещают водить автомобиль, самостоятельно путешествовать, работать на радио или телевидении, быть пресс-секретарями и даже ходить посередине дороги⁷⁰. Для иллюстрации такого злоупотребления принципом «пресечение возможностей» приведем в пример фатву саудовского Высшего совета по фатвам в отношении женщин за рулем⁷¹.

Вопрос: Разрешается ли женщине при необходимости самостоятельно водить автомобиль в отсутствие законного опекуна вместо того, чтобы ехать в машине с мужчиной-*немахрамом* [т. е. посторонним мужчиной-водителем]?

Фатва: Женщине не разрешается водить автомобиль, ибо это влечет открытие ее лица или его части. Кроме того, если ее автомобиль в дороге сломается, или она попадет в аварию, или нарушит правила дорожного движения, ей придется взаимодействовать с мужчинами. Далее, вождение позволит женщине уезжать далеко от дома из-под надзора ее законного опекуна. Женщина слаба и склонна поддаваться своим эмоциям и аморальным наклонностям. Если ей разрешить водить, она освободится от надлежащего контроля, надзора, власти мужчин своей семьи. Кроме того, чтобы получить водительские права, ей придется подавать документы и фотографироваться. Фотографирование женщин, даже в этой ситуации, запрещено, потому что ведет к *фитне* [смуте] и великим бедам».

В следующей главе мы подробно остановимся на маликитском правовом методе «открытия путей» (*фатх аз-зарай*), который не нашел адекватного применения в современных теориях Исламского права.

Идеологически-ориентированные теории

Традиционалистское течение пересекается с постмодернизмом в критике современной «рациональности» и ценностей за их «евроцентризм» и «внутренние противоречия». Возможно, поэтому Фазлур Рахман называет его сторонников «постмодернистами-фундаменталистами»⁷². Их аргументы обычно направлены против «Запада», особенно демократии и демократических систем, которые объявляются «фундаментально противоречащими исламской системе»⁷³. Главный довод этого течения — то, что «правление, законодательство и суверенитет» (*аль-хакимийя ва ат-ташри ва ас-сияда*) — это «право одного только Бога», и ни по какому договору или праву не может передаваться людям. Применяются и другие вспомогательные доводы для всеобщего употребления, основанные на «последствиях» демократии, таких как «западная свобода неверия... распушенность... аморальность... ростовщичество... монополия... политика двойных стандартов... секуляризм»⁷⁴. Главный пафос этого течения заключается в антизападности⁷⁵, как отмечает Фазлур Рахман. Итак, они пользуются поддержкой ряда диктаторских режимов, преследующих собственные политические интересы. Мы согласны с Абдуллой ан-Наимом в том, что «ислам, как любая религиозная традиция, может использоваться для поддержки прав человека, демократии, уважения среди разных общин, или для угнетения, авторитаризма и насилия... “Столкновение цивилизаций” — не закономерность и не неизбежность; все зависит от выборов, которые делаем все мы, повсеместно, мусульмане и немусульмане»⁷⁶.

В следующем разделе приведен анализ различных течений, формирующих «исламский модернизм», согласно этой новой классификации.

5.4. ИСЛАМСКИЙ МОДЕРНИЗМ

Термины «исламский модернизм» и «исламские модернисты» с недавних пор используются многими учеными. Чарльз Курцман пользуется им для обозначения движения, которое «пытается примирить исламскую религию с современными ценностями, такими как конституционализм, а также культурное возрождение, национализм, свобода религиозной интерпретации, научное исследование, современное образование, права женщин и целым рядом других тем»⁷⁷. Эбрахим Муса определяет этим термином группы мусульманских ученых, на которых «произвели колоссальное впечатление идеалы и реальность модерна», и которые «искренне верят в то, что мусульманская мысль, какой они ее представляли из своего средневекового воплощения... достаточно гибка для того, чтобы поощрять нововведения и адаптироваться к переменам, соответствующим времени и месту»⁷⁸. Зиауддин Сардар пользуется этим термином для обозначения группы реформаторов XX века, которые «предприняли серьезную попытку иджтихада» для «модернизации ислама» в терминах «западных моделей философской мысли и социальной организации», в частности «применяя принцип *«масалих»* (соблюдения интересов)⁷⁹. Нил Робинсон упоминает, что модернисты «призывали к новому иджтихаду, который игнорировал бы устоявшиеся школы»⁸⁰.

Соглашаясь с этими определениями в принципе, мы не ограничиваем модернизм только школами XX века. По сути, сейчас как в исламских, так и в западных академических институтах растет популярность модернистских подходов. Более того, я собираюсь представить модернизм в свете теорий, а не отдельных школ. Приводимые ниже примеры предназначены для иллюстрации модернизма, а не классификации определенных школ как «модернистских». Как

упоминалось выше, ученые часто меняют свои подходы в зависимости от рассматриваемого вопроса и в силу собственного развития на протяжении жизни.

Я собираюсь обсудить исламские модернистские подходы к Исламскому праву, имея в виду многие «течения», а именно, реформистскую реинтерпретацию, теории, ориентированные на *маслаха*, и ревизионизм *усуль*. Эти течения затрагивают правовые источники разнообразными способами. Вот обзор этих способов, суммированных на схеме 5.11.

Два ключевых деятеля исламского модернизма во всем разнообразии его течений — это Мохаммад Абдо (1849–1905 гг.), в свое время занимавший пост главного муфтия Египта и внесший свой вклад в исследования как исламского, так и французского права, и Мохаммад Икбал (1877–1938 гг.), индийский поэт, адвокат, философ, получивший образование в Индии, Англии и Германии. Оба ученых, жившие в разных уголках исламского мира, интегрировали свое исламское и западное образование в предложения по реформе ислама. Причем оба говорили об «реинтерпретации» ислама и его классических знаний. Икбал различал универсальные принципы Корана, с одной стороны, и их толкование в практической жизни, с другой⁸¹. Абдо писал тафсиры, основываясь на своем непосредственном понимании коранического арабского языка и без единой цитаты из других тафсиров — это был первый случай в истории исламской науки⁸². Хотя Абдо прямо не упоминает о влиянии на его юридическую методологию французских теорий права, можно проследить связь между методологией «реинтерпретации» Абдо и французской «школой экзегеза», весьма влиятельной в те времена, когда он изучал право во Франции в конце XIX века. В автобиографии Абдо писал, что перед поездкой во Францию совершенствовал французский язык, чтобы «иметь возможность изучать французское право непосредственно по

первоисточникам»⁸³. В то время французские толкователи занимались реинтерпретацией французского правового кодекса по темам независимо от порядка статей⁸⁴ — этот метод идентичен методу Абдо, судя по его пояснениям во вступительных заметках к его тафсиру⁸⁵.

Ученик Абдо Рашид Рида в своем тафсире «*аль-Манар*» («Маяк»)»⁸⁶ предпринял схожую «реформистскую интерпретацию» Корана, которая теперь является стандартом современных коранических исследований, хотя его тафсир остался неоконченным. Позже еще один ученик Абдо ат-Тахир ибн Ашур, в свое время шейх мечети Зайтуна, написал полный тафсир Корана «*ат-Тахрир ва ат-танвир*» («Освобождение и просвещение»). Во вступлении он пояснил, что является приверженцем толкования «только согласно значениям, непосредственно вытекающим из коранического языка»⁸⁷. Оба этих новаторских тафсира подготовили почву для новых методов и школ интерпретации/реинтерпретации, способствовавших развитию современных реформистских течений⁸⁸.

Реинтерпретация Абдо направлена на доказательство того, что «ислам совместим с современной наукой и рационализмом»⁸⁹. Это перекликается со старинной дискуссией исламских философов о разрешении «противоречия между разумом и откровением» (*та'аруд аль-'акль ва ан-накль*). Однако то, что Абдо называет наукой, на самом деле было экспериментальной физикой и биологией, которые заставили Абдо искать метафорические интерпретации всех исламских понятий, считающихся «метафизическими» по представлениям XIX века: дерева Адама и Евы, существования ангелов и сглаза. Возможно, под влиянием популярных в то время дарвинистских теорий Абдо реинтерпретировал аяты, излагающие историю Адама и Евы, как «метафорическую» историю, упомянутую в Коране, не как научный факт, а просто как урок в назидание людям»⁹⁰. Далее он реинтерпрети-

ровал «древо», плод которого вкусили Адам и Ева, как метафору человеческого «зла и неповиновения»⁹¹, а ангелов, которым Коран приписывает определенные действия, просто как «силы природы»⁹². «Сглаз» он объяснил как злобные замыслы, которые лелеет завистливый человек⁹³, лишив их какой-либо особой метафизической силы, которую он исключил как ненаучную.

Тот факт, что в своем новом толковании Корана Абдо поддерживал «экспериментальную логику»⁹⁴, напоминает о том, что Абу Хамид аль-Газали стоял на позициях дедуктивной логики Аристотеля и новаторски интерпретировал некоторые аяты Корана, доказывая правомерность принципов базового вмешательства, таких как логическая импликация и «исключающее ИЛИ»⁹⁵. Если оба толкования могут быть правомерны с точки зрения лингвистики, ни одно из них в обязательном порядке не означает, что Коран строится на определенной системе логики. Наука и ее базовая логика — это «человеческие» и непрерывно меняющиеся понятия. Это возвращает нас к «познавательной природе» человеческих рассуждений, о которой мы говорили во 2-й главе.

С другой стороны, современная наука говорит, что не располагает ни доказательствами, ни контрдоказательствами метафизических гипотез об ангелах или сглазе. В принципе, литература «ню-эйдж» предполагает реальность пользы и вреда от человеческой «энергии» без какого-либо физического контакта, это течение даже может подкрепить свои гипотезы фотографиями «тонких энергий» человека⁹⁶.

Реформистская реинтерпретация

Новый подход к интерпретации, который мы будем называть «реформистской реинтерпретацией», широко известен как «школа контекстуального толкования» (*мадраса*

ат-тафсир аль-мавду'и), «школа тематического толкования» (мадраса ат-тафсир аль-михвари) или, пользуясь выражением Фазлура Рахмана, «систематическая интерпретация»⁹⁷. Первыми авторами, писавшими по этому вопросу, были имам Абдо, ат-Табтабаи, Ибн Ашур и ас-Садир. Данный метод рассматривает Коран в целом, выбирая в нем определенные тематические линии, главы и группы аятов. Традиционные толкователи обычно уделяют все внимание объяснению отдельных слов и аятов, и редко — группам аятов в том или ином контексте. Абдо и Ибн Ашур подчеркивали важность тематического толкования во введениях к своим тафсирам и показывали много новых связей между отдельными кораническими притчами и частями.

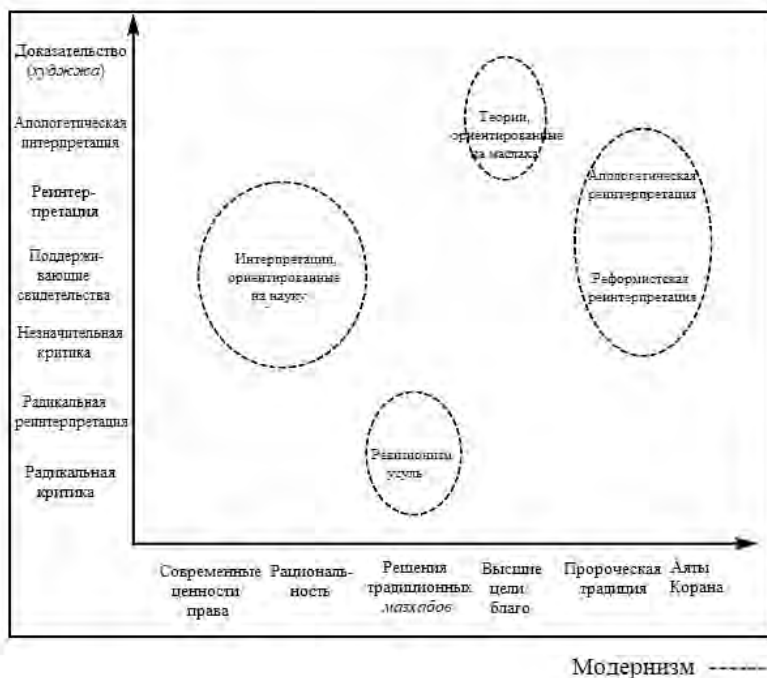


Схема 5.11. Модернизм с точки зрения его течений.

Однако собственно предмет не описал никто. Позднее в иракском городе Неджефе аятолла ас-Садир прочел курс лекций о методологии тематической интерпретации и применил ее для толкования того, как в Коране представлена концепция истории и идеального общества⁹⁸. Со временем Мохаммад аль-Газали, Хасан ат-Тураби, Фазлур Рахман, Абдулла Драз, Саид Кутб, Фатхи Усман и ат-Тиджани Хамед воспользовались этой новой методологией и предложили новые интерпретации⁹⁹.

Позднее Таха Дж. аль-Алвани призвал к новому прочтению канонических текстов, которое «признает, что мыслительные способности, культура, опыт и знания людей целиком формируют то, что они понимают из писаний»¹⁰⁰. Абдул-Карим Соруш подчеркивал достоинства нового толкования Корана ат-Табтабаи на языке самого Корана, в «герменевтическом круге», не заикливаясь на «смысле слов, только на их функциях»¹⁰¹. На основании этих функций Соруш предлагает различать аяты, которые являются «функциями культурной, социальной и исторической среды», и прочие аяты, которые таковыми не являются¹⁰². Фазлур Рахман критикует средневековую исламскую философию за то, что она не породила «ни единого труда по этике, непосредственно основанного на Коране, тогда как есть множество трудов, основанных на греческой философии»¹⁰³. Новая «этическая» интерпретация Корана необходима для извлечения конструктивного исламского закона¹⁰⁴, который будет делать акцент на «целях», а не на «количественных действиях», пишет он¹⁰⁵. Салва эль-Ава подходит к Корану с современным лингвистическим подходом, хотя и не в смысле «деконструкционистов» (о которых будет идти речь в следующем подразделе). Вслед за современной лондонской лингвистической школой она подчеркивает необходимость учитывать при толковании Корана эмоциональный,

ситуационный и культурный контекст или то, что находится «за скобками». Далее она предлагает считать эти контексты причиной многозначности (*вуджу* или *та'аддуд дилали*), которую традиционные экзегеты видят во многих коранических выражениях¹⁰⁶. Со временем она предложила «систематический подход к толкованиям»¹⁰⁷. Данные реинтерпретаторские течения завершили монополию на интерпретацию Корана, принадлежавшую традиционным экзегетам¹⁰⁸. Значение реформистских реинтерпретаций состоит в новой парадигме и новых точках зрения на практические вопросы, такие как семья, экономика, политика. Вот пример такой новой точки зрения в области ислама и политики.

В 1925 году выпускник аль-Азхара кади Али Абдель-Разик вызвал горячую дискуссию, актуальную до сих пор, по поводу того, является ли ислам религией политического характера. В стиле реинтерпретации он приводил многочисленные коранические аяты и хадисы Пророка в подтверждение того, что Пророк Мухаммад обладал только «авторитетом пророка», а не властью «царей, халифов или султанов», и что он создал «религиозное единство», а не «политическое государство»¹⁰⁹. Как мы считаем, точка зрения Абдель-Разика заключалась в том, что Исламское право нейтрально по отношению к политическим системам, т. е. мусульманские общества не привязаны ни к одной политической системе и свободны выбирать любую. Мнение Абдель-Разика на самом деле схоже с мнением традиционных *факихов*, которые объявляют политическое лидерство (*имамат*) «обязанностью, диктуемой разумом (*би аль-'акль*), а не ниспосланным знанием (*би аш-шар*)»¹¹⁰. Хотя эти интерпретации не новы, из-за них он был отдан под суд и лишен всех степеней аль-Азхара¹¹¹.

Апологетическая реинтерпретация

Разница между реформистской и апологетической реинтерпретациями заключается в том, что цель реформистских реинтерпретаций добиться реальных изменений в практическом применении Исламского права, тогда как апологетические реинтерпретации легитимируют определенный статус-кво, «исламский» или «неисламский». Вот примеры реинтерпретации в сфере ислама и политики после Абдель-Разика, которые я отношу к апологетическим. Махмуд Мохамед Таха поддерживает идею социализма в исламе¹¹², заново интерпретировав, как ни странно, тот же аят, что и Абдель-Разик: «Ты [Мухаммад] не властен над ними» (Коран, 88:22). Далее он интерпретирует аяты, предписывающие *шура* (совещание) и закят (обязательная милостыня), как «обязательные этапы в подготовке» к социализму. Из тех же аятов о *шура* Садек Сулайман заключает, что «демократия и *шура* — это концептуальные и принципиальные синонимы... и поэтому являются одним и тем же»¹¹³. Мухаммад Халаф-Алла толкует ту же концепцию *шура* в свете того, как она реализовывалась Пророком как мажоритарная система¹¹⁴. Абдулазиз Сахедина изучает «исламские корни демократического плюрализма» в Коране и доказательства наличия «гражданского общества» у первых мусульман в Медине, чтобы «легитимировать современную светскую (курсив автора. — Прим. ред.) идею гражданства в мусульманской политической культуре»¹¹⁵.

Хотя все упомянутые интерпретации, учитывая гибкость арабского языка, лингвистически правомочны, ни одна из них не обуславливает, что Коран в обязательном порядке поддерживает определенную политическую систему или систему голосования. По сравнению с другими модернистами Рашид Ганнуши был более осмотрительным, поддержи-

вая демократию и демократические принципы, исходя не из прямой реализации канонических текстов, а из того факта, что «сущность божественных законов, ради которых ни-спосылались все божественные откровения, это справедливость для человечества»¹¹⁶. Пятый президент Ирана Мохаммад Хатами следовал той же линии аргументации, добавляя, что он поддерживает демократию, потому что единственная доступная альтернатива — это авторитаризм, а он противоречит принципам ислама¹¹⁷.

Очевидно, что этот довод не означает сведение всего до демократии в британском стиле, мажоритарной и партийной систем, или американской модели гражданского общества. Я полагаю, что столь детальные «мирские вопросы» не следует облекать в священный ореол, выискивая ответы на них в Коране или сунне. Например, прямая демократия прекрасно может быть успешной, если не значительно лучшей, чем многопартийная демократическая система¹¹⁸, и обе они нацелены на один и тот же набор «высших ценностей». Утверждение систем голосования, выбор из двух кандидатов, многопартийная или пропорциональная (как в Швеции) избирательные системы — все это одинаково правомерные альтернативы мажоритарной системы, обеспечивающие справедливое представительство в процессе принятия решений¹¹⁹. Прозрачность, толерантность, волонтерская и командная работа, взаимность, взаимоуважение — необязательно все это достигается исключительно через американскую модель неправительственных организаций¹²⁰. И так далее. Смысл здесь в том, что писания следует читать сквозь призму высших ценностей (или *макасид*), а не искать в них указания на конкретное политическое устройство, как это делают модернисты.

То же самое касается мусульманских феминистских реинтерпретаций¹²¹. По тем же причинам оно должно осу-

ществляться в духе высших гуманистических и социальных ценностей, пропагандируемых писаниями, а не применительно к конкретным, заранее сконструированным, эгалитаристским моделям¹²². Впрочем, женские вопросы являются гораздо более сложным случаем, так как в этой области давно установившиеся толкования, подкрепляющие средневековые традиции, глубоко укоренились в ткани Исламского права.

Поэтому, во-первых, не следует использовать писания в интересах власть имущих, и во-вторых, нельзя мешать им играть эффективную роль в жизни будущих поколений, когда люди откроют лучшие способы устройства своих дел. Именно это происходило с первыми (апологетическими) толкованиями, предназначенными для поддержания определенных превалирующих политических структур. В наши дни эти интерпретации считаются неотъемлемой частью «Исламского права», которую трудно оспорить, и мешают политическому развитию и модернизации исламских обществ. Показательный пример в этом смысле — сочинение аль-Маварди «*аль-Ахкам ас-султания*» («Законы правления»).

Книга аль-Маварди является стандартным учебником по «*ас-сияса аш-шари'а*» (исламской политической теории). Аль-Маварди интерпретирует писания для «защиты людей благородного происхождения [таких как аббасиды] от правителя над ними, если только он не имеет еще более благородных корней»¹²³, «признания законным халифа, самостоятельно назначенного другим»¹²⁴, «выдачи денег из доверенного имущества, согласно их клановому происхождению»¹²⁵, наделения халифа правом «монопольного принятия решений» (аль-истибад би аль-амр)¹²⁶. Очевидно, что позиция аль-Маварди не связана с реализацией идеей справедливости, добросовестного правления и цивилизованности в любом из современных смыслов. Тем не менее их относят

к «Исламскому праву», а не к «истории Исламского права». И любые попытки их модернизации во имя реализации исламских принципов справедливости и совещания видные деятели-традиционалисты провозглашают *бида*¹²⁷.

Теории, ориентированные на *маслаха*

Теории, ориентированные на *маслаха*, которые мы также относим к категории подходов, классифицируемых как «модернизм», пытаются избежать недостатков апологетической интерпретации путем прочтения писаний в плане достижения определенных интересов, а не конкретных, заранее предопределенных политических целей. Мохаммад Абдо и Тахир ибн Ашур уделяли особое внимание интересам и целям Исламского права, считая их компонентами своей фундаментальной реформы Исламского права¹²⁸. Предложение Ибн Ашура влить новые силы в Исламское право было основано на «меньшем внимании дисциплине *усуль* и переключении внимания на новую методологию, основанную на принципах *аль-макасид*»¹²⁹. Он горячо критиковал традиционные школы Исламского права за игнорирование целей Исламского права¹³⁰, что, по его мнению, является «единственным общим основанием, эффективно решающим дилемму смены обстоятельств и различных мнений»¹³¹. Однако эта форма несовершенного индуктивного умозаключения, которой пользовался Ибн Ашур, критиковалась как западной философией еще со времен Аристотеля, так и традиционными исламскими фундаментальными исследованиями из-за ее «неясности»¹³².

Вклад ас-Садира на методологическом уровне заключался в легитимации индукции как «прочного фундамента для науки и теологии»¹³³. В своем труде «*аль-Усус аль-мант икийа ли аль-истикра*» («Логические основания индукции») он подробно изучал метод индуктивного умозаключения.

Ас-Садир называет индукцию «основным инструментом рассуждений, используемых в Коране для доказательства существования Бога»¹³⁴. После интересного и тщательного математического анализа он признает «неясность» индукции, но предполагает, что эта неясность уменьшается по мере обнаружения новых «эмпирических доказательств», основываясь на теории вероятности. Впрочем, несмотря на вклад Ибн Ашура и ас-Садира в *макасид*-ориентированный проект реформы Исламского права, «этот проект остался неоконченным»¹³⁵.

Ревизия усуль

Еще одно течение исламского модернизма пытается пересмотреть основные положения Исламского права (*усуль аль-фикх*), несмотря на возражения неотрадиционалистов против любых изменений «основ»¹³⁶ и суровость режимов, именующих себя исламскими¹³⁷. Впрочем, целый ряд сторонников ревизии *усуль* выражают мнение, что «никакое существенное развитие Исламского права невозможно осуществить без разработки фундаментальной методологии права»¹³⁸.

Например, Мохаммад Абдо ставил под вопрос понятие «единодушие ученых» в обоих формах: как единодушие по поводу правовых постановлений, так и единодушие по поводу хадисов. Он призывал к рациональному исследованию постановлений и хадисов, для прекращения «зависимости от унаследованной литературы по праву»¹³⁹. Рационализм Абдо поставил перед ним серьезные вопросы по поводу правомочности многих «изолированных сообщений» (*ахадис ахад*). Он пишет:

«Чего стоит цепочка передатчиков, о которой я ничего не знаю? Я не знаю ни поведения этих передатчиков, ни их способности к пониманию и запоминанию. Для нас эти пе-

редачи – это просто имена, скопированные и повторяемые шейхами, а мы следуем им, не имея возможности самостоятельного исследования»¹⁴⁰.

Абдо обращается к Корану, чтобы оценить содержание хадисов и осмыслить практические решения. Он призывает ученых сосредоточиться на идеях Корана, таких как «нравственное воспитание, духовность, знания, путь к совершенной социальной жизни»¹⁴¹. Согласно своей фундаментальной методологии, он называет Исламское право «реальным правом»¹⁴².

Когда Абдо применяет свои рациональные принципы в качестве муфтия и судьи, он выносит *фатвы*, очевидно противоречащие устоявшемуся «единодушному мнению». Например, он издает *фатву*, ограничивающую полигамию, дает мусульманкам право на развод, легализует скульптуры, поощряет все формы прикладного искусства, требует от каждого мусульманского ученого знания хотя бы одного европейского языка¹⁴³.

Аятолла ас-Садир тоже ввел некоторые модификации в отдельные базовые доктрины *усуль аль-фикх*, такие как «единодушие» и «разрешение противоречий» (*халл ат-та'аруд*). Кроме традиционного джафаритского определения «иджма аль-'итра», он признавал консенсус, основанный на «согласии с определенным решением значительного числа правоведов и муфтиев»¹⁴⁴. Ас-Садир также применил «теорию вероятности», чтобы доказать, что увеличение числа правоведов означает «превращение» вероятности в уверенность¹⁴⁵. Что касается «разрешения противоречий» двух доводов, ас-Садир предложил метод обнаружения взаимосвязи между прямым указанием одного довода с целью законодателя (*максуд аш-шари*) второго довода¹⁴⁶.

Многие современные модернисты повторяют идеи Абдо и ас-Садир о пересмотре понятия «единодушие»¹⁴⁷ и других основ, таких как отмена (*наسخ*) коранических аятов¹⁴⁸, аутен-

тификация хадисов на основании степени их соответствия принципам Корана¹⁴⁹. Так, Ибн Ашур различал хадисы, призванные быть элементом права, и прочие хадисы, имеющие отношение только к личным предпочтениям Пророка и не призванные быть элементом права, о чем говорилось ранее. Эта точка зрения продолжает разрабатываться многими современными учеными¹⁵⁰. Ибн Ашур также критиковал классическое понимание *усуль*, считая, что оно «пренебрегает целями права, не считает их основами, а только затрагивает их в рамках раздела о суждении по аналогии... тогда как им положено быть основами основ»¹⁵¹.

Некоторые современные модернисты предлагают расширить и реинтерпретировать и другие ключевые понятия *усуль*, причислив к ним «фундаментальное правило о возможном изменении правовых постановлений в зависимости от изменения времени и места»¹⁵², или «учитывать роль времени и места в современном иджтихаде»¹⁵³. Например, новые толкования понятия «*маслаха*» (благо) означают расширение его индивидуальной ориентации до социальной, т. е. чтобы они учитывали благо общества в целом, а не ограничивались частными интересами¹⁵⁴. Модернисты тоже имеют разные мнения о практическом применении *маслаха* и его связи с причиной в текущий момент времени¹⁵⁵.

Суждение по аналогии (*кьяс*) — еще один «вторичный источник юриспруденции», подвергшийся реинтерпретации в своей традиционной дедуктивной структуре (когда единственный случай, упомянутый в канонических текстах, берется за основу правового решения по новому вопросу) до разновидности абдукции (рассмотрения как можно большего числа случаев, связанных с темой, и выведения общего руководства для принятия решения)¹⁵⁶. Многие сторонники ревизии *усуль* призывают к введению нового метода *кьяс* — широкой аналогии (*аль-кийас аль-васи'*)¹⁵⁷.

«Научно»-ориентированная реинтерпретация

Следующее течение исламского модернизма выбрало другой подход к реинтерпретации. Эта новая школа толкования вводит «научную интерпретацию Корана и сунны». В этом подходе рациональность определяется сквозь призму науки, аяты Корана и хадисы Пророка реинтерпретируются, чтобы соответствовать последним научным открытиям¹⁵⁸. На мой взгляд, это одновременно апологетический и реформистский подход. Он является реформистским в том смысле, что открывает Коран для новых интерпретаций, отталкивающихся от современного знания. Но в том смысле, в каком он ищет в священных текстах подтверждение научных теорий, тогда как сама наука находится в процессе эволюции, он является апологетическим.

Вообще, нужно сказать, что модернистские подходы к Исламскому праву количественно превосходят изъясны как классических, так и традиционалистских подходов, и предлагают более реалистичные ответы на жизненные вопросы. Впрочем, в то время как западный модернизм все чаще подвергается критике в «постмодернистском дискурсе», исламский модернизм тоже критикуется в рамках того, что мы назовем «постмодернистскими подходами к Исламскому праву». Об этом речь пойдет в следующем разделе.

5.5. ПОСТМОДЕРНИСТСКИЕ ПОДХОДЫ

Постмодернизм — это современный мощный интеллектуальный, политический и культурный процесс/сила, направленный на дезинтеграцию и реформатирование множества художественных, культурных и интеллектуальных традиций. Этим термин имеет много противоречивых опре-

делений, начиная с «эkleктики» и «коллажа» до «неоскептицизма» и «антирационализма»¹⁵⁹. Однако, по-видимому, все постмодернисты, так или иначе, согласны с крахом модерна, в частности, в первой половине XX века в силу его собственных детерминистских и универсальных ценностей¹⁶⁰. Многие исламские ученые восприняли различные постмодернистские подходы и применили их к Исламскому праву.

Общим методом всех этих постмодернистских подходов является деконструкция. Деконструкция — это идея/процесс/проект, предложенные Жаком Деррида в 1960-х годах в продолжение призыва Хайдеггера к разрушению западной метафизической традиции¹⁶¹.

Деконструкция — это «тактика децентрации»¹⁶², т. е. прерывания репрессивных и произвольных иерархий. Деррида нацелен на деконструкцию «логоцентризма» (комбинированный термин, происходящий от *«логос»* (слово Бога) и «центризм» (нахождение в центре))¹⁶³. Деррида говорит о «логоцентризме» следующим образом:

«...к тому, что мы назовем *логоцентризмом*. Метафизика фонетического письма (например, буквенного) по сути своей была — по загадочным, но важным причинам, непонятным с позиций простого исторического релятивизма, — самым первым и самым мощным этноцентризмом, который ныне навязывает себя всему миру и управляет в рамках единого *порядка*: 1. *понятием письма* — в мире, где выработка фонетического письма сопряжена с сокрытием собственной истории письма как такового; 2. *историей метафизики*, которая, несмотря на все различие подходов... всегда видела (перво)начало истины как таковой в *логосе*. История истины, история истинности истины всегда была ... принижением письма, его вытеснением за пределы “полной” речи»¹⁶⁴.

Выражаясь яснее, можно сказать, что Деррида считал, что «бинарно-логоцентрические» термины (такие как «до-

бро», «мужчина», «белый», «Европа») не должны быть авторитарными и репрессивными «центризмами», в то время как понятия «Другого» («зло», «женщина», «черный», «Африка») «маргинализированы». Он также призывал к «другой логике», посредством которой достигается деконструкция логоцентрических терминов путем сдвига маргинализованных терминов, чтобы они «с той же возможностью, сколь и логоцентричные, могли оказываться центром»¹⁶⁵. Эта новая иерархия «авторитетов» в итоге становится столь же нестабильной, более того, люди в конце концов сдаются перед «целиком свободной игрой противоположностей»¹⁶⁶. Теория Деррида (или «проект», как он предпочитал его называть) не позволяет речи (или письму) стать «писанием» или «текстом», поскольку, пишет он, «в отсутствие центра или истока все становится дискурсом»¹⁶⁷. Эта теория оказывает влияние на смысл термина «значение/следствие», потому что «случайно ли, что... смысл смысла (в общем смысле смысла, а не сигнала) — это бесконечное следствие? Нескончаемое послание от означающего к означаемому?»¹⁶⁸. С отделением в каждом «дискурсе» означающего от означаемого происходит деконструкция самой интерпретации¹⁶⁹. Таким образом, новая культура «демонтажа» создана на основании того, что Хасан описывает как «десозидание, дезинтеграцию, деконструкцию, децентрацию, деформацию, различение, дискретность, дизъюнкцию, дематериализацию, декомпозицию, де-дефиницию, демистификацию, детотализацию, делегитимацию»¹⁷⁰.

Несмотря на очевидную бинарную логику деконструктивистской «другой» логики, все постмодернистские подходы к Исламскому праву¹⁷¹ применяют деконструкцию для децентрации определенного бинарного логоцентризма. В интересах анализа мы поделим эти подходы на ряд течений, а именно, постструктурализм, историцизм, критические пра-

вовые исследования, постколониализм, неорационализм, антирационализм и секуляризм (схема 5.12). Различия между этими подходами заключаются в том, что именно они считают своей «логоцентрической» мишенью Коран, эпоху Пророка, исламские философско-правовые школы, дискриминационные традиции, ориентализм. У постструктуралистов таким логоцентрическим термином является сам Коран, у антилогоцентристов — эпоха Пророка. Логоцентрическими терминами антирационалистов являются рациональность и логика модерна. У ученых, занимающихся критическими исследованиями права, это традиционные школы мысли и дискриминационные традиции в исламском мире, в частности, в отношении женщин и немусульманских меньшинств в мусульманских обществах. И наконец, логоцентрический термин постколониалистов — это западное доминирование через ориентализм. Рассмотрим каждое из этих течений в отдельности.

Постструктурализм

Постструктурализм является аналитическим инструментом постмодернизма, посредством которого он анализирует «текст», при этом текст рассматривается как основа речи¹⁷², и все человеческие знания считаются «текстовыми»¹⁷³. Исламские ученые неоднократно применяли метод постструктуралистской деконструкции или децентрации текста Корана, который они рассматривают как «центр исламской культуры»¹⁷⁴. Концепция «откровения» в писании реинтерпретируется/смещается с традиционной позиции божественного послания, подразумевающей, что Пророк получил Коран как «расшифрованное послание» и передал его своему народу на своем языке и в своем культурном контексте¹⁷⁵. Цель этого проекта деконструкции — «освободить людей

от (божественного) авторитета (или всевластия) писания», что является общей темой работ Мохамеда Аркуна, Насра Абу Зайда, Хасана Ханафи, ат-Тахира аль-Хаддада и Эбрахима Мусы¹⁷⁶.

Более того, семиотическая теория подразумевает, что язык не имеет прямого отношения к реальности¹⁷⁷, а метафизические концепции считаются постмодернистами от Ницше до Деррида, своего рода самопроекцией¹⁷⁸. В своем сочинении *«ат-Турат ва ат-таджид»* («Культурное наследие и обновление») Хасан Ханафи следует этой линии рассуждений и заключает, что «ученые основ религии, говоря о Боге, Его сущности, свойствах и деяниях, на самом деле говорят о совершенном человеке, возведенном до максимального предела»¹⁷⁹. Таким образом, он призывает заменить «абсолютные и эссенциалистские» термины «Бог, рай, ад, загробная жизнь» на «недвусмысленные» концепции «свобода, демократия, природа, разум»¹⁸⁰. Непонятно, почему последняя группа терминов свободна от двусмысленности, и почему Хасан Ханафи считает, что она обязательно находится в противоречии с первой группой терминов. И разве такой способ рассуждения не является все тем же бинарным и эссенциалистским мышлением, против которого выступает постмодернизм?

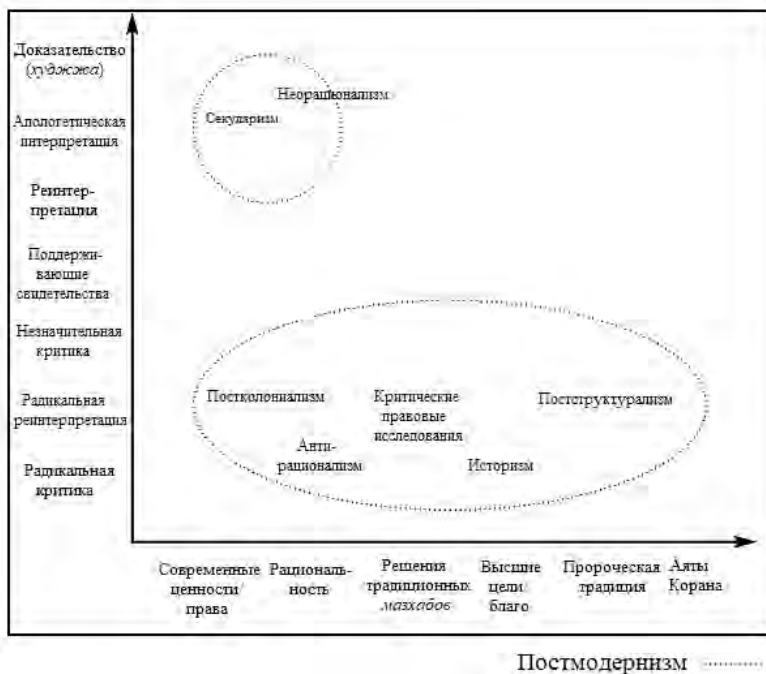


Схема 5.12. Тенденция постмодернизма с точки зрения его течений.

В семиотическом смысле деконструкция может быть хорошей идеей/процессом для того, чтобы, в конце концов, «децентрировать» подавляющие социальные структуры и дискриминационные законы, о чем мы поговорим ниже. Однако выдвигая теорию обновления (*таджид*) Исламского права, как это делают постструктуралисты, необходимо опираться на устоявшиеся фундаментальные убеждения мусульман, в противном случае эта теория будет «неисламской» и, безусловно, никогда не найдет практического применения.

В этом плане мы находим «постмодернистскую» концепцию «дискурсивных традиций» Талала Асада полезной для помещения мусульманских дискурсов в их дискурсивный

контекст. Развивая идеи Фуко, Асад определяет дискурсивную традицию как дискурс, стремящийся сообщить практикующим о формах и целях их практик¹⁸¹. Он утверждает, что ислам — это дискурсивная традиция, которая «включает в себя основополагающие тексты — Коран и хадисы — и соотносит себя с ними»¹⁸². Таким образом, новые локальные события в жизни мусульман находятся в продолжающемся взаимодействии с более широкими рамками ислама, к которым принадлежат ключевые тексты.

Все мусульмане, несмотря на различия между ними, верят в Бога, Пророка Мухаммада и в божественное послание Корана. На этом тройственном фундаменте зиждется вся исламская религия, поэтому постструктуралистский подход, который сводится к деконструкции самих концепций Бога и божественных посланий, не вызывает доверия к таким законотворческим проектам и создает то, что можно назвать «эпистемологическим вакуумом».

В том, что касается фактора истории, мы действительно не должны говорить, что Коран — это «кодированное послание», которое Пророк «расшифровал своим человеческим языком», чтобы доказать, что коранические язык и «знаки» — это функции арабского контекста VII века. Мы можем просто различать части Корана, касающиеся тех или иных вопросов, событий, целей, связанных с раннеисламским периодом, и другие части, касающиеся предписаний и ценностей, которые служат человеческим интересам в любом месте и в любое время (несмотря на постмодернистские проблемы с любыми формами универсализма).

Историчность средств и/или целей

Постмодернистский историцистский подход предполагает, что наши представления о текстах, культурах и событиях

определяются их местом и функцией в оригинальном историческом контексте, а также их дальнейшим историческим развитием¹⁸³.

Некоторые деконструктивисты применяют концепцию историцизма к Корану только для того, чтобы заключать, что Коран как писание является «продуктом культуры», которая его породила¹⁸⁴. Таким образом, они утверждают, что Коран — это «исторический документ» в том смысле, что он может быть полезен при изучении отдельного исторического сообщества, существовавшего в эпоху Пророка¹⁸⁵. По мнению Могисси, «шариат несовместим с принципом равенства людей»¹⁸⁶. Ибн Варрак утверждает, что система прав человека в исламе демонстрирует «неадекватную поддержку принципа свободы»¹⁸⁷. Таким образом, как считает Мусса, исламская юриспруденция не может быть свидетельством «этических представлений» в современном смысле¹⁸⁸ — в любом случае той же точки зрения придерживаются западные историцисты в отношении западной юриспруденции¹⁸⁹.

Постмодернисты также критикуют модернистских ученых за «усиление текст-фундаментализма» путем реинтерпретации писаний в поддержку современных этических норм, в то время как писания сами по себе, как считают историцисты, конфликтуют с этими нормами¹⁹⁰. Распространенные примеры этой критики — это модернистская реинтерпретация писаний в поддержку эгалитаризма исламской политической модели и статуса женщин в Исламском праве¹⁹¹. Для Могисси, «никакие ухищрения не могут примирить коранические заповеди и предписания в отношении прав и обязанностей женщин с идеей гендерного равенства»¹⁹². Аркун называет все реинтерпретаторское движение «светским движением под маской религиозного дискурса»¹⁹³.

Хотелось бы отметить, что «историзация» исламских писаний в полном объеме и, таким образом, объявление ее

системы прав и ценностей «аморальной» противоречит самой вере в божественное происхождение Корана и совершенство системы ценностей, применявшейся Мухаммадом. При этом я считаю, что исторические события и отдельные правовые предписания, изложенные в Коране, следует понимать в культурном, географическом и историческом контекстах послания ислама. При таком понимании конкретные предписания Корана могут иметь универсальное применение, независимо от места и времени. Нравственные цели всевозможных историй Корана, цели его предписаний и ценностей должны быть нашим ориентиром в иджтихаде, чтобы эти конкретные детали проецировались на наш меняющийся контекст в разрезе новых обстоятельств времени и места, иных географии и истории. Правовые нормы, являющиеся результатом такого иджтихада, никогда не будут противоречить моральным принципам и ценностям, а также целям ислама.

Говоря о приоритете нравственных ценностей в системе Исламского права, полезно вспомнить знаменитые слова Ибн аль-Кайима:

«Шариат основывается на мудрости и достижении человеческого благополучия в жизни этой и следующей. Шариат — это справедливость, милосердие, мудрость и добро. Поэтому любое постановление, подменяющее справедливость несправедливостью, милосердие его противоположностью, общее благо вредом, а мудрость бессмыслицей, не относится к шариату, даже если провозглашено таковым в соответствии с каким-то толкованием»¹⁹⁴.

Такая позиция по отношению к Корану — это форма интерпретации, занимающая место на границе, в зоне пересечения модернистского и постмодернистского методов, или, если угодно, между ними. Именно такую позицию занимают многие современные ученые. Например, аятолла

Шамсуддин рекомендует современным правоведам выбрать «динамический» подход к *ан-нусус* (текстовым доводам), «не считать каждый канонический текст абсолютным и универсальным законом, открыть свой ум для возможности “относительного” законодательства в конкретных обстоятельствах, не судить о хадисах с недостающим контекстом как об абсолютных в плане времени, места, ситуации и людей»¹⁹⁵. Он объясняет, что сам «склонен к такому пониманию, но на данный момент не основывал бы на нем (никаких решений)». Тем не менее он подчеркивает необходимость такого подхода к решениям, относящимся к женщинам, финансовым вопросам и джихаду¹⁹⁶. Еще один пример: Фатхи Усман объясняет практическими соображениями тот факт, что свидетельство женщины считается менее веским, чем свидетельство мужчины (2:282). Он реинтерпретирует данный аят как функцию этих практических соображений¹⁹⁷. Хасан Тураби придерживается такой же точки зрения в отношении многих постановлений, связанных с женщинами и их повседневными занятиями¹⁹⁸. Позиция Роже Гароди заключается в том, чтобы «разделить писания на части, которые могут быть подвергнуты исторификации», например, опять же, «предписания, связанные с женщинами», а также «вечными ценностями явленного послания»¹⁹⁹. Аналогично, Абдул-Карим Соруш предлагает «поделить писания на две части, сущностную и частную, и считать частные случаи функциями социокультурных и исторических обстоятельств передачи основного послания»²⁰⁰. Мохаммад Шахрур придерживался похожего взгляда на хадисы. Он утверждал, что некоторые хадисы «не должны считаться исламской правовой нормой, так как относятся к сфере гражданского права, зависящего от социальных условий и практиковавшегося Пророком в процессе организации общества в рамках дозволенного ради строительства арабского государства и

арабского общества VII века», поэтому они «ни в коем случае не могут быть непреложными, даже если они на сто процентов истинны и достоверны»²⁰¹.

Подобным же образом выражается Мохаммад аль-Газали, различая «средства» и «цели». Он допускает возможность «истечения срока» (*интиха*) средств, но не целей, что, на мой взгляд, является еще одним выражением данного метода интерпретации, значительно отстоящего от «историзации». Как пример этих «меняющихся средств» Мохаммад аль-Газали упоминает «систему присвоения военной добычи»²⁰². Позднее Юсуф аль-Карадави и Файсал Мавлави указывали на важность различения средств и целей. Оба применяли эту концепцию во время обсуждений в Европейском совете по фатвам и исследованиям вопроса о видимости *хильяла* (новый месяц в Рамадан), указывая на то, что это является средством определения начала месяца, а не целью как таковой. На этом основании они заключили, что современным средством определения начала месяца являются точные [астрономические] вычисления²⁰³. Юсуф аль-Карадави применил тот же принцип при вынесении решения о мусульманской женской одежде (*джильбаб*), которую он рассматривает только как средство достижения скромности, которая является целью²⁰⁴.

На мой взгляд, принцип «различения целей и средств» открывает целый набор возможностей для нового и «радикального» иджтихада в Исламском праве. Например, Таха аль-Алвани предлагает «проект реформы» в своей работе *«Проблемы современной исламской мысли»*, где он развивает свою версию метода различения целей и средств. Вот как аль-Алвани применяет этот подход к вопросу гендерного равенства.

«Коран переносил людей того времени в область веры в абсолютное гендерное равенство. Этот единственный

догмат, возможно больше, чем любые другие, являлся революцией не меньшей важности, чем осуждение исламом идолопоклонничества... В случае раннего мусульманского общества, учитывая давно устоявшиеся обычаи, поведение и нравы доисламской Аравии, эти изменения должны были быть поэтапными, с учетом способности общества соответствующим образом приспособиться... Создав для женщины роль свидетеля сделок, хотя во времена откровения они почти не имели дела с такими вещами, Коран стремится облечь в конкретную форму идею об участии женщины... Целью было положить конец традиционному восприятию женщины, включить ее в число тех, “которых вы согласны признать свидетелями”... вопрос свидетельства служил только средством для достижения цели или практическим способом обеспечения концепции гендерного равенства. В своих интерпретациях слов “ошибка” и “напомнит”, комментаторы Корана подходят к этому вопросу с позиции, основанной на предположении, что разделение свидетельства женщин на две половины каким-то образом связано с врожденным неравенством женщины и мужчины. Это мнение в равной степени разделяют классические и современные комментаторы, поэтому поколения мусульман, ведомые только *таклид* (подражанием), продолжают пребывать в этом заблуждении. Несомненно, отношение, порожаемое этим заблуждением, распространилось далеко за пределы правовой сферы...»²⁰⁵.

Данный подход является постмодернистским в том смысле, что он связывает писания с историческим контекстом. Тем не менее его ссылки на писание как на божественный источник постановлений, даже если по смыслу эти постановления заключаются в отделении средств от целей, делают его модернистской (хотя и радикальной) интерпретацией.

Неорационализм

Неорационализм имеет историцистский подход к Исламскому праву и в подкрепление своих взглядов ссылается на традиционную мутазилитскую/рациональную школу²⁰⁶. Мутазилиты верили в авторитет разума ('акль) как независимого источника и «наиболее фундаментального правового довода», о чем говорилось выше²⁰⁷. Однако разница между нео- и старыми рационалистами заключается в том, что в общем и целом мутазилиты применяли доводы Корана, хадисов и вторичных источников права в манере, очень близкой к манере классических школ²⁰⁸. Мутазилиты признавали авторитет Корана как источника выведения правовых норм, основываясь на разуме, потому что «разум способен различить добро и зло, доказать авторитет Корана, а также хадисов и иджмы»²⁰⁹. Тогда как неорационалисты наделили разум способностью отменять писания²¹⁰. Тем не менее, по мнению Деррида и Мусы, разум — это одна из концепций, которую модерн ставит «в центр» и которая подлежит деконструкции²¹¹.

Критические правовые исследования

Критические правовые исследования — это движение, возникшее в Соединенных Штатах, оно направлено на деконструкцию принятых правовых доктрин ради поддержки прагматической политической реформы²¹². Деконструктивные силы этого течения направлены против тех, кто находится у власти и структурирует право²¹³. К участникам движения критической правовой мысли себя причисляют различные философы и политические активисты разных направлений, в том числе феминистки и теоретики антирасизма. Ряд исламских ученых пользуются методологией

критического права для анализа и деконструкции всех видов «власти», влияющих на исламскую правовую систему: от мужчин до влиятельных арабских племен.

Например, «мусульманские феминистки» оспаривают влияние традиционного мужского супремасизма на формирование традиционной исламской правовой системы и подбор хадисов, касающихся отношений между мужчиной и женщиной²¹⁴. Следует, однако, отметить, что позиция мусульманского постмодернистского феминизма отличается от позиции других видов постмодернистского феминизма. Если последние занимаются деконструкцией «бинарной гендерной системы», т. е. самого представления о различиях между мужчиной и женщиной²¹⁵, то мусульманские феминистки сосредотачиваются, главным образом, на исторической «борьбе за власть» между мусульманскими мужчинами и женщинами.

И модернистский, и постмодернистский исламский феминизм критикует влияние этой борьбы на формирование традиционных институтов духовной власти с имамами, шейхами и аятоллами²¹⁶. Однако постмодернистский мусульманский феминизм отличается тем, что распространяет эту критику на авторитет Корана и самого Пророка²¹⁷. Например, Мернисси оспаривает каждое предписание исламских источников, «ограничивающее свободу женщины на сексуальное самоопределение»²¹⁸, начиная с института брака, ведения родословной ребенка по отцу и покрывала, до постановлений о разводе, периоде ожидания (*'идда*) и даже запрете проституции!²¹⁹ Аналогично, некоторые радикальные реинтерпретации исламских писаний видят в аятах и хадисах о многообразии людей с разным цветом кожи вместо знамения Аллаха указание на «сексуальное многообразие»!²²⁰

Кораническое описание «греха» (*фахиша*) народа Лота они умудряются увидеть под таким углом зрения, что тол-

куют его только как «неподобающее обращение с гостями» и не усматривают указание на какие-либо другие акты²²¹. Очевидно, что этот метод довольно свободно манипулирует формулировками ради интерпретации, чтобы легализовать определенное поведение, хотя оно противоречит общепризнанным исламским принципам. Подобно вышеупомянутым апологетическим интерпретациям, радикальная интерпретация — это просто средство оправдания определенных допущений. Отметим, что наша критика этих извращенных интерпретаций не значит, что мы поддерживаем дискриминацию тех, кто занимается этими интерпретациями, или систематическое насилие над ними. Считать некий акт «грехом» — это одно, а преследовать грешников — совсем другое дело!

Некоторые другие ученые выбирают методологию критического права, чтобы поставить под вопрос политическую мотивацию влиятельных арабских племен, таких как Курайш и бану Умайя, в отношении отдельных правовых и фундаментальных предписаний. Например, Наср Абу Зайд соотносит исторический труд имама аш-Шафии об основных положениях Исламского права с желанием курайшитов «обратить свои традиции и культуры в откровение»²²². Патрисия Кроун тоже поднимает вопрос о влиянии могущественной династии Омейядов на формирование права²²³. Валь Халлак горячо критикует взгляды Кроун, а Абдул-Маджид ас-Сагир пишет пространную аналитическую работу, в которой их опровергает. Ас-Сагир доказывает, что аш-Шафи'и и другие правоведы сформулировали основные положения Исламского права, чтобы защитить право от влияния прихотей и личных интересов правящей власти, в первую очередь Омейядов, а не потакать им²²⁵.

Постколониализм

Направление постколониальных исследований было основано в поддержку ранее маргинализированных голосов и опровержения западной презумпции культурного и расового превосходства²²⁶. Одним из ключевых деятелей этого направления является последователь идей Фуко о связи форм знания с властью Эдвард Саид²²⁷. Постколониальный аспект постмодернизма развивали в своих исламских исследованиях многие ученые²²⁸. Их подход направлен на деконструкцию западных «глобализованных и гомогенных сил»²²⁹, западного «проецирования собственных ошибок на другие народы»²³⁰, западоцентризма²³¹, «сочетания вестернизации с осовремениванием»²³², изображения зависимости мусульманской политической и социальной жизни от «нерациональной религии»²³³ и, с недавних пор, «пропаганды идеи об “исламской угрозе” западной цивилизации»²³⁴. Постмодернисты призывают прославлять культурные различия²³⁵. Постколониальные воззрения некоторых ученых прослеживаются в их критике традиционно ориенталистского подхода к Исламскому праву, который проистекает «из эссенциалистских предрассудков по поводу исламских культур»²³⁶ и установки, что «исламское богословие, в лучшем случае, в большом долгу перед правовой традицией культур, породивших западную цивилизацию, а в худшем — является всего лишь копией этих традиций»²³⁷. Среди классических примеров такого традиционалистско-ориенталистского подхода, у большинства исследователей считающегося вчерашним днем, работы Гольдциера, Шахта и ранние работы Гибба²³⁸.

Постмодернистские подходы к Исламскому праву бросили вызов как традиционалистскому, так и модернистскому подходам, поставив под вопрос власть/авторитет определенных концепций, школ, имамов и политически лидеров.

Однако, несмотря на объявление ими войны с «бинарными оппозициями», постмодернистские подходы тяготеют к бинарности, одномерности и редукционизму. В следующей главе мы вернемся к постмодернизму и попытаемся развить его радикальную критику до более «многоаспектного» и «холистического» подхода.

Основываясь на анализе классических и современных теорий Исламского права, представленных в предыдущих главах, в следующей главе мы предложим системный подход к теории Исламского права и изложим некоторые конкретные предложения по повышению его «открытости» и «целенаправленности». Предлагаемая теория строится на анализе источников, указаний и доводов классических теорий, литературе школ Исламского права, поддерживаемых традиционалистами, новых модернистских реинтерпретациях и критике, представляемой постмодернистами.

6

СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД К ИСЛАМСКИМ ТЕОРИЯМ ПРАВА

Общий обзор

Как цели шариата могут быть практически использованы в методике иджтихада? Как системный принцип целенаправленности в *фикхе* соотносится с принципом соответствия *макасид аль-шариа*? Какое применение находит предлагаемая «исламская системная философия» в теории права с точки зрения обеспечения жизнеспособности и обновляемости Исламского права? Как в рамках системного подхода такие системные характеристики, как познание, холизм, многоаспектность и открытость могут применяться к теории Исламского права? Как с его помощью можно сбалансировать слабые места классических, модернистских и постмодернистских теорий, о которых говорилось соответственно в 3-й, 4-й и 5-й главах?

В этой главе мы попытаемся ответить на все эти вопросы, применив системный подход к основным положениям Исламского права, а именно:

- обозначить те области, в которых системная философия может содействовать этим основным положениям;
- вспомнить о системных характеристиках, упомянутых во 2-й главе (это целенаправленность, познание, холизм, многоаспектность и открытость);

- и, наконец, предложить методы реализации этих характеристик в фундаментальной методологии Исламского права.

6.1. ПРИЗНАНИЕ ВСЕХ ВИДОВ ПОЗНАНИЯ

«Явленный» иджтихад?

В целом правоведы определяют фикх как результат человеческого «понимания» (*фахм*)¹, «восприятия» (*тасаввур*)² и «познания» (*идрак*)³. Однако методы фикха и результаты их применения часто изображают как «божье руководство». В разных разделах этой книги, посвященных указаниям и толкованию, было показано, что при божественной природе писания его толкование зависит от точки зрения интерпретатора, т. е. правоведа. Тем не менее порой это не мешает представлять эти толкования как «божьи заповеди» ради употребления (злоупотребления) в интересах немногих людей, облеченных властью⁴.

Кроме того, результаты иджтихада часто относят к категории «явленного знания», хотя само определение понятия «иджтихад» и признание тех или иных его методов является предметом значительного расхождения во мнениях, как мы увидели выше. В этом смысле сразу вспоминается вопрос о единодушном мнении (*иджма*). Несмотря на множество разногласий по поводу самого определения иджмы, многие современные и классические правоведы считают ее «доводом таким же несомненным, как и писание» (*далилюн кат'ийун каль-насс*), «доводом, построенным Законодателем» (*далилюн насаба аль-Шари'*) и даже объявляют его отрицателей «неверными» (*джахид аль-иджма'и кяфир*)⁵. Читателям, знакомым с традиционной литературой по фикху, известно,

что иджму часто объявляют в постановлениях с очевидным расхождением во мнениях, чтобы санкционировать ту или иную точку зрения. Например, Ибн Таймия в своей «*Накд маратиб аль-иджма*» («Критика Степеней согласия»), комментируя «*Маратиб аль-иджма*» («Степени согласия») Ибн Хазма, приводит множество примеров некорректного утверждения Ибн Хазмом иджмы по ряду вопросов *иджтихада*, несмотря на большие разногласия ученых по этим вопросам. Среди этих вопросов объявление отрицателей иджмы «отступниками», запрещение женщинам возглавлять коллективный намаз мужчин и даже принуждение к выплате четырех золотых динаров в качестве налога *джизьи*⁶.

Однако я считаю, что единодушное мнение не может быть источником шариата, а только является совещательным механизмом или, используя системную терминологию, плюралистическим механизмом принятия решения. Некоторые современные ученые злоупотребляют иджмой, чтобы монополизировать фатву и ограничить ее рамками особой «центристской» элиты, пользуясь постмодернистским понятием. И я согласен с модернистами, которые предлагают использовать принцип иджмы в качестве «механизма для коллективного вынесения фатв»⁷ в сочетании с «современными технологиями и возможностью моментальных международных коммуникаций»⁸. Кроме того, я согласен с другими предложениями по преобразованию иджмы в одну из форм «участия общества в делах государства»⁹.

С другой стороны, некоторые ученые считают метод суждения по аналогии (*кьяс*) «одобренным свыше». Они утверждают, что аналогию между первым и вторым случаями проводил Сам Законодатель (*ташбиху фар'ин би 'аслин ташбих аль-Шари'*)¹⁰. Таким образом, даже в случаях очевидного иджтихада по аналогии, некоторые ученые считали себя говорившими от имени Бога¹¹. Цитируя Роже Гароди,

это было «катастрофой... когда стираются границы между словами Бога и словами людей»¹².

Отделение Откровения от его «познания»

Позиция группы ученых, известных в литературе по Исламскому праву как «аль-Мусаввиба» (от «саваб» — правильный), заключается в том, что постановление — это допущение (*зунун*) *муджтахид*а, размышляющего над писанием. Эта позиция проводит явственную и столь необходимую черту между человеческими идеями и писанием¹³. Более того, *мусаввибы* утверждали, что различные точки зрения ученых, какими бы противоречивыми они ни были, все это правомерные выражения истины, и все они верны (*саваб*)¹⁴. Далее *мусаввибы* делали вывод о существовании множества истин¹⁵, впоследствии эта идея через Ибн Рушда¹⁶ оказала влияние на средневековую западную философию. В число ученых, разделяющих эту точку зрения, входят такие правоведы и философы, как Абу аль-Хасан аль-Аш'ари, Абу Бакр ибн аль-'Араби, Абу Хамид аль-Газали, Ибн Рушд, ряд мутазилитов, в том числе Абу аль-Хузайль, Абу 'Али и Абу Хашим. Аль-Газали выразил свой взгляд словами: «С точки зрения ученого, божье решение — это то, что, в представлении ученого, является истиной с наибольшей вероятностью»¹⁷. Впрочем, аль-Газали делает исключение для постановлений, вытекающих из священного текста с ясным и очевидным смыслом (*ан-насс*)¹⁸. Выше мы продемонстрировали, что любые «очевидные предписания» могут иметь много толкований и смыслов, поэтому мы считаем, что на практике любые правовые решения выносятся на основании того, что ученый считает «истиной с наибольшей вероятностью».

Системный подход к Исламскому праву подразумевает взгляд на него как на «систему» в онтологическом смысле

слова. То есть, применение принципа «познавательной природы систем» ведет к выводу, идентичному выводу *мусаввибов* о том, что и постановления, которые, на взгляд ученых, наиболее близки к истине, и прочие правовые постановления – все это правомерные выражения истины, и все они верны.

Системное разделение между сферой «явленного» и сферой фикха и познания отображено на схеме 6.1. На ней видно, как соотносятся между собой понятия «фикх», «шариат», «*урф*» и «*канун*», выше это соотношение представлено на схеме 3.1. На схеме 6.1 отображена познавательная природа человеческих систем. Таким образом, фикх переходит из области «явленного знания» в область «познания человеком этого явленного знания», которая не попадает в круг «явленного знания». То есть, предлагается проводить четкую черту между шариатом и фикхом, а это значит, что практически ни одно постановление ученого не может являться «вопросом веры», независимо от соображений аутентичности (*субут*), лингвистического смысла (*диляла*), иджмы или суждения по аналогии.

Более того, на основании различия между типами деяний Пророка, согласно стоящим за ними намерениями/целями (*макасид*), часть сунны вынесена за пределы круга «явленного знания», а другая часть оказывается на границе круга в области «неточного множества», если заимствовать термин из теории систем¹⁹. Это «неточное множество» — та часть сунны, которая формировалась под влиянием особых намерений, как полагают аль-Карафи и Ибн Ашур, и, таким образом, она оказывается на границе между областью откровения и областью человеческого принятия решений.

Следовательно, деяния сунны попадают в одну из следующих трех категорий, изображенных на схеме 6.1, от (а) до (с), причем категория (с) не относится к области права.

(а) Прямая передача послания Пророком, что аль-Карафи относит к «деяниям в качестве передатчика» (*ат-масар-руфу би ат-таблиг*).

(б) Деяния с особыми намерениями помимо прямой передачи послания. Соответствующие хадисы следует понимать и применять в области права в контексте этих намерений.

(с) Деяния, попадающие в сферу повседневных человеческих решений, по определению Ибн Ашура, «без назидательного намерения».

С другой стороны, на схеме 6.1 показано, что на практике пересечение между традицией (*аль-’урф*) и правом (*фикх*) следует не просто «учитывать», а понимать на более глубоком уровне. В следующем разделе мы подробнее остановимся на отношениях между *аль-’урф* и фикхом в свете такой цели шариата, как универсальность, как предлагал Ибн Ашур в своем труде «*Макасид аш-шари’а*». Таким образом, фикх должен практически адаптировать *’урф*, если он согласуется с целями Исламского права, даже если *’урф* не отвечает *ад-диляла*. В этой главе также будет расширено понятие *аль-’урф* в свете понятия «мировоззрение». И наконец, и *’урф*, и фикх должны содействовать формированию *кануна*, давая законодателям свободу преобразовывать обычаи *’урф* и религиозно-правовые постановления в подробные законодательные акты, наилучшим образом отвечающие особенностям и потребностям общества. Однако религиозно-правовые постановления или традиции, распространенные в исламском обществе, не следует копировать и буквально воспроизводить их в правовых нормах.

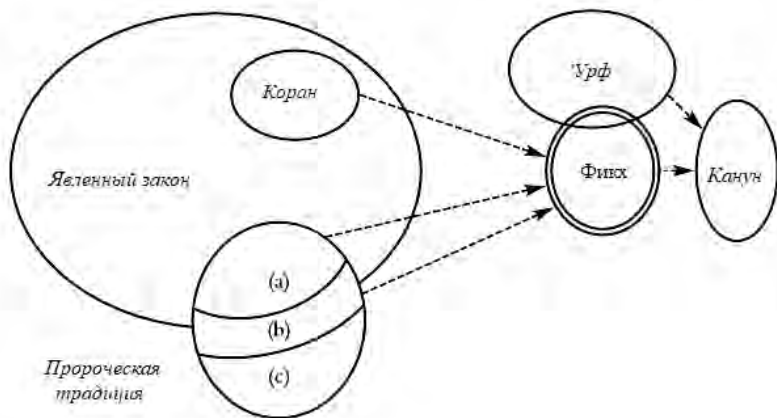


Схема 6.1. Фикх и часть пророческой традиции смещены от выражения «явленного» к выражению «человеческого познания раскрытого».

6.2. ХОЛИЗМ

«Неясность» индивидуального доказательства

Отдельные ученые отмечают ограниченность редукционистского и атомистического подходов, характерных для фундаментальной методологии. Впрочем, их критика атомизма основана только на свойственной ему «неясности» в отличие от ее «бинарного оппонента» — «уверенности». В своей книге об основополагающих принципах права Фахр ад-Дин ар-Рази подытоживает различные упоминаемые правоведами причины того, почему любое одиночное «лингвистическое доказательство» (*далил уль-хитаб*) текста (*ан-насс*) может быть только вероятным (*занни*)²⁰. Вот перечень этих причин.

1. Есть вероятность того, что постановление, выведенное из ясного текста, обладающего единственным значе-

нием (*ан-насс*), может при определенных обстоятельствах ограничиваться без нашего ведома.

2. Есть вероятность того, что ясное положение священного текста (*ан-насс*) выражено в метафорический смысл.

3. О языке судят лингвисты, т. е. люди, и им свойственно ошибаться.

4. Арабская грамматика была передана через древнеарабскую поэзию, которая передавалась отдельными людьми (*риваят ахад*). Версии этих людей могли быть разными, так же как и авторы этой поэзии сами могли допускать грамматические ошибки.

5. Есть вероятность того, что одно или более слов *ан-насс* имеют несколько значений.

6. Есть вероятность того, что одно и более слов *ан-насс* со временем были искажены настолько, что это исказило первоначальный смысл.

7. Есть вероятность того, что выражение имеет скрытый смысл (*хафи*), которого мы не понимаем.

8. Есть вероятность того, что постановление, вынесенное на основании *ан-насс*, было отменено без нашего ведома.

9. Есть вероятность того, что постановление, вынесенное на основании *ан-насс*, конфликтует с доводами разума. В этом случае, как утверждает ар-Рази, если доводы разума справедливы, а передача подтверждается, значит, что-то одно из них ошибочно. Более того, разум — это наше средство подтвердить правомерность самой передачи. Таким образом, разум имеет преимущество над передачей. Это значит, что в таких случаях мы должны следовать разуму, а не лингвистическим доказательствам передачи.

К вышеприведенным девяти возможностям, я добавил следующие:

1. Есть вероятность того, что одно ясное положение священного текста (*ан-насс*) может подразумевать значение,

которое «противоречит» другому ясному положению священного текста (*ан-насс*). Это бывает не так уж редко, подобные случаи изучаются отдельной дисциплиной «противоложных текстов» (*аль-мута'арид*).

2. Есть довольно много возможностей ошибки при передаче хадисов-*ахад*, которые составляют большинство хадисов Пророка.

3. Есть довольно много возможностей такой интерпретации любого положения-*насс*, которая влияет на восприятие его смысла и указаний.

«Философская компетентность» ар-Рази помогла ему оценить важность серьезной аргументации «ясности» единственного словесного доказательства. Но обеспокоенность «неясностью» одиночного доказательства не позволяла ар-Рази увидеть главную проблему подхода, основанного на единственном доказательстве, которая состоит в неполноте и раздробленности его «причинных» основ.

Ограниченность причинно-следственного подхода в традиционалистских и модернистских теориях

Выше упоминалось, что богословы *калама* обсуждали «принцип причины» (*ас-сабабийя*) в божественных деяниях. Они делили божественные деяния на деяния, связанные с творением (*аль-фи'ль аль-халки*), и деяния, связанные с законом (*аль-фи'ль аль-ташри'и*)²¹. Большинство правоведов – ашариты, салафиты и захириты – считали, что божественные деяния, связанные с творением, «выше причин». Наряду с этим некоторые из них приписывали определенную причину (*илял*) божественным деяниям законополагающего характера, с которыми согласуются правовые постановления. С другой стороны, мутазилиты, шииты и матуридиты верили в причинность всех божественных деяний. В мето-

дологии Исламского права всех школ и направлений и ныне доминирует концепция причинности.

Некоторые ученые подчеркивают важность холистического довода (*ад-далиль аль-кулли*). Тем не менее этот довод не влияет на саму теолого-правовую методологию, которая остается в основном причинно-следственной. Например, аль-Джувайни считал ссылку на холистический принцип Исламского права как довод для вынесения постановления правомерной процедурой, которую он называл «холистической аналогией» (*кьяс кулли*)²². А аш-Шатиби считал, что основные положения Исламского права (*усуль аль-фикх*) зиждутся на универсальных холистических качествах ниспосланного закона (*куллият аль-шари'а*)²³. При этом он признавал приоритет универсальных холистических основ (*аль-кава'ид аль-куллийя*) по сравнению с «частными одиночными постановлениями» (*ахад аль-джузийят*). Он мотивировал это тем, что частные одиночные постановления призваны подкреплять холистические основы, соблюдение которых есть непреложная цель и задача права²⁴. И опять эти взгляды так и не нашли отражения в причинно-следственной методологии правоведов и богословов.

Исламский модернизм указывает на общее несовершенство «частно-индивидуалистического подхода к Исламскому праву»²⁵. Как говорилось выше, современные ученые пытаются преодолеть «изъян индивидуализма» (*аль-фардийя*) в концепции *макасид*. Например, Ибн Ашур отдает предпочтение «социальным» *макасид* над индивидуальными; Рашид Рида включает в свою теорию *макасид* понятия социальной реформы и прав; теория Тахи аль-Алвани опирается на *максид* «развития цивилизации на земле», а коранический «универсальный *макасид*» Юсуфа аль-Карадави означает строительство здоровой семьи и нации²⁶. Но опять-таки, из-за философского «потолка», якобы достигну-

того в XIX веке, модернизм вообще и исламский модернизм XX века в частности, не в состоянии вырваться за пределы традиционных причинно-следственных рамок.

Тем не менее с недавних пор принцип холизма занимает достаточно заметное место в исламском модернизме, в частности в «тематическом толковании». Яркий пример такого подхода – это «*Ат-тафсир аль-таухиди*» («Единое толкование») Хасана Тураби²⁷. Единый (*таухиди*) или холистический (*кулли*) подход, как объясняет Тураби, подразумевает применение ряда методов на различных уровнях. На уровне языка он означает «отношение к языку Корана как к неделимому целому» и «унификацию языка Корана с языком получателей послания во времена откровения». На уровне человеческого знания он означает холистический подход как к неявленному духовному, так и к явленному мирам во всем многообразии их составляющих и действующих в них законов. На тематическом уровне он подразумевает обращение к темам, независимо от порядка аятов, а также их применение в повседневной жизни. В плане охвата он включает людей независимо от места и времени. Кроме того, его холистический подход подразумевает объединение права с духовно-нравственными законами.

«Холистический» ильм аль-калам

Современные философские системы доказывают фундаментальный характер «синтетической» и «холистической» тенденций²⁹. Системные философы утверждают, что разработка слишком упрощенного двусоставного принципа причинно-следственной связи до комплексной системы ближе к известной нам структуре мира³⁰. Таким образом, в литературе по системной философии критикуется принцип причинности и все связанные с ним теологические воззрения, такие как концепция Бога Джорджа Беркли, «божественная

субстанция» Спинозы, призыв Лейбница к «предустановленной гармонии»³¹. Такая же системная критика может относиться к методу причинности в исламской философии религии (‘*ильм аль-калам*), в том числе богословским доводам, основанным на причинности, предлагаемым правоведами и философами³², например, Ибн Ханбалем, Ибн Синоу, ар-Рази, аль-Аш’ари, Абдул-Джаббаром, аль-Газали, аль-Матуриди, аль-Амиди, аль-Шатиби, Ибн Таймией, Ибн Рушдом³³ и Мохаммадом Абдо³⁴.

Системные философы упоминают ряд «ошибочных идей», которые могут быть контраргументами против причинно-следственного подхода в пользу холистического. Например, целый ряд таких идей перечисляет А. Коржибский в своем труде «*Corpus Errorum*». Среди них: «ошибочная идея приписывать одной причине то, что вызвано многими причинами», «ошибочная идея делать вывод о том, что обнаружение роли одного фактора исключает роль другого», «ошибочная идея делать негативные выводы из позитивных наблюдений», «ошибочная идея делить свойства организмов на два отдельных класса — один, вызванный наследственностью, другой — средой»³⁵.

Однако я считаю, что связь между теологическими теориями и методом причинности существует только в головах богословов, которые пользовались принципом причинно-следственных связей для ответа на вопрос о «существовании Бога» и другие теологические вопросы. Таким образом, если принципу причинности суждено развиваться до принципа холизма в гуманитарных науках и философии, то то же самое должно произойти и с теологическими аргументами.

Я уверен, что принцип холизма, действующий в системной философии, может сыграть важную роль в современных тенденциях к обновлению не только в области Исламского права, но в исламской ‘*ильм аль-калам* (философии рели-

гии). Грубо говоря, «доказательство сотворения» (*далиль аль-ихтира'*) должно опираться на невозможность действия без цели, а не на невозможность действия без причины, как традиционно аргументируют ученые. «Доказательство поддержки» (*далиль ар-ри'айя*) должно опираться на равновесие и дружелюбность к человеку земных экосистем, а не на классические доводы о непосредственном ниспослании пропитания. «Доказательство существования» (*далиль аль-вуджуд*) должно опираться на идею о системном и целостном замысле известной нам Вселенной, а не на классический космологический довод о «Первичной Движущей Силе», пользуясь выражением Мохаммада Абдо.

6.3. ОТКРЫТОСТЬ И ОБНОВЛЯЕМОСТЬ

Выше объяснялось (во 2-й главе), что для продолжения жизни системы она должна поддерживать определенную степень открытости и обновляемости. В этом разделе предлагается два механизма достижения желаемой открытости и обновляемости в области Исламского права. Во-первых, в качестве механизма открытости в системе Исламского права мы предлагаем с изменением правоведческого мировоззрения или когнитивной культуры изменять правовые постановления. Во-вторых, мы предлагаем философскую открытость в качестве механизма обновляемости системы Исламского права.

Изменение постановлений с изменением когнитивной культуры

Английское слово «worldview», что значит «мировоззрение», было заимствовано сто лет назад из немецкого языка,

в котором оно звучит как «Weltanschauung», что в прямом смысле значит «взгляд на мир»³⁶. Мировоззрение — это «имеющийся у нас набор предположений о принципах устройства мира»³⁷, система ориентиров для человеческого опыта³⁸, система убеждений³⁹. Таким образом, мировоззрение — это продукт влияния множества факторов, формирующих человеческое «познание» мира. Вот примеры концепций, которые входят в комплекс мировоззренческих установок человека.

1. Бог, мир, человек, жизнь после смерти, знания, мораль, история⁴⁰.

2. Миф, доктрина, этические нормы, ритуалы, общество⁴¹.

3. Убеждения, теории, чувство порядка, социальные конструкции, ролевые модели, нравственные заповеди⁴².

4. Мир природы, этика, политика, биология, психология, методы научного исследования и другие факторы⁴³.

5. Бог, «я», природа, космос, время⁴⁴.

Все эти концепции показывают, что на мировоззрение человека влияет все, что его окружает: от религии, представлений о себе, географии и окружающей среды, до политики, общества, экономики, языка. Если использовать слово «культура» в широком смысле, мировоззрение представляет собой «когнитивную культуру»⁴⁵. Когнитивная культура — это интеллектуальные рамки, чувство реальности, с помощью которых человек видит окружающий мир и взаимодействует с ним.

Традиционно принцип *аль-’урф* (традиции) в теории Исламского права затрагивает взаимодействие с окружающим миром. Одно из фундаментальных правил ханафитского мазхаба гласит, что «негласное условие традиции подобно гласному условию текста» (*аль-маёруфу ’урфан каль-машрути нассан*)⁴⁶. С этим правилом на практическом уровне

согласны различные школы права при условии отсутствия ясного текста (*ан-насс*), на который можно было бы сослаться⁴⁷. Учитывать *аль-’урф* необходимо для адаптации людей к традиции, отличной от арабской, которую правоведы считают мусульманской «по умолчанию»⁴⁸. Однако практическое значение *аль-’урф* для фикха как такового достаточно ограничено. Стандартные, перечисляемые в учебниках по *усуль аль-фикх* примеры вопросов, регулируемых *аль-’урф* в Исламском праве, это размеры махра, валюта, используемая при расчетах в торговых сделках, обычай покрывать или не покрывать голову мужчинам, всеобщее употребление определенных арабских слов⁴⁹. Очевидно, что эти стандартные примеры нельзя назвать сколько-нибудь существенным отражением всевозможных вариаций человеческой жизни, кроме тех, что были возможны в средневековом арабском мире и принимаются учеными «по умолчанию».

Как видим, многие исламские постановления продолжают идти рука об руку с арабскими обычаями первых двух-трех веков ислама и той эпохи с ее политическими и географическими границами, едой, экономическими ресурсами, социальной системой и мировоззрением в целом. Например, размер милостыни в пользу бедных, положенной к выплате в конце рамадана (*садака аль-фитр*) до сих пор определяется в перечислении на продукты питания, традиционные для VII века и названные в соответствующих хадисах: это финики, изюм, ячмень⁵⁰. Многие ученые указывают, что даже в наши дни ряд исламских постановлений по-прежнему основывается на наличии политических границ между «территорией ислама» и «территорией войны»⁵¹. Согласно всем письменным правовым системам, происходящим из исламских *мазхабов*, мусульманка не может выйти замуж, не поручив отцу или близкому мужчине произнести от ее лица брачные клятвы, как это было в арабской традиции. Сами по

себе брачные клятвы обычно должны звучать на арабском. Компенсация, выплачиваемая на непредумышленное убийство, до сих пор возлагается на «племя» (*аль-‘акыля*) даже при неплеменных социальных системах⁵². Точно так же в некоторых отдаленных районах ответственность за убийство, совершенное неизвестным, устанавливается согласно «*касаме*» (это форма территориальной ответственности у ханафитов и зайдитов, или ответственность ближайшего родственника в других классических школах)⁵³.

На мой взгляд, самый яркий пример ограниченности арабского мировоззрения можно найти в сочинении Ибн Таймии «*Иктида’ ас-сират аль-мустахим*» («Требования для прямого пути»). Он утверждает, что «люди традиции (*ахль ас-сунна*) верят, что арабская нация (*джинс аль-араб*) лучше неарабских наций (*джинс аль-‘аджам*)». Далее он говорит, что некоторые люди не согласны с подобными «националистическими» убеждениями и «превозносят другие нации над арабами»⁵⁴. Подобные предрассудки существуют почти в каждой нации и этнической группе. Однако, руководствуясь ими, Ибн Таймия издавал «дискриминационные» постановления, вопреки известному принципу (*асл*) равенства рас, упоминаемому во многих аятах Корана и хадисах. Он отрицает возможность участия неарабов в управлении арабским государством и даже не одобряет их в качестве имамов, возглавляющих намаз арабов, предписывает носить арабскую одежду всем мусульманам, называет неарабские стили одежды «отвратительными», считает, что неарабы имеют первоочередное право на государственные пособия (*аль-‘ата*)⁵⁵, и утверждает, что мужчины-неарабы «не пригодны» (*акаллю кафа’а*) для женитьбы на арабских женщинах⁵⁶. Очевидно, что эти взгляды противоречат *макасид* в части равенства людей, о котором многократно упоминается в священных текстах.

Основываясь на изложенной выше идее «когнитивной природы права», *аль-’урф* — это то, что юристы считают таковым в соответствии со своим мировоззрением при условии, что он не противоречит основным положениям *макасид аш-шари’а*. В этом контексте, мы предлагаем сделать мировоззрение правоведа инструментом расширения методологии *аль-’урф* для адаптации обычаев и традиций, отличных от арабских обычаев и традиций (первых веков ислама).

На схеме 6.2 показано место, которое занимает «мировоззрение правоведа» в системе Исламского права. Этот рисунок иллюстрирует центральную роль правоведа, которая является результатом включения «мировоззрения» в систему Исламского права. Коран и разделы сунны Пророка, относящиеся к законодательной сфере, — это источники правоведческой деятельности и часть «мировоззрения» правоведа. Сочетание этих и других компонентов его мировоззрения с источниками образует фикх. Однако «мировоззрение» должно отвечать определенным критериям «компетентности», т. е. иметь под собой научную базу, о чем будет говориться ниже. Правовед, не обладающий «компетентным мировоззрением», недостаточно компетентен для вынесения корректных религиозно-правовых постановлений. Эта компетентность может быть еще одним инструментом для расширения навыков *фикх аль-ваки’* (понимания положения вещей), которое Ибн аль-Кайим считает необходимым условием для компетентности в *иджтихаде*⁵⁷. Это предложение имеет двоякое значение для области права.

Во-первых, учет изменений в мировоззрении правоведов уменьшить буквализм Исламского права. Буквальное следование постановлениям превращает их в некий ритуал. Мы не сомневаемся в необходимости соблюдения стабильности в области ритуалов (*’ибадат*) в Исламском праве, таких как намаз, пост, хадж. Однако расширение сферы *’ибадат* всег-

да происходит за счет *макасид*, в то время как необходим баланс между этими двумя полюсами.

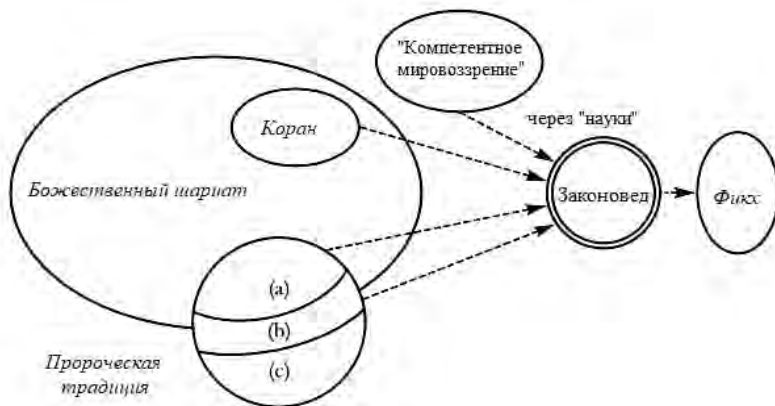


Схема 6.2. «Мировоззрение» правоведа является основным фактором формирования фикса.

Эту точку зрения можно проиллюстрировать следующими примерами. Цель милостыни по окончании рамадана (*садака аль-фитр*) — это помощь бедным. Передается, что Пророк сказал: «в этот день давайте бедным достаточно, чтобы им не приходилось просить»⁵⁸. Однако эту милостыню отнесли к категории «*’ибадат*» и соблюдают в качестве таковой буквально, независимо от места и времени. Между тем география и общество изменились настолько, что бедным уже ни к чему финики, изюм и ячмень (а продукта под названием «акит» — сушеный творог — больше не существует); буквальное, ритуальное исполнение этой милостыни не позволяет достичь ее цели.

Точно так же выше уже приводился пример того, что в некоторых развивающихся странах, в которых мусульмане составляют большинство населения, в качестве компенсации за непреднамеренное убийство (*дийя*) на родных убийцы возлагается обязанность молитвы, так как они считаются

его племенем (*аль-акыля*)⁵⁹. Но если общественное «мировоззрение» изменилось и родоплеменная принадлежность уже не имеет былого значения, то буквальная трактовка понятия «*аль-‘акыля*» не отвечает цели правосудия.

И наконец, арабские свадебные обеты и пятничные проповеди обычно непонятны иноязычным общинам⁶⁰. Проведение их на арабском языке объясняется постановлением, которое гласит, что обеты и проповеди – это самостоятельные ритуалы, относящиеся к области поклонения (*‘ибадат*). Таким образом, нивелируется их эмоциональная и смысловая сторона. Мы не утверждаем, что акты поклонения (*‘ибадат*) и цели Исламского права (*макасид*) противоречат друг другу. Поклонение само по себе действительно является одной из целей Исламского права. Однако эта цель должна находиться в равновесии с другими значимыми для общества целями.

Во-вторых, предлагаемое условие «компетентного мировоззрения» открывает систему Исламского права для продвижения в сфере гуманитарных и общественных наук. Решения по поводу определенных ситуаций или существующих реалий больше не могут приниматься без соответствующего исследования, основанного на достаточных познаниях в области методологии гуманитарных и естественных наук. Мы видим, что решения по вопросам, связанным с правоспособностью, такими как «признак смерти», «максимальный период беременности», «возраст различения» или «возраст зрелости», традиционно выносятся на основании общепринятого мнения. Поскольку, по утверждению Ричарда ДеВитта, методы научного исследования — это часть мировоззрения⁶¹, я считаю, что в наши дни невозможно говорить об «общепринятом мнении» без определенных статистических доказательств! Так мы оказываемся в сфере наук (естественных и общественных) и перед необходимостью

выяснить механизмы взаимодействия Исламского права с другими ветвями знаний. Таким образом, правоведу следует получить консультацию специалистов, например по медицине, и выяснить у них признаки смерти, минимальный и максимальный периоды беременности и т. д. Эмпирические данные должны опираться на доказательства (*худжжа*) в данной области, даже если они ненадежны с точки зрения традиционалистской логики. Точно так же «возраст различения» и само это понятие должны определять специалисты в области психологии. И так далее.

Действительно, наука со временем эволюционирует, а значит, требуется регулярный пересмотр связанных с ней постановлений. Тем не менее развитие науки — это часть естественной эволюции правоведческого мировоззрения, а значит, оно должно находить отражение в праве. Это обеспечивает открытость системы Исламского права.

Обновляемость через философскую открытость

Исламский закон может достичь обновляемости через открытость другим аспектам компетентного правоведческого «мировоззрения», т. е. философии. Поскольку основные положения Исламского права в большей или меньшей степени являются философией Исламского права, необходимо, чтобы эти принципы сохраняли определенную степень открытости для философского исследования, которое развивается по мере развития человеческого знания вообще.

Однако исторически подавляющее большинство исламских ученых в традиционных школах права отвергали любую попытку использовать философию в развитии Исламского права или исламского знания в целом. Привычно цитируя античные метафизические учения, идущие в разрез с популярными мусульманскими убеждениями⁶², ученые

издавали *фатвы*, запрещающие изучение и преподавание философии в учебных заведениях, поскольку она основана на «неисламской метафизике»⁶³. Эти *фатвы* навязывают выбор между философией и следованием по пути Корана, при этом философов обвиняют в отступничестве, а философские труды не уважают и не распространяют. Авторы таких *фатв* можно встретить среди ведущих ученых исламских правовых школ, это Ибн ‘Акиль (ум. 1119 г.), ан-Навави (ум. 1277 г.), ас-Суюти (ум. 1505 г.), аль-Кушайри (ум. 1127 г.), Ибн Раслан (ум. 1595 г.), аль-Ширбини (ум. 1579 г.), Ибн Салах (ум. 1246 г.)⁶⁴. В соответствующей литературе по Исламскому праву чаще всего цитируют фатву Ибн Салаха. В ней он объявляет философию «корнем глупости и неразборчивости» и указывает, что меч — лучшее средство в обращении с учителями философии⁶⁵. Эта агрессивная реакция во многом способствовала подавлению интереса к философии в исламских кругах⁶⁶. Ученым приходилось изучать философию и логику в тайне, рассказывать о них только ближайшим ученикам и никогда не упоминать о подобного рода деятельности в своих сочинениях⁶⁷. Среди правоведов-философов, которые подвергались преследованиям за нарушение этой фатвы и чьи сочинения уничтожались, можно назвать имя Ибн Рушда (Аверроэса, ум. 585 г. х./1189 г.)⁶⁸.

Параллельно отдельные ученые заявляли о своей неприязни к античной философии и ее неисламским методам, старались формально их оспорить и выдвинуть альтернативные идеи, в частности, в области логики, руководствуясь собственной точкой зрения. Такую позицию занимали Ибн Хазм⁶⁹ и Ибн Таймия⁷⁰. Ибн Хазм не осуждал логику как другие ученые. Он считал ее критерием оценки любого знания (*ми’йару кули ‘ильм*)⁷¹. Ибн Хазм объяснял, как модальная логика может соответствовать логике обязанностей в Ис-

ламском праве. Возможно, он почерпнул эту идею из книги аль-Газали «*Аль-Мустасфа*»⁷². Тем не менее, насколько мне известно, «*Такриб аль-мантик*» («Облегчение логики») Ибн Хазма было первой попыткой подробно объяснить соответствие между возможностью и дозволенностью, условием и обязанностью, невозможностью и запретом⁷³ за восемь столетий до современной «деонтической логики»⁷⁴. Ибн Хазм представил противоречивую реконструкцию аристотелева силлогизма в рамках собственной философии в традиции исламской правовой школы захиритов⁷⁵. Например, он поддерживал идею причинности в природных явлениях, а не в «ниспосланном законе» и, таким образом, отвергал любые формы суждения по аналогии и критиковал их сторонников⁷⁶.

С другой стороны, Ибн Таймия детально и последовательно критиковал Аристотеля⁷⁷. Он не соглашался с аристотелевой классификацией понятий на приобретаемые (умозрительные) и необходимые (аксиоматические), считая ее произвольной, и отвергал наличие истины в «универсальных утверждениях»⁷⁸. По Ибн Таймии, разница между *буср* (незрелыми финиками), *рутаб* (созревающими финиками) и *тамр* (зрелыми финиками) не передает три разные сущности, как полагают последователи Аристотеля⁷⁹, а говорит о трех «умственных универсалиях» (*куллиятун фи аз-зихн*)⁸⁰. Таким образом, Ибн Таймия критикует ограничение правового суждения силлогическим суждением, которое истекает из «универсальных утверждений». В противовес он приводит пример аналогии на основании сходства (*кьяс аш-шабах*)⁸¹. Как и Ибн Хазм, Ибн Таймия использует свой критический анализ в поддержку собственного «философского проекта», довольно незначительного по своей сути⁸². Далее он критикует аль-Газали и других ученых, утверждающих, что используют идеи античной философии как логи-

ческий инструмент, но не поддерживают ее метафизические основы⁸³.

Однако некоторые исламские ученые отвергали античную метафизику и принимали античную логику. Тот же аль-Газали (ум. 504 г. х./ 1111 г.) резко критиковал античную философию за язычество и обвинял мусульманских философов в отступничестве⁸⁴. С другой стороны, он принимал логический метод Аристотеля (греч. — «органон», араб. — «*алях*») и даже считал его «необходимым введением ко всем отраслям знания», без которого у ученого «не может быть уверенности ни в какой области знаний»⁸⁵. Аль-Газали усвоил античную логику как способ мышления и, таким образом, нашел способ совместить логику суждений и иджитхад в Исламском праве. В своем сочинении «*Аль-Кистас*» («Весы») аль-Газали доказывает ряд умозаключений, сделанных Аристотелем, таких как «modus ponens» (правило вывода) и «modus tollens» (рассуждение от противного), ссылаясь на «логические доводы» Корана⁸⁶. Например, цитируя аят «Если бы на них (на небесах и земле) были иные божества наряду с Богом, то они (небеса и земля) разрушились бы»⁸⁷, аль-Газали делает следующее рассуждение, руководствуясь принципом «модус толленс»: «Существование более чем одного бога приводит к беспорядку. А поскольку беспорядка нет, то Бог только один». Кроме того, вместо традиционной философской терминологии аль-Газали использует арабские корни, выводимые непосредственно из Корана, или привычную терминологию Исламского права. Например, он превращает *аль-махмуль* (атрибутивный предикат суждения в философской логике) в *аль-хукм* (норма), *аль-хадд аль-авсат* (средний член суждения) — в *аль-‘илля* (причину), *аль-мукаддима* (предположение) — в *аль-асл* (фундаментальное правило), *ан-натиджа* (вывод) — в *аль-фар* (подробное постановление), *аль-мумкин* (возможное) — в *аль-мубах* (допустимое)⁸⁹. Самой интерес-

ной с точки зрения творчества идеей аль-Газали было внедрение силлогической дедукции в методологию *кьяса*⁹⁰. Для формализации *танких аль-манат* (поиска «*илля*»/причины постановления) аль-Газали применил к первой ситуации серию дизъюнктивных суждений⁹¹. Например, он сделал следующее суждение: «Одна цена по сравнению с другой должна быть большей, равной или меньшей. Если мы докажем одно из этих утверждений, два остальных непременно будут ошибочными»⁹². Таким образом, аль-Газали использовал гипотетический силлогизм, принимая средний член двух утверждений за причину (*'илля*) саму по себе, чтобы перейти от первого суждения ко второму⁹³. Например, он пишет: «Любое вино пьянит. Все пьянящее запрещено. Значит вино запрещено»⁹⁴. Отметим, что он опьянение считает средним членом суждения, или «*'илля*», употребляя его «исламское» выражение.

Таким образом, несмотря на резкую критику античной философии, аль-Газали, творчески и не поступаясь верой, внедряет аристотелеву логику в свой процесс рассуждений в области Исламского права, хотя и заслуживает этим критику со стороны номиналистов и буквалистов⁹⁵. Аль-Амиди (ум. 1236 г.), ас-Субки (ум. 1347 г.) и некоторые другие ученые, особенно из ашаритской и шафиитской школ, к которой принадлежал аль-Газали, соглашались с аль-Газали в том, чтобы различать «абстрактные инструменты», которые мусульмане могут позаимствовать у немусульман, и прочие идеи и концепции, которые им нельзя заимствовать⁹⁶. Это мнение похоже на мнение некоторых современных «необуквалистов», которые допускают копирование у Запада знаний, связанных только с технологиями, но не знаний из области гуманитарных и общественных наук.

Несмотря на популярность аль-Газали, общий запрет на философию способствовал повсеместному застою в теоретической и практической методологии Исламского права.

Усуль по-прежнему занимался прямыми лингвистическими смыслами и поверхностными логическими заключениями. Система религиозно-правовых суждений в большей или меньшей степени оставалось системой механических утверждений, имеющей дело с обязанностями и запретами.

Ближайшей современной аналогией традиционной системы суждений фикха является деонтическая логика. Хотя термин «деонтическая логика» придуман в середине XX века фон Вригтом⁹⁷, можно заметить, что система стандартов фон Вригта, ее связь с модальной логикой и ее основные постулаты на самом деле очень похожи на традиционную систему суждений, принятую в фикхе. Например, фон Вригт вводит понятие «закон обязанности», он пишет: «если дело, которое нам надлежит делать, обязывает нас делать что-то еще, то этот новый акт тоже является тем, что нам надлежит делать»⁹⁸. Это звучит как фундаментальное правило: «*ма ля йаттиму аль-ваджибу 'илля бихи фахува ваджиб*»⁹⁹. В современной философии права деонтическая логика не признана в качестве правомерной системы правовых суждений¹⁰⁰. Главная причина строгой бинарной классификации обязанностей в деонтической логике — это невосприимчивость к фактору времени и неперемutable исключение особых случаев¹⁰¹.

С другой стороны, теория Исламского права не извлекла пользу из оригинального вклада исламских философов в античную философию, в частности в логику как науку. Например, Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037 г.) сделал оригинальный вклад в логику, тщательно реконструировав теорию модального силлогизма Аристотеля с различением различных временных случаев (зависимых от времени)¹⁰². Этот вклад мог бы быть полезным в плане добавления временного измерения в стандартные силлогические формулы и, потенциально, добавить столь необходимое временное

измерение в логику Исламского права. Еще один исламский философ, сделавший оригинальный вклад, не нашедший отклика у исламских правоведов, это аль-Фараби (ум. 338 г. х./ 950 г.). Он предложил силлогическую теорию индуктивного рассуждения¹⁰³, которая могла бы внести в систему логических умозаключений Исламского права индуктивное измерение. Точно так же сочинения Ибн Хазма и Ибн Таймийи с критикой логики Аристотеля подготовили почву для подъема индуктивной логики Дж. С. Милля¹⁰⁴, но не нашли применения в Исламском праве.

В отличие от большинства правоведов, Аверроэс четко сформулировал позицию максимальной открытости к человеческим знаниям. Помимо коранической обязанности рассуждать и размышлять над божьим творением, Аверроэс считал, что мусульмане должны поддерживать все здравые философские теории, независимо от вероисповедания их передатчиков¹⁰⁵. Он также упрекал аль-Газали и других правоведов за враждебность к философам-еретикам и нежелание понять их точку зрения. Предложенный Аверроэсом метод сопоставления логических рассуждений с каноническими текстами ислама, открытость по отношению к «другому», отказ от поспешных обвинений в ереси, его призывы поставить философию на службу реальной реформы — все это имело очевидное влияние на исламское реформистское движение прошлого века¹⁰⁷. Тем не менее, согласно дошедшим до нас рукописям, Аверроэс не говорил о том, каким образом его философские воззрения соотносятся с его взглядами на Исламское право. Следовательно, вопреки мнению некоторых исследователей¹⁰⁹, я считаю, что между Аверроэсом-«комментатором» и «вторым учителем», отстаивавшим философскую логику в своем труде *«Фасл аль-макал»* и знаменитых комментариях к Аристотелю,¹¹⁰ и Аверроэсом-судьей и правоведом, приверженцем традици-

онного маликитского мазхаба и автором внушительной энциклопедии исламского фикха «*Бидайя аль-муджтахид*», существует глубокое расхождение. Таким образом, система Исламского права должна обеспечивать обновляемость, для этого ей необходимо взять на вооружение проповедуемую Аверроэсом открытость для любой философской мысли и распространить эту открытость на собственную теорию *усуль аль-фикха*.

6.4. МНОГОАСПЕКТНОСТЬ

Во 2-й главе в абстрактных терминах были объяснены ограниченность бинарной категоризации и важность многоаспектности как принципиальной системной характеристики и более реалистичного, т. е. практико-бытового, способа мышления. Как говорилось выше, многоаспектность подразумевает наличие между двумя бинарными оппозициями целого спектра всевозможных других степеней. В 5-й главе эта концепция применялась к понятию «худжжийа», смысл которого варьируется от «обладающий доказательной силой» до «абсолютно критикуемый», и на источники права, от рациональных до божественных. В этом разделе речь пойдет о дальнейших шагах системы Исламского права к многоаспектности путем применения этого принципа в двух фундаментальных его концепциях: *аль-кат'* (уверенность) и *ат-та'аруд* (противопоставление).

Различные степени уверенности

Рассмотрение любой темы в литературе по *усуль аль-фикху* должно начинаться с определения (*та'риф*) соответствующих концепций. Обычно, очевидно под влиянием аристотелевой логики, в определении заключена либо суть (*аль-*

хадд), либо описание (*ар-расм*). Определение, передающее суть, обычно содержит этимологический анализ слова, что позволяет определить сущность соответствующей концепции¹¹¹. В то же время перипатетики (*машишун*) давали описательное «определение» концепции/понятия с перечислением свойств, которые «отличали» его от других концепций¹¹². Однако в своей критике античной философии Ибн Таймия рассуждает о распознавательной роли определений и критикует ашаритов, мутазилитов и джафаритов, следовавших аль-Газали с его «сущностным» подходом¹¹³. Ибн Таймия критиковал аль-Газали за «логическое вступление» к его «*Мустасфе*» и утверждал, что цель определения «по сути» — это в любом случае «различение» (*ат-тамйиз*).

Таким образом, метод различения между концепциями, независимо от того, описательный ли он или сущностный, всегда ведет к определению концепции по отношению к ее бинарной противоположности. Арабская пословица гласит: «Вещи распознаются по их противоположности» (*бидидди-ха тата-майаз аль-ашья'*).

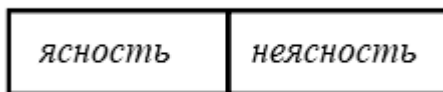


Схема 6.3. Традиционно доказательства делятся на категории «ясные» и «неясные».

«Ясность» (*аль-кат*) в отличие от «неясности» (*аз-занн*) — одна из мощных доминирующих дихотомий в различных методологиях и школах Исламского права (рис 6.3)¹¹⁵. По определению аль-Газали, сама логика — это «закон, дающий определения, устанавливающий аналогии и отличающий надежное (*йакини*) знание от всего остального»¹¹⁶. Некоторые фундаментальные доказательства были легитимированы с

единственной целью – расширить области несомненного в Исламском праве. Например, Али Джума говорит о необходимости иджмы (консенсуса), поскольку «ограничение фундаментальных механизмов понимания смысла канонических текстов делает область несомненного недостаточной и создает реальную проблему, которая требует признать иджму как доказательство, расширяющее область уверенности и переводящее сомнительные смыслы в сферу абсолютных»¹¹⁷. Желаемая и якобы доказанная «ясность» способствовала духу абсолютизма, что вызвало ряд проблем. Для подтверждения ясности служили различные критерии: лингвистический смысл (*катийя ад-диляла*), историческая аутентичность (*катийя ас-субут*), логический смысл (*аль-кат' аль-мантики*). Об этих критериях несомненности и связанных с ними негативных аспектах пойдет речь дальше.

Во-первых, считается, что четкие инструкции Корана и хадисов не вызывают сомнений уже в силу лингвистического смысла (*кати ад-диляла*). Рассмотрим следующие четыре хадиса по месту их расположения в сборниках хадисов.

1. Пророк услышал о двух мужчинах, которые дрались (из-за аренды земли). На это он сказал: «Если таким будет ваше отношение, то не арендуйте землю»¹¹⁸.

2. Одна женщина сказала: «Посланник Аллаха, я носила моего сына в животе, кормила его грудью и укладывала на коленях, а теперь его отец развелся со мной и хочет отнять его у меня». Посланник Аллаха сказал ей: «У тебя больше прав на него, пока ты не выйдешь замуж»¹¹⁹.

3. Пророк сказал: «Мусульманин не обязан выплачивать закят за своего коня»¹²⁰.

4. Пророк сказал: «...выкуп за убитого человека составляет сто верблюдов...»¹²¹.

Итак, лингвистический подтекст этих четырех хадисов подразумевает следующие несомненные факты:

1. Аренда земли запрещена¹²².
2. Разведенная женщина теряет право опеки над своим ребенком, если выходит замуж¹²³.
3. С коня не взимается закят¹²⁴.
4. Выкуп за убийство составляет сто верблюдов¹²⁵.

Метод выведения постановления из «ясных» и потому «несомненных» канонических текстов ислама на самом деле не учитывает тот факт, что другой хадис может подразумевать отмену обязанности, считающейся непреложной согласно первому хадису. Тем не менее ученые утверждают, что это второе указание должно быть той же степени ясности (*дараджа аль-катийя*), что и указание в первом хадисе¹²⁶, в противном случае обязанность остается в силе. Поскольку первый приказ был отдан Богом или Пророком любые другие заявления, которые могут влиять на вопрос, должны происходить из тех же источников, даже если это просто одобрение Пророка (*икрар*), а не прямое приказание. Предположим, что по одному толкованию приказание Пророка не носило несомненного и точного характера, а было сделано в особом контексте, требовавшем такого приказания (например, в особых экономических, политических, природных условиях). Вот примеры таких толкований и подразумеваемых ими условий по четырем вышеприведенным хадисам:

1. Пророк запретил сподвижникам арендовать землю только из-за случившейся драки, поэтому этот приказ касается только случаев возможных споров¹²⁷.

2. Пророк знал, что такое решение об опеке лучше в данной общественной обстановке. Это не было универсальным приказанием. Иными словами, в данном случае Пророк действовал с намерением рассудить, а не с намерением передать послание¹²⁸.

3. Если лошади образуют значительное состояние мусульманина, то с них выплачивается закят¹²⁹.

4. Условие заплатить за убийство выкуп в размере ста верблюдов объясняется доминирующей культурой Аравийского полуострова¹³⁰.

В традиционных правовых школах ни одно из этих четырех доказательств не было принято полностью, кроме первого. Однако причина принятия первого заключается в существовании столь же достоверных хадисов, указывающих на то, что в других случаях Пророк одобрял аренду земли. Три других толкования, не подтверждаемые другими «несомненными доводами», отвергаются. Смысл приказаний Пророка сомнений не вызывает (*катийя*), но гипотетические обстоятельства, не имеющие четкого описания ни в одном из этих хадисов, не имеют такого же статуса ясности (*дараджа аль-катийя*), поэтому они скорее умозрительны (*мазнун*). В конце концов, есть еще одно фундаментальное правило, которое гласит: «Ясность не устраняется неясностью» (*аль-йакину ля уязулу би аль-шак*). Таким образом, в силу того что приказания обычно упоминаются в Коране или сборниках хадисов без углубления во все сопутствующие обстоятельства, бинарная концепция «несомненности» лингвистического смысла (*катийя ад-диляла*) создает проблему того, что зачастую точка зрения, выраженная в том или ином религиозно-правовом постановлении, оказывается узкой, субъективной и не учитывает контекст.

Очевидно, что на историческую аутентичность (*кати ас-субут*) претендуют сообщения самых разных категорий, начиная с самой известной «*аль-мутаваतिр*», к которой принадлежат сообщения, упоминаемые чаще всего, заканчивая сообщениями отдельных людей «*хабар аль-вахид*». Сообщения относят к категории «*аль-мутаваतिр*», если оно было передано через многих людей, которые не могли договориться лгать» (*джам 'ун йастахилу тавату'ухум 'аля аль-кадиб*)¹³¹. К этой категории относится весь текст Кора-

на и некоторые хадисы Пророка¹³². Кроме того, по мнению большинства ученых, сообщение «ахад», одобряемое всей уммой (*хабар аль-ахад аль-лази талаккату аль-уммату би аль-кабул*), тоже является «несомненным». В своем авторитетном труде «Введение в терминологию хадисов» Ибн ас-Салах говорит, что хадисы, признаваемые хорошими и имамом Бухари, и имамом Муслимом, являются «несомненно достоверными» (*макту'ун би-сиххатих*). По утверждению ас-Салаха, одобрение сообщения этими двумя учеными «по логике влечет» (*лазимун мин залик*) одобрение всей уммы. Таким образом, как продолжает он, если умма непогрешима (*ма'сума*), то эти сообщения представляют собой «абсолютное теоретическое знание» (*аль-'ильм аль-якини ан-назари*)¹³³. С мнением Ибн ас-Салиха согласны большинство ученых.

Например, Ибн Таймия использовал тот же аргумент для сообщений *ахад*, «одобряемых всей уммой», для доказательства основ вероучения (*исбату усуль ад-диянат*)¹³⁴. Таким образом, он относил к вопросам веры (*и'тикад*) такие вопросы, как «приписывание Богу свойств» (*сифат*), «проявление терпения к султанам из курайшитов», «протирание обуви во время омовения» и относил суфийские песнопения (*каса'ид*) к «нововведениям в религии»¹³⁵. Все эти утверждения представляют опасность в том случае, когда сообщения-*ахад*, – как те, на которые ссылается Ибн Таймия, – проходят формальную процедуру подтверждения аутентичности (*аль-хукму 'аля аль-хадис*). Сама процедура и надежность многих передатчиков разных поколений нередко оспариваются даже в рамках отдельного традиционного *мазхаба*. Следовательно, возникают непримиримые противоречия в основных догматах веры, а это может вести к серьезным войнам и конфликтам, которые регулярно случаются в исламской истории. Таким образом, надлежит воспитывать

культуру толерантности и мирного сосуществования, по крайней мере, отделить сообщения-ахад от основ религии. «Что останется, — пишет Халед Абу эль-Фадл. — это эмпирическое утверждение — останется социология»¹³⁶.

Правоведы создали новую категорию, которая находится на пересечении двух категорий несомненности, упомянутых выше (схема 6.4.): исторической аутентичности и лингвистического смысла (*кати ас-субути кати ад-дияла*). Это категория означает высочайшую степень уверенности, когда сообщение признается «неотъемлемой частью религии» (*ма'лумун мин ад-дини би аз-зарура*) и является абсолютным вопросом веры (*катийя аль-и'тикад*). Следовательно, большинство ученых единодушны в том, что человек, отвергающий любое из сообщений, попадающих в эту высшую категорию, заслуживает того, чтобы называться вероотступником¹³⁷. Теперь процесс исторической аутентификации (*ат-тахаккуку мин вуку' аль-иджма'*) коснулся и вопросов, по которым объявлено «единодушие ученых» (*иджма' аль-улама*). Несмотря на огромные разногласия в том, что касается самого определения иджмы, с ее помощью в категорию сообщений «высокой достоверности» попал целый ряд спорных вопросов. Исторически это привело к ряду драматических конфликтов между последователями разных правовых школ, основанных на обвинениях и контробвинениях в вероотступничестве, о чем упоминалось выше. Эти конфликты происходили из-за постановлений, попавших в категорию «аль-ма'луму мин аль-дини би аз-зарура».



Схема 6.4. Исторически «аутентичное» и лингвистически «значимое» свидетельство являет собой «неотъемлемую часть религии».

И наконец, еще один двойственный критерий «ясности» — точные логические смыслы (*аль-кат' аль-мантики*, *аль-лузум аль-мантики* или *аль-йакин аль-мантики*). В методологии Исламского права логический вывод используется в области суждений по аналогии (*кьяс*) и основан на сходстве причин (*ияля*), о чем говорилось выше. Однако кроме шиитов, зайдитов, буквалистов и некоторых мутазилитов, которые вообще не признают *кьяс* в Исламском праве¹³⁸, некоторые суннитские ученые тоже выражали определенное беспокойство по поводу «несомненности» *ияля* (причины). Например, аль-Газали писал, что есть шесть оснований считать причину определенного постановления вероятной (*ихтимал*)¹³⁹:

1. Мы предполагаем определенную причину для постановления, тогда как у Бога это постановление не имеет никакой причины¹⁴⁰.
2. У Бога постановление имеет причину, но мы делаем о нем ошибочный вывод.

3. У Бога постановление имеет более одной причины, но мы ошибаемся, ограничивая его одной причиной.

4. У Бога постановление имеет одну причину, но мы ошибочно добавляем к ней недействительные причины.

5. Мы правильно устанавливаем причину постановления, но ошибочно считаем это постановление аналогичным другому, тогда как для Бога в действительности это не так.

6. Мы ошибаемся, приписывая постановлению определенную причину чисто умозрительно, не прилагая достаточных усилий (иджтихад).

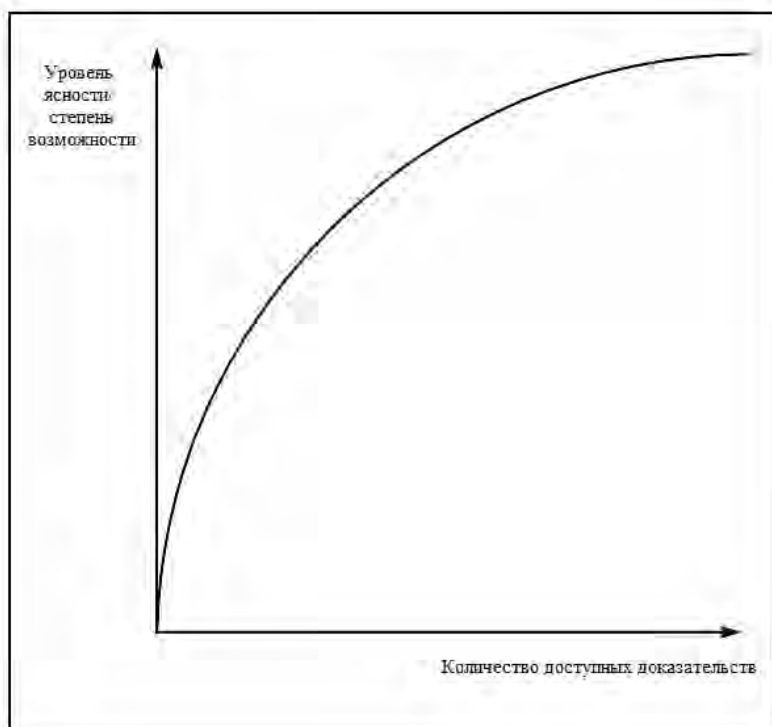


Схема 6.5. Ясность/вероятность увеличивается (нелинейно) с количеством доступных доказательств.

И наконец, аль-Газали действительно добавляет мнение *аль-мусаввиба* как еще одну возможность: на самом деле, Бог не приписывает каждому постановлению никакой единственной правильной причины, и правильная причина — это та, которую каждый *муджтахид* считает правильной. Таким образом, в своем анализе причин ('*илля*) Газали различает правильность для Бога ('*инд Аллах*) и правильность для *муджтахида* и поддерживает когнитивную природу суждений и фикха в целом, о чем говорилось в разделе 6.1. Таким образом, он относит суждение по аналогии к сомнительным, а не к «ясным» доказательствам.

Но бинарный подход к концепции несомненности уходит в историю. Современная базовая математика допускает вероятность любого параметра в зависимости от количества доказательств в его поддержку. Таким образом, существует не просто бинарная оппозиция, а целый спектр факторов несомненности любого доказательства. Несомненность (или, если угодно, вероятность) нелинейно повышается с числом наличествующих доказательств (схема 6.5). Я считаю, что кораническая логика доказательства существования Бога пользуется «непрерывным», а не бинарным подходом к определению критерия несомненности: чем больше доказательств обнаруживает человек, тем большую уверенность (*йакин*) он приобретает. Учет фактора сомнения, неизбежного при формулировке правовой позиции, обеспечивает гибкость выносимых постановлений.

Разрешение проблемы противоположности через многоаспектность

В исламской правовой теории есть разница между противопоставлением или несоответствием (*та'аруд* или *ихти-лаф*) и противоречием (*танакуд* или *таануд*) доказательств

аятов или хадисов¹⁴¹. Противоречие определяется как «явный логический вывод об истинности или ложности одного и того же аспекта» (*такасум ас-сидки ва аль-казиб*)¹⁴². С другой стороны, конфликт доказательств, несоответствие между ними определяется как «очевидное противоречие между доказательствами в уме ученого» (*та'арудун фи зихн аль-муджтахид*)¹⁴³. Это не значит, что два внешне не согласующихся (*мута'арид*) доказательства обязательно находятся в противоречии. Это правоведы считают, что они противоречат друг другу, что может быть из-за недостатка информации о данном доказательстве: времени, месте, обстоятельствах и других условиях, с ним связанных¹⁴⁴.

С другой стороны, истинное противоречие выглядит как действительно противоречивая передача одного эпизода одним или несколькими передатчиками¹⁴⁵. Очевидно, что такого рода расхождение — результат ошибки одного или нескольких передатчиков сообщения, переданного по памяти и/или с определенными намерениями¹⁴⁶. Логический вывод в случае противоречия: одна из версий некорректна и должна быть отвергнута (а возможно, и обе версии, если доказана некорректность и другой). Например, Абу Хурайра передает: «Дурные предзнаменования в женщинах, животных и домах» (Бухари)¹⁴⁷. При этом тот же Бухари сообщает, что 'Аиша передала следующие слова Пророка: «Во времена невежества (*джахилии*) люди говорили, что дурные предзнаменования в женщинах, животных и домах»¹⁴⁸. Эти два «достоверных» хадиса противоречат друг другу, и один из них следует отбросить. Показательно, что большинство комментаторов отвергли версию 'Аиши, хотя другие «достоверные» передачи говорят в ее пользу¹⁴⁹. Например, ибн аль-'Араби комментирует отрицания хадиса в передаче 'Аиши следующим образом: «Это нонсенс (*каулун сакит*)! Это отрицание ясного и достоверного хадиса, переданного надежными передатчиками!»¹⁵⁰.

Это пример *та'аруд* как противопоставления, и, согласно различным традиционным и современным исследованиям по данному вопросу, в таком виде он встречается редко¹⁵¹. В большинстве случаев *та'аруд* выражается в несоответствии версий, по-видимому, из-за недостающего контекста, а не из-за логического противоречия, как в вышеприведенном эпизоде¹⁵². Традиционные правовые школы разработали шесть вариантов подхода к такого рода расхождением:

1. Примирение (*аль-джам'*). Этот метод основан на фундаментальном правиле, которое гласит: «применение писания лучше, чем неприменение» (*и'мал ан-насси авла мин ихмалих*)¹⁵³. Таким образом, правовед, сталкивающийся с двумя несогласующимися хадисами, должен попытаться найти недостающее условие или контекст, чтобы дать толкование обоим хадисам¹⁵⁴.

2. Отмена (*ан-насах*). Этот метод предполагает, что хронологически более поздний текст «отменяет» (с правовой точки зрения) более ранний. Это значит, что в случае несоответствия аятов, аят, по преданию, ниспосланный позднее, считается отменяющим (*насах*), и все остальные аяты подлежат отмене (*мансах*). Точно так же, в случае несоответствия хадисов, более поздний хадис, если известно время его появления или его можно рассчитать, отменяет все другие хадисы. Большинство ученых не согласны с тем, что хадис может отменить аят Корана, даже если хадис появился позднее. Это уже вопрос из области «уровня уверенности».

Принцип отмены в любом из вышеприведенных смыслов не имеет подтверждений в словах, приписываемых Пороку и собранных в традиционных сборниках хадисов. Этимологически слово «отмена» (*насах*) происходит от корня *на-саха*. Мной был проведен анализ слов с этим корнем, встречающихся в большом количестве современных популярных сборников хадисов, в том числе таких авторов, как аль-Бу-

хари, Муслим, ат-Тирмизи, ан-Насаи, Абу Дауд, Ибн Маджа, Ахмад, Малик, ад-Дарами, аль-Мустадрак, Ибн Хиббан, Ибн Хузайма, аль-Байхаки, ад-Даркутни, Ибн Абу Шайбах и Абд ар-Раззак. Я не обнаружил ни в одном достоверном хадисе, приписываемом Пророку, ни одного слова с корнем *на-са-ха*. При этом нашлось около 40 примеров отмены, упомянутых в этих сборниках, и все эти случаи были основаны на мнении одного из передатчиков или комментариях, а не на тексте хадиса. Принцип отмены всегда встречается в комментариях сподвижников или других передатчиков, комментирующих то, что якобы не соответствует их собственному пониманию данного вопроса. Согласно традиционным толкователям, принцип отмены имеет доказательство в Коране, хотя ученые имеют разные точки зрения на толкование соответствующих аятов¹⁵⁵.

3. Исключение (*ат-тарджих*). Этот метод предполагает принятие «наиболее достоверного» хадиса и отбрасывание других хадисов. Этот «исключающий» хадис называется «*ар-ривая ар-раджиха*», что буквально означает, что хадис «тяжелее на весах». Мухаддисы считают, что исключаящий хадис (*раджиха*), в отличие от других хадисов, должен обладать хотя бы одной из следующих характеристик: он должен иметь больше подтверждающих хадисов, более короткую цепочку передатчиков, более компетентных передатчиков, передатчиков с хорошей памятью, более надежных передатчиков, восходить к сообщению из первых рук, а не к косвенным сообщениям, между фактом и сообщением о нем должно пройти меньше времени, передатчики должны помнить, когда произошло соответствующее событие, и назвать его время; сообщение, по возможности, должно быть недвусмысленным и конкретным. Учитываются и многие другие факторы¹⁵⁶.

4. Ожидание (*ат-таваккуф*). Этот метод предполагает, что ученый не принимает решения до тех пор, пока не будет

очевидной возможность применить один из трех первых методов.

5. Вычеркивание (*ат-тасакут*). Этот метод предписывает пренебречь обоими преданиями из-за сомнительности обоих.

6. Выбор (*ат-тахъир*). Этот метод позволяет выбрать любой хадис, в зависимости от ситуации.

Ханафиты применяют прежде всего отмену, а затем исключение¹⁵⁷. Другие правовые школы теоретически отдают предпочтение методу примирения (*аль-джам*). Хотя большинство школ выступают за то, что применить тексты лучше, чем упустить один из них, незаметно, чтобы они были согласны с этим на практике. Методы, используемые чаще всего в случаях *та'аруд*, – это отмена и исключение¹⁵⁹. Таким образом, *ан-насх* и *ат-тарих* отражают основную линию бинарного мышления в традиционной методологии. Важно, что, отчасти компенсируя этот недостаток, метод примирения опирается на концепцию многоаспектности.

Одно из практических следствий отмены большого количества аятов и хадисов Пророка с помощью *насха* и *тарджиха* — это заметная «негибкость» Исламского права, т. е. его неспособность адекватно справляться с различными ситуациями. Размышления над парами хадисов-*мута'арид* показывают, что несоответствия между ними могут объясняться разницей обстоятельств, например, войной или миром, бедностью или богатством, молодостью или старостью. Это значит, что коранические заповеди или деяния и решения Пророка, в том виде, в каком о них поведали свидетели, тоже менялись в зависимости от обстоятельств. Недостаток контекста ограничивает гибкость. Например, отбрасывание доказательств, возникших в мирных условиях, ради доказательств, возникших во время войны, в сочетании с буквалистскими методами, ограничивает возможно-

сти правоведа проанализировать оба контекста. Когда это сочетается с жесткой бинарной методологией, появляются специфические постановления, предназначенные для специфических условий, которые, однако, воспринимаются как универсальные и неизменные.

Один из наглядных примеров в этом смысле — это 5-й аят 9-й суры Корана, которые называют «аятом меча» (*айа ас-саиф*). Он гласит: «Когда же завершатся запретные месяцы, то убивайте многобожников, где бы вы их ни обнаружили, берите их в плен...»¹⁶⁰. Исторический контекст этого аята — это девятый год после хиджры, год войны между мусульманами и мекканскими язычниками. Вообще, контекст всей 9-й суры — это контекст той же войны, о которой и говорится в этой суре. Однако этот аят был вырван из тематического и исторического контекстов на том основании, что он якобы предписывает правила отношения мусульман к немусульманам в любом месте, в любое время и при любых обстоятельствах. Следовательно, он воспринимается как противоречие более чем двумстам другим аятам Корана, призывающим к диалогу, свободе вероисповедания, прощению, миру и даже терпению. И для столь разных доводов метод «примирения» не годился. Для преодоления несоответствия на основании приема отмены большинство толкователей заключили, что этот аят (9:5) был явлен под конец жизни Пророка, поэтому он отменяет все и каждый аят-мута 'арид, явленный до него.

Таким образом, отмененными считались следующие аяты: «нет принуждения в религии», «прости их, ибо Аллах любит творящих добро», «отклони зло тем, что лучше», «прояви же красивое терпение», «Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с ними наилучшим образом», «вы исповедуете свою религию, а я исповедую свою»¹⁶¹. Кроме того, было отменено множество хадисов Пророка, в которых, пользуясь современным язы-

ком, говорилось о мирном сосуществовании с другими народами.

Один из таких примеров — это так называемое «мединское соглашение» (*сахифа аль-мадина*), подписанное между Пророком и иудеями Медины и определяющее отношения между ними. В документе говорится, что «мусульмане и евреи — один народ (*умма*), мусульмане имеют свою религию, а иудеи — свою»¹⁶². Классические и неотрадиционалистские комментаторы считают его отмененным на основании «аята меча» и других подобных аятов¹⁶³. Рассмотрение всех вышеприведенных аятов и хадисов в рамках единственной дихотомии «мир — война» может привести к противоречию, когда «окончательная правда» может оказаться либо за миром, либо за войной. Результатом будет необходимость делать безрассудный выбор между миром и войной, независимо от места, времени и обстоятельств.

Проблему усугубляет то, что количество случаев отмены со стороны учеников сподвижников (*ат-таби'ин*) выше, чем случаев отмены самими сподвижниками¹⁶⁴. Кроме того, можно заметить, что после первого века исламской истории правоведы развивающихся философско-правовых школ начали заявлять о новых случаях отмены, о которых никогда не заявляли *табиины*. Таким образом, метод отмены стал использоваться как способ объявить несостоятельной точку зрения соперничающей школы или недействительными хадисы, которые она поддерживает.

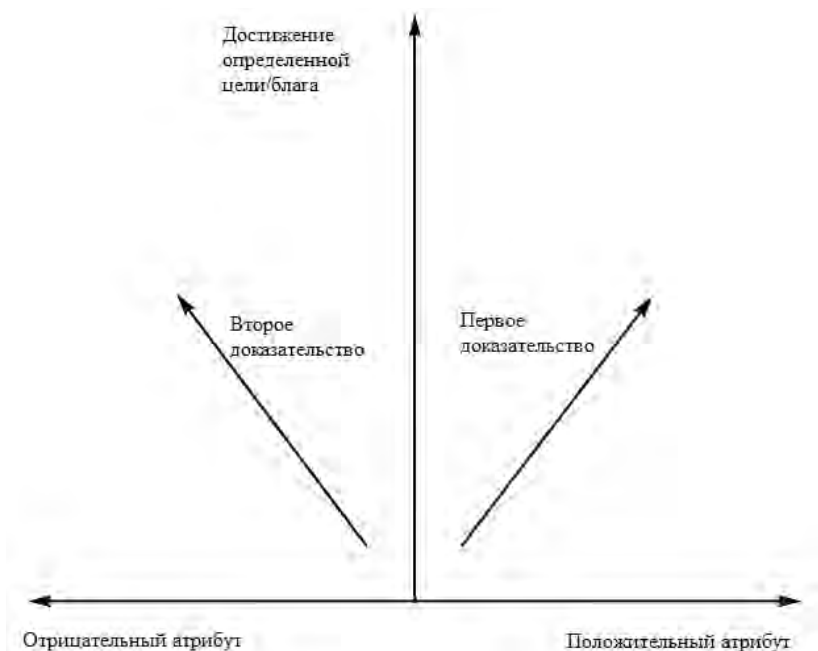


Схема 6.6. «Атрибуты», кажущиеся противоречивыми в одном измерении, могут положительно повлиять на другое измерение, связанное с целями.

Например, Абу аль-Хасан аль-Кархи (ум. 951 г.) писал: «Любой аят или хадис, который противоречит мазхабу, подлежит истолковыванию (*та'виль*) или же является отмененным (*мансух*)¹⁶⁵». Таким образом, в литературе по фикху нередко попадаются предписания, являющиеся отменяющими (*насих*), согласно одному мазхабу, и отменяемыми (*мансух*), согласно другому. Это произвольное использование метода отмены углубляет проблему дефицита многоаспектного толкования доказательств.

Многоаспектность в сочетании с соблюдением целей Исламского права может предложить решение проблемы противоположных доказательств. Представим, например,

некий признак, имеющий позитивное и негативное измерения (схема 6.6). В рамках одного этого признака два доказательства могут быть «противоположными» друг другу, например: война и мир, повеление и запрет, стояние и сидение, мужчина и женщина и т. д. Если наша точка зрения ограничена одним измерением, мы не найдем способа примирить эти доказательства. Но если выйти из одномерного пространства в пространство с двумя измерениями, каким является *макасид*, ибо он принимает оба доказательства, то у нас появится возможность разрешить противоречие и понять/истолковать эти доказательства в едином контексте.

Хотелось бы привести типичные примеры *ихтилаф аль-адилля* (противоположных доказательств) из классической литературы, показательные и с точки зрения некоторых традиционалистских и модернистских тенденций современности. Впрочем, только для того, чтобы продемонстрировать, как якобы наличествующая противоположность может быть преодолена с помощью многоаспектного и целенаправленного подходов, предложенных выше.

1. Существует большое количество противоположных доказательств, приписываемых Пророку, связанных с различиями в совершении актов поклонения (*ибадат*). Эти противоположные хадисы нередко вызывают горячие споры и размолвки в мусульманских общинах. Однако понимание этих хадисов в рамках концепции *тайсир* (облегчения) применительно к *макасид аш-шари'а* приводит к пониманию того, что Пророк действительно совершал эти ритуалы по-разному, допуская в этих делах гибкость¹⁶⁶. Разночтения вызывают различия в позах и движениях намаза¹⁶⁷, завершении намаза (*ташаххуд*)¹⁶⁸, дополнительном земном поклоне (*суджуд ас-сахв*)¹⁶⁹, чтении формулы «Аллах велик» (*такбира*) во время намаза 'Ид¹⁷⁰, восполнении дней поста в рамадан¹⁷¹, элементах ритуалов паломничества и т. д.

2. Есть ряд противоположных хадисов, обращающихся к вопросам обычаев (*аль-`урф*), которые также классифицируются как «противоположные». Однако все эти хадисы нельзя интерпретировать через *максид* универсальности права, как предлагал Ибн Ашур¹⁷². Иными словами, различия между этими хадисами следует понимать не как противоречие, а как различия в обычаях, нашедшие отражение в разных хадисах. Например, два хадиса, переданных ‘Аишей: один не разрешает «ни одной женщине» выходить замуж без согласия опекуна, а другой позволяет женщине, ранее бывшей замужем, делать самостоятельный независимый выбор при вступлении в брак¹⁷³. Также передается, что ‘Аиша, передавшая оба хадиса, сама в некоторых случаях не применяла «условие согласия»¹⁷⁴. Ханафиты объясняют это тем, что по арабской традиции женщина, выходящая замуж без согласия опекуна, считается бесстыдной¹⁷⁵. Понимание этих двух хадисов в контексте существовавших обычаев, исходя из принципа универсальности права, снимает это противоречие и обеспечивает гибкость при проведении брачных церемоний в соответствии с обычаем, соответствующим данному месту и времени.

3. Ряд хадисов попали в категорию отмененных, несмотря на то, что, по мнению некоторых правоведов, это были случаи поэтапного применения постановлений. В широком смысле, цель поэтапного применения постановлений заключается в том, чтобы «содействовать изменениям, приносимым правовыми нормами в глубоко укоренившиеся обычаи общества»¹⁷⁶. Таким образом, «противоположные хадисы» о запрете алкоголя и ростовщичества, совершении намазов и поста следует понимать в смысле пророческой традиции поэтапного внедрения высоких идеалов в конкретное общество.

4. Ряд противоположных хадисов считаются противоречивыми, потому что их формулировки влекут разные по-

становления для одних и тех же случаев. Однако осознание того факта, что эти слова Пророка были адресованы разным людям (сподвижникам), помогает разрешить дилемму противоположности. В этих случаях *максид* «максимального блага людей» является ключом к интерпретации хадисов, основанных на различиях между сподвижниками. Например, передается несколько хадисов о том, что Пророк сказал разведенной женщине, что она теряет опеку над детьми, если выходит замуж¹⁷⁷. Тем не менее ряд противоположных хадисов подразумевает, что разведенная женщина, даже выйдя замуж повторно, может сохранить детей под своей опекой. Среди таких противоположных хадисов и хадис о деле Умм Саламы. Когда Умм Салама вышла замуж за Пророка, она сохранила опеку над детьми¹⁷⁸. Таким образом, опираясь на первую группу хадисов, большинство правовых школ заключают, что в случае замужества матери опека автоматически передается отцу. Они не учитывают вторую группу хадисов по той причине, что первая группа «более достоверна», будучи переданной Бухари и Ибн Ханбалем¹⁷⁹. С другой стороны, Ибн Хазм принимает вторую группу хадисов и отвергает первую, основываясь на своем сомнении в памяти одного из передатчиков¹⁸⁰. Однако приводя оба мнения, ас-Сана'ани комментирует: «Дети остаются с родителем, который обеспечивает им максимальное благо. Если мать является лучшим опекуном и будет прилежно растить детей, то она должна иметь приоритет... Дети должны быть под опекой родителя, более способного к исполнению обязанностей опекуна, и вероятно, мнение Закона не может быть другим»¹⁸¹.

Придерживаться принципа многоаспектности также значит — принимать во внимание, если необходимо, более одной правовой цели (*максид*). В данном случае приоритет должен быть отдан способу преодоления противоположно-

стей, который способствует достижению этих целей в максимальной степени.

Многоаспектность и постмодернизм

Многоаспектность также является важным качеством в преодолении одного из первичных противоречий постмодернизма. Несмотря на цель всех течений постмодернизма «расщепить бинарные оппозиции», постмодернистские подходы сами по себе тяготеют к бинарности, одномерности и редукционизму. Действительно, постмодернистские подходы к Исламскому праву поднимают важные вопросы о незаслуженном «центризме» некоторых философско-правовых концепций, школ, влиятельных фигур и групп. Помимо этого они стремятся обнаружить культурно-историческое измерение правовых теорий, постановлений и «дискурсивных традиций», возникавших на протяжении истории Исламского права.

Однако постмодернизм тяготеет к одномерному подходу ко всей теории Исламского права — лингвистическому, логическому, историческому, культурному — и игнорирует все другие измерения. Например, «исламский феминизм» затрагивает важнейшие вопросы, требующие фундаментальных ответов. Но за всю историю эта борьба между «им и ею» никогда не была единственным параметром и единственной движущей силой, сформировавшей Исламское право, как кажется из некоторых работ. Ряд других важных параметров и сил, например политических, экономических и прочих, участвовавших в формировании системы права, в большей части текста вообще упускаются из виду.

Точно так же критики постколониализма ограничиваются в своей оценке западного исламоведческого ученого сообщества определением «классический материалистиче-

ский ориентализм». Часто они не принимают во внимание большое количество серьезных научных исследований и полезных работ в области исламских наук, тоже написанных западными учеными.

Эта книга призывает к критическому многоаспектному подходу к теории Исламского права для избавления от редуционистских взглядов и бинарного мышления. Собственно, я пытаюсь учитывать всю многовекторную методологию исламских школ/теорий права, которая опирается на источники, лингвистический анализ, разнообразные методы логического рассуждения в рамках определенных философских школ/течений на фоне культурно-исторического и пространственно-временного измерений. Разделенные и расчлененные, эти сегменты не могут воссоздать картину в целом, если не принимать во внимание системные отношения и структурные связи между ними.

Таким образом, несмотря на постмодернистскую войну с макротеориями, я убежден, что критический, многоаспектный, системный и целевой подход создает необходимые рамки для анализа и развития теории Исламского права.

6.5. ЦЕЛЕНАПРАВЛЕННОСТЬ

Во 2-й главе объяснялось, почему целенаправленность считается принципиальной характеристикой системного подхода. Также было показано, что понятие целенаправленности является связующим звеном между всеми базовыми системными характеристиками: познанием, холизмом, открытостью, иерархией, взаимосвязанностью и многоаспектностью. С другой стороны, в 1-й главе была представлена теория целей (*макасид*) Исламского права как современный проект для развития и реформы Исламского права. Там же мы продемонстрировали, как теория аль-макасид отвечает

базовым методологическим критериям рациональности, полезности, справедливости и нравственности. Основываясь на анализе традиционных и современных теорий Исламского права, представленных выше, в этом разделе будет показано, как характеристика «целенаправленности», или подход, основанный на понятии *цель/максид*, может способствовать развитию основ Исламского права и нынешним попыткам преодолеть существующие в нем определенные несоответствия. Каждый подраздел посвящен одной области в рамках этих фундаментальных основ (*усуль*).

Указание на цель

Возможно, под влиянием «принципа причины» в античной философии, традиционно среди значений слов и выражений в канонических текстах рассматривалось указание на *цель/максид*. «Ясное выражение» (*«ибара»* у ханафитов, *«сарих»* у шафиитов), которому отдавалось предпочтение перед всеми другими выражениями, – это прямое прочтение писания. Такое прочтение применяет ясное, открытое и буквальное значение слов, в результате чего выражение по смыслу считается *мухкам, насс* или *захир*. При этом «цель» выражения, вероятно, попадает в одну из «неясных» категорий: «нуждается в объяснении» (*муфассар*), «непрямое указание» (*ишара*), «опущенное выражение» (*иктида'*), «намекающее на (соответствие)» (*ийма*). Выше объяснялось, что таким терминам не хватало юридической доказательности (*худжжийя*), так как все они отражали разные степени неуверенности/неясности (*заннийя*).

Более того, обратные значения, применяемые всеми *мазхабами*, кроме ханафитского, ограничивались категориями «название» (*аль-лакаб*), «признак» (*аль-васф*), «условие» (*аш-шарт*), «предел» (*аль-гайя*) и «число» (*аль-'адад*). Это

значит, что если одно из таких выражений используется в писании, то «противоположное» к нему исключается без обсуждения цели. То есть, любое название, признак, условие, ограничение или число, не совпадающее с упомянутыми в писании, не принимаются, даже если их употребление позволяет достичь цели этого самого писания с тем же успехом или даже эффективнее. И опять, цель слишком «неясна», чтобы противопоставляться «логическому» доказательству обратного. Это способствовало усилению общего буквализма языковых доказательств вообще, которым также отдавалось предпочтение перед всеми другими разумными доказательствами. Так, Ибн Ашур пишет: «правоведы причиняют себе ненужное беспокойство, пытаясь прояснить двусмысленное и обусловить произвольное... даже если... писания, охватывая частности отдельных случаев, в равной степени открыты и для генерализации, и для конкретизации»¹⁸².

Отсутствие подразумеваемой цели — это общий изъян анализа правовых текстов даже в современных школах философии права¹⁸³. Немецкая школа, в частности Иеринга¹⁸⁴, и французская школа, в частности Жени¹⁸⁵, призывали к большей «целенаправленности» права. Обе школы призывали к реконструкции системы права, основанной на интересах и «цели правосудия»¹⁸⁶. В частности, Иеринг считал, что необходимо заменить «механическую юриспруденцию причинности» «юриспруденцией цели». Он сформулировал свои взгляды следующим образом:

«Если говорить о “причине”, объект, на которого направлено действие, пассивен. Объект оказывается просто одинокой точкой во вселенной, на которую в данный момент действует закон причинности. С другой стороны, если говорить о “цели”, то вещь, приведенная ею в движение, оказывается активной сама по себе, она действует. Причина принадлежит прошлому, цель — будущему. Внешняя природа, когда

спрашивают о причине ее процессов, заставляет вопрошающего оглянуться назад, тогда как воля направляет его вперед... Но какой бы ни была цель, сочетаемая с деянием, какой бы природы ни была цель, деяние без цели немыслимо. Деяние и деяние с целью — это синонимы. Деяние без цели столь же невозможно, сколь результат без причины»¹⁸⁷.

Более того, Жени говорит о необходимости метода, который придавал бы больше значение «законодательному намерению», которое «проистекает из текста» и, таким образом, «диктует решение толкователя»¹⁸⁸. Однако эти призывы не воплотились в серьезные изменения в общей методологии современного позитивного права¹⁸⁹. Таким образом, повышение «целенаправленности» продолжает оставаться востребованным компонентом философии права в целом.

В исламскую юриспруденцию выражение «*диляла аль-максид*» (указание на цель) пришло лишь недавно из модернистской терминологии *усуль аль-фикх*¹⁹⁰. Но до сих пор это значение не считается настолько «несомненным» (*катийя*), чтобы обладать высокой доказательной силой (*худжжийя*). В 5-й главе было показано, что многие модернисты критикуют современный буквализм и даже считают себя центром между полюсами буквализма и секуляризма. Тем не менее буквализм продолжает оставаться общей характеристикой модернистских тенденций, в том числе реформистского течения, постольку, поскольку он наделяет предельной теоретической доказательностью (*худжжийя*) категорию «ясного» лингвистического доказательства по сравнению с «неясными и неопределенными» выражением *макасид* и высших ценностей.

Более того, исламский модернизм не занял четкой позиции по вопросу «неопределенности» *макасид* и *масалих*. Аш-Шатиби больше склонялся к *макасиду*, называя его «фундаментальной основой религии, главными правилами ниспослан-

ного закона, универсалиями веры» (*усуль ад-дин ва каваёид аш-шари'а ва куллийя аль-милла*)¹⁹¹. Ведущий «макасидский» модернист Ибн Ашур называл *макасид* «ясным или неясным близким к ясному» (*кати ав занни кяриб мин аль-кати*)¹⁹². Тем не менее до сих пор понятие целенаправленности, образно говоря, находится «вне закона», вместо того, чтобы играть ведущую роль в вынесении постановлений на основании соответствующих священных текстов.

С другой стороны, исламский постмодернизм деконструирует *макасид* канонических текстов, так же как он деконструирует сами тексты. 5-я глава пояснила, что «исламские постмодернисты» называют модернистскую интерпретацию, основанную на *маслах* или *макасид*, «ухищрениями»¹⁹³, «светским движением под маской религиозного дискурса»¹⁹⁴ и «оправданием правящих диктаторов»¹⁹⁵. Постмодернисты обвиняют модернистов в поощрении «фундаментализма» посредством таких интерпретаций¹⁹⁶.



Схема 6.7. Добавление указания на цель (диляля аль-максид) к ясным смыслам/значениям. Его приоритет должен зависеть от важности намеченной цели.

Тем не менее подсистема лингвистических доказательств *усуль аль-фикх* может приобрести большую «целенаправленность», следуя этим конкретным предложениям:

1. К категориям лингвистических смыслов/указаний в писаниях следует добавить «указание на цель» (диляля

аль-максид) (схема 6.7). Однако не следует заранее устанавливать его приоритетность по отношению к другим указаниям. Это должно определяться по ситуации и важности цели как таковой.

2. Возможность уточнения (*тахсис*), толкования (*та'виль*) и отмены (*наسخ*) — это три критерия дифференциации типов «ясных выражений», а именно «четко выраженный» (*мухкам*), «текстовый» (*насс*), «явный» (*захир*), «разъясненный» (*муфассар*). Помимо того, что эти степени ясности являются произвольными, как мы отмечали в 4-й главе, *максид* сам по себе может быть основой для конкретизации и интерпретации. Выражение может быть конкретизировано или интерпретировано через его цель или цели других «противоположных» выражений. С другой стороны, «отмена» — это форма поэтапного применения постановлений, которую следует понимать в одном ряду с такой целью Исламского права, как «облегчение».

3. Цель выражения должна определять правомерность его «противоположных значений», в отличие от способа логических дебатов из разряда «может ли одна *ratio legis* (причина существования закона) подразумевать одновременно два противоположных решения»¹⁹⁷. Таким образом, если другими текстами подразумеваются «противоположные» выражения, то ради высшей цели, или *максид*, должны учитываться все «противоположные» смыслы.

4. Выражение высшей цели права в священных текстах, обычно «обобщенное» и «безусловное», как правило, не должно уточняться или обуславливаться через индивидуальные сообщения. Точно так же эти одиночные сообщения не следует игнорировать из-за обобщенных и безусловных текстов. Все выражения следует рассматривать в широких рамках их целей.

5. Взаимосвязь между «обусловленными» и «безусловными» терминами, применительно к одному постановле-

нию в разных случаях при возникновении различных точек зрения, должна определяться на основании достижения целей права, а не общих правил лингвистики или логики.

Целенаправленные интерпретации первоисточников

«Школа тематического толкования» делает шаги к более целенаправленному толкованию Корана в соответствии с целями шариата. Метод прочтения коранического текста с точки зрения тем, принципов и высших ценностей основан на восприятии Корана как единого целого¹⁹⁸. Исходя из холистического подхода, небольшое количество аятов, содержащих предписания — традиционно их называют аятами предписаний (*аят аль-ахкам*) — добавляются к нескольким сотням аятов всего текста Корана. В этом случае суры и аяты, касающиеся религии, загробной жизни, природы и содержащие истории пророков, будут составлять часть холистической картины и, таким образом, играть свою роль в формулировании правовых постановлений. Этот подход также позволит принципам и нравственным ценностям, являющимся ключевыми идеями коранических историй и разделов, посвященных загробной жизни, стать *ratio legis* (илял) постановлений, помимо буквальных причин, извлекаемых традиционными методами «извлечения оснований» (*тахридж аль-манат*). Это способствует устранению альтернатив (*танких аль-манат*) и обеспечит реализацию *ratio legis* (*тахкик аль-манат*), о чем говорилось выше.

Целенаправленный подход к версиям передачи хадисов базируется на таком же холистическом восприятии жизни и высказываний Пророка. С помощью этого метода также можно попытаться нарисовать целостную картину сунны Пророка. Аутентичность индивидуальных сообщений, не

согласующихся с очевидными исламскими ценностями, будет поставлена под вопрос. Этот тип «системного несоответствия» отличается от «содержательного несоответствия» (*шузуз аль-матн*), критерия, принятого в традиционном процессе признания содержания недействительным (*тад'уф аль-матн*). «Смысловое несоответствие» означает, что сообщение противостоит (*та'аруд*) другим сообщениям того же или иного передатчика. Если правоведы не могут примирить лингвистический подтекст двух сообщений или указание на их причину/*шлял*, то менее убедительное сообщение считается несоответствующим. В то же время системное несоответствие — это отсутствие согласованности с общими принципами ислама, что становится понятным через холистический подход к каноническим текстам ислама. Следовательно, метод аутентификации хадисов, предлагаемый многими современными реформистами и основанный на оценке степени соответствия принципам Корана¹⁹⁹, можно назвать «системным соответствием». Таким образом, «системное соответствие» следует добавить к условиям аутентификации хадисов *матн* (суммированным выше в схеме 4.6).

И наконец, подход через *макасид* может заполнить существенный пробел в передаче хадисов в целом, другими словами, восполнить недостающий контекст. Огромное большинство хадисов во всех школах состоит из одного-двух предложений или ответа на один-два вопроса без обозначения исторического, политического, социального, экономического контекста и обстановки вообще. В некоторые случаях сподвижник или передатчик обрывает свое сообщения словами: «я не помню точно слова Пророка, потому что (мы находились в таких-то условиях)». Впрочем, как правило, контекст и его влияние на понимание и применение хадиса остаются в области гипотез передатчика или правоведа.

«Холистическая картина», о которой говорилось выше, помогает преодолеть этот недостаток информации через понимание общих целей права.

Цели и намерения Пророка

Более того, для контекстуализации сообщений можно использовать *макасид* в смысле намерений Пророка. В 4-й главе объяснялось, что аль-Карафи различал деяния Пророка как передатчика божественного послания, как судьи и как лидера, и предположил, что каждое из этих намерений должно по-разному отражаться в праве. Ибн Ашур добавил другие типы намерений Пророка, что существенно расширяет масштабы *диляла* через *макасид*. Ибн Ашур демонстрирует предлагаемую им классификацию намерений Пророка через различные варианты хадисов²⁰⁰. Вот несколько примеров этих намерений.

1. Намерение издать закон. Примером такого намерения является проповедь Пророка во время его последнего хаджа, во время которой он, по сообщениям, сказал: «Учитесь вашим обрядам от меня [наблюдая за тем, как я их совершаю], ибо, поистине, я не знаю, возможно, это мое последнее паломничество». В заключение этой проповеди он сказал: «И пусть присутствующие предадут это наставление отсутствующим».

2. Намерение издать фатву. Примером может послужить фатва Пророка, изданная во время его последнего паломничества, когда к нему пришел человек и сказал: «По невнимательности я обрил голову до того, как принес жертву». Пророк сказал: «Ничего, принеси жертву сейчас». Потом к нему подошел другой человек и сказал: «По невнимательности я принес жертву до того, как начал бросать камни в идолов». Пророк сказал: «Ничего, бросай сейчас», и о чем бы в тот

день люди ни спрашивали его относительно сделанного ими раньше или позже, чем нужно, он неизменно говорил в ответ: «Ничего, сделай это сейчас».

3. Намерение рассудить. Например: (1) разрешение Пророком спора о земельном участке между человеком из Хадрамаута и человеком из киндитов; (2) разрешение Пророком спора между бедуином и его соперником, когда бедуин сказал: «О Посланник Аллаха, рассуди нас»; и (3) разрешение Пророком спора между Хабибой и Сабитом. Жена Сабита Хабиба бин Сахл пожаловалась Пророку, что не любит мужа и хочет с ним развестись. Пророк спросил: «Ты вернешь ему сад [финиковый сад, переданный тебе в качестве свадебного подарка]?» Она ответила: «Да». Пророк, обращаясь к Сабиту, сказал: «Прими обратно сад и разведись с нею».

4. Намерение лидера. Примером может служить запрет есть ослиное мясо, объявленный в день битвы при Хайбаре, разрешение обрабатывать пустоши, заявление Пророка в связи с битвой при Хунайне: «Тому, кто убил врага и может доказать это, достанется все, что у него было».

5. Намерение дать наставление (шире, чем намерение издать закон). Пример находим в хадисе Ибн Сувайда: «Однажды... мы встретили Абу Зарра, на котором был такой же плащ, как и на его рабе, и спросили его о причине этого. Он сказал: “Однажды я отругал моего раба, понося его мать, а [через некоторое время] я встретил пророка, да благословит его Аллах и приветствует, и он сказал: <О Абу Зарр, поистине, ты — человек [всё ещё придерживающийся обычаев] джахилии! Ваши рабы — ваши братья, которых Аллах сделал подвластными вам, так кормите же их тем, что едите сами, и одевайте их в то, что носите сами, и не поручайте им ничего непосильного для них, а если поручите, то оказывайте им помощь!>”».

6. Намерение примирить. Когда Пророк потребовал от Барире вернуться к мужу после развода, Барира сказала: «Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал (Барире): “Вернулась бы ты к нему”. Она спросила: “О посланник Аллаха, ты приказываешь мне (сделать это)?” Он сказал: “Я только ходатайствую”. (Тогда) она воскликнула: “Не нужен он мне!”» Также Бухари передает хадис о том, что, когда у Джабира умер отец, Джабир попросил Пророка поговорить с кредиторами отца о списании части долга. Пророк так и сделал, но они отказались. Еще один пример примирительного намерения Пророка: когда Кааб ибн Малик потребовал от Абдуллы ибн Абу Хадрада вернуть долг, Пророк попросил Кааба вычестить половину долга, и тот согласился.

7. Намерение дать рекомендацию. ‘Умар ибн аль-Хаттаб отдал одному человеку на пути Аллаха своего коня, однако он не следил за ним должным образом. Тогда Умар захотел купить этого коня, решив, что он согласится продать его недорого. Когда же ‘Умар спросил совета у Пророка, тот сказал: «Не покупай его и не бери назад свою садаку, даже если он отдаст ее тебе за один дирхем, ибо берущий назад свою садаку подобен собаке, поедающей собственную блевотину». Передается от Зейда ибн Сабита, что Пророк сказал: «Не продавайте плоды, пока не будет ясно, что они пригодны к употреблению», при этом Зейд добавил, что это было сказано «только в качестве рекомендации, потому люди много спорили об этом вопросе».

8. Намерение дать совет. Башир сказал Пророку, что сделал одному из своих сыновей особый подарок. «Сделал ли ты такой же подарок всем своим сыновьям?», спросил Пророк. Башир ответил: «Нет». На это Пророк сказал: «Не призывай меня в свидетели несправедливости».

9. Намерение научить высоким идеалам. Передается от Абу Зарра, что Пророк, мир ему, сказал: «Лишь в том слу-

чае порадовало бы меня обладание целой горой золота величиной с Ухуд, если через три дня не осталось бы от нее ни одного динара за исключением того, что приберег бы я, чтобы рассчитаться с долгами, а остальное распорядился бы раздать рабам Аллаха...» Также аль-Бара' ибн 'Азиб сообщает: «Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, велел нам делать семь вещей и запретил нам семь других. Он запретил нам носить золотые кольца, носить шелковую одежду, парчу, истабракь, к'ясси [виды шелковых тканей] и шелковые подушки [для седел]. И он велел нам провожать погребальные носилки, навещать больного, распространять приветствия, произносить благопожелание чихнувшему, способствовать выполнению клятвы того, кто ее дает, помогать притесняемому, отвечать на приглашение приглашающего». Аналогично, Али ибн Абу Талиб передает: «Посланник Аллаха запретил мне носить золотые кольца, носить шелковую одежду и одежду выкрашенную шафраном, читать Коран, совершая поклоны в намазе. Я не говорю, что он запретил вам эти вещи». С таким же просветительским намерением Пророк сказал Рафи ибн Хадиджу: «Не сдавай твою землю в аренду, а обрабатывай ее сам».

10. Намерение дисциплинировать сподвижников. Например, хадис о том, что однажды Пророк стал восклицать: «Клянусь Аллахом, не уверует, клянусь Аллахом, не уверует, клянусь Аллахом, не уверует!» (Его) спросили: «Кто, о посланник Аллаха?» Он сказал: «Тот (человек), сосед которого не находится в безопасности от его зла».

11. Неназидательное намерение. Примерами могут служить хадисы, в которых описывается, как Пророк ел, какую носил одежду, как ходил, как садился на верховое животное, куда клал ладони, совершая земной поклон. Еще один пример — сообщение о том, что во время последнего паломничества Пророк разбил свой шатер на холме с видом на

водный поток на землях племени Бану Кинана, что Аиша прокомментировала: «Располагаться в аль-Абта — это не ритуал хаджа, просто Пророк всегда разбивал шатер в этом месте, должно быть, отсюда ему было легче добраться до Медины».

Как явствует из этого, расширение ибн Ашуром списка намерений/смыслов (*диляла*) хадисов повышает целенаправленность традиционных методов и обеспечивает бóльшую гибкость при их интерпретации и практическом применении.

Аналогия через цели

Большинство школ и правоведов допускают выносить постановление по аналогии на основании причины (*'илля*), а не мудрости (*хикма*) постановления, о чем говорилось выше. Смысл этого в том, чтобы соблюсти точность (*индибат*) *ratio legis*, которая заключается в постоянстве причины существования правовой нормы во времени и пространстве. Иными словами, чтобы соблюсти формальность на процедурном уровне, правоведы решили, что *ratio legis* постановления не должна меняться в зависимости от обстоятельств. Даже те, кто допускают, чтобы *ratio legis* постановления была *хикма*, делают это при условии ее «точности»²⁰².

Однако тщательный анализ категории «точности» в отношении *'илля* обнаруживает ее фактическую изменчивость и невозможность ее точного определения, о чем пишет ведущий правовед ханбалитской школы Ибн Кудама. Ибн Кудама приводит классический пример о дозволении больному нарушить пост в силу «точности» причины — а именно, болезни. Он пишет: «Но болезнь не может быть точной, потому что болезни бывают разные. Некоторые заболевания

вредны посящающемуся, другие — не имеют отношения к посту, например, зубная боль, небольшие раны, ожоги, язвы и т. п. Такие «болезни» сами по себе не могут быть правоммерным критерием, а за критерий должна быть принята мудрость, заключающаяся в избегании возможного вреда»²⁰⁴. На самом деле, довод Ибн Кудамы применим ко всем видам *'иллял*. Кроме того, «мудрость» как критерий, о котором он говорит в данном примере — это то, что правоведы называют *аль-мунасаба* или «соответствие» *'илля*, либо *тахкик аль-маслах* (соблюдение интересов). Как объяснялось в 1-й главе, правоведы начали употреблять *масалих* относительно *макасид* с пятого века ислама, отсюда идентичность терминов «соответствие» и «целенаправленность».

Однако еще раз подчеркнем, что «неясность» целей не позволяла правоведам принять их самих по себе за *'иллял*. Возможно, под влиянием античной логики, в частности аристотелевой (через Ибн Сину), большинство правоведов единодушно предпочли дедукцию (*аль-истинбат*) индукции (*аль-истикра'*) как средство обретения «логической ясности» (*аль-якин аль-мантики*). Аристотель утверждал, что индукция может быть полной (охватывающей все связанные случаи) или неполной (не охватывающей все связанные случаи). Таким образом, учитывая «бесполезность полной индукции» и «неясность неполной индукции», индукция вообще не является подходящим инструментом обретения логической ясности, утверждал он²⁰⁵. Тем же аргументом, слово в слово, пользовались правоведы разных школ, начиная с Ар-Рази и аль-Газали до ас-Суюти и аль-Амиди²⁰⁶. Таким образом, отдавалось предпочтение формальной частной аналогии, основанной на одном доказательстве по сравнению с холистическими целевыми концепциями, основанными на (неполном) индуктивном анализе. Многоаспектный взгляд на понятие ясности, представленный в предыдущем

разделе, направлен на поддержку категории «целенаправленности» в таком разделе науки *усуль аль-фикх*, как рассуждение по аналогии.



Схема 6.8. Классификация блага (махлаха) на основании согласованности с писаниями или их целями.

Многие правоведы были обеспокоены тем, что придание независимой легитимности категории «интересов» может противоречить каноническим текстам²⁰⁷. Такие же опасения выражают философы права в том, что касается отношений между заявленными «намерениями» и законодательными актами. Собственно, Верховный суд США и многие британские юристы считают заявление о намерении необходимым условием. Они утверждают, что «единственный допустимый источник доказательств в том, что касается конкретного намерения законодателя — это текст законодательных актов»²⁰⁸. Мы считаем, что это условие может снять противоречие по поводу независимой легитимности *масалих* в Исламском праве. Поскольку *макасид* выведен из первоисточников, *махлаха* имели бы юридическую легитимность, если бы их идентифицировали с *макасид*, как предлагают многие юристы²⁰⁹. Следовательно, поддерживаемые (*му-табара*) и неограниченные (*мурсала*) интересы сливаются в одну категорию интересов, прямо или косвенно упомянутую в писаниях, постольку, поскольку они обеспечивают

«целенаправленность» в системе права. На схеме 6.8 представлена эта новая классификация интересов.

Юридическое предпочтение на основании целей

Школы Исламского права, которые одобряют принцип юридического предпочтения (*истихсан*), заявляют, что пытаются заполнить пробел в *кьясе* (формальной (силлогической) аналогии)²¹⁰. На мой взгляд, этот пробел заключается не в процессе рассуждения на основании формальной аналогии, а в буквальном определении причины (*'илля*), которое часто не учитывает суть или цель правового постановления. Таким образом, *истихсан* просто значит игнорирование формальностей указаний/смыслов и прямое применение причины. Далее приведены примеры дел, упомянутых в сочинении Ибн аль-Хасана аш-Шайбани «*аль-Мабсут*». Следует отметить, что «историчность» многих упоминаемых здесь дел только для иллюстрации.

12. Абу Ханифа применял принцип *истихсан* для прощения преступников спустя значительное время, например, он прощал мародера, если тот отходил от преступной жизни, доказывал, что изменился и покаялся. В этом случае он решал не применять наказание, несмотря на существование его причины (*'илля*), потому что «цель наказания — удержать человека от преступления, что больше не применимо к делам такого рода»²¹¹.

13. Торговые сделки с платежом, отложенным до определенных событий, как считают ханафиты, недействительны. Однако в интересах и для максимального блага людей Ибн аль-Хасан аш-Шайбани применял *истихсан* для легализации таких сделок при условии, что покупатель может оплатить причитающуюся сумму немедленно²¹².

14. Абу Ханифа допускал неясности в контрактах, если по местным обычаям они не ведут к спорам, например, это могла быть неясность в размерах — ширине или высоте — здания. Буквальное применение хадисов, не допускающих неясностей в контрактах, противоречит мнению Абу Ханифы. Однако Абу Ханифа применял принцип *истихсан* с учетом цели хадисов, а целью этой было предотвращение споров²¹³.

15. Точно так же Абу Ханифа разрешал договора аренды с неточно обозначенными сроками, например, с такой формулировкой: «когда паломнический караван отправится из Куфы в Мекку». В соответствии с принципом прямой аналогии с соответствующими хадисами, неясные элементы договора делали его недействительным, но принцип *истихсан* допускает неточность при указании сроков, с целью облегчения²¹⁴.

16. Применяя *истихсан*, Абу Ханифа разрешал употребление в брачных обетах арабских слов, произносящихся при помолвке (*хитба*) в случаях, если «люди определенного диалекта всегда пользовались этими словами для объявления о намерении (*мурад*) жениться»²¹⁵. И снова ученый принимает во внимание цель, намерение.

17. Если покупатель верхового животного после покупки садится на него верхом, то этим он объявляет его «приемлемым», считают ханафиты. Но если он садится на животное с намерением отправиться на нем туда, где его можно напоить или покормить, то это не означает «признание приемлемости» на основании принципа *истихсан*, который учитывает намерение, стоящее за деянием²¹⁶.

18. Если кошка пьет из чашки, ее слюна делает чашку «нечистой» (*наджас*), считают ханафиты на основании аналогии между ее слюной и ее мясом, которое запрещено. Но из-за трудности применения этого постановления к домаш-

ним кошкам Абу Ханифа решил считать эту чашку «чистой, но нежелательной». Таким образом, критерием решения по этому вопросу стала цель облегчения²¹⁷.

19. Абу Ханифа применял *истихсан*, разрешая платить закят с верблюдов овцами, как гласит хадис, или верблюдами, вопреки буквальным словам хадиса, так как это полезнее для владельца стада. Таким образом, решение по данному вопросу продиктовано соображениями цели, каковой в данном случае является польза²¹⁸.

Самые плохие результаты: Запрещенные средства	"Средние" результаты: Законные средства	Лучшие результаты: Обязательные средства
--	--	---

Схема 6.9. Уровни результатов и альтернативные уровни средств их достижения, согласно аль-Карафи.



Схема 6.10. Спектр уровней между хорошими результатами/обязательными средствами и отвратительными результатами/запрещенными средствами.

Итак, эти примеры демонстрируют, что *истихсан* — это, по сути, вспомогательный принцип критерия целесообразности при вынесении правовых решений. Тем не менее школы права, не признающие принцип «*истихсан*», пытаются обеспечить целенаправленность другими методами.

«Открытие путей» для достижения благих целей

Помимо понятия «пресечение возможностей» для совершения зла (*sadd az-zara'u*), маликиты ввели понятие

«открытие путей» (*фатх аз-зара'и*)²¹⁹. Аль-Карафи делил постановления в зависимости от средств/путей (*васа'ил*) и целей/исхода (*макасид*). Он предложил закрыть пути, ведущие к запретному, а пути, ведущие к разрешенному, — открыть²²⁰. Таким образом, аль-Карафи связывал классификацию средств с классификацией целей и выделял три степени целей, а именно, «самые отвратительные» (*акба*), наилучшие (*афдал*) и промежуточные (*мутавассита*) (схема 6.9). Ученый маликитского мазхаба Ибн Фархун (ум. 769 г.) применял принцип «открытия путей» в целом ряде правовых решений²²¹.

Таким образом, маликиты не ограничивают себя негативной стороной консеквенциалистского мышления, выражаясь терминами нравственной психологии. Они распространяют свой метод на его позитивную сторону, что означает открытие средств для достижения благих целей, даже если эти цели не упомянуты в конкретных канонических текстах. Чтобы продемонстрировать идею распространения понятия «*садд аз-зара'и*» для достижения *макасид* во всей ее гибкости, на схеме 6.10 представлены «благие» и «отвратительные» цели, пользуясь выражениями аль-Карафи, как крайние точки отрезка, посередине которого находятся «нейтральные» цели, достигаемые, соответственно, «допустимыми» средствами.

Традиция и цель «универсальности»

Ат-Тахир ибн Ашур предложил новаторский взгляд на основы «традиции» (*аль-'урф*), исходя из целей Исламского права. Одну главу своего труда «*Макасид аш-шари'а*» он посвятил понятию *аль-'урф* и дал ее название по одной из целей Исламского права, а именно «универсальность Исламского права»²²². В этой главе Ибн Ашур не учитывает

влияние традиции на применение хадисов, как предполагает классическая точка зрения. Вместо этого он рассматривает влияние арабских традиций и обычаев на сами хадисы. Вот краткое изложение его доводов.

Во-первых, ибн Ашур указывает на необходимость универсализации Исламского права, поскольку оно претендует на «применимость для всего человечества повсюду на земле и во все времена», в подтверждение чего он приводит целый ряд аятов и хадисов²²³. Далее ибн Ашур говорит о мудрости избрания Пророка из числа арабов в силу изолированности арабов от цивилизации, которая подготовила их к тому, чтобы «смешиваться и открыто общаться с другими народами, с которыми они не враждовали, в отличие от персов, византийцев и коптов». Тем не менее для обеспечения универсальности Исламского права «его предписания и заповеди следует применять одинаково ко всем людям, насколько это возможно», утверждает ибн Ашур. Поэтому, как он пишет, «Бог основал Исламское право на мудрости и доводах, воспринимаемых умом и не меняющихся в зависимости от народов и обычаев». Таким образом, Ибн Ашур дает объяснение тому, почему Пророк запретил сподвижникам записывать то, что он говорит, «дабы частные случаи не воспринимались как универсальные правила». Ибн Ашур начал применять свои идеи к ряду хадисов, пытаясь отфильтровать арабские обычаи от популярных традиционных предписаний. Он пишет²²⁴:

«Следовательно, Исламское право не занимается определением того, каким платьем, домом или верховым животным должны пользоваться люди... Значит, мы можем установить, что как таковые обычаи и нравы отдельного народа не имеют права навязываться в качестве закона другим народам и даже людям из этого народа... Этот метод интерпретации в значительной мере устраняет путаницу,

с которой сталкиваются ученые, пытаясь понять причины того, почему закон запрещает определенные действия... например, запрет женщинам наращивать волосы, растачивать зубы или делать татуировки... На мой взгляд, правильный смысл этого... в том, что эти действия упомянуты в хадисе как признаки отсутствия у женщины целомудрия, по мнению арабов. Таким образом, запрет на эти действия в действительности был направлен против определенных греховных побуждений... Точно так же читаем, что верующие женщины должны «опускать на себя [или сближать на себе] свои покрывала...» (сура «аль-Ахзаб: 59»). Это законоположение учитывает арабскую традицию и потому не касается в обязательном порядке женщин, которые не носят такую одежду...»

Таким образом, исходя из цели «универсальности» Исламского права, ибн Ашур предлагает метод интерпретации хадисов через понимание их арабского культурного контекста, а не отношение к ним как к абсолютным и безоговорочным правилам. Таким образом, соответствующие хадисы прочитываются сквозь призму их высших нравственных целей, а не как самостоятельные нормы. Этот метод восприятия обычаев повышает «целенаправленность» системы Исламского права.

Презумпция неизменности

Принцип презумпции неизменности (*истисхаб*) является «логическим доводом» (*далил акли*), как говорят юристы. Однако применение этого принципа можно рассматривать как внедрение высших целей Исламского права. Например, принцип «презумпции невиновности, если не доказана вина», направлен на достижение цели правосудия²²⁵, презумпция разрешения, если не доказан запрет, направле-

на на достижение целей великодушия и свободы выбора²²⁶, а презумпция неизменности определенных состояний, например, ограниченных финансовых возможностей²²⁷ и намерения совершить акт поклонения (*нииа аль-'ибадат*)²²⁸ направлены на достижение цели облегчения.

Кроме того, ат-Тураби предложил распространить традиционную презумпцию неизменности состояний на «широкую презумпцию неизменности», при которой все ценности — правосудие, семья, даже ритуалы — какими их знают и практикуют люди по своей искренней расположенности, должны «презюмироваться по умолчанию». Единственное исключение из правила «презумпции неизменности» — это то, что было скорректировано и улучшено ниспосланным законом²²⁹. Стало быть, принцип «презумпции неизменности» в своей классической и модернистской формах — это форма реализации целей Исламского права.

«Целенаправленность» как общая платформа для различных правовых школ

Сегодня, в начале XXI века, острые «схоластические» разногласия принимают форму суннитско-шиитского раскола, который многие по тем или иным мотивам предпочитают воспринимать как межконфессиональный. Юридические и нарративные различия между различными суннитскими и шиитскими школами, как указывалось в предыдущих главах, сводятся к их «политике», а не «религии». Однако сегодня глубокие разногласия между суннитами и шиитами продолжают наращаться через суды, мечети, социальные отношения во многих странах, приводя к тому, что эти разногласия перерастают в кровавые конфликты. Кроме того, эти разногласия способствуют широкому распространению культуры гражданской нетерпимости и неспособности к сосуществованию с «другим».

Анализ последних исследований ведущих суннитских и шиитских ученых по теме *макасид аш-шари'а* открыл мне интересное сходство между обоими подходами к *макасид*²³⁰. Оба строятся на одних и тех же темах (*иджтихад, кьяс, хукук, киям, ахлак* и т. д.), ссылаются на одних и тех же правоведов и труды («*Бурхан*» аль-Джувайни, «*'Илял аш-шара'и*» Ибн Бабавайха, «*Мустасфа*» аль-Газали, «*Мувафакат*» аш-Шатиби, «*Макасид*» Ибн Ашура) и опираются на одни и те же теоретические классификации (*масалих, зарура, хаджжия, тахсиния, макасид амма, макасид хасса* и т. д.). Большинство юридических разногласий между суннитской и шиитской школами *фикха* объясняется разногласиями по поводу сообщений-*ахад* и подробных предписаний. Предполагаемый *макасид аш-шари'а* холистический подход к *фикху* не ограничивается одним хадисом или частным постановлением, а ссылается на обобщенные принципы и общий фундамент. Достижение высшей цели единения и примирения мусульман превалирует над целью реализации *фикха* во всех деталях. Соответственно, аятолла Махди Шамсуддин запретил агрессию между шиитами и суннитами на основании «высших и фундаментальных целей примирения, единства и справедливости»²³¹. Подход через *макасид аш-шари'а* поднимает эти вопросы на высокий философский уровень, а значит, позволяет преодолеть политико-исторические разногласия между мусульманами и содействует развитию столь востребованной культуры примирения и мирного сосуществования.

Целенаправленность как фундаментальный критерий иджтихада

На основании результатов данного анализа аспекта «целенаправленности» в различных фундаментальных лингвистических и рациональных доказательствах/методах, напра-

шивается вывод, что реализация целей не является специфической задачей нескольких методов *усуль*, таких как метод аналогии или соблюдения интереса (последний предлагают многие традиционные и современные теории). Я утверждаю, что реализация целей/*макасид* Исламского права — это ключевая задача всех фундаментальных лингвистических и рациональных методологий иджтихада, независимо от названий и подходов. Более того, с системной точки зрения, реализация *макасид* обеспечивает открытость, обновляемость, реализм и гибкость системы Исламского права.

По этой причине правомерность любого иджтихада следует определять, исходя из степени его целенаправленности, т. е. степени реализации им *макасид аш-шари'а*. Точно так же правомерность правового решения должна определяться, исходя из степени реализации им целей Исламского закона. Выбор между альтернативными решениями или результатами иджтихада традиционно осуществляется через фиксированную иерархию фундаментальных методов, участвующих в иджтихаде, это — согласие, аналогия, мнение сподвижника или традиция народа Медины. Школы права имеют разные взгляды на иерархию фундаментальных методов. Однако на основании данного анализа «целесообразности» фундаментальных методов, можно заключить, что выбор между альтернативными результатами иджтихада следует делать, исходя из реализации *макасид*, независимо от школы или течения, к которому принадлежит юрист. Если результат иджтихада ведет к достижению его цели/*максид*, его следует признать действительным. Таким образом, если смысл одной цели противоречит смыслу другой, то предпочтение должно отдаваться цели, занимающей более высокое положение, согласно иерархиям, приводившимся в 1-й главе. В результате процесс иджтихада становится, по сути, процессом реализации целей Исламского права.

7

ВЫВОДЫ

В данной книге представлено исследование ряда областей, связанных с предлагаемым системным подходом к философии и основным положениям Исламского права. Ниже приводится резюме результатов нашего исследования от теоретических видов до правовых заключений. Результаты систематизированы по темам, под которые они подпадают.

Классические концепции и классификации *макасид*

В данной книге особое внимание уделено традиционным и современным определениям и классификациям *макасид* (целей Исламского права). Правоведы пользуются термином *макасид* для обозначения целей, задач, принципов, намерений, установок, ориентиров и предназначений. Также термин *макасид* нередко используют как альтернативу термину «интересы» (*масалих*). *Макасид* классифицированы по разным параметрам и направлениям, а именно: по степени необходимости, сфере охвата постановлений, направленных на их достижение, кругу людей, охваченных целями, степени универсальности целей — я нахожу данную классификацию довольно схожей с иерархией человеческих целей Абрахама Маслоу.

С другой стороны, современные теоретики права критикуют традиционную классификацию потребностей (*зару-рат*) по ряду причин, в том числе из-за их индивидуалистической направленности, исключения универсальных норм/ценностей, построения исключительно на анализе литературы по *фикху*, а не на первоисточниках. Таким образом, современные ученые ввели новую классификацию *макасид*, в которой они пытаются избежать этих недостатков. Эти новые классификации отражают собственную точку зрения каждого ученого на реформу и «модернизацию» Исламского права. Таким образом, структуру *макасид* лучше всего описать как многоаспектную структуру, в которой все аспекты — степень необходимости, сфера охвата постановлений, круг людей, степень универсальности — являются правомерными и отражают правомерные точки зрения и типы классификации.

Более того, я согласен с Тахир ибн Ашуром в том, что *максид* свободы (*хуррийя*), предлагаемый рядом современных авторов и юристов, отличается от цели «свободы» (*хуррийя* или *'итк*) в традиционных школах, означающей только свободу от рабства (что определяется историческим контекстом), а не свободу в современном понимании. Однако базовое значение свободы как неотъемлемой части ряда исламских концепций выразилось теми или иными терминами.

Данная книга также представляет собой историческое исследование теории *макасид аль-шари'а*, начиная с эпохи, наступившей сразу после смерти Пророка и до наших дней. Ниже приводится краткое изложение этого исследования, начиная с иджтихада сподвижников Пророка, в частности 'Умара, и до аш-Шатиби, который развил эту теорию до ее классической формы.

«Иджтихад 'Умара — это доказательство того, что сподвижники не всегда применяли то, что специалисты по *усуль*

аль-фикх позднее назовут *диляла аль-лафз* (значение термина), и что они часто применяли то, что в этой книге называется *диляла аль-максид*. Однако идея *макасид* не была предметом отдельных монографий или особого внимания до конца третьего века ислама, когда, насколько известно, термин «*аль-макасид*» был использован впервые — в заголовке монографии о намазах ат-Тирмизи аль-Хакима. С другой стороны, первая известная книга о *макасид* в мирских делах (*му'амалят*) — это «*аль-Ибана 'ан 'илял аль-дийана*» («Явленные цели в религиозных практиках») Абу-Зайда аль-Балхи. Старейшая рукопись на тему *макасид*, обнаруженная мной в Национальной библиотеке Египта (Дар аль-Кутуб), это «*Махасин аш-шара'и*» («Красота законов») аль-Каффаля. Эта книга заслуживает большего внимания, будучи важным шагом к развитию теории *аль-макасид*. Наконец, вопреки мнению, что исследования по *макасид аш-шари'а* до XX века ограничивались суннитскими философско-правовыми школами, первым шиитским сочинением по *макасид* является «*'Илял аль-шара'и*» («Причины постановлений»), ее автор Ибн Бабавайх ас-Садук аль-Кумми.

Что касается истории терминологии *зарурат*, первую известную теоретическую классификацию ввел аль-'Амири аль-Файласуф в своей книге «*Аль-и'лям би-манакиб аль-ислам*» («Знакомство с достоинствами ислама»). Затем аль-Джувайни ввел в употребление различные термины для обозначения «потребностей», которые используются и поныне. «*Гияс аль-умам*» («Спасение народов») аль-Джувайни — еще одно важное сочинение для развития теории *аль-макасид* и ранний проект реконструкции всего Исламского права на основании *макасид*. Ученик аль-Джувайни Абу Хамид аль-Газали не признавал независимой легитимности (*худжжийя*) ни одной из предложенных им *макасид/масалих*. Возможно, это объясняется влиянием шафиитского

мазхаба, к которому он принадлежал. Тем не менее важный вклад аль-Газали состоит в том, что он использовал *макасид* как *ratio legis* ('илля), несмотря на приписываемую *макасид* «неточность». И наконец, самый важный шаг в разработке теории *макасид* принадлежит аш-Шатиби с его «*аль-Мувафакат фи усуль аш-шари'а*» («Согласованность в основных положениях ниспосланного закона»). Я считаю, что аш-Шатиби развил теорию *макасид* в трех направлениях, а именно — от «неограниченных интересов» до «основного положения права», от «мудрости предписания» до «основания предписания», от «неясности» (*заннийя*) до «ясности» (*катийя*).

Современные концепции макасид и их значение

В этой книге была прослежена эволюция теорий и концепций *макасид*, и я утверждаю, что современные концепции ближе к разрешению актуальных вопросов, чем классические. Показано, как понятие «защиты потомства» развилось в «заботу о семье» и предложения по формированию гражданской «исламской социальной системы», каким образом принцип «защиты мысли» развился до установок на «распространение научного мышления», «путешествие за знаниями», «преодоление стадного мышления» и даже «избежание утечки мозгов», как «защита чести» переросла в «защиту человеческого достоинства и прав человека». Я считаю, что подход к вопросам прав человека, основанный на *макасид*, подкрепляет принципы Всеобщей декларации прав человека и точку зрения, которая гласит, что ислам может добавить к понятию прав человека новые позитивные измерения.

С другой стороны, было показано, что принцип «защиты религии» развился до принципа «свободы вероисповедания» в современных выражениях, а «защита благосостоя-

ния» — в «экономическое развитие» и «уменьшение разрыва между уровнями экономического развития». В этой книге высказано мнение, что «развитие человеческого потенциала» — это современное выражение *маслаха*, которое можно эмпирически измерить через «цели человеческого развития», сформулированные ООН.

Мультидисциплинарность

Опыт мультидисциплинарного исследования, приобретенный в процессе работы над этой книгой, привел меня к выводу, что «дисциплинизация» не должна быть препятствием на пути применения релевантных концепций из разных областей исследовательской деятельности. Точно так же, как она не должна быть средством монополизации первоисточников в любой дисциплине для ограничения творчества и контроля над новыми идеями. В смысле развития дисциплины «теория/основные положения Исламского права» необходима открытость для релевантных идей и других дисциплин. В противном случае, исламская правовая теория будет оставаться строго в границах традиционной литературы, а значит, постановлениям Исламского права и впредь будет присуща некая «несовременность».

Системный анализ

Исторически общая ориентация философского анализа носила, скорее, частный, а не холистический характер, и основывалась в основном на статичных отношениях между разрозненными элементами, в отличие от системного анализа, которому свойственен холистический и динамический подход. Системный анализ основан на определении систем, т. е. аналитик воспринимает анализируемый предмет как си-

стему и идентифицирует ее характеристики в соответствии с теорией систем. Впрочем, современные методы, основанные на системной анализе, до сих пор строятся на простом определении системы как «набора взаимодействующих единиц», это значит, что они упускают ряд характеристик системы, которые можно было бы использовать для анализа. Более того, многие иерархические теории ориентированы преимущественно на физический мир материи, а потому не применимы к исследованию в сфере идей и права. Кроме того, многим классификациям систем до сих пор присуща бинарность и одномерность, которые противоречат такой характеристике систем, предложенной системными теоретиками, как многоаспектность.

Для преодоления всех этих ограничений объект исследования рассматривается в разрезе целого ряда базовых системных характеристик и они используются для анализа системы Исламского права, эти характеристики: когнитивная/познаваемая природа систем, целостность, открытость, взаимосвязанная иерархия, многоаспектность и целенаправленность, причем последнюю я считаю ключевой системной характеристикой.

Классификация теологических школ с точки зрения «причинности»

В данной книге был также рассмотрен ряд позиций исламских философско-правовых школ (*аль-мазахиб аль-каламийя*) с точки зрения применимости принципа причинности (*ас-сабабийя*) к Богу. Мутазилиты и шииты считают, что божественные деяния «должны» иметь причины/цели, исходя из принципа улучшения и неодобрения (*ат-тахсин ва ат-тахбир*). Ашариты и салафиты полагают, что божественные деяния выше причин и целей, и что без шариа-

та нет ни порицаемых, ни одобряемых деяний. И наконец, матуридиты пытались найти середину между этими двумя мнениями, считая, что божественные деяния имеют причины/цели по божьей милости, а не в силу принципа *ат-тах-син ва ат-такбих*.

Однако критика принципа «причинности» не приводит к разрушению теологии, как утверждают многие теоретики систем. В этой книге предпринята попытка доказать, что связь между концепцией Бога и идеей «причинности» существует только лишь в головах теологов, которые пользовались принципом «причинности» для доказательства существования Бога. Альтернативой и современным аргументом для доказательства существования Бога и других классических теологических доказательств может быть принцип холизма. Более того, системный подход полезен с точки зрения современных предложений об обновлении теологии.

Что значит «Исламское право»?

В этой книге мы призываем четко различать ряд терминов, традиционно использующихся в англоязычной литературе как синонимы «Исламского права», а именно: фикх, шариат, *канун* и *'урф*. Термин «фикх» понимается как отражение когнитивной (познавательной) части Исламского права, тогда как термин «шариат» отвечает за «божественную» часть права (с точки зрения верующих). Разграничение между фикхом и шариатом дает почву для притязаний на «божественность» и «священность» человеческого правового иджитхада и способствует возникновению насилия на основании взаимных обвинений в ереси и сопротивлении обновлениям в системе исламской юриспруденции. В свою очередь, *канун* — это конкретный свод нормативно-правовых актов, а *'урф* — правовая традиция.

Эволюция традиционных школ Исламского права

В этой книге суммированы факторы, приведшие к формированию тенденций «сторонников мнения» (*ахль ар-ра'у*) и «сторонников предания» (*ахль аль-асар*) и, соответственно, к политико-религиозным конфликтам, переселению сподвижников и известных имамов того времени. Тенденция *ахль ар-ра'у* не ограничивалась Ираком: хиджазская школа, особенно в Медине, тоже практиковала *ар-ра'у* через метод соблюдения интереса/*маслаха*, особенно в *фикхе* имама Малика и его учеников. При этом различия между *ахль ар-ра'у* и *ахль аль-асар* не были вопросом традиционалистского и либерального прочтений, поскольку обе школы отражали альтернативные методологии аутентификации и применения хадисов.

Также была подвержена критике традиционная формальная классификация школ Исламского права, которая упускает из виду сходство между доказательствами, имеющими разные наименования в разных школах, и различия между доказательствами с одинаковыми названиями. Традиционная классификация не принимает во внимание и другие небинарные характеристики, такие как исторический и географический факторы.

Таким образом, прослеживание цепочек учеников доказывает, что поколение за поколением, школы права становились все более изолированными и что «эра заката» началась, когда юристы стали готовиться только одним отдельным *мазхабом* и объявлять мнения имамов и их учеников «священными источниками», а их книги — приобретать все большую сложность и абстрактность.

Первоисточники/канонические тексты

Все существующие школы Исламского права единодушны по поводу содержания Корана в нынешнем виде. Версия Абдуллы ибн Мас'уда, одобряемая ханафитским мазхабом в целях юриспруденции, не вызывает значительной разницы во мнениях по сравнению с другими школами права. Значительная разница, особенно между суннитскими и шиитскими школами, остается в области *калам* и политических позиций по поводу гражданской войны между сподвижниками, а не по поводу источников и предписаний Исламского права.

Школы права имеют разные точки зрения на то, что именно охватывает понятие «передачи божественного послания» Пророком. Данный труд утверждает, что вопрос о включении хадисов, вроде хадиса об опылении пальм или сексе с кормящей женщиной, в категорию «мирских дел Пророка» остается открытым. Точно так же мнение, что противопоставлять мирские деяния Пророка его актам поклонения (*'убадат*), которые определяются как деяния «не подлежащие рационализации», оставляет открытым вопрос об определении *'убадат*.

Лингвистические доказательства

Классификация степеней ясности — *мухкам*, *насс* и *захир* — во многом оказывается «произвольной», учитывая все разногласия по поводу того, что подразумевает уточнение, толкование или отмену в большинстве аятов и хадисов. Метод «противоположного значения» тоже подвергается критике как эквивалент логической функции строгого «исключающего ИЛИ», не допускающего ситуативных вариаций в предписании. Таким образом, метод «противоположного значения»

способствует увеличению количества «противостоящих» (*та'аруд*) случаев и связанных с ними решений об отмене и упразднении. Также было выяснено, что из-за приоритета лингвистических значений юристы прибегали к принципам «уточнения» и «обусловленности» чаще, чем к принципам «социальной справедливости» и «всеобщее благо».

Рациональные доказательства

Остальные доказательства *усуль* были проанализированы в плане различий во мнениях по поводу их легитимности, а также сходств между ними и их соответствия *аль-макасид*. Ниже приведены основные выводы данного исследования в этой области.

1. Нет «единого мнения» по поводу определения понятия консенсуса (*иджма'*).

2. При суждении по аналогии есть разница между *'илля*, *хикма* и *касид*.

3. Каждая школа права, отвергающая фундаментальный метод *маслаха*, заменила его каким-то альтернативным доказательством, за исключением захиритов.

4. «Пресечение возможностей» — консеквенциалистский подход, которым могут злоупотреблять пессимистически настроенные правоведаы или власть, руководствующаяся политическими мотивами.

5. Презумпция неизменности (*истисхаб*) — это принцип логического рассуждения, а не самостоятельный источник права.

Современные теории Исламского права

После анализа современной классификации исламских тенденций и идеологий, это исследование пришло к выво-

ду, что данные классификации по большей части до сих пор вращаются вокруг классической «тройственной» типологии: фундаментализм, модернизм, секуляризм. Классификация тенденций, недавно предложенная корпорацией РЭНД (RAND Corporation), является обширным исследованием, заслуживающим отдельного изучения. Впрочем, в общем и целом, она строится на отношении рассматриваемых групп ко внешнеполитической позиции Соединенных Штатов и не затрагивает базовые теоретические разногласия по поводу основных положений Исламского права, неточно относит «светских философов» к «источникам Исламского права» у традиционалистов, неверно классифицирует «историчность» как «модернистскую» тенденцию и не видит разницы между течениями «исламского модернизма».

Популярная тройственная классификация «буквализм–реформизм–вестернизация», обычно предлагаемая реформистами центристского толка — это стереотипное деление. Оно подразумевает неизменность идеальных типов, классифицирует ученых, а не методы, некорректно использует термины «вестернизация» и «модернизация» как синонимы, некорректно относит рационалистические взгляды Исламского права к секулярным.

Предлагаемая классификация теорий Исламского права

Эта книга предлагает перестроить типологию «степеней доказательности» из обычной бинарной категоризации ясных/неясных доказательств в многоуровневую структуру с целым спектром признаков доказательств и источников. Сейчас источниками теорий Исламского права считаются аяты Корана, хадисы Пророка, традиционные школы Исламского права, *масалих*, рациональные доводы и современ-

ные международные декларации прав. Крупнейшие тенденции в различных современных теориях Исламского права — это традиционализм, модернизм и постмодернизм. Каждая из этих тенденций, как иллюстрирует книга, порождает ряд теоретических течений, которые могут пересекаться по отдельным вопросам.

Традиционализм включает такие течения, как схоластический традиционализм, схоластический неотрадиционализм, необуквализм и идеологически-ориентированные теории. Схоластический традиционализм считает одну из традиционных школ Исламского права высшим источником права и допускает иджтихад только при отсутствии более раннего постановления данного *мазхаба*. Схоластический неотрадиционализм не ограничен одной школой, он открыт для разных школ права как источников правомерных постановлений. Его открытость может быть различных степеней: от открытости всем школам права до открытости определенному набору суннитских или шиитских школ. Необуквализм — феномен, присущий как суннизму, так и шиизму. Он отличается от классического буквализма полной зависимостью от собраний хадисов, одобренных одной правовой школой. При этом необуквализм соглашается с классическим либерализмом в выступлении против идеи признания целей/*макасид* легитимным источником юриспруденции. И наконец, идеологически-ориентированные теории критикуют современный «рационализм» и ценности за «евроцентризм».

Исламский модернизм включает такие течения, как апологетическая реинтерпретация, реформистская реинтерпретация, теории, ориентированные на *маслаха*, и ревизия *усуль*. Ключевые фигуры исламского модернизма интегрировали свое исламское и западное образование в новые предложения по реформе и «реинтерпретации» ислама.

Мохаммад Абдо и его ведущие ученики Рашид Рида и Тахир ибн Ашур, внесли значительный вклад в развитие новой школы толкования Корана, созвучного с современной наукой и рациональностью. Эта школа, называемая «реформистско-реинтерпретаторской», применяет контекстуальную интерпретацию как новый метод толкования. С другой стороны, школа апологетической реинтерпретации просто оправдывает определенные статус-кво, обычно исходя из политической ориентации. Однако я утверждаю, что мирским вопросам не следует придавать священный ореол, специально вычитывая ответы на них в Коране или хадисах.

И наконец, сторонники ревизии *усуль* пытаются пересмотреть *усуль аль-фикх*, высказывая сомнения в его базовых понятиях, таких как «единодушное мнение», «аутентичность», «отмена», и ввести новые интерпретации *маслаха* (блага).

В исламский постмодернизм входят такие течения, как постсекуляризм, историцизм, критические правовые исследования, постколониализм, неорационализм, антирационализм и секуляризм. Общий метод всех этих постмодернистских подходов — это деконструкция в стиле Деррида. Течение постструктуралистов направлено на «освобождение людей от авторитета писания», оно применяет семиотическую теорию текста к Корану, чтобы «отделить подразумевание от подразумеваемого» (импликацию от имплицитного). Постмодернистское течение историцистов рассматривает Коран и хадисы как «продукты культуры» и предлагает современные декларации прав в качестве источников этики и права. Неорационалисты в отношении Исламского права придерживаются подхода историцистов и отсылают к традиционной мутазилитской/рационалистической школе как к источнику своих воззрений.

Исламская версия критической правовой мысли направлена на деконструкцию позиции власти, оказавшую влияние

на Исламское право, так же как влиятельные арабские племена и мужской супремасизм. Ученые спорят о том, обслуживали ли правоведа интересы правителей или защищали право от правителей. Исламский постколониализм критикует классические ориенталистские подходы к Исламскому праву и призывает к формированию подходов, которые не основываются на «эссенциалистских предрассудках по поводу исламских культур».

Системный подход к теориям Исламского права

И наконец, в данной работе представлен системный подход к теориям Исламского права, согласно которому предлагаемые системные характеристики (когнитивность, целостность, открытость, взаимосвязанная иерархия, многоаспектность и целенаправленность) реализуются через конкретные теоретические предложения. Во-первых, что касается правомерности всех видов познания, в книге утверждается, что *иджитihad* не следует рассматривать как воплощение «божьих заповедей», даже если он основан на единодушном мнении (*иджма'*) или суждении по аналогии (*кьяс*). Эта позиция схожа с точкой зрения *мусаввибов*, которые признавали когнитивную природу Исламского права. Далее, что касается намерений высказываний и деяний Пророка, мы опираемся на систематизацию намерений пророка, предложенную аль-Карафи и Ибн Ашуром, чтобы расширить традиционное деление деяний Пророка на человеческие и посланнические. Добавочная категория включает сообщения о Пророке, в которых можно проследить особые «намерения».

Если говорить о реализации характеристики холизма, а именно поощрении холистических взглядов на систему Исламского права, книга прослеживает влияние правового

мышления, основанного на принципе причинности. В этом смысле сыграли свою роль сомнения ар-Рази в достаточности одного «ясного» доказательства. Однако ар-Рази не затронул первичную проблему атомистических подходов, которая состоит в отсутствии целостности их «причинно-следственной» базы. Кроме того, системный подход полезен с точки зрения современных обновленческих тенденций в теологии.

Что касается реализации в системе Исламского права характеристик открытости и самообновления, то в этой книге мы предлагаем изменение постановлений в зависимости от изменения мировоззрения юриста или когнитивной культуры, сделав это механизмом обеспечения открытости в системе Исламского права, а также философскую открытость как инструмент самообновления системы Исламского права. Традиционно практическое значение *аль-’урф* как доказательства довольно ограничено, и исламские правовые решения по-прежнему основываются на арабских обычаях. Следовательно, «мировоззрение правоведа» может стать средством расширения соображений *аль-’урф*, чтобы достичь цели универсальности права. Необходимый для иджтихада навык, называемый *фикх аль-ваки’* (понимание положения вещей) был развит как инструмент «компетентного мировоззрения» юриста, отсюда предложение об открытии исламской юриспруденции для естественных и социальных наук.

В отношении философской открытости данная книга находит, что теория Исламского права не пользуется оригинальным вкладом исламских средневековых философов в философию и логику, например, Авиценны с его «временным» силлогизмом, аль-Фараби с его теорией индуктивного рассуждения, Ибн Рушда с его открытостью для всех философских исследований, Ибн Хазма и Ибн Таймии с их

критикой аристотелевой логики. Исламское право может достичь самообновления через открытость философскому исследованию.

Что касается обеспечения многоаспектности в системе исламской юриспруденции, хотелось бы указать на то, что во всех правовых школах прослеживается доминирование бинарного мышления. Во-первых, метод сущностного, или описательного, различения между концепциями (*тамъиз*) всегда ведет к определению каждой концепции в отношении ее «бинарного оппонента». Например, «абсолютная уверенность» (*якин*) при правовом анализе, к которой так стремятся. Независимо от того, на что она опирается — лингвистическое значение, историческую аутентичность, логическое указание, — она является бездоказательным параметром, и теоретически ее нужно воспринимать как к непрерывный спектр вероятностей, а не как предмет бинарной классификации «ясность/неясность». Доказательством этому утверждению в исламских источниках может послужить тот факт, что в коранической логике доказательство существования Бога тоже происходит сквозь призму «непрерывного» поиска уверенности, а не «бинарной» категоричности. С другой стороны, многоаспектность в сочетании с подходом через *макасид* может предложить теоретическое снятие дилеммы противоположных доказательств. Таким образом, хотя постмодернистские подходы к Исламскому праву поднимают важные вопросы о сомнительном приоритете бинарности, сами они тяготеют к бинарности и одномерности. Многоаспектный подход к теории Исламского права позволяет избежать подобных редуccionистских методологий.

И наконец, вынесен ряд конкретных предложений в области *усуль аль-фикх*, направленных на обеспечение целенаправленности исламской юриспруденции как системы,

ввиду того, что целенаправленность — это одна из фундаментальных характеристик системного анализа. Далее следует перечень этих предложений:

1. Признать юридическую доказательную силу (*худжжия*) *диляла аль-максид* (указания на цель).

2. Считать *диляла аль-максид* приоритетом по отношению к другим указаниям в зависимости от ситуации и важности самой цели.

3. Цель выражения должна определять правомерность обратного ему указания («противоположного значения»).

4. Выраженная в священных текстах высшая цель права — обычно в общих и необусловленных выражениях — не должна конкретизироваться и обуславливаться отдельными текстами.

5. Нравственные ценности должны иметь статус *ratio legis* для соответствующих постановлений в дополнение к буквальным «причинам», определяемым традиционными методами.

6. Предлагается расширить классическое «смысловое соответствие» (*'адам шузуз аль-матн*) до «систематического соответствия».

7. Подход сквозь призму *макасид* может заполнить пробел недостающего контекста в различных версиях передачи хадисов.

8. *Макасид* в смысле «намерений» Пророка тоже может быть использован для контекстуализации сообщений, на основании систематизации намерений Пророка, предлагаемой Ибн Ашуром, который считал, что Пророк руководствовался следующими намерениями: намерением издать закон, вынести правовое решение, рассудить, выразить свое мнение лидера, наставить, дать совет или рекомендацию, а также другие намерения, не связанные с назиданием в каком-либо виде.

9. Подробный анализ «точности» *‘илля* обнаруживает, что обычно она меняется и не подлежит точному определению, как традиционно принято считать.

10. Спор по поводу независимой легитимности *масалих* можно прекратить, приняв во внимание соотношение интересов с целесообразностью, т. е. условно поставить знак равенства между *масалих* и *макасид*.

11. *Истихсан* добавляет правовому суждению целенаправленности. Тем не менее правовые школы, не признающие *истихсан*, пытались реализовать принцип целенаправленности другими методами.

12. «Открытие путей» не следует ограничивать негативной стороной, характерной для консеквенциалистского подхода.

13. Опираясь на принцип «пресечение возможностей» (для порицаемого) Аль-Карафи вывел принцип «открытия путей» (для блага), предложив «непрерывную» шкалу, полюсами которой является «благое» и «порицаемое».

14. Анализ влияния (арабских) обычаев на хадисы, принятый Ибн Ашуром, способствует приближению к цели универсальности Исламского права.

15. Принцип «презумпции неизменности» (*истисхаб*) представляется как реализация высших целей Исламского права, таких как справедливость, облегчение и свобода выбора.

Таким образом, подход к Исламскому праву через *макасид аш-шари’а* поднимает юридические вопросы на более высокий философский уровень и позволяет преодолеть (исторические) политические разногласия между школами Исламского права, способствует развитию столь необходимой культуры примирения и мирного сосуществования. Более того, реализацию этих целей следует сделать ключевой задачей всех фундаментальных лингвистических и рацио-

налистических методологий иджтихада, независимо от их названий и подходов. Таким образом, правомерность любого иджтихада следует устанавливать, исходя из степени обеспечения им «целенаправленности», или воплощения *макасид аш-шари'а*.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Abu al-Faraj, Abd al-Rahman, *Sifah al-Safwah*, ed. Mahmoud Fakhouri and M. R. Qalaji, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Marifah, 1979).

Abd al-Raziq, Ali, "Messages Not Government, Religion Not State", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Abduh, Mohammad, *Risalah al-Tawhid*, Edited by Mohammad Rashid Rida. 15th ed. (Cairo: Dar al-Manar, 1953).

-----, *Al-Amal al-Kamilah*, ed. Mohammad Emara (Cairo: Dar al-Shuruq, 1993).

Abdul-Fattah, Saif, "On Imam Mohamed Abdu's Wordview" Paper presented at the Centennial of Shaykh Mohamed Abdu (Bibliotheca Alexandria, Egypt Dec. 2005).

Abdul-Haqq, Irshad, "Islamic Law: An Overview of Its Origin and Elements", *Journal of Islamic Law and Culture* 27 (spring/winter) (2002).

Abd al-Jabbar, Abu al-Hasan al-Qadi, *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl*. Edited by Taha Hussein and Ibrahim Madkoor (Cairo: Egyptian Ministry of Culture, 1965).

----, *Fadl al-Itizal wa Tabaqat al-Mutazilah*. Edited by Fouad Sayed. (Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nasr, 1974).

Abu-Zaid, Nasr Hamed, *Al-Imam al-Shafii wa Tasis al-Aidyulujjiyyah al-Wasatiyyah*, 3rd ed. (Cairo: Madbuli, 2003).

- Abu Dawud, Sulayman, *Al-Sunan* (Damascus: Dar al-Fikr).
- Abu Yusuf, Yaquq, *Al-Kharaj* (Cairo: al-Matbatah al-Amiriyah, 1303 AH).
- Abu Zahrah, Mohammad, *Usul Al-Fiqh* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958).
- , *Al-Imam Zayd* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1965).
- , *Tarikh al-Mathahib al-Islamiyyah* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, no date).
- Abu Zaid, Nasr Hamed, *Al-Imam al-Shafii wa Tasis al-Aidyulujiyyah al-Wasatiyyah*, 3rd ed. (Cairo: Madbuli, 2003).
- , "Divine Attributes in the Quran", in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London: I. B. Tauris, 1998).
- , *Maqhum al-Nass: Dirasan fi Ulum al-Quran* (Cairo: Al-Hayah al-Misriyyah li al-Kitab. 1990).
- Askoff, R, *Creating the Corporate Future* (New York: John Wiley, 1981).
- , "Towards a System of Systems Concepts", *Management Science* 17, no. 11 (1971).
- Ahmed, Akbar, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, 7th ed. (London and New York: Routledge, 2004).
- Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).
- Al-Ajam, Rafiq, *Al-Mantiq Ind al-Ghazali fi Abadih al-Aristawiyyah wa Khususiyyah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Mashriq, 1989).
- Al-Albani, Mohammad Nasir al-Din, *Wujub al-Akhdh bi Hadith al-Ahad fi al-Aqidah wa al Rad Ala Shubah al-Mukhalifn* (Banha and Kruwait: Dar al-Ilm and al-Dar al-Salafiyyah, no date).
- Al-Shaykh, Abdul-Rahman, *Fath al-Majid Sharh Kitab al-Tawhid* (Cairo: Mussassah Qurtubah, no date).

Al-Alusi, Shihab al-Din, *Ruh al-Maani Tafsir al-Quran al-Azim* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, no date).

Al-Alwani, Taha Jabir. "Madkhall Ila Fiqh al-Aqalliyyat", Paper presented at the European Council for Fatwa and Research, ECFR, Dublin, Jan. 2004.

----, *Maqasid al-Shariah*, 1st ed. (Beirut, IIIT and Dar al-Hadi, 2001).

----, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (London-Washington: Internatioanl Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005).

Al-Amidi, Ali Abu al-Hasan, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1404 AH).

Al-Amiri, Abu al-Hasan al-Faylasuf, *al-Ilam bi-Manaqib al-Islam*, ed. Ahmad Ghurab (Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1967).

Al-Ansari, Ibn Nizam al-Din, *Fawatih al-Rahamut Sharh Musallam al-Thubut*, ed. Abdullah Mahmoud M. Omar, 1st ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002).

Al-Asbahani, Abu Nuaym, *Hilyah al-Awliya wa Tabaqah al-Asfiya*, 4th ed. (Beirut: Dar al-Nashr al-Arabi, 1985).

Al-Ashqar, Omar Sulaiman, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, 1st ed. (Kuwait: Maktabah al-Falah, 1982), p. 119.

Al-Azami, Mohammad, *On Schacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*. (Riyadh: King Saud University and John Willey, 1985).

Al-Baghdadi, Abu Bakr, *Al-Faqih wa al-Mutafaqih*, ed. Adil ibn Yusuf al-Gharazi (Saudi Arabia: Dar ibn al-Jawzi, 1421 AH).

Al-Banna, Jamal, *Tajdid al-Fiqh al-Islami, Hiwarat li-Qarn Jadid* (Damascus: Dar al-Fikr, 2000).

Al-Basri, Mohammad al-Tayyib, *Al-Mutamad fi Usul al-Fiqh*, ed. Khalil al-Mees, 1st ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983 CE/1403 AH).

Al-Batlayawsi, Abdullah ibn Mohammad, *Al-Insaf fi al-Tanbib Ala al-Maani wa al-Asbab Allati Awjabat al-Ikhtilaf*, ed. Mohammed Ridwan al-Dayah, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Fikr, 1403 AH).

Al-Bayhaqi, Abu Bakr, *Al-Sunan* (Madinah: al-Dar, 1989).

Al-Bazdawi, Ali ibn Mohammad, *Usul Al-Bazdawi-Kanz al-Wusul Ila Marifah al-Usul* (Karachi: Jawid Press, no date).

Al-Bishri, Tariq, *Mahiyah al-Muasarah* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1996).

Al-Bouti, M. Said Ramadan, *Dawabit al-Maslahah fi al-Shariah al-Islamiyyah*, 6th ed. (Damascus: al-Risalah Foundation, 2001).

Al-Bukhari Ala al-Din, *Kashf al-Asrar an Usul Fakhir al-Islam al-Bazdawi*, ed. Abdullah Mahmoud M. Omar (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997).

Al-Bukhari, Abdul-Aziz, *Kashf al-Asrar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997).

Al-Bukhari, Mohammad, *Al-Tarikh al-Kabir*, ed. Mohammad Hashim al-Nadawi (Dar al-Fikr, no date).

----, *al-Sahih*, ed. Mustafa al-Bagha, 3rd ed. (Beirut: Dar ibn Kathir, 1986).

Al-Deeb, Abdul-Azim, "Imam Al-Haramain", in *Ghiath al-Umam fi Itiyath al-Zulam* (Doha: al-Shuun al-Diniyyah, 1400 AH).

Al-Dimashqi, Hamad, *Al-Kashif fi Marifah Man Lahu Riwayah fi al-Kutub al-Sittah*, ed. Mohammad Awama, 1st ed. (Jeddah: Dar al-Qiblah li al-Thaqafah al-Islamiyyah, 1992).

Al-Eini, Bar al-Din, *Umdah al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, no date).

Al-Fadli, Abdulhadi, "Maqasid al-Shariah", in *Maqasid al-Shariah*, ed. Abdul-Jabbar al-Rifaie (Damascus: Dar al-Fikr, 2001).

Al-Fayruzabadi, Ibrahim, *Sharh al-Lam*, ed. Abd al-Mageed Turki (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1988).

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Mankhul fi Taliqat al-Usul*, ed. Mohamed Hasan Hito, 2nd ed. (Damascus: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1413 AH).

----, *Al-Mustasfa fi Ilm Al-Usul*, ed. Mohammed Abdul-Salam Abdul Shafi, 1st ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1413 AH).

----, *Al-Qistas al-Mustaqim* (Beirut: Catholic Publishing House, 1959).

----, *Mahakk al-Nazar* (Cairo: al-Matbaah al-Adabiyah, no date).

----, *Maqasid Al-Falasifah* (Cairo: Dar al-Maarif, 1961).

----, *Tahafut al-Falasifah* (Incoherence of the Philosophers). Translated by M. S. Kamali (Pakistan Philosophical Congress, 1963 [cited January 18th 2005]; available from <http://www.muslimphilosophy.com>

Al-Ghazaly, Mohammad, *Nazarat fi al-Quran* (Cairo: Nahdah Misr, 2002).

----, *Al-Sunnah al-Nabawiyah Bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith*, 11th ed. (Cairo: Dar al-Shuruq, 1996).

Al-Haj, Ibn Amir, *Al-Taqrir wa al-Tahbir fi Ilm Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996).

Al-Hasfaki, *Al-Durr al-Mukhtar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1386).

Al-Hussaini, *Abu Bakr Kifayar al-Akhyar fi Hal Ghayah al-Ikhtisar*, ed. A. A. Baltaji and M. Wahbi Sulaiman, 1st ed. (Damascus: Dar al-Khayr, 1994).

Al-Iraqi, Atif, *Al-Nazah al-Aqliyyah fi Falsafah ibn Rushd*, 5th ed. (Cairo: Dar al-Maarif, 1993).

Al-Isnawi, Jamal al-Din, *Nihayat al-Sul Sharh Minhaj al-Wusul*, ed. Abdul Qadir Mohammad Ali (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999).

Al-Jassass, Abu Bakr, *Ahkam Al-Quran*, ed. Mohammad al-Sadiq Qamhawi (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1984).

Al-Jazri, Al-Mubarak, *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar* (Beirut: Al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1979).

Al-Juwayni, Abdul-Malik, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, ed. Abdul-Azim al-Deeb, 4th ed. (Mansurah: al-Wafa, 1418 AH/1998 CE).

---, *Ghiath al-Umam fi Itiyath al-Zulam*, ed. Abdul-Azim al-Deeb (Qatar: Wazazarah al-Shuun al-Diniyyah, 1400 AH).

Al-Juwayni, Abdul-Malik, *Al-Burhan fi Ulum al-Quran*, 4th ed. (Al-Masurah, Egypt: al-Wafa, 1997).

Al-Kassani, Ala al-Din, *Badai al-Sanai fi Tartib al-Sharai*, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1982).

Al-Khafeef, Ali, "Al-Sunnah al-Tashriyyah", in *Al-Sunnah al-Tashriyyah wa Ghayr al-Tashriyyah*, ed. Mohammad Emara (Cairo: Nahdah Misr, 2001).

Al-Khoshoui, Al-Khoshoui A. M., *Ghayah al-Iddah fi Ulum al-Istilah* (Cairo: al-Azhar University, 1992).

Al-Khudari, Mohammad, *Usul Al-Fiqh* (Beirut: al-Maktabah al-Aasriyyah, 2002).

Al-Killini, Mohammad, *Usul al-Kafi*, ed. Ali Akbar Al-Ghiffari (Tehran: Dar al-Manshurat al-Islamiyyah, no date).

Al-Kinani, Ashraf Abu Qudamah, *Al-Adillah al-Istinasiyyah Ind al-Usuliyyin*, 1st ed. (Amman: Dar al-Nafais, 2005).

Al-Laknawi, Mohammad Abdul-Havy, *Al-Ajwibah al-Fadilah li al-Asilah al-Asharah al-Kamilah*, ed. Abdul-Fattah Abu Ghuddah (Hallab: Maktab al-Matbu al-Islamiyyah, 1384 AH).

Al-Majalah, Jamiyyah, *Majallat al-Ahkam al-Adliyyah*, ed. Najib Hawawini (Karkhaneh Tijarah Kutub, no date).

Al-Mirdawi, Ala al-Din, *Al-Tahbir Sharh al-Tahrir fi Usul Al-Fiqh*, ed. Qarni Abdurahman Jubrain, Ahmad al-Sarrah, 1st ed. (Riyadh: Maktaban al-Rushd, 2000).

Al-Marzouqi, A. A. M., "Human Rights in Islamic Law". (Ph. D. diss, University of Exeter, 1990).

Al-Marzuqi, Abu-Yarub, "Islah al-Aql fi al-Falsafah al-Arabiyyah" (Ph. D. diss, Published by Centre of Arabic Unity Studies, 1994).

Al-Mawardi, Ali, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, no date).

Al-Mirghiyani, Ali, *Al-Hidayah Sharh Bidayah Al-Mubtadi* (Al-Maktabah al-Islamiyyah, no date).

Al-Nisaburi, Al-Hakim, *Al-Mustadrak Ala al-Sahihayn* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990).

Al-Najjar, Abdul-Majid, *Khilafat al-Insan Bayna al-Wahy wa al-Aql* (Virginia: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1993).

Al-Najjar, Zaghoul, *Wonderful Scientific Signs in the Quran* (London: Al-Firdaws, 2005).

Al-Nami, Amr. K., "Studies in Ibadhism", (www.Islamfact.com, 2006).

Al-Nafasi, Abd Allah ibn Ahmad, *Kashf al-Asrar Sharh al-Musannaf Ala al-Manar*, 1st ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).

Al-Nawawi, Yahya Abu-Zakariyah, *Al-Majmu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997).

Al-Nimr, Abdul-Moneim, *Al-Ijtihad* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1986).

Al-Qaradawi, Yusuf, *Al-Ijtihad al-Muasir Bayna al-Indibat wa al-Infirah* (Cairo: Dar al-Tawzi, 1994).

----, *Fi Fiqh Al-Aqalliyat Al-Muslimah*. 1st ed. Cairo: Wahba, 2001.

----, "Fiqh al-Zakah" (Ph. D. diss, al-Azhar University, Egypt, Published by al-Risalah, 15th ed., 1985).

----, *Kayf Nataamal Maa al-Quran al-Azim?*, 1st ed. (Cairo: Dar al-Shuruq, 1999).

----, *Madkhal li-Dirasah al-Shariah al-Islamiyyah* (Cairo: Wahba, 1997). Al-Qarafi, *Shihab al-Din*, al-Dhakhirah (Beirut: Dar al-Arab, 1994).

----, *Furuq* (Maa Hawamishihi), ed. Khalil Mansour (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).

Al-Qattan, Manna, *Mabahith fi Ulum al-Quran*, 11th ed. (Cairo: Wahba, 2000).

Al-Qummi, Ibn Babawayh al-Saduq, *Ilal Al-Sharai*, ed. Mohammad Sadiq Bahr al-Ulum (Najaf: Dar al-Balaghah, 1966).

Al-Razi, Mohammad ibn Umar, *Al-Mahsul*, ed. Taha Jabir al-Alwani (Riyadh: Imam Mohammad University Press, 1400 AH).

----, *Al-Tafsir Al-Kabir* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000).

Al-Saadi, Abdul-Hakim, *Mabahith al-Illah fi al-Qiyas Ind al-Usuliyyin* (Beirut: Dar al-Bashair, 1986).

Al-Sadir, Ayatollah Mohammad Baqir, *Al-Usus al-Mantiqiyyah li al-Istiqra*, 4th ed. (Beirut: Dar al-Taaruf, 1982).

----, *Durus fi Ilm al-Usul*, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1986). ----, "Al-Sunan al-Tarikhyyah fi al-Quran", in *Imam al-Sadir: Al-Amal al-Kamilah* (Beirut: Dar al-Taaruf, 1990).

Al-Sagheer, Abdul-Majeed, *Al-Fikr al-Usuli wa Ishkaliyyah al-Sultah al-Ilmiyyah fi al-Islam*, 1st ed., Dirasat Islamiyyah (Islamic Studies) (Beirut: Dar al-Muntakhab al-Arabi, 1994).

Al-Samaani, Abu Muzafar, *Qawati al-Adillah fi al-Usul*, ed. Ismail al-Shafie (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997).

Al-Sanani, Mohammad ibn Ismail, *Subul al-Salam Sharh Bulugh al-Maram Min Adilat al-Ahkam*, ed. Mohammad Abdul Aziz Al-Khouli (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1379 AH).

----, *Irshad al-Nuqad Ila Taysir al-Ijtihad*, ed. Salah al-Din Maqbool Ahmad, 1st ed. (Kuwait: Al-Dar al-Salafiyyah, 1405 AH).

Al-Sarkhasi, Mohammad ibn Ahmad, *Usul al-Sarkhasi* (Beirut: Dar al-Marifah, no date).

Al-Shafie, Hasan, *Al-Amidi wa Arauhu al-Kalamiyyah*, 1st ed. (Cairo: Dar al-Salam, 1998).

Al-Shafii, Mohammsa ibn Idris, *Al-Umm*, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Marifah, 1393 AH).

----, *Al-Risalah*, ed. Ahmad Shakir, (Cairo: al-Madani, 1939).

Al-Shafir, Mohammad Shakir, *Haqiqah al-Dimuqratiyyah* (Riyadh: Dar al-Watah, 1992).

Al-Shashi, Abu Mohammad, *Usul al-Shashi* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1402 AH).

Al-Shashi, Al-Qaffal, "Mahasin al-Sharai", in *Fiqh Shafii*, Manuscript No. 263 (Cairo: Dar al-Kutub: 358 AH/969 CE).

Al-Shatibi, Abu Ishaq, *Al-Itisam* (Egypt: Almaktabah al-Tijariyyah Alkubra, no date).

----, Ibrahim al-Ghirnati Diraz (Beirut: Dar al-Marifah, no date).

Al-Shawkani, Mohammad ibn Ali, *Irshad al-Fuhul Ila Tahqiq Ilm Al-Usul*, ed. Mohammed Said al-Badri, 1st ed. (Beirut: Dar al-Fikr, 1992).

Al-Shaybani, Ali, *Al-Kamil fi al-Tarikh*, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Nashr 1994).

Al-Shirazi, Abu Ishraq, *al-Lam fi Usul Al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985).

Al-Siwasi, Kamal al-Din, *Sharh Fath al-Qadir*, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Fikr, no date).

Al-Sousarah, Abdul Majeed, *Manhaj Al-Tawfiq wa Tawrijih Bayn Mukhtalaf al-Hadith wa Atharuhu fi al-Fiqh al-Islami*, 1st ed. (Amman: Dar al-Nafais, 1997).

Al-Subki, Ali, *Al-Ibhaj fi Sharh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Nashr, 1983).

----, *al-Fatawa*. (Lebanon: Dar al-Marifan, no date).

Al-Suyuti, Jalal al-Din, *Al-Ashbah wa al-Nazair* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1403 AH).

---, *Al-Dur Al-Manthur* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993).

---, *Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi*. Ed. by Abdul Wahab Abdul Latif (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Hadithah, no date).

Al-Ta'an, Ahmad Idris, *Al-Maqasid wa al-Munawarah al-Ilmaniyyah*, Muntada al-Tawhid, 2005 [cited Mar. 10th, 2007]. Available from: <http://www.elt-whed.com/vb/showthread.php?t=2456>

Al-Tabari, Mohammad ibn Jarir, *Jami al-Bayanan Tawil Ayi al-Quran* (Beirut: Dar al Fikr, 1985).

Al-Taftazani al-Shafii, Saad al-Din, *Sharh al-Talwih Ala al-Tawdih li matn al-Tanqih fi Usul Al-Fiqh*, ed. Zakariya Umairat (Beirut: Dar al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1996).

Al-Tayyib, Ahmad, "Nazariyyah al-Maqasid Ind al-Shatibi wa Mada Irtibatihā bi al-Usul al-Kalamiyyah", *al-Muslim al-Muasir*, no. 103 (2002).

Al-Dhahabi, Mohammad, *Siyar Alam al-Nubala*, ed. Shoaib Aaranut and Mohammad al-Arqusied, 9th ed. (Beirut: Risalah Foundation, 1993).

Al-Tirmidhi, Mohammad ibn Issa, *Al-Jami al-Sahih Sunan al-Tirmidhi*, ed. Ahmad M. Shakir (Beirut: Dar Ihya al-Arabi, no date).

Al-Tubrusi, al-Fadl ibn al-Hussain, *Majma Al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (Beirut: Dar al-Ulum, 2005).

Al-Tufi, Najm al-Din, *al-Tayin fi Sharh al-Arbain* (Beirut: al-Rayyan, 1419 AH).

Al-Turabi, Hasan, *Al-Tafsir al-Tawhidi*, 1st ed., vol. 1 (London: Dar al-Saqi, 2004).

---, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2nd ed. (London: Muslim Information Centre, 2000).

----, *Qadaya al-Tajdid: Nahwa Manhaj Usuli* (Beirut: Dar al-Hadi, 2000).

Al-Yahya, N. A. A., "Ibn Qudamah's Methodology and His Approach to Certain Aspects of the Islamic Law of International Relations in the Hanbali Juristic Tradition" (Ph. D. diss, University of Manchester, 1992).

Al-Zaabi, Anwar, *Zahiriyyah ibn Hazm al-Andalusi: Nazariyyah al-Marifah wa Manahij al-Bahth* (Ibn Hazm's Literalism: Epistemology and Methodology), (Amman: International Institute of Islamic Thought, 1996).

Al-Zanjani, Mahmoud Abu al-Manaqib, *Takhrij al-Furu*, ed. Mohammed Adeeb Salih, 2nd ed. (Beirut: al-Risalah Foundation, 1398 AH).

Al-Zari, Mohammad ibn Abu Bakr, *Tuhfat Al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud*, ed. Abdul Qadir al-Arnaout, 1st ed. (Damascus: Dar al-Bayan, 1971).

Al-Zarkashi, Badr al-Din, *Al-Ijabah Liirad ma Istadrakathu Aisha Ala al-Sahabah*, ed. Said Al-Afghani, 2nd ed. (Beirut: AL-Maktab al-Islami, 1970).

----, *Al-Bahr Al-Muhit fi Usul Al-Fiqh*, ed. M. M. Tamir, 1st ed. (Beirut: 2000).

----, *Sharh al-Zarkashi Ala Mukhtasar al-Kharqi*, ed. Abdul Moneim Khalil Ibrahim, 1st ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002).

Al-Zarqa, Ahmad al-Shaykh, *Sharh al-Qawaid al-Fiqhiyyah*, ed. Mustafa Ahmad al-Zarqa, 2nd ed. (Damascus: Dar Al-Qalam, 1989).

Al-Zubaydi, Mohammad, *Taj al-Arus fi Jawahir al-Qamus* (Beirut: Dar al-Nashr, no date).

Al-Zuhaili, Wahba, *Tajdid al-Fiqh al-Islami, Hiwarat li Quran Jadid* (Damascus: Dar al-Fikr, 2000).

Al-Zurqani, Mohammad, *Sharh al-Zurqani Ala Muwatta al-Imam Malik*, 1st ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, no date).

Ali, A. K., "Al-Shafii's Contribution to Hadith with an Annotated Translation of His Work *Jima Al-Ilm*" (Ph. D. diss, University of Edinburgh, 1996).

Ali, Mahmoud Mohammad, *Al-Alaqah Bayn Al-Mantiq wa al-Fiqh Ind Mufakkiri al-Islam* (Cairo: Ein for Human and Social Studies, 2000).

Ali, S. S., "Equal before Allah, Unequal before Man? Negotiation Gender Hierarchies in Islam and International Law?" (Ph. D. diss, University of Hull, 1998).

Al-Naim, Abdullahi, "Islam and Human Rights", *Tikkun* 18, no. 1 (2003). Anwar, Hafiz, "Wilayah Al-Marah fi al-Fiqh al-Islami" (Masters, Imam Saud Islamic University, Published by Dar Balansiyah, 1999).

Arifin, M. B., "The Principles of *Umum and Takhsis* in Islamic Jurisprudence" (Ph. D. diss, University of Edinburgh, 1988).

Aristotle, *Ethics*. Translated by W. D. Ross. Edited by J. L. Ackrill. (London: Faber & Faber, 1973).

----, *The Works of Aristotle*, vol. 1, Great Books of the Western World (London: Encyclopedia Britannica INC, 1990).

Arkoun, Mohamed, "Rethinking Islam Today", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. (Oxford: Oxford University Press, 1998).

----, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, ed. Robert D. Lee, trans. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994).

Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, D. C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986).

Asmal, A. M., "Muslims under Non-Muslim Rule: The Fight (Legal) Views of Ibn Nujaym and Al-Wansharisi" (Ph.D. diss, University of Manchester, 1998).

Attia, Gamal, *Nahwa Tafil Maqasid al-Shariah* (Amman: al-Mahad al-Alami li al-Fikr al-Islami, 2001).

----, *Tajdid al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000).

Auda, Jasser, *Fiqh al-Maqasid: Inatah al-Ahkam al-Shariyyah bi- Maqasidiha* (Virginia, IIIT: al-Mahad al-Alami li al-Fikr al-Islami, 2006). ----, “Dawaran al-Ahkam al-Shariyyah Maa Maqasidiha Wujudan wa Adaman: Dirasah Usuliyyah Naqdiah Tatbtiqiyah (Change of Statues According to Their Purposes: A Methodological, Critical and Applied Study)” (Master of Jurisprudence diss., Islamic American University, 2004).

----, “Cooperative Modular Neural Network Classifiers”, Ph. D. Thesis (University of Waterloo, 1996).

---- and M. Kamel, “A Modular Neural Network for Vague Classification”. Lecture notes in Computer Science Vol. 2005: Lecture notes in *Artificial Intelligence* (2000).

----, “From the ‘Preservation of Necessities’ to the ‘Development of the Nation’: The Effect of Worldview on the Cognition of Purposes of the Islamic Law and Means of Achieving them in Muslim Societies. International Islamic University of Malaysia, Malaysia.

----, “Purposes and Causes of Islamic Ruling”. In Studies in the *Philosophy of Islamic Law: Theory and Applications*, Research Centre in the Philosophy of Islamic Law, London, U. K.

----, “Renewal of Islamic Thought is Necessary for Facing Islamic Global Challenges”, *Al-Madinah Daily* (Medina, Saudi Arabia: Year 72, No. 15657).

----, “Basing Islamic Rulings on their Purposes”, *At-Tajdid Journal*, (International Islamic University of Malaysia, Issue 19/1, Malaysia).

----, “Islam” in *Encyclopedia of the Developing World* (New York: Routledge).

----, "On Imam Mohamed Abdu's Worldview" Paper presented at the Centennial of Shaykh Mohamed Abdu (Bibliotheca Alexandrina, Alexandria, Egypt Dec. 2005).

----, "Purposes versus Causes for the Islamic Rulings". Islamic Heritage Foundation Symposium on the Purposes of Islamic Law, London, U. K., March, 2005.

----, "A Framework for Applying Systems Theory in Islamic Judicial Reasoning". *Journal of the International Institute of Advanced Systems Research* (IIAS), Special Edn.: Systems Theory in Theology, (Baden-Baden, Germany, July, 2004).

----, "Abrogation of Rulings Methodology: A Critique". *Intellectual Discourse Journal*, Islamic University of Malaysia, Vol. 12, No. 2, Malaysia, 2004.

Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed., vol. 1, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Baderin, M. A., "Modern Muslim States between Islamic Law and International Human Rights Law". (Ph. D. diss, University of Nottingham, 2001).

Badran, *Adillah al-Tarjih al-Mutaaridah wa Wujuh al-Tarjih Baynaha* (Alexandria: Muassasah Shabab al-Jamiah, 1974).

Badshah, Amir, *Taysir al-Tahrir* (Beirut: Dar al-Fikr, no date).

Baydawi, *Tafsir al-Baydawi* (Beirut: Dar al-Fikr, no date).

Bayah, Abdallah bin, *Alaqah Maqasid al-Shariah bi Usul al-Fiqh*, 1st ed. (Cairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Centre, 2006).

----, *Amali al-Dilalat wa Majali al-Ikhtilafat*, 1st ed. (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2007).

Beany, Michael, "Analysis", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2003 [cited Jan. 5th, 2007]); available from <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>.

Beer, S., *Brain of the Firm* (London: Penguin Press, 1972).

Begovic, Ali Izzet, *Al-Ilan al-Islami*, trans. Mohamed Yusif Ads, 1st ed. (Cairo: Dar al-Shoruq, no date).

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* <http://utilitarianism.com>, 1781 CE [cited Jan. 10th, 2007].

Bernard, Cheryl, *Civil Democratic Islam, Partners, Resources, and Strategies*. (Santa Monica: RAND, 2004).

Bertalanffy, L. Von, "General Systems Theory". *Main Currents in Modern Thought*. Vol. 71, 1955.

Bhutto, Benazir, "Politics and the Muslim Woman", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Biltaji, *Manhaj Umar Ibn al-Khattab fi al-Tashri*, 1st ed. (Cairo: Dar al-Salam, 2002).

Bin Saleh, Hasan, "The Application of Al-Qawaid al-Fiqhiyyah of Majallat al-Ahkam al-Adliyyah: An Analytical Juristic Study with Particular Reference to Jordanian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transactions" (Ph. D. diss, University of Lampeter, 2003).

Binder, Leonard, *Ideological Revolution in the Middle East*, ed. John Wiley (New York: 1964).

Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

Bora Laskin Law Library, University of Toronto. International Protection of Human Rights (2004 [cited Jan. 15th, 2005]); available from <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.

Boulding, K., *Ecodynamics* (London: Sage Publication, 1978).

---, "General Systems as a Point of View", in *Views on General Systems Theory*, ed. A. Mesarovic (New York: John Wiley, 1964).

Bowler, D., *General Systems Thinking* (New York: North Holland, 1981). Bunt, Gary, *Virtually Islamic: Research and News About Islam in the Digital Age*, 2000 [last visited Mar. 15th, 2007]), <http://www.virtuallyislamic.com/>

Carson, Robert and Ewart Flood, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*, vol. 2 (New York and London: Plenum Press, 1993).

Checkland, Peter, *Systems Thinking, Systems Practice* (New York: Wiley, 1999).

Choudhry, Masudul Alam, “Syllogistic Deductionism in Islam Social Choice Theory”, *International Journal of Social Economics* 17, no. 11 (1990): 4–21.

Churchman, W., *The Design of Inquiring Systems: Basic Concepts of Systems and Organizations* (New York: Basic Books, 1979).

Clarke, L., “The Shii Construction of Taqlid”, *Journal of Islamic Studies* 12, no. 1 (2001): 40–64.

Cook, N., *Stability and Flexibility: An Analysis of Natural Systems* (New York: Pergamon Press, 1980).

Corning, Peter A., “Synergy: Another Idea Whose Time Has Come?” *Journal of Social and Evolutionary Systems*, vol. 1, no. 21 (1998).

Craig, Edward, ed. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (London: Routledge, 1998).

Crone, Patricia, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

De Chardin, T., *The Phenomenon of Man*, no date.

DeMacro, C. W., “Deontic Legal Logic”, in *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, ed. Christopher Gray (New York and London: Garland Publishing, 1999).

Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976).

Descartes, Rene, *Rules for the Direction of the Mind: The Philosophical Writings of Descartes*, ed. J. Cottingham et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1684).

DeWitt, Richrad, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (Malden, MA: Blackwell, 2004).

Dutton, Yassin, *The Origins of Islamic Law: The Quran, the Muwatta and Madinan Amal* (Surrey: Curzon, 1999).

Dworkin, Gerald, "Introduction" in *Morality, Harm, and the Law*, edited by Gerald Dworkin. (Oxford: Westview Press, 1994).

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

El-Awa, Mohamed S., "The Theory of Punishment in Islamic Law: A Comparative Study" (Ph. D. diss, London, School of Oriental and African Studies, 1972).

----, *Al-Alaqah Bayn al-Sunnah wa al-Shiah*, 1st ed. (Cairo: Safir International Press, 2006).

----, *al-Fiqh al-Islami fi Tariq al-Tajdid* (Cairo: al-Maktab al-Islami, 1998).

----, *Fi al-Nidham al-Siyasi li al-Islamiyyah* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1998). ----, ed. *Maqasid al-Shariah al-Islamiyaah: Dirasat fi Qadaya al-Manhaj wa Qadaya al-Tatbiq* (Cairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Centre, 2006).

El-Awa, Salwa M. S., *Textual Relations in the Quran: Relevance, Coherence and Structure*, 1st ed. (London and New York: Routledge, 2006).

----, *al-Wujuh wa al-Nazair fi al-Quran al-Karim*, 1st ed. (Cairo: Dar al-Shuruq, 1998).

El-Fadl, Khalid Abou, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

El-Raysuni, Ahmad, *Narizayyat al-Maqasid ind al-Imam al-Shatibi*, 1st ed. (Herndon, VA: IIIT, 1992).

----, Mohammad al-Zuhaili, and Mohammad O. Shabeer. "Huquq al-Insan Mihwar Maqasid al-Shariah", *Kitab al-Ummah*, no. 87 (2002).

El-Saadawi, Nawal, *God Dies by the Nile*, 6th ed. (London: Zed Books Ltd, 2002).

El-Tobgui, Carl Shafir, “The Epistemology of Qiyas and Talil between the Mutazilite Abu al-Husayn al-Basri and ibn Hazm al-Zahiri”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (spring/summer) (2003).

Ellis, John, *Against Deconstruction* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989).

Emara, Mohammad, *Tajdid al-Fikr al-Islami* (Cairo: Kitab Dar al-Hilal, 1981).

----, “Al-Sunnah al-Tashriyyah”, in *Al-Sunnah al-Tashriyyah wa Ghair al-Tashriyyah*, ed. Mohammad Emara (Cairo: Nahdah Misr, 2001).

Esposito, John, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1984).

----, ed. *The Oxford History of Islam* (Oxford: University Press, 1999).

European Council for Fatwa and Research, ECFR, *Scientific Review of the European Council for Fatwa and Research*. Edited by Abdul-Majid al-Najjar. Vol. 1–11. Dublin, since June 2002.

Ezzat, Heba Rauf, “Al-Marah wa al-Din wa al-Akhlaq”, in *Hiwarat li Qarn Jadid* (Dar al-Fikr: Damascus, 2000).

Fadlullah, Mohammad Hussain, “Maqasid al-Shariah”, in *Maqasid al-Shariah*, ed. Abduljabar al-Rufai (Damascus: Dar al-Fikr, 2001).

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (London, New York: Longman, Columbia University Press, 1983).

Farhan, Adnan, *Harakah al-Ijtihad Ind al-Shiah al-Imamiyyah*, 1st ed. (Beirut: Dar al-Hadi, 2004).

Fatani, Ismail, *Ikhtilaf Al-Darayn*, 2nd ed. (Cairo: Dar al-Salam, 1998).

Fivaz, R., *L'ordre Et La Volupte* (Lausanne: Presses Polytechniques Romandes, 1989).

Flousi, Masoud Ibn Musa, *Madrasah al-Mutakallimin* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2004).

Garaudy, Roger, *Al-Islam wa al-Qarn al-Wahid wa al-Ushrun: Shurut Nahdah al-Muslimin*, trans. Kamal Jadallah (Cairo: Al-Dar al-Alamiyyah li al-Kutub wa al-Nashr, 1999).

Gawain, Shakri, *Return to the Garden: A Journey to Discovery* (California: New World Library, 1989).

Ghannouchi, Rachid, "Participation in Non-Islamic Government", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Gharajedaghi, Jamshid, "Systems Methodology: A Historical Language of Interaction and Design. Seeing through Chaos and Understanding Complexities", in systemsthinkingpress.com (2004).

---, *Systems Business Architecture* (Boston: Butterworth-Heinemann, 1999).

Gibb, H. A. R., *Islam: A Historical Survey*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, no date).

Gleave, Robert, "Introduction", in *Islamic Law: Theory and Practice*, ed. R. Gleave and E. Kermeli (London: I. B. Tauris, 1997).

Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981).

Gray, Christopher Berry, ed. *The Philosophy of Law: An Encyclopedia* (New York and London: Garland Publishing, 1999).

Gwynne, Rosalind Ward, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Quran* (London and New York: Routledge, 2004).

Haddad, Yvonne, "The Islamic Alternative", *The Link* 15, no. 4 (1982).

Hallaq, Wael, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

----, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

----, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (Fall/Winter) (2003).

----, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *Int. Journal Middle Eastern Studies* 16, no. 1 (1984).

Hanafi, Hasan, *Al-Turath wa al-Tajdid* (Beirut: Dar al-Tanwir, 1980).

----, "Maqasid al-Shariah wa Ahdaf al-Ummah", *al-Muslim al-Muasir*, no. 103 (2002).

Hasaballah, Ali, *Usul Al-Tashri al-Islami* (Cairo: Dar al-Maafir, no date). Hassaan, Hussein Hamid, *Nazariyyah Al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami* (Cairo: Maktabah al-Mutanabbi, 1981).

Hasan, Hussein, "Book Review: Islamic Law and Culture 1600–1840 by Haim Gerber", *Journal of Islamic Studies* 12, no. 2 (2001).

Hintikka, Jaakko and Remes, *The Method of Analysis*, ed. D. Reidel (Dordrecht: 1974).

Hitchins, D., *Putting Systems to Work* (New York: John Wiley, 1992).

----, *Advanced Systems, Thinking and Management* (Norwood, MA: Artech House, 2003).

Hoffman, Murad, *al-Islam Am Alfayn* (Islam in the Year Two Thousand), 1st ed. (Cairo: Maktabah al-Shuruq, 1995).

Ibn Abidin, Mohammad Amin, *Hashiyah Radd al-Muhtar* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000).

----, *Nashr al-Arf fi ma Buniya Min al-Ahkam Ala al-Urf* (Cairo: no date). Ibn Abd al-Barr, Abu Umar, *al-Tamhid*, ed.

Mohammad al-Alawi and Mohammad al-Bakri (Morocco: Wazarah Umum al-Awqaf, 1387 AH).

Ibn Abd al-Salam, al-Izz, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Nashr, no date).

----, *Maqasid al-Salah*. Edited by Iyad al-Tabba. 2nd ed. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

----, *Maqasid al-Sawm*, ed. Iyad al-Tabba, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Fikr, 1995).

Ibn Abidin, Mohammad Amin, *Hashiyah Radd al-Muhtar* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000).

Ibn Adam, Yahya, *al-Kharaj* (Lahore, Pakistan: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1974).

Ibn al-Arabi, Abu Bakr al-Maliki, *Al-Mahsul fi Usul al-Fiqh*, ed. Hussain Ali Alyadri and Saeed Foda, 1st ed. (Amman: Dar al-Bayariq, 1999).

----, *Aridah al-Ahwadhi* (Cairo: Dar al-Wahy al-Mohammadi, no date).

Ibn al-Jazi, Mohammad ibn Mohammad, *Al-Nashr fi al-Qiraat al-Ashr* (Cairo: Maktabah al-Qahirah, no date).

Ibn al-Nadeem, Mohammad Abu Al-Farag, *Al-Fihrist* (Beirut: Dar al-Marifah, 1978).

Ibn al-Qayyim, Shams al-Din, *Ahkam Ahl al-Dhimmah*, ed. Abu Bara and Abu Hamid (Riyadh: Ramadi, 1997).

----, *Al-Turuq al-Hukmiyyah fi al-Siyasah al-Shariyyah*. Edited by M. Jamil Ghazi. Cairo: al-Madani, no date.

----, *Ilam Al-Muwaqqiin*, ed. Taha Abdul Rauf Saad (Beirut: Dar al-Jil, 1973).

Ibn al-Salah, Abu Amr, *Al-Muqaddimah fi Ulum al-Hadith* (Beirut: Dar al-Fikr, 1977).

----, *Fatawa ibn al-Salah*, 2005.

Ibn Ashur, al-Tahir, *Alaysa al-Subh bi Qarib?* (Tunis: al-Sharikah al-Tunisiyyah li-Funun al-Rasm, 1988).

----, *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (Tunis: Dar Sahnun, 1997).

----, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*, ed. el-Tahir el-Mesawi (Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999).

----, *Usul Al-Nizam Al-Ijtimai fi al-Islam*, ed. Mohammad el-Tahir el-Mesawi (Amman: Dar al-Nafais, 2001).

----, Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shariah*, trans. Muhammad el-Tahir el-Mesawi, (London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006).

Ibn Farhun, Burhan al-Din, *Tabsirah al-Hukkam fi Usul al-Aqdiyah wa Manahij al-Ahkam*, ed. Jamal Marashli (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995).

Ibn Hajar, Ahmad, *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, (Opened by the Creator: Explaining the Authentic Collection of Bukhari), no date.

----, *Lisan al-Mizan*, ed. Dairah al-Maarif al-Nizamiyyah, 3rd ed. (Beirut: Muasasah al-Alam li al-Matbuat, 1986).

----, *Taqrib al-Tahthib*, ed. Mohammad Awama (Damascus: Dar al-Rashid, 1986).

Ibn Hazm, Ali, *Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam*, 1st ed. (Cairo: Dar al-Hadith. 1983).

----, *al-Muhalla*, ed. Lajnah Ihya al-Turath al-Arabi, 1st ed. (Beirut: Dar al-Afaq, no date).

----, *Taqrib al-Mantiq*, (Facilitating Logic), ed. Ihsan Abbas, 1st ed. (Beirut: no date).

Ibn Kathir, Ismail, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, (no date).

Idn Khaldun, Abd al-Rahman, *Muqaddimah ibn Khaldun*, 5th ed. (Dar al-Qalam, 1984).

Ibn Khalkan, Ahmad, *Wafiyyat al-Ayan wa Anba al-Zaman*, ed. Ihsan Abbas (Beirut: Dar al-Thaqafah, no date).

Ibn Manzur, Mohammad, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar Sadir, no date).

Ibn Nujaym, Zayn al-Din, *Al-Bahr al-Raiq*, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Marifah, no date).

Ibn Qudamah al-Maqdisi, Abdullah, *Rawdah al-Nazir wa Janah al-Manazir*, ed. Abdul Aziz Abdul Rahman Alsaeed, 2nd ed. (Riyadh: Mohammed ibn Saud University, 1399 AH).

----, *Al-Mughni fi Fiqh al-Imam Ahmad ibn Hanbal al-Shaybani*, 1st ed. (Beirut: Dar al-Fikr, 1985).

Ibn Rushd, Al-Walid, (Averroes), *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid* (Beirut: Dar al-Fikr, no date).

----, *Fasl al-Maqal fi Taqrir Ma Bayn al-Shariah wa al-Hikmah Min Ittisal* (Decisive Argument on the Connection between the Islamic Law and Philosophy. Translates As: On the Harmony of Religions and Philosophy, in Averroes, the Philosophy and Theology of Averroes, Trans. Mohammed Jamil-al-Rahman) (A. G. Widgery, 1921 [cited January 18th 2005]); available from <http://www.muslimphilosophy.com>.

----, *Mukhtasar Mantiq Aristo*, ed. Jirar Jahami (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1992).

----, *Tahafut al-Tahafut*. Edited by Sulaiman Donya. 1st ed. (Cairo: Dar al-Maarif).

Ibn Sina, Abu Ali, *Remarks and Admonitions*, trans. Shams Inati, vol. 1 (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984).

Ibn Taymiyah, Ahmad, *Al-Musawadah*, ed. M. Mohieldin Abdulhameed (Cairo: al-Madani, no date).

----, *Daqaiq al-Tafsir*, ed. Mohammad al-Julainid (Damascus: Muasasah Ulum al-Quran, 1404 AH).

----, *Dar Taarrud al-Aql wa al-Naql* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997).

----, *Iqtida al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafah Ashab al-Jahim*, ed. Mohammad Hamid, 2nd ed. (Cairo: Matbaah al-Sunnah, 1369 AH).

----, *Kutub wa Rasail wa Fatwa*, ed. Abdul-Rahman al-Najdi, 2nd ed. (Riyadh: Maktabah ibn Taymiyah, no date).

----, *Naql Maratib al-Ijma*, 1st ed. (Beirut: Dar al-Fikr, 1998).

Ibrahim, Saad Eddin, ed, *Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays*, vol. 19, Monograph 3, Cairo Papers in Social Science (Cairo: The American University in Cairo Press, 1996).

Imam, Mohammad Kamal, *al-Dalil al-Irshadi Ila Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah* (London: al-Maqasid Research Centre, 2007).

Inayatullah, Sohail and Gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto Press, 2003)

Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Shaykh (Lahore: 1986).

Izzi Dien, Mawil, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, ed., Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2004).

Jabir, Hasan Mohamed, *Al-Maqasid Alkuliyyah wa al-Ijtihad Almuasir-Tasis Manhaji wa Qurani li Aliyyah al-Istibat*, 1st ed. (Beirut: Dar al-Hiwar, 2001).

----, "al-Maqasid fi al-Madrasah al-Shiyyah", in: El-Awa, Mohamed Saleem, ed. *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah: Dirasat fi Qadaya al-Manhaj wa Qadaya al-Tatbiq* (Studies in the Philosophy of Islamic Law: Theory and Application), 1st ed. (Cairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Al-Maqasid Research Centre, 2006) p. 325. Also: Oral Discussion over the issue in Alexandria, Egypt, August, 2006.

Jahami, Gerard, *Mafhum al-Sababiyyah Bayn al-Mutakallimin wa al-Falasifah: Bayn Al-Ghazali wa Ibn Rushd*, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Mashriq, 1992).

Jenkins, O. B., *What is Worldview?* (1999 [cited Jan. 2006]); available from <http://orvillejankins.com/worldview/worldwhat.html>.

Johnston, Larry, *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State* (Broadview: Peterborough, Ontario, 1998).

Jordan, J., *Themes in Speculative Psychology* (London: Tavistock Publications, 1968).

Jughaim, Numan, *Turuq al-Kashfan Maqasid al-Shari* (International Islamic University, Malaysia. Published by Dar al-Nafais, 2002).

Jumah, Ali, *Al-Mustalah al-Usuli wa Mushkilah al-Mafahim* (Cairo: Al-Mahad al-Alami li al-Fikr al-Islami, 1996).

---, *Ilm Usul al-Fiqh wa Alaqatuhu bi al-Falsafah al-Islamiyyah* (Cairo: Al-Mahad al-Ali li al-Fikr al-Islami, 1996).

Kant, Immanuel, *Fundamental Principles (Groundwork) of the Metaphysics of Morals* (Buffalo, NY: Promatheus, 1987).

Katz, D. and Kahn, L., *The Social Psychology of Organizations* (London: John Wiley, 1996).

Keil, Robert, A. Wilson and C. Franks, ed., *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (London: The MIT Press, 1999).

Kellner, Steven and Douglas Best, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, ed. Paul Walton (London: Macmillan Press Ltd, 1991).

Kendall, Kenneth, E. Kendall & Julie E., *Systems Analysis and Design*, 4th ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 1999).

Kerr, Malcolm H., *The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rashid Rida* (London: Cambridge University Press, 1966).

Khalaf-Allah, Mohammad, "Legislative Authority", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Khatami, Mohammad Seyyed, *Islam, Liberty, and Development* (Johannesburg: Global Books, 2001).

---, *Islam, Liberty and Development* (New York: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998).

Khayyat, Usama, "Mukhtalaf al-Hadith" (Masters, Umm al-Qura, Published by Dar al-Fadilah, 2001).

King, Hugh R., “A. N. Whitehead and the Concept of Methaphysics”, *Philosophy of Science* (1947).

Kirchner, J. W., “The Gaia Hypothesis: Are They Testable? Are They Useful?” in *Scientists on Gaia*, ed. S. Schneider (Cambridge, New York: MIT Press, 1991).

Klir, G., *Architecture of Systems Problems Solving* (New York: Plenum Publishing, Corp, 1985).

Koestler, A., *The Ghost in the Machine* (London: Arkana, 1967).

Kopamski, Ataullah Bagdan, “Orientalism Revisited: Bernard Lewis’ School of Political Islamography”, *Intellectual Discourse* 8, no. 2, (2000).

Korzybski, Alfred, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Fourth ed. (Lakeville, Connecticut: The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, 1958).

Kurzman, Charles, ed., *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Laszlo, Ervin, *The World System* (New York: George Braziller Inc, 1972).

----, *Introduction to Systems Philosophy – Towards a New Paradigm of Contemporary Thought* (New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972).

----, *The System View of the World: A Holistic Vision for Our Time* (Hampton Press, 1996).

Law.Dictionary.Com <http://dictionary.law.com/>, [cited Jan. 2007].

Layish, Aharon, “Interplay between Tribal and Shari Law: A Case of Tibbawi Blood Money in the Sharia Court of Kufra”, *Islamic Law and Society* 13, no. 1 (2006).

Litterer, J., *Organizations: Systems, Control and Adaptation* (New York: John Wiley, 1969).

LOC, Library of Congress, Romanization Tables 1997 [cited January 20th 2005]. Available from <http://www.loc.gov/catdir/cpsd/romanization/ara-bic.pdf>

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Niddich 4 ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975), 4th ed.

Lorenz, Konrad Z., “The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description” (paper presented at the 25th International Congress of Physiological Sciences, Munich, July 25–31, 1971).

Lotfi, Tabatabaei, “Ijtihad in Twelver Shiism: The Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society” (Ph. D. diss, University of Leeds, 1999).

Lovelock, J., *The Ages of Gaia* (New York: Norton and Co, 1988).

Luhman, Niklas, *Law as a Social Systems*, trans. Klaus Ziegert. Introduction by Richard Nobles and David Schiff (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Makdisi, John, “A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99 (Fall/Winter) (2003).

Malik, *Muwatta al-Imam Malik*, ed. M. Fouad Abdul Baqi (Cairo: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, no date).

Maslow, A. H., *Motivation and Personality*, 2nd ed. (New York: Harper and Row, 1970).

----, “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review*, no. 50 (1943).

Maturana, H. & V. Varela, *The Tree of Knowledge* (London: Shambala, 1992).

Mawdudi, Abu al-Ala, *Al-Hijab* [The Veil] (Jeddah: al-Dar al-Saudiyyah li al-Nashr wa al-Tawzi, 1986).

Maymani, Wajanat Abdurahim, *Qaidah al-Dharai*, 1st ed. (Jeddah: Dar al-Mujtama, 2000).

Meinecke, Friedrich, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trans. J. E. Anderson (London: 1972).

Mernissi, Fatima, "A Feminist Interpretation of Women's Rights", in *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford, ed. Charles Kurzman (Oxford: University Press, 1998).

----, *Ma Wara al-Hijab*, 1st ed. (Damascus: Dar Hawran, 1997).

----, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland (Cambridge, Mass: Perseus Books, 1991).

Mesawi, M. al-Tahir, "Al-Shaykh ibn Ashur wa al-Mashru Alladhi Lam Yaktamil" in *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah* (Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999).

Messick, Brinkley, "When Women Went to Mosques: Al-Aydini on the Duration of Assessments", in *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Mohammad Khalid Masud, and David S. Power (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

Miller, J., *Living Systems* (New York: McGraw-Hill, 1978).

Mintjes, H., "Mawlana Mawdudi's Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam", *al-Mushir* 22, no. 2 (1980).

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

Moosa, Ebrahim, "The Debts and Burdens of Critical Islam", in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003).

----, "Introduction", in *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* by Fazlur Rahman, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: One-World, 2000).

----, "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of law", *UCLA Journal and Near Eastern Law*, no. 1 (Fall-Winter) (2002).

Mufti, Mohammad Ali, *Naql al-Judhur al-Fikroyyah li al-Dimuqratiyyah al-Gharbiyyah* (Riyadh: al-Muntada al-Islami and Majallah al-Bayan, 2002).

Mukhtar, A. B., "Human Rights and Islamic Law: The Development of the Rights of Slaves, Women and Aliens in Two Cultures" (Ph. D. diss, University of Manchester, 1996).

Muslehuddin, Mohammad, *Philosophy of the Islamic Law and the Orientalist*, 1st ed. (Delphi: Markazi Maktaba Islami, 1985).

Muslih, *A Project of Islamic Revivalism* (Leiden: University of Leiden, 2006).

Muslim, Abu al-Hussain, *Sahih Muslim*, ed. Mohammad Fouad Abdul-Baqi (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, no date).

Mustafa, Wadie, "Ibn Hazm wa Mauqifuhu Min al-Falsafah wa al-Mantiq wa al-Akhlaq" (M. A. Thesis, Alexandria University, Published by al-Majma al-Thaqafi, 2000).

Nada, Mohammad, *Al-Naskh fi al-Quran* (Cairo: al-Dar al-Arabiyyah li al-Kutub, 1996).

Al-Nami, A. K., "Studies in Ibadhism (Al-Ibadiyyah)" (Ph. D. diss, University of Cambridge, 1971).

Naming, Sire, *Worldviews: Crosscultural Exploration of Human Beliefs*, 3rd ed. (Prentice Hall, 1999).

Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam* (Boston, Mass.: George Allen and Unwin, 2000).

Nassar, Essmat, *Al-Khitab al-Falsafi Ind Rushd wa Atharuhu fi Kitabat Mohammad Abduh wa Zaki Najib Mahmud* (Cairo: Dar al-Hidayah, 2003).

Naugle, David K., *Worldview: The History of Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

Normi, H., *Comparing Voting Systems* (Reidel Publishing Company, 1987).

Norris, Christopher, *Derrida* (London: Sage, 1987).

Omar, Mohammad Abdul-Khaliq, Reasoning in *Islamic Law*, 3rd ed. (Cairo: M. Omar, 1999).

Omotosho, A., "The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh" (Ph. D. diss, University of Edinburgh, 1984).

Ongley, John, "What is Analysis? Review of Michael Beany's Analysis", *Bertrand Russell Society Quarterly*, no. 127 (2005).

Othman, A. H., "Shafiei and the Interpretation of the Role of the Quran and the Hadith" (Ph. D. diss, St. Andrews, 1997).

Peters, Rudolph, "Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origin of Qasama Procedure in Islamic Law", *Islamic Law and Society* 9, no. 2 (2002).

Piscatori, James P., *Islamic Countries: Politics and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Powell, Jim, *Postmodernism for Beginners* (New York: Writers and Readers Publishing, 1998).

Powers, W. T., *Behaviour: The Control of Perception* (New York: Aldine de Gruyters, 1973).

Rabie, Abdallah, *Al-Qatyyah wa al-Zanniyyah fi Usul al-Fiqh Al-Islami* (Cairo: Dar al-Nahar, no date).

Rahim, R. A. A., "Certain Aspects of Ijtihad in Islamic Jurisprudence, with Special Reference to the Comparative Study between Sunni and Shii Principles" (M. Phil. diss, University of St. Andrews, 1991).

Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970).

----, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

Ramadan, Tariq, "Stop in the Name of Humanity", *Globe and Mail* (London), Wednesday, March 30, 2015.

----, *To Be a European Muslim* (Leicester: Islamic Foundation, 1999).

----, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004).

Rand, Ayn, "The Objectivist Ethics: The Virtue of Selfishness" (1964).

Rawls, John, *A Theory of Justice* (The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

Reed, Stephen, *Cognition: Theory and Application*, 4th ed. (USA: Brooks/Cole, 1996).

Rescher, Nicholas, "Arabic Logic", ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967).

Rida, Mohammad Rasheed, *al-Wahi al-Mohammadi: Thubut al-Nubuwwah bi al-Quran* (Cairo: Muasasah Izz al-Din, no date).

----, "Mujmal al-Ahwal al-Siyasiyyah", al-Urwah al-Wuthqa, Feb. 29th, 1898 CE.

Robinson, Neal, *Islam, a Concise Introduction* (Richmond: Curzon Press, 1999).

Roolvink, R. et al., *Historical Atlas of the Muslim Peoples* (Amsterdam, 1957). Available in soft form on: <http://www.princeton.edu/thumcomp/dimensions.html> (visited: April 13, 2006).

Saad, S., "The Legal and Social Status of Women in the Hadith Literature" (Ph. D. diss, University of Leeds, 1990).

Sabiq, al-Sayed, *Fiqh Al-Sunnah* (Cairo: Dar al-Fath li al-Ilam al-Arabi, 1994).

Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Sadeghi, Mir Mohammad, "Islamic Criminal Law and the Challenge of Change: A Comparative Study" (Ph. D. diss, London, School of Oriental and Africal Studies, 1986).

Safi, Luay, *Imal al-Aql* (Pittsburgh: Dar al-Fikr, 1998).

Safi, Omid, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: One World, 2003).

Said, Edward, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).
Saifi, S. F., "A Study of a Status of Women in Islamic Law and Society, with Special Reference to Pakistan" (Ph. D. diss, University of Durham, 1980).

Salih, Hasan Bashir, *Alaqah al-Mantiq bi al-Lughah Ind Falasifah al-Muslimin* (Alexandria: Al-Wafa, 2003).

Salih, Mohammad Osman, "al-Islam Huwa Nizam Shamil Lihimayah wa Taziz Huquq al-Insan" (paper presented at the International Conference on Islam and Human Rights, Khartoum, 2006).

Salk, J. E., *Anatomy of Reality* (Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group Inc, 1983).

Sano, Quttub, *Qiraah Marifiyyah fi al-Fikr al-Usuli*, 1st ed. (Kuala Lumpur: Dar al-Tajdid, 2005).

Sarhan, Haitham, *Istratijiyyah al-Tawil al-Dilali Ind al-Mutazilah* (Ladhiqiyyah, Syria: Dar al-Hiwar, 2003).

Schacht, Joseph, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Comparative Legislation and International Law* 32 (1950).

----, *An Introduction to Islamic Law*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1982).

Shahrour, Mohammad, *Nahwa Usul Jadidah li al-Fikr al-Islami*, Dirasat Islamiyyah Muasirah (Damascus: al-Ahali Press, 2000).

Shaikhi-Zadah, Abdel-Rahman, *Majma al-Anhur* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).

Shams al-Din, Ayatollah Medhi, *Al-Ijtihad wa al-Tajdid fi al-Fiqh al-Islami* (Beirut: al-Muassassah al-Dawliyyah, 1999).

----, "Maqasid al-Shariah", in *Maqasid al-Shariah*, ed. Abduljabar al-Rufai (Damascus: Dar al-Fikr, 2001).

Shepard, William, "Islam and Ideology: Towards a Typology", *Int. Journal Middle Eastern Studies*, no. 19 (1987).

Shukri, A. S. M., "The Relationship between Ilm and Khabar in the Work of al-Shafie". (Ph. D. diss. St. Andrews, 1999).

Simon, H., *The Sciences of the Artificial* (London: MIT Press, 1969).

Sire, James W., *Naming the Elephant* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004).

Skyttner, Lars, *General Systems Theory: Ideas and Applications* (Singapore: World Scientific, 2002).

Smuts, J., *Holism and Evolution*, reprint ed. (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1973).

Soltan, Salahuddin, "Hujiyyah al-Adillah al-Mukhtalaf Alayha fi al-Shariah al-Islamiyyah", Ph. D. diss, Cairo University, 1992.

Soroush, Abdul-Karim, "The Eviltion and Devolution of Religious Knowledge", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Sowa, John F., *Knowledge Representation: Logical, Philosophical, and Computational Foundation* (Pacific Grove: Brooks, 2000).

Stewart, P. J., *Unfolding Islam* (Reading, U. K.: Garnet Publishing, 1994). Salaryman, Sadiq, "Democracy and Shura", in *Liberal Islam: A Source-book*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Sulaimani, F. A. A., "The Changing Position of Women in Arabia under Islam During the Early Seventh Century" (M. Phil. diss, University of Salford, 1986).

Sweeney, Eileen C., "Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas", *The Thomist* 58 (1994).

Taha, Mahmoud Mohamed, "The Second Message of Islam", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Taylor, V. and Winqvist, C., ed. *Encyclopedia of Postmodernism* (New York: Routledge, 2001).

UNDP, United Nation Development Programme UNDP, *Annual Report 2004* (2004 [cited Feb. 5th, 2005]); available from <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>.

UNHCHR, United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR, *Specific Human Rights Issues* (July, 2003 [cited Feb. 1st, 2005]); available from [http://www.unhchr.ca/huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.ca/huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En).

Voll, John, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Bolder, Colorado: Westview press, 1982).

Von Bertalanffy, Ludwig, "General Systems Theory: Foundations, Developmen, Applications" (New York: George Braziller, 1969).

----, "General Systems Theory", *Main Currents in Modern Thought* 71, no. 75 (1955).

----, "The History and Status of General Systems Theory", in *Trends in General Systems Theory*, edited by George J. Klir, 407–26 (New York: Wiley-Interscience, 1972).

Von Glaserfeld, E. *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics* (California: Intersystems Seaside, 1987).

Von Jhering, Rudolf, *Law as a Means to an End* (Der Zweck im Recht), trans. Isaac Husik, 2nd reprint ed. (New Jersey: The Lawbook Exchange (Originally published 1913 by Boston Book Co.), 2001).

Von Wright, G. H., "Deontic Logic", *Mind, New Series* 60, no. 237 (1951).

Wadud-Muhsin, Amina, "Quran and Woman", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Warraq, Ibn, "Apostasy and Human Rights", *Free Inquiry*, Feb/March 2006.

Weaver, W., "Science and Complexity", *American Scientist* 36, no. 194 (1948).

Weiss, Bernard G., *The Spirit of Islamic Law* (Athens: University of Georgia Press, 1998).

WLUML, Women Living under Muslim Laws [cited Jan. 5th, 2006]; available from <http://www.wluml.org/english>.

Wolfe, Robert Paul, *About Philosophy*, 8th ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2000).

Zaidan, Abdul-Karim, *Al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, 7th ed. (Beirut: Al-Risalah, 1998).

Zuraiq, Burhan, *Al-Sahifah: Mithaq al-Rasul*, 1st ed. (Damascus: Dar al-Numayr and Dar Maad, 1996).

Одной из наиболее фундаментальных и отличительных особенностей исламской юриспруденции является божественная структурная связь между ее правилами/законами и их целями и высшими задачами (макасид). Настоящая книга поможет привлечь внимание к этой важной особенности и обогатит мысль и науку, ориентированные на макасид.

*Таха Джабир ал-'Алвани – доктор философии (Ph.D.) Университета Ал-Азхар (Египет),
Руководитель кафедры Исламской правовой теории и президент Университета Кордовы (США);
Экс-президент Совета по фикху Соединенной Америки.*

Новая книга Джассера 'Ауда, в которой системный подход применяется к универсальным принципам милосердного правосудия, является флагом возрождения среди всех мировых религий в созидательном ответе на беспрецедентный стихийный всплеск многобожия в наши дни. После многовековой «дремоты», она оживляет в современной терминологии универсальные принципы и цели классической исламской юриспруденции, известной как макасид аш-шари'a – самый сложный в мире кодекс прав человека.

*Роберт Крейн, доктор права (J.D.) в Гарвардской Школе Права
Президент-основатель Гарвардского Международного Юридического Общества; бывший
Заместитель Директора Совета Национальной Безопасности США и советник президента Никсона.*

Это смелое исследование, написанное опытным юристом, в котором рассматривается деликатный вопрос, оказывающий серьезное влияние на процедуру суждения/иджтихада в исламской юриспруденции. Я бы сказал, что доктор Джассер 'Ауда стремится не только расширить и обновить эти процедуры, но и разработать новые!

*'Абдаллах бин Байя – выдающийся исследователь в области Усул ал-фикх;
экс-министр юстиции и юриспруденции Мавритании*

В настоящем новаторском исследовании Джассер 'Ауда представляет системный подход к философии и юридической теории исламского права, основанный на целях, намерениях и высших целях (макасид) этого права. Для того, чтобы исламские постановления достигли своих первоначальных целей правосудия, свободы, прав, всеобщего блага и терпимости в современном контексте, 'Ауда представляет макасид как сердцевину и саму философию исламского права. Он также вводит новый метод анализа и критики, который использует соответствующие характеристики из теории систем, такие как целостность, многомерность, открытость и, особенно, целенаправленность систем. Данная книга будет полезна всем тем, кто интересуется отношениями между исламом и широким кругом предметов, таких как философия права, мораль, права человека, межконфессиональная общность, гражданское общество, интеграция, развитие, феминизм, модернизм, постмодернизм, теория систем и культура.

ДЖАССЕР 'АУДА – директор-основатель Исследовательского центра Ал-Макасид в области философии исламского права проекта Фонда Ал-Фуркан, Лондон, Великобритания. Он имеет междисциплинарное академическое образование и написал две диссертации на соискание степени доктора философии по Исламской философии права в Уэльском университете Великобритании, а также Системному анализу и проектированию в Университете Ватерлоо в Канаде, соответственно. Доктор 'Ауда является приглашенным лектором в ряде академических институтов Канады, Великобритании, Египта и Индии.



COVER DESIGN
by SIDEK ALI

© Iqra – ALI OMAR ERME

ISBN 978-5-9905800-6-0



9 785990 580060