

AJIS

АМЕРИКАНСКИЙ ЖУРНАЛ
ИСЛАМА И ОБЩЕСТВА

СПЕЦВЫПУСК
Теория и использование мақāсид аш-шарй'а

ТОМ 38 № 3 – 4 • 2021

Главный редактор:

Мехмет Асутай *Даремский университет*

Соредактор:

Овамир Анджум *Университет Толедо*

Помощник редактора:

Басит Карим Икбал *Университет Макмастера*

Редактор отдела книжных рецензий:

Юнус Мирза *Университет Шенандоа*

Редакционная коллегия:

Басма Абдельгафар *Институт Макасида*
Салман ал-Азами *Ливерпульский университет Хоуп (Надежды)*
Омар Анчасси *Эдинбургский университет*
Джонатан А.Дж. Браун *Джорджтаунский университет*
Ахмед Эл Шамси *Чикагский университет*
Хеба Рауф Эззат *Университет Ибн Халдуна*
Марсия Хермансен Лойола *Университет Чикаго*
Шерман Джексон *Университет Южной Калифорнии*
Усман Кейн *Гарвардская школа богословия*
Эндрю Ф. Марч *Массачусетский университет, Амхерст*
Салису Шеху *Университет Байеро*
Сохайра Сиддики *Джорджтаунский университет – Катар*

Международный консультативный совет:

Мансур Алам *Муртеза Бедир*
Халид Бланкиншип *Кэтрин Баллок*
Чарльз Баттерворт *Джон Л. Эспозито*
Аслам Ханиф *Энес Карич*
Билал Куспинар *Синтия Миллер-Идрисс*
Джеймс П. Пискатори *Зиауддин Сардар*
Тамара Сонн

Почтовый адрес:

Вся корреспонденция должна быть адресована:
AJIS, PO Box 669, Herndon, VA 20172-0669 USA
Телефон: 703-230-2847 • Факс: 703-471-3922
www.ajis.org • ajis@iiit.org

ТОМ 38 2021 НОМЕР 3—4

АМЕРИКАНСКИЙ ЖУРНАЛ ИСЛАМА И ОБЩЕСТВА

(American Journal of Islam and Society)

Междисциплинарный и международный журнал
с двойным слепым рецензированием

Ранее издавался как
Американский Журнал Исламских Социальных Наук
(*American Journal of Islamic Social Sciences*)



МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

Американский Журнал Ислама и Общества (AJIS p-ISSN 2690-3733, e-ISSN 2690-3741) – это междисциплинарный международный журнал с двойным слепым рецензированием, издаваемый Международным Институтом Исламской Мысли (МИИМ/ИПТ). AJIS публикует широкий спектр научных исследований по всем аспектам ислама и общества: антропологии, экономике, истории, философии и метафизике, политике, психологии и праву. Ранее журнал издавался (1981–2019) как Американский Журнал Исламских Общественных Наук (AJISS печатный ISSN: 0887-7653, электронный ISSN: 2642-701X).

AJIS индексируется в следующих базах данных:

База данных Discovery **EBSCO** и база по исследованиям в области социологии Sociology Source Ultimate Database; Религиозная База Данных Американской Теологической Библиотечной Ассоциации (**ATLA RDB**); а также **ProQuest's** Religion Database, Social Science Premium Collection, Social Science Database, Periodicals Archive Online (PAO), Worldwide Political Science Abstracts.

Открытый доступ

AJIS стремится к широкому распространению знаний и исследований. Таким образом, в соответствии с тем, что сегодня является стандартной практикой в академических публикациях AJIS стал журналом открытого доступа (OA). Это означает, что каждый имеет бесплатный и неограниченный доступ к полным текстам всех статей, опубликованных в AJIS. Он будет, по-прежнему, бесплатным для авторов и не потребует никакой платы за обработку рукописей и/или публикацию материалов.

Материалы

Для получения дополнительной информации посетите:
<https://ajis.org/index.php/ajiss/about/submissions>

Мнения, выраженные в AJIS, принадлежат авторам и не отражают мнения редакторов или издателя. Коммерческое воспроизведение запрещено без специального разрешения издателя.

Американский Журнал Ислама и Общества

Русский перевод избранных статей Американского Журнала Ислама и Общества
Том 38, выпуски 3-4

(Russian translation of selected articles of the American Journal of Islam and Society
Volume 38 Issues 3-4)

Переводчики / Translators: Адиля Юлгушева / Adilia Iulgusheva;

Алексей Шабак-Спасский / Alexey Shabak-Spasskiy.

Корректор / Copy Editor: Александра Конькова / Alexandra Konkova.

©International Institute of Islamic Thought and Institute of Knowledge Integration

СПЕЦВЫПУСК: Теория и использование *мақāсид аш-шарī'а*

Редакционная статья

- От редакции 8
Овамир Анджум (Ovatir Anjum)

Пленарный доклад

- История и юриспруденция *мақāсид*: критическая оценка 14
Мохаммад Хашим Камали (Mohammad Hashim Kamali)

Статьи

- От исламского модернизма к теоретизированию авторитаризма:
Бин Баййа и политизация *мақāсид*-дискурса 44
Йомна Хелми (Yomna Helmy)

- До *мақāсид*: раскрытие видения оспариваемых выгод (*масāлих*)
в классической шафи'итской школе 79
Йусеф Суфи (Yousef Soufi)

- Мақāсид* и обновление исламской правовой теории
в дискурсе 'Абдуллаха бин Баййа 112
Резарт Бека (Rezart Beka)

Рецензии на книги

- Коранические истории: Бог, Откровение и аудитория 156
(Лейла Озгур Алхассен / Leyla Ozgur Alhassen)
Брюс Б. Лоуренс (Bruce B. Lawrence)

- Исламская теология в Турецкой Республике
(Филип Дорролл / Philip Dorroll) 161
Осман Таштан (Osman Taştan)

-
- Суфизм в Османском Египте: распространение, обновление и авторитет в XVII и XVIII веках
(Рашида Чих / Rachida Chih) 166
Талха Мурат (Talha Murat)
- Христианская монашеская жизнь во времена раннего ислама
(Брэдли Боумен / Bradley Bowman) 169
Джошуа Мюглер (Joshua Mugler)
- Продолжение традиции: социальная и интеллектуальная история передачи хадисов на протяжении тысячи лет
(Гарретт А. Дэвидсон / Garret A. Davidson) 174
Скотт Лукас (Scott Lucas)
- Тебе в лицо: закон, справедливость и носящие никаб женщины в Канаде
(Наташа Бахт / Natasha Bakht) 181
Кэтрин Баллок (Katherine Bullock)
- Мусульманские резолюции: реакция боснийцев на зверства Второй мировой войны в Боснии и Герцеговине
(Хикмет Карчиц, Ферид Даутович, Эрмин Синанович, ред. / Hikmet Karčić, Ferid Dautović, and Ermin Sinanović, eds.) 187
Абдуллах Друри (Abdullah Drury)
- Создание идеальных мусульманских субъектов: дискурсивные практики, формирование субъекта и мусульманская этика
(Фараз Масуд Шейх / Faraz Masood Sheikh) 191
Сэм Хьюстон (Sam Houston)
- Отчет о конференции**
- Ислам и психология: исследовательские подходы, теоретическое и практическое значение 200
Сибель Найман (Sibel Nayman)
- Некролог**
- Наследие интеллектуальной реформы
Абдул Хамида А. Абу Сулаймана 208
Имад-ад-Дин Ахмад (Imad-ad-Dean Ahmad)

РЕДАКЦИОННАЯ СТАТЬЯ

От редакции

Со 2 по 5 мая 2021 года, во время, когда мир был сражен COVID-19 — мельчайшим из божьих творений, которое покорило самых могущественных — более десятка мусульманских ученых провели несколько благословенных дней месяца рамадан на виртуальном симпозиуме журнала «Американский журнал ислама и общества». Заседание под названием «Теория и использование *мақāсид аш-шарī‘а*» было открыто пленарным докладом крупнейшего современного мусульманского правоведа и ведущего комментатора *мақāсид*-дискурса д-ра Мохаммада Хашима Камали. Эта глубокомысленная презентация воспроизводится здесь как подходящее введение к этому сборнику статей. В этой небольшой вступительной заметке я предоставляю краткое резюме презентаций симпозиума, прежде чем представить читателю критическую оценку, предложенную нашим ученым правоведам относительно того, в каком состоянии сегодня находится *мақāсид*-дискурс.

Начиная с хорошо знакомой истории *мақāсид* (мудрых целей или задач) исламского права, д-р Камали сетует на затянувшуюся маргинализацию *мақāсид* со стороны домодерного *уṣūl ал-фикх* и приветствует недавнее возрождение дискурса во второй половине XX века. Он указывает на то, что этот дискурс был возрожден, а не изобретен, потому что намеки на него можно найти в исламском писании и в ранней практике. Вместо того чтобы пытаться рационально понять, к чему стремится закон, классические правоведы разработали изоциренный дискурс о том, чем является божественный закон, как вывести его из божественных источников и как урегулировать

взаимные разногласия в дискурсе, который стал известен как *уṣūl al-fiqh*. Он размышляет о том, как классическая область *уṣūl* соотносится с современными *мақāсид*. Дополняют ли они друг друга или новый дискурс должен освободиться от оков старого?

Наиболее интересной частью эссе д-ра Камали, возможно, являются заключительные наблюдения, в которых уверенность и назидательность первой части уступают место некоторым опасениям, получившим еще более четкое выражение в ходе последовавшей за его выступлением сессии вопросов и ответов. Практические рекомендации д-ра Камали, которые следуют в конце, рисуют картину дискурса, который должен обуздать свой «произвольный характер», дискурса, который страдает от частого злоупотребления и неточного использования, и который находится в противоречии с классической правовой традицией *уṣūl*. Несмотря на в целом благожелательный и сочувствующий тон, с которым д-р Камали представляет и критикует нынешнее состояние этой области, ясно, что он тоже согласен с многочисленной менее снисходительной критикой *мақāсид*-дискурса, а именно с тем, что он не смог развиваться в критически важных направлениях. Приведенные им тематические исследования не добавляют уверенности.

В одном из примеров, который он предлагает в качестве образца, дружественный *мақāсид* законовед шайх Йусуф ал-Карадави выступает за отмену классически согласованной нормы, согласно которой мусульмане и немусульмане не наследуют друг другу (то есть, в соответствии с согласованным правилом, они потеряли бы свою долю наследства от родственника немусульманина, если бы они обратились). «Цель», которую ал-Карадави предлагает в качестве логического обоснования своего вмешательства, заключается в том, чтобы стимулировать обращение в ислам того, кто собирается получить наследство от своего родственника немусульманина. Но, чтобы было ясно, запрет на получение наследства мусульманином от немусульманина не уничтожает имущества, а просто переупорядочивает его; и легко представить случаи, когда именно запрет благоприятствовал обращению в ислам (например, если умерший родственник был мусульманином). Выгода от защиты имущества была бы более вероятным логическим обоснованием этого мнения, если бы наследование было разрешено только в одном направлении (в пользу мусульман), как предполагает второй альтернативный *иджитихād* шайха ал-Карадави.

Но что именно лежит в основе этого нового мнения: *мақāсид* или просто реформистский *усул*, который позволяет принять существующие мнения меньшинства? Если сам *иджтихād* основан на предпочтении мнении меньшинства, как предполагает ал-Карадави, то неясно, какую роль играют *мақāсид* в осуществлении рассматриваемого правового изменения. Рассмотрим более чистое использование ориентированного на цель закона, того, в котором существующие нормы священного писания отменяются силой *мақāсид*. Предполагая, что сохранение имущества является правомерной целью (чьим является имущество *мақāсид*-дискурс нам не сообщает), некто будет осуществлять эту цель таким же образом, просто отказываясь от уплаты займов или иных долгов немусульманам. Однако подобное рассуждение будет считаться простым мошенничеством или воровством в соответствии со старым исламским правом. Если *мақāсид*-дискурс заинтересован в отмене неудобных норм священного писания ради предполагаемых целей писания, как далеко он готов пойти? Наше, предположительно, зачаточное исследование предполагает, что этот случай, являющийся далеко не убедительным примером того, когда *мақāсид* метод может быть плодотворно использован, демонстрирует то, что критики могли бы назвать случайным пренебрежением как текстами писания, так и классическими правовыми нормами, и действительно заставляет задаться вопросом, как надежно и объективно отличать добросовестное целенаправленное рассуждение от грубого утилитаризма. Как показывает этот самый пример, проблема может заключаться не в идее целей в праве, а в ориентированном на результат способе, в котором она иногда применяется.

Доклады, представленные на симпозиуме, продолжили некоторые рекомендации и критические замечания, которые подразумевал д-р Камали. Д-р Аасим Падела в докладе «Мақāсиди модели для «исламской» медицинской этики: решение проблем или замешательство у постели больного?» представил свое активное взаимодействие с подходами, основанными на *мақāсид*, применяемыми для решения вопросов, с которыми он сталкивается как врач мусульманин и ученый в области биоэтики. Д-р Тахир Джамал Килийаманнил исследовал использование *мақāсид*-дискурса исламскими движениями Индии. Д-р Сами ал-Дагистани рассказал, как дискурс исламской экономики может извлечь пользу из этической, суфийской газалийской перспективы. Дэвид Дреннан сосредоточился на интеллектуальной жизни великого новаторского

текста по *мақāсид* «ал-Муваффақāt» имама аш-Шатиби, отследив мавританские комментарии к этому тексту на рубеже XX века, тем самым оспаривая представление о том, что текст или *мақāсид*-дискурс, которому он положил начало, оставался забытым до тех пор, пока современные реформисты не извлекли его на свет. В презентации Ш. Ахмеда Хатера было высказано предположение, что Ибн Таймийа уже по-своему использовал понятие *мақāсид*, что может объяснить его отход от доминирующих тенденций в четырех школах юриспруденции по некоторым вопросам. Мохаммад Мехди Али предложил философскую критику *мақāсид*-дискурса, развернув концепцию американского философа-правоведа Рональда Дворкина о праве как целостности, а не прагматическом инструменте, как, по-видимому, предполагают современные сторонники *мақāсид*. Все эти содержательные доклады, хотя еще и не готовые к публикации, придали симпозиуму большую глубину и вызвали серьезные комментарии и дискуссии.

В этот выпуск вошли три доклада с симпозиума. Первый — это статья д-ра Йомны Хелми «От исламского модернизма к теоретизированию авторитаризма», в которой исследуется, как *мақāсид*-дискурс, разработанный исламскими реформистами и модернистами, был развернут против своей сути, чтобы поддержать авторитаризм и саботировать цели права. Ключевым наблюдением в ее статье является различие между «задачами» или мудрыми целями права и ориентированным на результат, корыстным способом, которым они используются выразителями авторитарных программ на Ближнем Востоке.

Вторая статья — это статья д-ра Йусефа Суфи «До *мақāсид*: раскрытие видения оспариваемых выгод (*маṣāлих*) в исламском праве», которая исследует дискурс о человеческой выгоде (*маṣлаха*) в рамках классической шафи‘итской школы и демонстрирует, каким образом он уже играл центральную роль в толковании священного писания. Таким образом, он предлагает альтернативу более поздним, но, возможно, поспешным подходам к *мақāсид*, альтернативу, которая не только глубоко укоренена в исламской традиции, но и способствует демократизации дискуссий о выгодах закона.

Третья статья, прекрасно дополняющая две другие, — это статья, написанная Резартом Бекой, «Мақāсид и обновление уṣūл ал-фиқх в дискурсе ‘Абдуллаха бин Баййа». В этой статье подробно представлена попытка одного из современных ученых проследить генеалогию *мақāсид*. При этом в ней

раскрываются глубокие концептуальные анахронизмы и интеллектуальные ходы, которые делают возможными «ориентированную на результат» юриспруденцию, диагностированную в статье Хелми, и отсутствие демократизации, на которую надеялись, в статье Суфи.

ОВАМИР АНДЖУМ

РЕДАКТОР, *АМЕРИКАНСКИЙ ЖУРНАЛ ИСЛАМА И ОБЩЕСТВА*

ЗАВЕДУЮЩИЙ КАФЕДРОЙ ФОНДА ИМАМА ХАТТАБА

В ОБЛАСТИ ИСЛАМСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ПРОФЕССОР КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

АССОЦИИРОВАННЫЙ ФАКУЛЬТЕТ, КАФЕДРА ИСТОРИИ

УНИВЕРСИТЕТ ТОЛЕДО, ТОЛЕДО, ОГАЙО

doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3442

ПЛЕНАРНЫЙ ДОКЛАД

История и юриспруденция *мақāсид*: критическая оценка

МОХАММАД ХАШИМ КАМАЛИ¹
(MOHAMMAD HASHIM KAMALI)

Аннотация

Эта статья, которая первоначально была представлена в качестве пленарного доклада на симпозиуме «Американского журнала ислама и общества» «Теория и использование *мақāсид аш-шарī‘а*» в мае 2021 года, начинается с рассмотрения Корана и Сунны относительно *мақāсид*, за ним следует аналогичный обзор истории *мақāсид* и выдающихся авторов, внесших вклад в их юриспруденцию, при этом обращается внимание на длительную маргинализацию *мақāсид* в теории права. Далее рассматривается недавнее возрождение *мақāсид* во второй половине XX века, после чего следует примечание

¹ Д-р Мохаммад Хашим Камали — профессор, председатель-основатель и генеральный директор Международного института передовых исламских исследований (IAIS) в Малайзии. Он занимал различные руководящие академические должности во многих высших учебных заведениях по всему миру. Он выступил на более чем 170 национальных и международных конференциях и опубликовал 20 книг и более 160 научных статей.

об особой привлекательности *мақāсид*, прекращении исторического пренебрежения ими и значительном возрождении интереса к ним со стороны современных мусульманских ученых. Отношение *усул ал-фиqh* к *мақāсид* также стало предметом возобновленного интереса в отношении того, является ли оно отношением продолжающегося господства или взаимодополняемости. Затем следует раздел, посвященный классификации *мақāсид*, тому, как они оцениваются и расставляются в порядке приоритета относительно друг друга; и обзор методологических показателей, которые могут помочь в оценке и ранжировании *мақāсид* и их применении к новым вопросам. Статья завершается описанием *иджитихāда мақāсиди* и его применения к современным проблемам.

Мақāсид в Коране и Сунне

Коран является выразителем *мақāсид*, когда особо отмечает важнейшую цель пророчества Мухаммада (мир ему) такими словами, как: «Мы послали тебя только как милость для миров» (Коран, 21: 107). Ее также можно увидеть, возможно, в характеристике Корана самого себя как «исцеление от того, что в (ваших) грудях (духовный недуг сердец), и прямой путь и милость верующим» (Коран, 10: 57). Две высшие цели, сострадание (*раḥма*) и руководство (*худа*), в этих стихах затем подтверждаются другими стихами и хадисами, которые стремятся установить справедливость, устранить предубеждения и облегчить трудности. Коран и Сунна также поощряют сотрудничество и взаимную поддержку в семье и сообществе. Справедливость сама по себе является проявлением Божьего милосердия, а также целью шарй'а как таковой. Сострадание проявляется в реализации выгод, его мусульманские правоведы обычно считают всепроникающей целью шарй'а, тем, что является почти синонимичным *раḥма*.

В частности, когда в тексте излагаются ритуалы *вуду'* (омовение перед молитвой), следует заявление о том, что «Аллах не хочет устроить для вас тяготы, но только хочет очистить вас, и чтобы завершить Свою милость вам» (Коран, 5: 6). Относительно самой молитвы сказано, что «ведь молитва (*салāt*) удерживает

от мерзости и неодобряемого» (Коран, 29: 45). В отношении джихада Коран провозглашает его цель как «Дозволено тем, против кого сражаются, сражаться, потому что с ними поступили несправедливо» (Коран, 22: 39, перевод Э. Кулиева). Что касается справедливого возмездия (*қиқас*), текст аналогичным образом заявляет, что «Для вас в возмездии (*қиқас*) – жизнь, о обладающие разумом!» (Коран, 2: 179); а что касается выплаты малоимущим (*закāt*), текст подтверждает это, «чтобы не оказалось это распределением между богатыми у вас» (Коран, 59: 7).

Мақāсид аш-шарī'а: история и выдающиеся деятели

На ранних стадиях развития исламской правовой мысли *мақāсид* не уделялось особого внимания, и поэтому они представляют собой несколько позднее дополнение. Авторитетные сочинения по *усūл ал-фиқх* даже не упоминают *мақāсид* в своем обычном тематическом охвате. Отчасти это связано с определенной настороженностью ученых по *фиқху* и *усūл* в отношении *мақāсид*, которые в большей степени касаются целей и философии права (*ҳикмат ат-ташрī'*), а не буквы его текста. Хотя *мақāсид* явно имеют отношение к *иджтихāду*, они не рассматривались как таковые в общепринятых изложениях. Таким образом, долгая история *мақāсид* была пестрой в основном из-за господства *усūл ал-фиқх* и его текстуалистской ориентации.

Исламская правовая мысль в целом обеспокоена вопросами соответствия букве божественного текста, и правовая теория *усūл ал-фиқх* в значительной степени содействовала достижению этой цели. Буквалисты склонны были рассматривать шарī'а как набор заповедей и запретов, которые компетентные лица (*мукаллафīн*) должны соблюдать в духе подчинения, не вникая в их намерения и цели. Такая позиция контрастировала с тем фактом, что сам Коран демонстрировал значительное внимание основополагающим целям своих законов и часто излагал их логическое обоснование. Ведущие сподвижники Пророка также были склонны рассматривать шарī'а и как свод правил, и как систему ценностей, в которой конкретные правила рассматривались как носители высших ценностей. Тем не менее, из-за развития схоластической юриспруденции в течение первых трех столетий ислама *мақāсид* оказались оттесненными на второй план. Только после Абу

Хаида ал-Газали (ум. 505/1111), а затем Ибрахида аш-Шатиби (ум. 790/1388), *мақъсид* получили более широкое признание.

Основные соображения *мақъсид* не отрицались ведущими школами и учеными исламского права, но они все же оставались на периферии господствующей юридической мысли. За исключением захиритов, которые утверждали, что *мақъсид* известны только тогда, когда они идентифицированы таким образом ясным текстом, большинство правоведов не ограничивали их одним только ясным текстом, поскольку понимали шарй'а как ориентированный на достижение целей и основанный на устанавливаемых причинах. Поэтому простое соблюдение правил, противоречащих их целям, считалось неприемлемым. Совершенно иной подход к *мақъсид* использовали *бътиниййа*, которые считали, в отличие от захиритов, что сущность и цель текстовых предписаний (*нусу́с*) должны быть найдены не в явных словах текста, а в его внутреннем (*бътин*) значении, известном только имаму^[1]. Среди ведущих школ также существовали различия в направлении относительно *мақъсид*: некоторые были более открытыми по отношению к ним, нежели другие, однако разработка целей и задач шарй'а, как правило, не поощрялась. Эта юридическая сдержанность в отношении *мақъсид* могла быть отчасти связана с элементами планирования и прогнозирования, которые, по всей вероятности, были сопряжены с подобным занятием. Кто мог бы, например, сказать наверняка, что то или иное является целью и первостепенной задачей Законодателя, не вдаваясь в определенную степень спекуляции, если, конечно, сам текст не заявлял об этом? Но и ограничивать *мақъсид* только ясным текстом тоже было недостаточно.

Только в начале IV века по исламскому летоисчислению *мақъсид* были использованы, например, в юридических трудах Абу 'Абдаллаха ат-Тирмизи ал-Хакима (ум. 320/932). Многократные отсылки к ним позже появились в трудах имама ал-Харамайн ал-Джувайни (ум. 478/1085), который первым классифицировал *мақъсид* на три категории необходимых, насущных и украшающих жизнь (*даруриййат*, *хаджиййат*, *тахсиййат*), которые с тех пор пользуются признанием. Идеи ал-Джувайни были далее развиты его учеником Абу Хаимидом ал-Газали, который подробно писал об общественном интересе (*манфа'а*) и рациональном обосновании (*та'лил*). Ал-Газали в целом критиковал *манфа'а* как доказательство, но подтверждал ее правильность, если она содействовала *мақъсид* шарй'а. Что касается самих *мақъсид*, ал-Газали писал однозначно, что шарй'а

защищает пять целей в приоритетном порядке, а именно: религию, жизнь, разум, потомство и имущество^[2].

Ряд выдающихся ученых продолжали вносить свой вклад в *мақāсид*. Сайф ад-Дин ал-Амиди (ум. 631/1233) определил *мақāсид* как критерий предпочтения (*ат-тарджих*) среди противоречивых аналогий и разработал внутренний порядок приоритетов среди различных классов *мақāсид*. Ал-Амиди также ограничил количество основных *мақāсид* только пятью. Маликитский правовед Шихаб ад-Дин ал-Карафи (ум. 684/1285) добавил к существующему списку шестую цель, а именно защиту чести (*ал-‘ирд*), и это было одобрено Тадж ад-Дином ‘Абд ал-Ваххабом ибн ас-Субки (ум. 771/1370), а затем Мухаммадом ибн ‘Али аш-Шавкани (ум. 1250/1834). Список из пяти основных *мақāсид* ал-Газали был основан на его прочтении соответствующих частей Корана и Сунны о предписанных наказаниях (*ху́дуд*). Ценность, которую каждое из этих наказаний стремилось защитить, впоследствии была идентифицирована как основополагающая ценность. Первоначально считалось, что позднее добавление ал-Карафи (*ал-‘ирд*) подпадает под потомство (*ан-насл*, также *ан-насаб*), но он объяснил, что шарй‘а ввел отдельное наказание *хадд* за клеветническое обвинение (*ал-казф*), что оправдывало добавление^[3]. Известная работа ‘Изз ад-Дина ‘Абд ас-Салама ас-Сулами (ум. 660/1262) «*Қавā‘ид ал-аҳкām*» была, по его собственной характеристике, работой о «*мақāсид ал-аҳкām*» и рассматривала различные аспекты *мақāсид*, особенно в отношении ‘илла (действенной причины) и *манфа‘а* (общественного интереса), более подробно. Так, в начале своей работы он писал, что «величайшая из всех целей Корана состоит в том, чтобы способствовать благам (*манāфи‘*) и средствам их обеспечения, и что осуществление блага также включает в себя предотвращение зла»^[4]. Ас-Сулами добавил, что все обязательства шарй‘а (*ат-такāлиф*) были основаны на обеспечении благ для людей в этом мире и в следующем. Ибо Бог Всевышний Сам не нуждается в благах. Таким образом, шарй‘а от начала до конца заботится о благах Божьих творений, что также является «мега-мақсадом» шарй‘а.

Возрождение *мақāсид* с 1980-х годов

Мақāсид снова оказались в центре внимания в последние десятилетия XX века, когда произошли беспрецедентные события, что

можно разделить на пять этапов следующим образом. Первый из них был исследовательско-историческим. Литература, подпадающая под эту категорию, в основном объединила работы предшествующих ученых по этому вопросу. Таким образом, большое внимание было уделено вкладу имамов Малика и аш-Шафи'и, а также имама ал-Харамайн ал-Джувайни, Абу Хамида ал-Газали, 'Изз ад-Дина 'Абд ас-Салама, Ибн Таймийи, Ибн Каййима ал-Джавзийи и многих других. Работа маликитского ученого Абу Исхака Ибрахима аш-Шатиби «*ал-Мувафакāt*» являет собой замечательный вклад в эту тему.

На втором этапе в научных трудах по *мақāсид* внимание уделялось в основном эпистемологии и построению всеобъемлющей теории *мақāсид*. Это включало размышления о методологии *мақāсид*, которая состоит из их определения, источников и методов установления, условий достоверности, классификации и средств (*васā'ил*), с помощью которых *мақāсид* реализуются и осуществляются. Большое внимание на данном этапе также уделяется связи *мақāсид*, *усūл ал-фиқх* и *иджтихāда*. Несмотря на то, что научный вклад в методологию *мақāсид* начался на ранней стадии и произошло значительное развитие, работа над ней все еще продолжается.

Третий рассматриваемый этап отмечен использованием *мақāсид* в качестве оценочного инструмента, с помощью которого можно измерить точность или неточность существующих интерпретаций шарй'а. Например, *мақāсид* могут сыграть определенную роль в отношении существующих интерпретаций Корана и Сунны и того, как в некоторых сочинениях по *тафсйру* обычно преобладает некоторая степень буквализма в ущерб более высоким целям текста. Затем те же усилия распространяются на другие области шарй'а, включая *усūл ал-фиқх*, уголовное право, коммерческое право и т. д., что в некоторых случаях приводит к переоценке существующих толкований. Был достигнут лишь некоторый прогресс по отдельным темам, касающимся *усūл ал-фиқх* и коммерческого права со ссылкой на исламское банковское дело и финансы (ИБФ), но большая часть этого также находится на стадии разработки. Существует большой интерес к *мақāсид*, однако, когда дело доходит до реализации, обычно применяются более общепринятые нормы прикладного права или *фиқха*, отчасти из-за того факта, что *мақāсид* формулируют набор ценностей, но не фактические правовые постановления. *Мақāсид* как таковые могут иметь большее влияние на уровне разработки политики, законодательства и *иджтихāда*.

Четвертая фаза развития *мақāсид* связана с их применением в различных областях, относящихся к *шарīʿа*. В доступной литературе по этой области указаны правильные процедуры применения *мақāсид*, часто включающие изменения в старых подходах, которые следовали общепринятым интерпретациям. Этот аспект *мақāсид* также связан с тем, чтобы справиться с быстрыми изменениями, которые часто приносят технологии и наука, постмодерн и глобализация, часто за счет высшей цели *шарīʿа*. Это, в свою очередь, подчеркивает потребность в новаторском *иджтихāде* для применения *мақāсид* к конкретным вопросам. Современные работы о *мақāсид*, диссертации, главы в книгах и статьи, учебные курсы и конференции продолжают демонстрировать возрождение *мақāсид*. В результате появилось значительное количество литературы, охватывающей различные аспекты предмета. *Мақāсид*-дискурс также становится мультидисциплинарным, поскольку он больше не ограничивается правом и юриспруденцией, а распространяется на гуманитарные, социальные и естественные науки, банковское дело и финансы и так далее.

Интересные изменения также происходят в ИБФ, когда регулирующие органы проявляют интерес к внедрению *мақāсид*, однако возникает неопределенность в отношении того, как это можно сделать. Отчасти это связано с тем фактом, что *мақāсид* в значительной степени оставались теоретическими. Независимо от того, идет ли речь о необходимых *мақāсид* (*даруриййāt*) или о насущных *мақāсид* (*хāджиййāt*), то, каким образом они могут быть интегрированы в практику и продукты ИБФ, часто вызывает новые вопросы. Основная критика, часто встречающаяся здесь, заключается в том, что исламские банки практикуют правила *фиқха*, но склонны закрывать глаза на цели этих правил, что ИБФ изобилует практиками, ориентированными на *риба*, и должен быть приведен в соответствие с *мақāсид шарīʿа*. Определенный недостаток также отмечается в применении *мақāсид* к конкретным контрактам. Кто-то может спросить, каковы *мақāсид мурабаха* (себестоимость плюс прибыль от продажи) и отсроченной продажи (ББА – *ал-байʿ би-саман āджил* – *примеч. пер.*), или *мушāрака* и *мудāраба* и т. д., контрактов, которые широко практикуются в ИБФ? По нашему мнению, на эти вопросы необходимо ответить, прежде чем можно будет осмысленно говорить о реализации *мақāсид* в операциях ИБФ. Параллельные уровни заинтересованности в реализации *мақāсид* отмечаются в сферах биоэтики, генной инженерии и генетически модифицированных организмов (ГМО),

информационных технологий и так далее — все это поднимает вопросы о том, как их можно осмысленно привести в соответствие с *мақāсид шарī'а*.

Последняя из пяти фаз является скорее негативной, отмеченной чрезмерным количеством ссылок на *мақāсид* со стороны тех, кто упоминает это слово без особого понимания. Любой, кому нравится какая-либо идея, претендует на то, что она является одним из *мақāсид*! Подобное злоупотребление *мақāсид* является проблемой. Ученые и писатели, университеты и средства массовой информации должны приложить усилия, чтобы повысить точность в использовании *мақāсид*. Дальнейшее совершенствование методологии *мақāсид* также послужит сдерживанию злоупотреблений в использовании *мақāсид*.

Мақāсид и усūл ал-фикх

Историческое пренебрежительное отношение к *мақāсид* резко подчеркивает Эл-Мессави, который пишет о докторанте Университета ал-Азхар в конце 1960-х годов, которому пришлось изменить название своей диссертации, где использовалось слово «*мақāсид*». Вместо этого ему пришлось использовать слово *ахдāф*, поскольку первое слово не нравилось некоторым членам экзаменационной комиссии, с подозрением относившимся к *мақāсид*. С тех пор многие доктрины *усūл ал-фикх*, такие как консенсус (*иджмā*), аналогия (*қийās*) и даже *иджтихād*, также обременяются трудными условиями. Напротив, считается, что *мақāсид* прекрасно соотносятся с более широкими проблемами современности и цивилизации^[5]. Что касается отношения *мақāсид* к *усūл ал-фикх*, некоторые комментаторы считали их взаимодополняющими и отмечали, что *усūл ал-фикх* должен действовать как посредник *мақāсид*. Хасан Джабир, таким образом, заметил: в то время как *усūл ал-фикх* показывает способы извлечения правил из Корана, самого по себе этого было бы недостаточно без помощи *мақāсид*, если Коран и Сунна должны вести *умму* в новые времена и в новых условиях. Это потребует изучения первоисточников в свете более широких универсалий *мақāсид*^[6].

Мнение Бин Байя об отношении *усūл ал-фикх* к *мақāсид* состоит в том, что они неотделимы друг от друга, хотя *мақāсид* представляют собой отдельный раздел в более широкой матрице *усūл ал-фикх*, наряду с другими разделами, такими как

истиṣlāḫ и *қийās*. Ибн ‘Ашур, с другой стороны, считал, что *мақāсид* следует предоставить независимый статус. Рассмотрев как Ибн ‘Ашура, так и Бин Баййа, ар-Райсуни встал на сторону первого, добавив, что *мақāсид* преподаются как отдельный курс во многих университетах Марокко, Алжира, Мавритании, Пакистана, Саудовской Аравии, в ал-Азхаре в Египте и в других странах и рассматриваются как особый самостоятельный предмет^[7].

Однако заявление Ибн ‘Ашура о независимости *мақāсид* не было абсолютно беспрецедентным, поскольку более ранние ученые (включая ал-Карафи, Ибн Таймиййу и Ибн Каййима ал-Джавзиййу) высказывали замечания, указывающие в том же направлении^[8]. Критики предположили, что аш-Шатиби не предоставил *мақāсид* независимого статуса, когда обсуждал их в последнем томе своего четырехтомного «*ал-Муṣāфақāt*»; что в действительности он относился к ним как к расширению *уṣūл ал-фиқх*. Другими словами, аш-Шатиби подчеркивал важность *мақāсид*, не заявляя о том, что они являются отдельными или независимыми^[9].

Различные классификации *мақāсид*

Мусульманские правоведы классифицировали весь комплекс *мақāсид* на три категории в порядке убывания важности, начиная с основных *мақāсид* (*дарўриййāt*-необходимые), за которыми следуют дополнительные цели (*ҳādжиййāt*-насущные) и затем украшающие жизнь (*тāхсаниййāt*). Основные *мақāсид* необходимы для установленного порядка в обществе, а также для выживания и благополучия людей — их разрушение ускорит крах установленного порядка. *Шарī‘а* защищает эти ценности и принимает меры для их сохранения и развития. Таким образом, джихад утверждается в целях защиты религии, и так же справедливое возмездие (*қисās*) — для защиты жизни. Воровство, прелюбодеяние и пьянство являются наказуемыми правонарушениями, поскольку они представляют угрозу для защиты собственности, семьи и разума соответственно. Кроме того, *шарī‘а* поощряет работу и торговую деятельность, чтобы дать возможность человеку зарабатывать на жизнь, и принимает меры для обеспечения беспрепятственного осуществления коммерческих сделок на рынке. Исламские семейные законы также являются воплощением в значительной степени руково-

дящих принципов, которые делают семью безопасным убежищем для всех ее членов. *Шарī'а* также поощряет стремление к знаниям и образованию для обеспечения интеллектуального благополучия людей, развития искусства и цивилизации. Иными словами, все законы *шарī'а* связаны с защитой этих пяти универсальных *дарӯриййāt*.

Дополнительные цели (*хāджиййāt*) в основном предназначены для устранения тягот и затруднений, которые, однако, не представляют угрозы для сохранения установленного порядка. Многие уступки *шарī'а* (*рухас*), такие как сокращение обязательной молитвы (*салāt*) и прекращение поста в рамадан, которые *шарī'а* предоставляет больным, инвалидам, пожилым людям, путешественникам и т. д., направлены на предотвращение тягот, но они не являются основными, поскольку люди могут жить без них, если им придется. Шарī'а допускает такие уступки почти во всех сферах обязательного поклонения (*'ибādāt*). В сфере гражданских сделок (*му'амалāt*) шарī'а утвердил некоторые договоры, такие как форвардная продажа (*салам*) и договор аренды и лизинга (*иджāра*), из-за потребности людей в них, несмотря на определенную аномалию, присущую обоим. В семейном праве *шарī'а* допускает развод в случае необходимости в качестве уступки, которая направлена на обеспечение благополучия семьи на фоне невыносимых конфликтов.

Дополнительная цель возводится в основную, когда она касается общества в целом. Например, значимость *иджāра* может иметь второстепенное значение для отдельного человека, но она представляет собой существенный интерес для общества в целом. Точно так же определенные уступки, которые предоставляются в вопросах поклонения (*'ибādāt*), могут быть второстепенными по отношению к выживанию отдельного человека, но становятся вопросом первостепенной важности для сообщества в целом. В случае возникновения конфликта между этими различными классами целей можно пожертвовать меньшими целями ради защиты больших. Когда существует множество конфликтующих интересов, и ни один из них не кажется предпочтительным, тогда, согласно правовой максиме, «предотвращение вреда имеет приоритет над получением выгоды»^[10]. Это потому, что шарī'а более настойчиво подчеркивает предотвращение вреда, как это видно из *хадиса*, где Пророк (мир ему) сказал: «Когда я приказываю тебе что-то сделать, делай это в меру своих возможностей, а когда я тебе что-то запрещаю, то избегай этого (полностью)»^[11].

Третий класс «желательных» *мақāсид* стремится к достижению утонченности и совершенства в обычаях и поведении людей на всех уровнях реализации. Таким образом, *шарй'а* поощряет чистоту тела и одежды для целей молитвы и рекомендует, например, пользоваться духами при посещении коллективной пятничной молитвы; также как и препятствует употреблению в этом случае сырого чеснока. В обычных делах и отношениях между людьми *шарй'а* поощряет мягкость (*рифқ, самāха*), приятную речь и манеры (*хусн ал-хулук*) и добропорядочность (*ихсāн*). Судье и главе государства также рекомендуется не быть слишком нетерпеливым с приведением в исполнение наказаний. Целью всего этого является достижение красоты и совершенства в жизни людей.

Украшающие жизнь цели, возможно, имеют особое значение, поскольку они относятся ко всем высшим *мақāсид*. Обязательную молитву можно совершать, например, с надлежащим сосредоточением и отдавая должное каждой ее части, или совершать ее поспешно и невнимательно, и разница между ними состоит в том, что первая совершается с достижением как основного, так и желательного, а вторая может быть в лучшем случае исполнением долга. Этот анализ можно распространить почти на каждую область человеческого поведения и выполнение почти всех постановлений *шарй'а*. Классификация *мақāсид* как таковая не обязательно должна ограничиваться предписаниями *шарй'а* или религиозными вопросами, но может распространяться на традиционные, социальные, политические, экономические и культурные вопросы и так далее. Из этого анализа также следует, что отнесение определенной цели или интереса к той или иной из этих категорий, скорее всего, будет относительной и связанной с определенной степенью оценочного суждения.

Мақāсид далее подразделяются на общие цели (*ал-мақāсид ал-'амма*) и конкретные цели (*ал-мақāсид ал-хāсса*). Первые – это те, которые характеризуют ислам и шарй'а в целом, поскольку они в целом являются обширными и всеобъемлющими. Предотвращение вреда (*дарар*) является общей целью шарй'а и относится ко всем областям и вопросам. Конкретные цели зависят от темы и связаны с особыми вопросами, такими как семейные дела, финансовые операции, свидетельствование и тому подобное.

Затем *мақāсид* подразделяются на точные (*ал-қат'иййа*) и умозрительные цели (*аз-занниййа*). Первые подкреплены четкими доказательствами в Коране и Сунне, такие как защита собствен-

ности и чести отдельных лиц, отправление правосудия, право на финансовую поддержку среди близких родственников и тому подобное. *Мақъсид*, которые явно относятся к *дарӯриййāt*, могут рассматриваться как точные (*қат'и*). К этой категории могут быть также добавлены те, которые выявлены индуктивно (*истиқрā*) из ясных предписаний (*нусӯс*). Что касается *мақъсид*, которые не могут быть включены ни в одну из этих двух категорий, они все же могут рассматриваться как точные, если в их поддержку существует общий консенсус или ясное законодательство. Дополнительные *мақъсид*, определенные за пределами этого диапазона, могут быть классифицированы как умозрительные (*занни*) и могут оставаться в этой категории, если только они не будут возведены в ранг точных на основе консенсуса или законодательства. В случае противоречия между целями точные *мақъсид* будут иметь приоритет над умозрительными. Порядок приоритета также предлагается среди точных *мақъсид* в пользу тех, которые защищают религию и жизнь над тремя другими, а защита разума также имеет приоритет над семьей и имуществом.

Аш-Шатиби также классифицировал *мақъсид* на цели и задачи Законодателя (*мақъсид аш-шāри*) и человеческие цели (*мақъсид ал-мукаллаф*). Таким образом, обеспечение благополучия людей – выдающаяся цель Бога, стоящая за законами шарй'а – представляет собой первую категорию, тогда как приобретение знаний для получения работы представляет собой вторую категорию *мақъсид*.

Мақъсид также подразделяются на первичные цели (*мақъсид аслиййа*) и вспомогательные цели (*мақъсид таб'иййа*). Первые относятся к первичным и нормативным целям, которые изначально предполагал Законодатель или его человеческий представитель. Например, первичная цель знания (*'илм*) состоит в том, чтобы познать Бога и надлежащий способ поклонения Ему, а также исследовать и понять Его творение. Вторичные цели – это те, которые дополняют и подкрепляют первичные. Например, первичной целью брака является продолжение рода, тогда как его вторичной целью может быть сексуальное удовлетворение^[12].

Несмотря на вышеизложенное, в подобных классификациях может быть трудно избежать некоторой произвольности. Подобно выгодам (*масāлих*), *мақъсид* являются неокончательными и все еще нуждаются в более четкой методологии, чтобы застраховаться от неоправданного потворства личным или партийным пристрастиям. Это в значительной степени

вопрос правильного понимания, поэтому коллективный *иджитхад* и консультации кажутся лучшими способами обеспечения точности и достоверности. С этой целью было бы обнадеживающим заручиться наставлением и одобрением совета ученых относительно подлинности *мақсада* для разработки политики и законодательства.

Установление *мақāсид*

Как уже указывалось, мусульманские правоведы по-разному подходили к установлению *мақāсид*. Первый подход, который следует отметить, — это текстуалистский подход, который ограничивает установление *мақāсид* ясными священными источниками. Согласно этой точке зрения, *мақāсид* не существуют вне этих рамок. При условии, что повеление является явным и нормативным (*тасрīхī*, *ибтида'ī*), оно передает цель/*мақсад* Законодателя в утвердительном смысле. Запреты указывают на *мақāсид* в отрицательном смысле, поскольку цель запретительного предписания состоит в том, чтобы подавить и предотвратить зло, которое предусматривается в рассматриваемом тексте. Это является общепринятым, однако в этих общих рамках существуют определенные тенденции. В то время как захириты склонны ограничивать *мақāсид* очевидным текстом, большинство правоведов принимает во внимание как текст, так и действенную причину (*‘илла*) и логическое обоснование текста^[13]. Основоположник *мақāсид* аш-Шатиби утвердительно высказался о необходимости соблюдения явных предписаний, но затем добавил, что приверженность очевидному тексту не должна быть настолько косной, чтобы отчуждать логическое обоснование и цель текста от его слов и предложений. Косность такого рода, добавил аш-Шатиби, сама по себе противоречит цели (*мақсад*) Законодателя, как и в случае пренебрежения самим ясным текстом. Когда текст, будь то повеление или запрет, читается в сочетании с его целью и логическим обоснованием, это является достоверным подходом, который находится в гармонии с намерением Законодателя^[14]. Аш-Шатиби добавил, что *мақāсид*, известные из всестороннего прочтения текста, бывают двух типов, а именно первичные (*аслиййа*) и вспомогательные (*таб'иййа*). Первые являются основными *мақāсид* или *дарўриййāt*, которые *мукаллаф* должен соблюдать и защищать независимо от личных пристрастий,

тогда как вспомогательные *мақъсид* — это те, которые сохраняют за *мукаллафом* некоторую гибкость и выбор.

Как отмечалось ранее, аш-Шатиби назвал индуктивное мышление (*истиқра'*) одним из наиболее важных методов установления *мақъсид*. В тексте могут быть различные ссылки на предмет, ни одна из которых не может быть решающей. Тем не менее, их совокупное прочтение таково, что не оставляет сомнений в том смысле, который они передают. Иными словами, окончательный вывод можно сделать на основании множества умозрительных высказываний. Аш-Шатиби иллюстрирует это, говоря, что нигде в Коране нет заявления о том, что *шарй'а* был принят для блага людей. Тем не менее, это является окончательным выводом, сделанным из совокупного прочтения различных текстовых постановлений^[15]. Затем аш-Шатиби добавляет, что выгоды следует понимать в их самом широком смысле, который включает в себя все выгоды, относящиеся к этому миру и будущему, выгоды отдельного человека и общества, материальные, моральные и духовные, и те, которые относятся к настоящему, а также к интересам будущих поколений. Это широкое значение выгод также включает предотвращение и устранение вреда. Эти выгоды не всегда могут быть установлены одним человеческим разумом без помощи и руководства божественного откровения^[16].

Аналогичным образом, постановление *шарй'а* о том, что значимость акта поклонения (*'ибāда*) не может быть установлена посредством *иджтихāда*, является индуктивным выводом, сделанным на основе подробных доступных свидетельств по этому вопросу, поскольку в источниках нет конкретных указаний на этот счет. Эти выводы имеют большое значение в целом; они не подлежат сомнению, и их достоверность не является предметом умозрительных рассуждений^[17].

Индуктивный метод аш-Шатиби не ограничивается установлением целей, но также распространяется на повеления и запреты, которые могут быть получены либо из ясного текста, либо из совокупного прочтения ряда текстовых постановлений, которые могут встречаться в различных контекстах^[18]. Далее аш-Шатиби делает еще один шаг, говоря, что индуктивные выводы и положения, установленные таким образом, являются общими предпосылками и первостепенными целями *шарй'а* и, таким образом, имеют более высокий порядок значимости, нежели конкретные правила. Таким образом, становится очевидным, что индуктивное мышление является ведущим методом, который использует аш-Шатиби (и его значительным вкладом) для установления *мақъсид*.

Условия подлинности

Для того чтобы являться подлинным, *мақсад* должен удовлетворять определенным условиям, которые Ибн ‘Ашур определил следующим образом: 1) несомненный (*сāбит, йақīнī*), что означает, что рассматриваемый *мақсад* ясен и подтверждается убедительными доказательствами и не подлежит разногласиям и спорам; 2) явный (*зāхир*) в том смысле, что рассматриваемый *мақсад* является не скрытым фактором, а очевидным, он может быть показан и доведен до внимания, например, при оспаривании научным сообществом или в суде; 3) общий (*‘āмм*) в том смысле, что он применяется ко всему, что подпадает под его сферу действия, и не фокусируется на конкретных лицах, группах или партийных интересах; 4) исключительный (*тāрд*) в том смысле, что он включает в себя все, что ему принадлежит, и исключает все, что ему не принадлежит. Далее добавляется, что предполагаемая цель не должна выходить за пределы умеренности и влечь за собой ни небрежности, ни затруднений^[19].

Когда эти условия применяются к конкретным предметам, скажем, к благому управлению, миру и устойчивому развитию, все три, в принципе, кажутся удовлетворяющими условиям, но каждое из них может вызывать более конкретные вопросы. Например, в случае благого управления, каковы основные требования благого управления, которые заслуживают рассмотрения? Комментаторы могут вполне расходиться во мнениях относительно значения и структуры исламского государства или правительства, а также относительно того, можно ли включить в это определение конституционализм и верховенство закона. Чтобы выполнить условия Ибн ‘Ашура, необходимо хорошее знание предмета; но мы по-прежнему говорим в принципе, что благое управление является важным *мақсадом*, не претендуя на уверенность во всех его деталях. Даже в том, что касается пяти основных целей (*дарўриййāt*), в принципе они являются *дарўрī*, но вряд ли можно требовать определенности в отношении всех связанных с ними деталей.

Что касается руководящих указаний по благому управлению в тексте, то в целом Коран осуждает деспотических и коррумпированных правителей, требует справедливости и соблюдения всех повелений и запретов, а также требует уважения прав и обязанностей людей, что вряд ли может быть реализовано без благого управления. Это, возможно, может дать предварительно утвердительный ответ, вероятно, основанный

на индуктивном рассуждении, что благое управление действительно является требованием и, следовательно, является подлинным *мақсадом шаръ'а*, без уточнения в данном месте, является ли оно основной или дополнительной целью. В то время как благое управление, по мнению настоящего автора, в принципе является основной целью, другие (более подробные) аспекты благого управления можно квалифицировать как дополнительные или только желательные. В правовых максимах фикха (*қавā'ид куллиййа фикхиййа*) и более широкой структуре *шаръ'а* есть руководящие принципы, которые могут помочь в предоставлении необходимых ответов.

Вопросы, связанные с установлением *мақāсид*, может быть сравнительно легче решать в отношении контрактов и транзакций, поскольку основная литература по *фикху* о номинальных контрактах предоставляет исходные материалы для работы с ними. Но тот же вопрос становится несколько более сложным в связи с более новыми темами, такими как «устойчивое развитие» или «защита окружающей среды». По причинам, уже изложенным выше, литература по *фикху*, посвященная *мақāсид*, не лишена своих собственных неясностей, что не оставляет исследователям иного выбора, кроме как искать новые ответы на насущные вопросы.

Расширение сферы действия *мақāсид*

Таки ад-Дин ибн Таймиййа (ум. 728/1328) был первым, кто отошел от представления об ограничении *мақāсид* определенным числом. Он добавил к существующему списку *мақāсид* такие другие ценности, как выполнение контрактов, сохранение родственных связей, уважение прав соседей, любовь к Богу, искренность, надежность и нравственная чистота^[20]. Таким образом, Ибн Таймиййа пересмотрел сферу охвата *мақāсид* из определенного числа в открытый список ценностей. Его подход в целом принимается современными учеными, в том числе Мухаммадом Тахиром ибн 'Ашуром, Ахмадом ар-Райсуни, Йусуфом ал-Карадави и другими^[21]. Ал-Карадави также включил поддержку социального обеспечения (*ат-такāфул ал-иджтима'и*), свободу, человеческое достоинство и человеческое братство в число *мақāсид шаръ'а*, исходя из анализа того, что все они подтверждаются как конкретными, так и общими доказательствами в Коране и Сунне^[22]. Автор

настоящей статьи предлагает добавить к существующим *мақāсид* экономическое развитие и усиление исследований и разработок в области технологий и науки, поскольку они имеют решающее значение для положения *уммы* в мировом сообществе. Таким образом, представляется, что *мақāсид* остаются открытыми для дальнейшего совершенствования, которое будет в некоторой степени зависеть от приоритетов каждого общества и поколения.

Беспрецедентный прогресс современности, технологий и науки поставил человеческие общества почти повсеместно перед лицом новых проблем, которые в целом не затрагиваются в существующих текстах по *фикху*. Таким образом, возникают вопросы о том, можно ли рассматривать мир и безопасность, права женщин, права меньшинств, защиту окружающей среды и Цели устойчивого развития Организации Объединенных Наций (ЦУР) среди *мақāсид* нашего времени для мусульманского сообщества. Следует признать, что это не простые монолитные темы, и они могут потребовать более полного понимания, прежде чем можно будет дать адекватные ответы. Что совершенно очевидно, так это необходимость того, чтобы дискурс *мақāсид* вышел за рамки его традиционных типологий для решения новых и насущных проблем, имеющих большое значение для современных мусульман и исламской цивилизации.

Оценка и ранжирование

Относительная сила или слабость различных типов *мақāсид* по отношению друг к другу и их ссылка на постановления/*ахкām шарī'a* — это тема, по которой посвященная *мақāсид* литература остается недостаточно разработанной, поскольку постановления *шарī'a*, содержащиеся в Коране, Сунне и юридическом *иджтихāде*, не оцениваются и не расставляются по приоритетам в свете их *мақсада*. Например, вопрос о том, что является первичными и нормативными целями (*мақāсид аслийя*) в отличие от тех, которые могут быть классифицированы как вспомогательные цели (*мақāсид фар'ийя*), и даже различие между средствами и целями *мақсада* иногда может быть менее чем очевидным. Ибн 'Ашур заметил в этой связи, что, за исключением некоторых случайных их упоминаний, сделанных 'Изз ад-Дином 'Абд ас-Саламом ас-Сулами в его

«*Қавā'ид ал-Аҳкām*» и Шихаб ад-Дином ал-Карафи в его «*Китāб ал-Фуруқ*», оценка различных классов *мақāсид* по большей части не получила развития^[23]. Ранний вклад в этот предмет ограничен классификацией тем по известным пяти или шести наименованиям необходимых целей (*дарӯриййāt*), тогда как две другие категории насущных (*ҳādжиййāt*) и украшающих жизнь (*таҳсийййāt*) тематически не идентифицированы ни в каком порядке или количестве. Эта тройная классификация рассматривает внутренние достоинства, присущие рассматриваемым *мақāсид*. Могут также возникнуть вопросы, например, где в этой классификации можно поставить личную свободу или равенство. Возможно, даже вполне вероятно, что равенство и свобода будут помещены как в категорию необходимых, так и нормативных *мақāсид* (*дарӯрӣ, асли*) и, как таковые, будут охватывать все категории.

Существуют и другие показатели, которые также можно использовать, чтобы помочь определить правильное место различных постановлений *шарӣ'а*, его повелений и запретов, прав и обязанностей и т. д. в той или иной категории *мақāсид*. Эти показатели резюмируются следующим образом:

- 1 Наличие или отсутствие текста или текстового указателя в Коране, хадисе или прецедентах сподвижников может дать важные указания, помогающие определить степень и ценность постановления или *мақсада* и его место в соответствующей классификации.
- 2 Другой указатель относится к пользе (*манфа'а*) или вреду (*мафсада*), которые конкретный *ҳукм* может реализовать или предотвратить. Здесь предполагается рациональная оценка пользы и вреда в свете преобладающих социальных условий. Возможно, потребуются выяснить, является ли рассматриваемая польза всеобъемлющей и общей (*куллӣ*), касающейся наибольшего числа людей и относящейся к важнейшему аспекту жизни, или же это частичная польза (*джуз'ӣ*), в которой отсутствуют эти атрибуты. Содействие справедливости является общей и жизненно важной пользой, как и совещание (*шӯрā*) в управлении, но некоторые постановления *фикҳа* о продаже или беспроцентной ссуде (*қард ҳасан*) могут не учитывать ни наибольшее количество, ни самые насущные интересы людей. Таким образом, установление назначения и цели (*мақсад*) *шарӣ'а* в обосновании *ҳукма* не всегда известно из знания самого *ҳукма*, но должно быть проверено

посредством общего знания *шарī‘а*, рациональности и *иджитихāда*^[24].

- 3 Существующая литература по *фиқху* и сборники фетв по известной шкале из пяти величин (обязательное, рекомендуемое, предосудительное, допустимое и запрещенное) также могут помочь в относительной оценке *мақāсид*. Дополнительную интересующую информацию можно также найти в литературе, касающейся столпов и основ ислама (*аркāн ал-хамса*), или даже классификации по *фиқху* проступков на большие и малые грехи (*ал-кабā‘ир ва-с-сағā‘ир*).
- 4 Другой способ оценки прикладного аспекта *мақāсид*, как уже отмечалось, заключается в отсылке к наказаниям, которыми *шарī‘а* может подтвердить определенную ценность и цель. Предписанные наказания *хūdūd* фактически использовались ранними авторами по *мақāсид*. Но даже среди правонарушений *хūdūd* есть такие, как клеветническое обвинение (*қазф*) и употребление вина (*шурб*), которые влекут за собой меньшее наказание. Это предполагает, что ценности, защищаемые ими, принадлежат ко второму порядку *мақāсид* (т. е. *хāджиййāt*)^[25].
- 5 Постановления *шарī‘а* (*ахкām*) также могут быть оценены, а *мақāсид*, которых они придерживаются, установлены с отсылкой на силу или слабость обещания вознаграждения или предупреждения (*ал-ва‘д ва-л-ва‘ид*), которое может содержать текст. Ибо обещание вознаграждения может иметь воспитательную ценность или, если оно сделано категоричным языком, может указывать на основной *мақсад*. Например, Коран обещает великую награду за хорошее отношение к родителям, и в нем содержится столь же решительное предостережение для тех, кто их огорчает. Коран и Сунна также подчеркивают важность помощи бедным. Непосредственная цель в обоих из них может быть соответственно оценена как основная или дополнительная, в семье и религии соответственно. Сравните это с обещанием вознаграждения тому, кто дает пищу животным и птицам. *Мақсад* в первом заключается в защите семьи, основном *мақсаде*, а во втором – в сострадании к животным, что может подпадать под категорию *таҳсийниййāt*.

Сострадание к животным имеет тенденцию приобретать более высокий статус в некоторых текстах хадисов, один из которых предупреждает о суровом наказании женщины, которая уморила голодом свою кошку, привязав ее к столбу до тех пор, пока та не умерла, или об обещании большого

вознаграждения (входа в рай) человеку, спасшему жизнь умирающей от жажды в пустыне собаке. Есть также тексты хадисов, которые обещают большое вознаграждение за кажущиеся незначительными заслуги, такие как чтение определенного аята в определенное время или определенное количество раз. Назначение и цель, которые преследуют подобные обещания, часто можно обнаружить из контекста. Тем не менее вес, придаваемый таким действиям, часто является символическим, не обязательно сосредотачивается на рассматриваемых действиях, но на принципах и целях, которые они визуализируют, таких как милосердие и сострадание или поминание Бога. Высказывания также могут иметь назидательную функцию или иную, быть предназначенными для воздействия на аудиторию^[26].

Кроме того, из вышеизложенного следует, что назначение и цель более низкого порядка могут принимать необычно более высокую значимость в стрессовых и опасных для жизни ситуациях, и в этом случае нужно будет установить актуальность рассматриваемого *мақсада* в окружающих его обстоятельствах, и сказать, например, в вопросе спасения жизни умирающего животного, что цель *таҳсīнī* возводится до уровня *дарўрī*. Это, однако, не меняет нашей основной позиции, согласно которой милосердие к животным обычно подпадает под категорию *таҳсīниййāt*.

- 6 Значение *хукма* и цель, которую он преследует, также можно установить, обратившись к повтору в Коране и хадисах. В тексте, например, содержится много упоминаний о справедливости, сострадании и толерантности/терпении (*сабр*). То же самое можно сказать и о благотворительности помимо обязательного *закāта*, что часто упоминается в Коране и хадисах. Однако здесь можно оговориться, что повтор в сфере обязательных предписаний (*вāджиб* и *харām*) относительно менее важен, но имеет тенденцию играть большую роль в отношении *мандўб* и *макрўх* (рекомендуемого и предосудительного). Поскольку, когда *вāджиб* или *харām* передаются ясным текстом, дальнейший повтор не обязательно может что-либо добавить к этому (хотя ханафиты обращают внимание на повтор наряду с ясностью текста — таким образом, они возводят *вāджиб* до уровня категоричной обязанности или *фард*, а *макрўх* — до уровня *макрўх тахрīmī*, в отличие от *макрўх ганзйхī*, который ближе к дозволенному или *мубāх*)^[27]. Таким образом, повтор, как правило, играет более важную роль в этике, чем в отношении четких правовых предписаний.

Иджтихād мақāсидī

Иджтихād мақāсидī – относительно новая фраза, в основном встречающаяся в работах ученых XX века, в том числе ар-Райсуни, ‘Атиййа, Селим эл-Ава и Махди Шамсуддин, которые рекомендуют определенным образом расширить *уṣūlī иджтихād*, чтобы охватить более широкую сферу *иджтихād мақāсидī* (также *иджтихād маслаḫī*). В рамках этих усилий ученый/муджтахид разрабатывает новые постановления, основанные на его понимании *маслаḫи* и *мақāсид*, при условии, что он/она хорошо осведомлены в шарī‘а. Когда *иджтихād мақāсидī* будет признан законной формой *иджтихāда*, это в значительной степени будет расценено как аргумент в пользу независимости *мақāсид* как доказательства шарī‘а отдельно от *уṣūл ал-фиқх*.

Что касается защиты разума (*ḫифз ал-‘ақл*), например, которая является необходимой целью шарī‘а, то сюда можно включить введение современных наук в образовательные программы исламских учебных заведений, а также использование новых методов исследования, которые способствуют развитию интеллекта. Это будет означать по-новому актуализировать *ḫифз ал-‘ақл* вместо того, чтобы придерживаться священного примера запрета на употребление вина, данного как средство защиты разума^[28].

Шамсуддин также подчеркивал в этой связи важность извлечения (*истинбāt*): Коран и Сунна являются его наиболее важными источниками, но механизмы извлечения были чрезмерно ограничены *уṣūlī* положениями, которые необходимо пересмотреть и сделать более восприимчивыми к влиянию новых достижений в образовании и науке. Поэтому рекомендуется более широкое понимание *истинбāt*. Выделены две области, представляющие интерес, — это правовые максимумы фиқха, которые могут стать богатым источником для основанного на *мақāсид иджтихāда*^[29]. Другой и даже более важной областью являются общие принципы Корана, такие как справедливость, доброе отношение к другим (*иḫсāн*), человеческое достоинство и равенство, которые в значительной степени были отодвинуты на второй план из-за *уṣūlī* ограничений правил толкования или посредством положений, прилагаемых к применению *истиḫсāна*, *истиṣлāха* и *қийāса*^[30].

Что касается *қийāса*, ар-Райсуни, ат-Тураби (ум. 2016) и Шамсуддин изучили перспективы того, как можно использовать более гибкое прочтение *қийāса* для связи его с *мақāсид*.

Запрещение употребления спиртных напитков в Коране (Коран, 5: 90), например, было довольно узко сформулировано в традиционных руководствах по *у́л ал-фиқх*. С другой стороны, сопоставительный анализ *у́л ал-фиқх* и *мақāсид* может быть предпринят для расширения логического обоснования текста на новые предметы и области. Таким образом, один из *мақāсид*, а именно защита разума, используется для запрета всех веществ, которые ставят под угрозу интеллектуальные способности человека, даже если рассматриваемое вещество не является опьяняющим. Таким образом, также запрещаются иррациональные церемонии и суеверные обычаи во имя наследия предков, использование амулетов для лечения болезней и т. д. Двигаясь дальше, можно даже обратиться к более широким текстовым заветам об устранении вреда и нанесении ущерба (*дарар*), чтобы прийти к тем же выводам без обязательного расширения значения конкретного текста об употреблении алкоголя.

Иджтихād мақāсиди: тематические исследования

Примеры *иджтихāда*, основанного на *мақāсид*, которые пересматривают старые *фиқхи* позиции в свете изменившихся реалий, можно найти в некоторых ответах ал-Карадави на конкретные вопросы, которые кратко изложены ниже. Во всех них новое *иджтихāди* постановление было построено на основе их соответствующих *мақāсид*. Цель состояла в том, чтобы вывести новые постановления, которые более соответствуют современному контексту, таким образом, чтобы показать, что ислам восприимчив к закономерным ожиданиям современности^[31].

1 Поздравление с Рождеством

Аспирант из Германии написал ал-Карадави, что он является практикующим мусульманином наряду со многими другими. Является ли для них дозволенным отправлять поздравительные открытки с Рождеством своим друзьям-немусульманам и соседям, а также обмениваться с ними подарками: «Мы получаем от них подарки, и будет невежливо, если мы не ответим им тем же».

В своем ответе ал-Карадави начал с цитаты из Корана, где мусульманам разрешено поступать справедливо и быть

добрыми к немусульманам, которые не были агрессивны по отношению к ним, но запрещено подобное, если немусульмане были агрессивны (Коран, 60: 8–9). Ал-Карадави добавил, что запрет в этом стихе относится к многобожникам Мекки, которые совершали акты агрессии против Пророка и его сподвижников. Рассматриваемый стих советовал верующим быть добрыми (*табарру*) по отношению ко всем неагрессорам, что означает нечто лучшее, чем ответ мера-за-меру. Ал-Карадави также привел хадис, в котором Асма', дочь Абу Бакра, пришла к Пророку и сказала, что ее мать, которая все еще являлась многобожницей (*муширика*), продолжала проявлять свою привязанность. Должна ли она отвечать ей взаимностью? На что Пророк ответил, что она должна. В Коране также упоминаются немусульмане: «И когда вас приветствуют каким-нибудь приветствием, то приветствуйте лучшим или верните его же» (Коран, 4: 86). Ссылаясь на ограничительные взгляды Ибн Таймийи по этому поводу, ал-Карадави прокомментировал: «Если бы Ибн Таймийя жил в наше время» и видел, каким маленьким стал мир, и что мусульмане находятся в постоянном взаимодействии с немусульманами, он мог бы пересмотреть свои взгляды. Ал-Карадави также упомянул, что многие христиане сами праздновали Рождество как социальное мероприятие, а не особенно религиозное.

Здесь усматривается прямое обращение к Корану, особенно к *мақсаду* справедливости и хороших отношений с миролюбивыми немусульманами. Средство (*васила*) представляло собой обмен рождественскими открытками и подарками. Ал-Карадави предложил новую интерпретацию, которая предоставила желаемый ответ и цель.

2 *Наследование*

Мусульманин-конвертит спросил ал-Карадави, может ли мусульманин унаследовать имущество немусульманина, добавив, что он был британским христианином и принял ислам десятью годами ранее. Его мать умерла и оставила небольшое наследство, которое он отказался принимать на основании постановления, согласно которому мусульмане и немусульмане не могут наследовать друг другу. Теперь умер и его отец, оставив после себя большое состояние, а он остался единственным наследником. Британский закон давал ему право на все это. Должен ли он отказаться от этого и оставить его немусульманам, в то время как он сам в этом

нуждается и может потратить его на свою мусульманскую семью и другие благие исламские цели?

Ал-Карадави ответил, что позиция большинства по этому вопросу была основана на хадисе о том, что мусульмане и немусульмане не наследуют друг другу. Это также было практикой сподвижников и поддерживалось ведущими школами исламского права. Некоторые из ведущих сподвижников, в том числе ‘Умар ал-Хаттаб, Му‘аз б. Джабал и Му‘авийа б. Абу Суфйан, однако, дали право мусульманам наследовать немусульманам, но не наоборот. Ал-Карадави писал, что он также предпочитал эту последнюю позицию, даже если большинство ее не поддерживало, точно так же, как он предпочитал ханафитское толкование хадиса, в котором под *кафиром* понимается *кафир харбий* (немусульманин, который воюет с мусульманами, а не все немусульмане). Далее он добавил, что критерием наследования была материальная помощь (*ан-насра*), а не единство в вере. Вот почему *зимми* не наследует *харбий*, даже если они принадлежат к одной и той же религии. Предоставление мусульманину права наследования его родственнику-немусульманину также поможет предполагаемым обращенным не отвернуться от ислама только по причинам потери своих прав наследования^[32].

В этом постановлении помощь является целью; средство (*васйла*) — это наследование мусульманина родственнику-немусульманину, а *хукм* (постановление), принятое таким образом, порождает эту цель.

3 Донорство органов

Дозволено ли с согласия донора пересаживать часть человеческого тела другому, остро нуждающемуся в этом?

Ответ ал-Карадави: есть два мнения по этому поводу, одно запретительное, а другое разрешающее. Первое утверждает, что мусульманин не имеет права уничтожать или калечить часть своего собственного тела (ср. Коран, 2: 195), и известный хадис: «все, что принадлежит мусульманину, запрещено другому мусульманину, его кровь, его имущество и его честь». Это не похоже на личную собственность, владелец которой имеет право отдавать, продавать или дарить по своему усмотрению. Однако разрешающая точка зрения утверждает, что критерием здесь является большая выгода, которую может принести предложенное пожертвование, в особенности, когда вред небольшой или незначительный для донора, но вполне может спасти жизнь реципиента. Современная

медицина также изменила прежние условия, при которых пересадка части тела могла быть фатальной для донора. Это не обязательно является таковым сейчас. Следовательно, запрет сходит на нет, когда исчезает страх фатального исхода^[33]. Ал-Карадави заключил: «Мы соглашаемся с разрешающим мнением при условии, что хирургическая операция проводится квалифицированными и опытными врачами, поскольку в этом большая выгода и спасение человеческой жизни»^[34].

Целью этого *иджтихāда*, основанного на *мақāсид*, является спасение жизни, а средством является пересадка части тела путем хирургического вмешательства. Утвердительное постановление или фетва, изданная таким образом, реализует рассматриваемую цель.

Заключение

Многие доктрины *усūл ал-фиқх*, такие как общий консенсус (*иджмā*), рассуждения по аналогии (*қийās*) и даже *иджтихād*, с течением времени стали обременяться трудными условиями. По сравнению с *усūл ал-фиқх*, *мақāсид* не отягощены методологическими формальностями и буквальным прочтением текста. Таким образом, *мақāсид* привносят в прочтение шарй‘а определенную степень универсальности и осмысления, что во многих отношениях отвечает потребностям людей без необходимости согласования сложных методологий. Однако методологическая точность необходима даже при использовании *мақāсид*, поскольку небрежная отсылка к *мақāсид* также стала проблематичной из-за всплеска интереса к использованию *мақāсид* в последние десятилетия. *Мақāсид* не так хорошо обеспечены методологическими ресурсами, как *усūл ал-фиқх*. Таким образом, у каждого из них есть свои сильные и слабые стороны, и внимательный исследователь может использовать оба, если потребуется, и каждый из них с максимальной эффективностью.

Теперь мы предлагаем следующее в качестве практических рекомендаций:

- Ориентированный на цель подход важен для лучшего понимания шарй‘а просто потому, что с быстрым развитием науки и цивилизации постоянно возникают новые

проблемы. Например, в отношении современных прав человека возникло много вопросов, требующих новых ответов, и они тесно связаны с *мақāсид*.

- Исламская наука XX века усовершенствовалась до сих пор недостаточно развитую методологию *мақāсид*. В результате можно с полным основанием сказать, что постановление *иджтихāда* может быть основано на *мақāсид* имеющим соответствующую квалификацию ученым, знающим как *мақāсид*, так и *усūл ал-фиқх*.
- Ученые и писатели, университеты и средства массовой информации должны приложить усилия, чтобы повысить точность использования *мақāсид*. Дальнейшее совершенствование методологии *мақāсид* также послужит контролю произвольности в применении *мақāсид*.
- Мусульманские страны и юрисдикции должны признавать и поощрять *мақāсид* как действительную основу законодательства и *иджтихāда* наряду с *усūл ал-фиқх* и другими дисциплинами. Поскольку *мақāсид* еще предстоит найти свой путь в рабочие механизмы мусульманских законодательных собраний и парламентов.
- Использование сомнительных средств для обеспечения *мақāсид* стало обычным и часто вводит в заблуждение. Поэтому необходимо проявлять должную осторожность, чтобы избежать искажений в стремлении к предполагаемому, но недоказанному *мақāсид* и обеспечении их соблюдения.
- Следует избегать обобщений. Каждая страна и юрисдикция должны быть в состоянии ориентироваться в *мақāсид*. Макро- и микро-аспекты принятия решений на основе *мақāсид* также должны быть адекватно связаны и скоординированы один с другим.

Примечания

1. Ср. Ахмад ар-Райсуни, *Назарийят ал-Мақāсид* 'инда-л-Имām аш-Шатиби (Рабат: Матба'ат ан-Наджах ал-Джадида, 1411/1991), 149.
2. Абу Хамид Мухаммад ал-Газали, *ал-Мустасфā мин 'Илм ал-Ус'ул* (Каир: ал-Мактаба ат-Тиджарийя, 1356/1937), 1: 287.
3. Йусуф ал-Карадави, *ал-Мадхал ли Дирāсāt аш-Шарī'а ал-Ислāmиййа* (Каир: Мактаба Вахба, 1411/1990), 73.
4. 'Изз ад-Дин 'Абд ас-Салам ас-Сулами, *Қавā'ид ал-Ахкām фи Мақāлих ал-Анām*, изд. Таха 'Абд ар-Ра'уф Са'д (Каир: ал-Матба'а ал-Хусайниййа, 1351 г.х.), 1: 8.
5. Ср., Мазин Муваффақ Хашим, *Мақāсид аш-Шарī'а: Мадхал 'Умрāни* (Херндон: Международный институт исламской мысли, 2014/1435), 91.
6. Ср., Хасан Джабир, *ал-Мақāсид ал-Куллиййа фи дав' Қирā'а ал-Манз'умиййа ли-л-Қур'āн ал-Карīm* (Бейрут: Дар ал-Хивар, 2011), 107; Хашим, *Мақāсид: Мадхал 'Умрāни*, 108–109.
7. Ахмад ар-Райсуни, *Мухāдарāt фи Мақāсид*, 272.
8. Ал-Карафи заметил, что «основы шарī'а бывают двух типов: один — это ус'ул ал-фиqh, а другой — правовые максимы фиqhа, которые многочисленны и чрезвычайно полезны для установления мудрости и основополагающих смыслов (*асрār аш-шар' ва хикамух*) шарī'а» (*ал-Фуруқ*, 1–2: 3). В качестве пояснения можно сказать, что в то время правовые максимы были неотъемлемой частью мақāсид, но с тех пор было признано, что они относятся главным образом к фиqhу. Ибн Таймиййа заметил, что в дополнение к постановлениям (*ахкām*) шарī'а, которые, несомненно, важны, мудрость и смыслы (*ал-хикам ва-л-ма'āни*), на которых они основаны, является самой благородной из всех наук шарī'а (*мин ашраф ал-'ул'ум*). Ибн Каййим указал на текстовые предписания шарī'а, которые включают в себя всеобъемлющие цели; и тому, кто овладеет ими, не нужно будет полагаться на умозрительные доказательства, мнения и аналогии (Ибн Таймиййа и Ибн Каййим как цитируется в Джамал ад-Дин Атийах, *Нахва таф'ил мақāсид аш-шарī'а*, 235).
9. аш-Шатиби, *Манхаджиййату Мақāсид*, 87.
10. Ср., ал-Карадави, *ал-Мадхал*, 70–71.
11. Ан-Наса'и, *Сунан, Манāsик, Вудж'уб ал-Ҳаджж*.
12. Ср., аш-Шатиби, *Муваффақāt*, IV, 179.
13. Абу Исхак Ибрахим аш-Шатиби, *ал-Муваффақāt фи ус'ул аш-шарī'а*, изд. Шайх 'Абд Аллах Дираз (Каир: ал-Мактаба ат-Тиджариййа ал-Кубра, н.д.), 2: 393.
14. *Ibid.*, 3: 394.
15. *Ibid.*, 2: 6; см. также Ибн Каййим ал-Джавзиййа, *И'лам ал-муваққи'ин 'ан рабб ал-'āламйн*, изд. Мухаммад Мунир ад-Димашки (Каир: Идарат ат-Тибā'а ал-Мунириййа, н.д.), vol. 1; Карадави, *Мадхал*, 58.
16. аш-Шатиби, *Муваффақāt*, 1: 243; Карадави, *Мадхал*, 64–65.
17. аш-Шатиби, *Муваффақāt*, 2: 49–51; *idem*, *ал-И'тиқāм* (Мекка: ал-Мактаба ат-Тиджариййа, н.д.), 2: 131–35.
18. аш-Шатиби, *Муваффақāt*, 3: 148.
19. Ибн 'Ашур, *Мақāсид*, 63; al-Qahtani, *Understanding Maqāsid al-Shari'a*, 120.
20. Таки ад-Дин ибн Таймиййа, *Маджму' Фатāвā Шайх ал-Ислам Ибн Таймиййа*, составил 'Абд ар-Рахман ибн Касим (Бейрут: Му'ассасат ар-Рисала, 1398 г.х.), 32: 134.

21. Ср., ар-Райсуни, *Назариййат ал-мақъсид*, 44.
22. Карадави, *Мадхал*, 75.
23. Ибн 'Ашур, *Мақъсид аш-Шарй'а*, 331.
24. Ср. 'Абд ал-Хамид ан-Наджжар, "Таф'йл ал-Мақъсид аш-Шарй'а фи Му'алладжът ал-Қадййа ал-Му'аџира ли-л-Умма," в Int'l Islamic University Malaysia Conference Proceedings, Куала-Лумпур, 2006, vol. 1: Maqāsid al-Sharī'ah.
25. Ср. М.Н. Камали, *Punishment in Islamic Law: An Enquiry Into the Hudud Bill of Kelantan* (Издательство Мичиганского университета, 2006), 41–42.
26. Ср. ан-Наджжар, "Таф'йл Мақъсид," 26–27.
27. Подробнее см. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, rev. ed. (Кембридж: Islamic Texts Society, 2005), глава о *хукм шар'и*.
28. Ар-Райсуни, *ал-Фикр ал-Мақъсиди*, 96, также цитируется в 'Атийах, *Нахва таф'йл*, 191.
29. Правовые максимы, такие как «Вред должен быть устранен, «Необходимость делает незаконное законным», «Необходимость следует измерять в соответствии с ее [истинными] пропорциями» и «достоверность связана с целями и смыслами, а не со словами и формами» могут обогатить современные представления о правах человека с исламской точки зрения. 'Атийах, *Нахва таф'йл*, 190–191, обсуждает взгляды Махди Шамсуддина довольно подробно. См. также ал-Хадими, *Фусул фи-л-Иджтихад*, 55.
30. Ср., 'Атийах, *Нахва таф'йл Мақъсид*, 189–91. См. также ал-Хадими, *Фусул фи-л-Иджтихад*, 152.
31. Йусуф ал-Карадави, *Дираса фи Фикх Мақъсид аш-Шарй'а: байна-л-Мақъсид ал-Куллийа ва-л-Нусус ал-Джуз'ийа* (Каир: Дар аш-Шурук, 2008), 269–276.
32. ал-Карадави, *Дираса фи Фикх ал-Мақъсид*, 280–281.
33. Это также иллюстрирует максиму о том, что «ахкām шарй'а основаны на своих действенных причинах и сходят на нет, когда действенная причина больше не достигается». В данном случае действенной причиной является страх фатального исхода.
34. ал-Карадави, *Дираса*, 229–232.

СТАТЬИ

От исламского модернизма к теоретизированию авторитаризма: Бин Байя и политизация *мақāсид*-дискурса

ЙОМНА ХЕЛМИ¹ (YOMNA HELMY)

Аннотация

С начала XX века модернистские исламские реформаторы предлагали больше «целей исламского права» или *мақāсид аш-шарī'a* и утверждали, что ориентированный на *мақāсид* подход указывает на то, что исламские приоритеты включают современные принципы демократии, социальной справедливости, прав человека и подотчетности правительства. В этой статье рассматривается становление *мақāсид* и их связь с традиционной системой *уṣūl ал-фиқх*. Далее в ней рассматривается, как новый

¹ Йомна Хелми является ассоциированным преподавателем Центра исламских исследований Кембриджского университета. Ее основные исследовательские и преподавательские интересы заключаются в социальной исламской мысли и этики в области хадисоведения и коранических исследований.

мақāсид-дискурс был политизирован. В ней анализируется использование *мақāсид* шайхом ‘Абдуллахом бин Баййа в его недавних заявлениях относительно политики ОАЭ против региональной демократии. В этой статье утверждается, что интерпретация Бин Баййа *маслахи* (правовой выгоды) и принятие им идеи абсолютного подчинения правителю (*валӣ ал-амр*) не основаны на традиционном толковании священных текстов, которое было принято салафитами и традиционалистами. Скорее, они глубоко укоренены в *мақāсид*-дискурсе и рациональном рассуждении, связанных с исламским модернизмом. Статья включает в себя всестороннее исследование аргументов Бин Баййа, исходя из двух основных моментов: во-первых, приоритета мира, как высшей цели (*мақсид шарӣ‘а*, над правами и справедливостью; во-вторых, проверки *ratio legis* (*тахкйқ ал-манām*). В этой статье утверждается, что эта идеологическая интерпретация может сместить ориентированную на цель основу *мақāсид аш-шарӣ‘а* на ориентированные на результат задачи, которые сосредоточены на конкретных идеологиях для удовлетворения противоречивых политических целей.

Введение

Мақāсид аш-шарӣ‘а – термин, который широко используется в области исламского права. Первоначально он использовался в отношении улучшения (*масāлих*) человечества в соответствии с руководящими указаниями классического исламского правового наследия, изложенного ал-Газāли^[1]. Однако к началу XX века развилась новая тенденция в отношении принятия ориентированного на *мақāсид* подхода. Это было связано с увеличением числа *мақāсид* и поощрением альтернативных толкований, поскольку и ученые религии, и модернисты рассматривали эти толкования как идеальный подход для адаптации *шарӣ‘а* к современному контексту.

Хотя у современных ученых в области *мақāсид* разные точки зрения, можно утверждать, что у большинства из них схожие идеи, такие как предложение расширить сферу

действия *мақāсид* за пределы пяти целей *шарī‘а* по ал-Газālī, выделяя «общественный интерес» и «благополучие» и отвергая буквальное прочтение священных текстов. Они также предлагают, чтобы применение *мақāсид* было расширено за пределы исламского права и развивалось в соответствии с новыми религиозными постановлениями, соответствующими современному контексту^[2]. Это поднимает вопрос о том, служит ли ориентированный на *мақāсид* подход своей цели. Таким образом, в этой статье традиционный подход *мақāсид* оценивается по сравнению с тем, как он использовался после возрождения теории в начале XX века. В дальнейшем в ней анализируются последние фетвы и заявления шайха ‘Абдуллаха бин Баййа, касающиеся нормализации отношений ОАЭ с Израилем и политики ОАЭ в отношении региональной демократии. Она призвана продемонстрировать, как новый *мақāсид*-дискурс был политизирован, модифицирован и реструктурирован для продвижения авторитаризма.

Становление *мақāсид аш-шарī‘а*

Мақāсид аш-шарī‘а обозначают высшие цели *шарī‘а*, направленные на содействие общественной пользе и предотвращение потенциального вреда^[3]. Этот раздел посвящен основополагающему вкладу ученых и разработкам теории. Интересно, что изыскания в области *мақāсид аш-шарī‘а* основывается на различных этапах разработки. Они являются либо традиционными, то есть примерно между XI и XV веками, либо с конца XIX века и далее. Однако XX век был периодом интенсивного применения теории *мақāсид аш-шарī‘а* модернистскими исламскими реформаторами и мыслителями, которые считали такие ценности, как демократия, социальная справедливость, благое управление и права человека «исламскими» целями и приоритетами^[4].

Принимая во внимание широкое распространение ориентированного на *мақāсид* подхода в современной исламской литературе, и учитывая просьбы о его принятии в качестве фундаментальной основы для разработки новых исламских правовых постановлений, соответствующих современному контексту, важно изучить, как такой традиционный инструмент был развит в современном мире для удовлетворения потребностей его сторонников. Это могло бы помочь в понимании

того, как один и тот же подход может быть использован разными учеными с противоречащими решениями и результатами. Более того, важно изучить эпоху «до-мақāсид», а также контекстуальные предпосылки периода становления в отношении *уṣūl ал-фиқх* (теории права), поскольку рождение *мақāсид аш-шарī‘а* не может быть отделено от развития *уṣūl ал-фиқх*.

Эпоха до-мақāсид

Всеобъемлющую историю *мақāсид аш-шарī‘а* можно проследить до ранних стадий ислама, когда ниспосылались различные вердикты Корана и давались пророческие наставления. Их цели и мудрость были общепринятыми и понятными первому поколению мусульман, как повествует эта историография^[5]. Например, второй халиф ‘Умар ибн ал-Хаттāб является ярким примером того, кто выносит приговоры, основанные на целях *шарī‘а*. Его администрация и решения в отношении завоеванных земель, военных трофеев, *худоūd* (высшая мера наказания) и браков немусульман иногда явно исходили из общественного интереса или *маслахи*^[6].

Несколько позже, после эпохи сподвижников Пророка, когда Муḥаммад б. Идрīs аш-Шāфи‘ий (ум. 204/820) составил «*ар-Рисāла*», он сформулировал принципы и руководящие указания, формирующие широкие рамки *шарī‘а*. Аш-Шāфи‘ий стремился обосновать, каким образом Коран, Сунна, консенсус и аналогия (*қийāс*) выступают в качестве правовых оснований для выведения постановлений. Результатом стало то, что многие называют «правовой теорией» *уṣūl ал-фиқх*^[7]. Хотя несколько ученых обсуждали статус аш-Шāфи‘ий как основателя науки *уṣūl ал-фиқх* и даже в более широком смысле подвергали сомнению ее истоки^[8], тем не менее аш-Шāфи‘ий часто рассматривается мусульманскими источниками как ее «основоположник»^[9]. Методология аш-Шāфи‘ий ограничивала рациональное рассуждение *қийāсом*; однако он выступал против традиционных правоведов того времени, которые отвергали использование рассуждения для взаимодействия со священными текстами^[10]. Ахмед Эл-Шамси утверждает, что подходы правоведов до аш-Шāфи‘ий часто опирались на общинные традиции, и именно модель аш-Шāфи‘ий ввела научную интерпретационную систему с исключительным авторитетом текстовых источников, а также независимую от общинных

практик. Таким образом, Эл-Шамси заключает, что правовая теория, разработанная аш-Шāфи‘ий и далее расширенная его учениками, была принята другими юристами и привела к формированию четырех признанных правовых школ (а именно ханафий, мāликий, шафи‘ий и ханбалей)^[11].

Как и в случае с мусульманами первого поколения, *мақāсид аш-шарī‘а* воплощались и отражались в различных правовых вердиктах, вынесенных в четырех школах исламской юриспруденции, но в пределах *усūл ал-фиқх*. Ар-Райсунй утверждает, что школа мāликий была особенно заинтересована в продвижении человеческих выгод и предотвращении потенциального вреда и коррупции от имени *истиқлāха*, а иногда и от имени *қийāса*^[12]. Другие школы также использовали *маслаху*, но под другими названиями, такими как термин *истиқсāн*, используемый ханафитами^[13], и термин *ихāла* (убедительное заключение), используемый шафи‘итами^[14]. Однако ханбалиты, по крайней мере, декларативно подчеркивали, что человеческий разум не в состоянии достичь нравственного знания независимо от четырех источников права. Согласно этой точке зрения, добро — это то, что Бог приказал, а зло — это то, что он запретил. Исходя из этого, *маслаха* является законной только в том случае, если она извлечена из богооткровенного закона^[15]. Хотя маликиты более других приветствовали учет *маслахи*, ал-Қарāфй (ум. 1285) отметил, что правоведы всех школ использовали ее, поскольку все они проверяли *мунāсаба* (соответствие) постановлений, которая, в свою очередь, является основой *маслаха*^[16]. Некоторые обосновывали свое рассмотрение *маслахи* в качестве инструмента для достижения правовых целей^[17]. Однако многие ученые непосредственно включили ее в свою методологию в качестве основы *қийāса*. Такое рассмотрение оставило бы *маслахе* незначительное, но заметное место в классических правовых рассуждениях^[18]. По словам Бин Баййа, отношения между *мақāсид аш-шарī‘а* и *усūл ал-фиқх* рассматривались через несколько правовых подходов, которые опосредовали развитие *мақāсид аш-шарī‘а*, таких как суждение по аналогии (*қийāс*), юридическое предпочтение (*истиқсāн*) и общественный интерес (*маслаха*)^[19]. Однако сами *мақāсид* не считались отдельной темой и не привлекали к себе особого внимания до XI века, когда ученые создали наиболее обширные отчеты о применении теории.

Период формирования *мақāсид*

Согласно ар-Райсунӣ, ханафитский ученый ал-Ҳаким ат-Тирмизӣ (ум., вероятно, в 298/910 г.) был выдающимся правоведом, посвятившим *мақāсид* целый том в своем труде под названием «Цели молитв». Он был одним из первых юристов, которые объяснили цели (*ал-‘илал*), лежащие в основе исламских правовых вердиктов, используя эмпирические и фигуральные методы^[20]. Точно так же ал-Балхӣ (ум. 322/933) посвятил свою книгу «*ал-Ибāна ‘ан ‘илал ад-Дийāна*» объяснению целей, лежащих в основе исламских правовых постановлений. Позже другие ученые объяснили мудрость и цели различных исламских правовых предписаний, такие как ал-Қаффāl аш-Шāшӣ (ум. 356) в его труде «*Маҳāсин аш-Шарӣ‘а*» и ал-‘Амирӣ (ум. 381) в его сочинении «*ал-И‘лām би Манāқиб ал-Ислām*»^[21]. Однако утверждается, что их работы не обеспечивают эпистемологической и методологической основы для *мақāсид* и исламской правовой теории *усўл ал-фиқх*. Их значение, скорее, заключается в объяснении добродетелей и божественной мудрости, стоящих за конкретными нормами исламского права^[22].

Теория *мақāсид* и ее применение были более полно раскрыты Абў-л-Ма‘ālӣ ал-Джувайнӣ (ум. 478/1085)^[23]. Он считается разработчиком трех категорий *мақāсид аш-шарӣ‘а*, а именно необходимых, насущных и украшающих жизнь^[24], категоризации, которая получила широкое распространение и была принята последующими правоведами^[25]. Ученик ал-Джувайнӣ ал-Ғазālӣ (ум. 505/1111) ввел пять высших целей *шарӣ‘а*, а именно религию, жизнь, разум, потомство и имущество. Эти пять целей относятся к главным приоритетам, которые необходимо сохранять для религиозного и социального благополучия людей, поскольку их отсутствие может привести к испорченной и хаотичной жизни. Исходя из этого, все, что защищает эти пять приоритетов, считается *маслаҳа* (выгода), а все, что не защищает их, является ее противоположностью, а именно *мафсада* (вред)^[26]. Концепция *маслаҳа* широко обсуждалась ал-Ғазālӣ, а затем была интегрирована в рамки теории права (*усўл ал-фиқх*), поскольку узаконивала новые постановления и позволяла правоведам обращаться к повседневным событиям, которые не упоминаются в текстовых источниках закона^[27]. Чтобы объяснить рассмотрение *маслаҳи*, ал-Ғазālӣ делит ее на три типа: *маслаҳа*, которая признается *шарӣ‘а* и поэтому, несомненно, является авторитетной; *маслаҳа*,

которая отвергается *шарī‘а* и, следовательно, является явно недопустимой; и, наконец, *маслаха*, которая и не признается, и не отвергается *шарī‘а*. Ал-Газāли критически относился к *маслахе* как к независимому источнику законодательства, помимо Корана, Сунны и консенсуса, но придавал ей законную силу, если она будет способствовать достижению любой из пяти высших целей *шарī‘а* ^[28]. Он также утверждал, что она должна быть определенной и всеобщей (имеется в виду, что она должна охватывать всех мусульман) ^[29].

Эти пять высших целей *шарī‘а* были приняты почти всеми последующими правоведами, такими как ал-Амидī (ум. 631/1233) ^[30], ал-Қарāфī, ар-Рāзī (ум. 1209) и ат-Тафтазāнī (ум. 793/1390) ^[31]. Хотя ряд ученых продолжали вносить свой вклад в развитии *мақāсид*, считается, что до XIII века большая часть литературы, написанной о дискурсе *мақāсид* после ал-Джувайнī и ал-Газāли, была в основном повторениями или объяснениями того, что оба ученых внесли в теорию ^[32]. Затем эта концепция была пересмотрена и расширена в XIV веке Ибн Таймийей и развита как новая теория исламского права аш-Шāтиби ^[33].

Иракский ханбалитский правовед Наджм ад-дйн ат-Тўфī (ум. 1316) был одним из самых выдающихся правоведов, кто оспорил традиционные сомнения в отношении авторитета *маслахи*. Ат-Тўфī был свидетелем травматических последствий разрушительных монгольских нашествий, которые мусульманский мир пережил в XIII веке. Его занимала идея объединения мусульманских правоведов, и он нашел в *маслахе* инструмент, который мог способствовать объединению позиций правоведов на основе их общих интересов ^[34]. Он утверждал, что, поскольку обоснованность и важность рассмотрения *маслахи* были ясно подтверждены и вытекают из исследования и тщательного изучения Корана и Сунны ^[35], авторитет *маслахи* как источника законодательства не должен ограничиваться источниками священными писания. Он пришел к выводу, что, если божественный текст или консенсус расходятся в отношении *маслахи*, то их следует понимать в свете этих соображений, а не наоборот. Следовательно, ат-Тўфī утверждает, что *маслаха* сильнее консенсуса, поскольку некоторые ученые ставят под сомнение авторитет консенсуса как действительного источника права, в отличие от *маслахи*, которая может похвастаться единогласным одобрением. Следовательно, ат-Тўфī ставит *маслаху* выше всех других источников права ^[36]. Более того, он утверждал, что определение *маслахи* основывается на соображениях обычая (*‘ада*) и

разума (*‘ақл*). Соответственно, он требовал, чтобы мусульманские законоведы использовали свои рассуждения для изучения действительности своих обществ, чтобы определить, что приносит пользу обществу и что само общество считает полезным^[37]. Таким образом, позиция ат-Тўфй в отношении определения *маслахи* расходилась с теорией *усўл ал-фиқх* аш-Шāфи‘й и критериями *мақāсид* ал-Ғазālй, такими как совместимость с текстом священного писания и прямая связь с пятью высшими целями *шарй‘а*.

Позиция ат-Тўфй была основана на известном ҳадйсе и правовой максиме: «Не должно быть ни причинения вреда (*дарар*), ни ответного вреда (*дирār*)». Учитывая этот основополагающий принцип, он утверждал, что *маслаха* (а не священные источники) должна быть основой легитимности всех исламских правовых вердиктов^[38]. Хотя теория *маслахи* ат-Тўфй получила много критики со стороны ученых его времени, в начале XX века она приобрела новое значение среди современных ученых и реформаторов. Его трактат о *маслахе* был опубликован Рашидом Ридой в «*ал-Манāре*» в 1906 году с комментариями сирийского реформатора Джамāl ад-дйна ал-Қāсимй (ум. 1332/1914), сыгравшего большую роль в популяризации дискурса ат-Тўфй^[39]. (Мы еще вернемся к современным спорам по этому поводу).

Впрочем, XIV век был временем относительного мира и политической стабильности в мусульманском мире, что способствовало интеллектуальной деятельности. Андалусский маликитский правовед Абў Исхāқ аш-Шāтибй (ум. 790/1388) возобновил разработку теории *мақāсид*. Он значительно усовершенствовал понятие *маслаха*, установив его как методологию для преодоления косности, обусловленной буквализмом и *қийāсом*^[40]. Аш-Шāтибй утверждает, что «*шарй‘а* был установлен для оказания содействия *масāлих* верующих»^[41]. Однако, как утверждает ‘Абдаллах Дарāз, комментатор сочинения аш-Шāтибй «*ал-Муwāфақāt*», аш-Шāтибй реконструировал три главных элемента теории *мақāсид*. Во-первых, он рассматривал *мақāсид аш-шарй‘а* как явно признанный элемент права. Во-вторых, он считал человеческие цели еще одной перспективой всей теории. В-третьих, он установил методы и руководства для установления и учета *маслахи*^[42]. Аш-Шāтибй признавал важное значение концепции *мақāсид* и стремился реконструировать корпус *усўл ал-фиқх* в соответствии с ней, что стало объединяющей темой для проблем и вопросов, которые обсуждались независимо друг от друга. Благодаря его предложениям

мақāсид стали осью *уṣūl ал-фиқх*. Теперь цели *шарīʿа* должны были быть извлечены из текстов посредством процесса индукции, а не дедукции^[43]. Индуктивное рассуждение, предложенное аш-Шāтибй, важно тем, что оно противостоит классическому дедуктивному методу, связанному с теорией аш-Шāфиʿй, который стал преобладать в большинстве исламских правовых рассуждений. Однако важно отметить, что утверждение аш-Шāтибй индуктивных методов исследования *маслахи* не означало, что он выступает за свободное применение человеческого разума. Аш-Шāтибй категорически заявляет, что он не призывает к абстрактным рассуждениям о морали или целесообразности и что человеческий разум не может определить, что такое *маслаха*, независимо от божественных текстов^[44].

Модернистские подходы к *мақāсид*: новые приоритеты и переосмысление

К концу XIII/XIX века теория *мақāсид* снова стала центральной темой на различных форумах и в диалогах исламского модернизма. Мусульманские модернисты и реформаторы были обеспокоены тем, что подход к изложению и реализации исламского права не соответствует серьезным изменениям в мусульманских обществах. Они призвали к переосмыслению законности и совместимости традиционной системы четырех источников права (Корана, Сунны, консенсуса и аналогии) и, следовательно, обратились к *маслахе* и целям божественного закона как основе для установления законов. Юридические мнения отказались от поиска *маслахи* отдельных лиц и вместо этого исследовали ее актуальность для более широких областей права и государственной политики^[45]. Важно отметить, что подобные призывы к реформированию методологических источников исламского права высказывались в период больших социальных, политических и экономических потрясений в мусульманском мире^[46]. Османские правоведы начали говорить о переосмыслении давно устоявшихся методов законодательства, чтобы способствовать модернизации на фоне упадка Османской империи^[47]. Эти разговоры продолжались среди реформаторов в Египте, Марокко, Тунисе и Сирии. Точно так же различные мусульманские правительства предлагали инициативы по реформированию, которые привели к серьезным изменениям в сфере образования, а также в экономических и правовых кодексах, которые изначально сильно зависели от

западных моделей. Результатом таких преобразований стало возрождение классической доктрины *мақāсид*^[48].

Во время своего визита в Тунис Муҳаммад ‘Абдо (1849–1905) обнаружил работы аш-Шāтибй и призвал своих учеников воспользоваться его теорией в своей борьбе за реформы. основополагающий трактат аш-Шāтибй «*ал-Муvāфақāt*» был затем издан учеником ‘Абдо ‘Абдуллахом Дрāзом (1894–1959) и впоследствии стал основным источником для современных исламских дебатов о *мақāсид*. Тунисский ученый-модернист Муҳаммад ат-Тāхир Ибн ‘Ашўр (1886–1970) и марокканец Муҳаммад ‘Аллāl ал-Фāсй (1910–1974), возможно, под влиянием ‘Абдо и его ученика Рашида Риды (1865–1935) продолжили этот проект^[49]. Утверждалось, что такие реформаторы, как ал-Қāсимй, ал-Фāсй и Рашид Ридā, сыграли жизненно важную роль в популяризации дискурса о *маслахе* благодаря появлявшемуся печатному станку не только путем воспроизведения и повторного представления работ ат-Тўфй и аш-Шāтибй, но также и за счет предоставления новому поколению реформаторов и ученых возможности заниматься традиционным дискурсом о *мақāсид* и совершенствовать его для социальных изменений^[50].

Ибн ‘Ашўр предложил, чтобы *мақāсид* не зависели от *усўл ал-фиқх* в новой научной дисциплине. Утверждая, что исламская правовая теория является неудовлетворительной и, как правило, вращается вокруг технических деталей процесса установления законов, Ибн ‘Ашўр доказывал, что классическая правовая теория оказалась не способна достичь цели *шарй‘а* или служить ей. Поэтому он отверг идею о том, что правила *усўл ал-фиқх* являются точными (*қат‘иййа*), и объяснил свое беспокойство по поводу расхождений во мнениях между правоведами^[51]. Приняв подход, ориентированный на *мақāсид*, Ибн ‘Ашўр стремился обозначить определенные цели *шарй‘а*, в сопоставлении с которыми можно рассматривать действенность исламских правовых норм. Таким образом, Ибн ‘Ашўр добавил к теории *мақāсид* новые цели и приоритеты права, такие как умеренность, свобода мысли, поддержание порядка, свобода и равенство^[52]. В то время как основной мотив Ибн ‘Ашўра для *мақāсид* заключался в том, чтобы расширить рамки целей *шарй‘а*, чтобы он охватывал все области позитивного права, в частности, финансовые операции и судебную систему, другие реформаторы (например, ал-Фāсй, который был политическим активистом и мусульманским ученым) стремились показать светским реформаторам прогрессивный характер исламского права и заверить исламских традиционалистов в

его совместимости в процессе постколониального государственного строительства. Существенным дополнением ал-Фәсй к традиционной теории *мақāсид* было включение прав человека как сути высших целей *шарй'а*^[53].

Рашйд Ридā также предложил дополнительные высшие цели *шарй'а*, включая разум, сознание, мудрость, свидетельство, свободу, самодостаточность, политические и экономические реформы и права женщин^[54]. Как упоминалось ранее, Ридā был одним из первых современных реформаторов в области права, которых привлекла модель *маслахи ат-Тўфй*. Однако, он еще дальше отошел от традиций, утверждая, что *мақāсид*-подход следует использовать без каких-либо традиционных ограничений, связанных с *усўл ал-фиqh*^[55]. Ридā утверждал, что распространенное заблуждение состоит в том, что традиционные правоведы ставят под сомнение авторитет *маслахи* как правового источника; на самом деле, в «*Тафсйр ал-Манāр*» Ридā утверждал, что традиционные правоведы, такие как аш-Шāфи'й, ал-Қарāфй и ал-'Изз ибн 'Абд ас-Салām, рассматривали такие принципы, как «не должно быть ни причинения вреда, ни ответного вреда» (что было главным принципом ат-Тўфй в отношении *маслахи*), наряду с правовой максимой «вред должен быть устранен, а польза сохранена», в качестве основного ориентира при решении новых политических, судебных и военных вопросов. Ридā писал, что традиционные правоведы ограничили использование *маслахи* пределами *усўл ал-фиqh* из опасения, что деспотические правители могут злоупотреблять такими принципами для удовлетворения своих желаний или узаконивания своей авторитарной политики под видом *маслахи*. Поэтому, чтобы ограничить масштабы злоупотребления *маслахой* правителем, Рашйд Ридā утверждал, что традиционные правоведы предпочли извлекать все правовые постановления непосредственно из текстовых источников, закрывая дверь для потенциальной политизации *маслахи*. Тем не менее, деспотичные правители всегда находили правоведов, которые оправдывали бы их тиранию и узаконивали их угнетение; поэтому, утверждал Ридā, идеальный способ предотвратить подобную политизацию не заключается в отрицании идеи *маслахи* или ее ограничении. Скорее, такие вопросы следует передать *ахл ал-халл ва-л-'ақд* (тем, кто развязывает и связывает), среди членов которых, согласно Риде, есть современные аналоги классических правоведов. Они должны действовать как обязательная проверка использования правителем *маслахи*^[56].

Многие модернистские ученые и правоведы поддерживали ориентированный на *мақāсид* подход для разных целей^[57]. Они утверждали, что этот подход позволил внести более подлинный и адаптивный вклад в современные мусульманские общества и правительства на основании исламских целей и задач и без какой-либо ограничительной зависимости от исламских правовых методологий^[58]. Однако, критикуя последствия нового подхода к *мақāсид*, Ваэль Халляк отмечает, что принятие ориентированного на *мақāсид* подхода вестернизировало большинство арабских обществ^[59]. Халляк утверждает, что модернистский дискурс о *мақāсид* – это новая разработка, которая не была принята традиционными учеными, включая аш-Шāтибй. По его мнению, только аґ-Тўфй мог быть возможным предшественником модернистского дискурса. Халляк далее утверждает, что понимание модернистов и реформаторов преимущественно основано на понятиях *маслахи*, общественного интереса и необходимости. По его мнению, это утилитарный подход, противоречащий традиционному толкованию исламского права. Он утверждает, что модернисты модифицировали и реструктурировали классическую исламскую правовую теорию, чтобы поддержать свой подход, сделав закон номинально исламским, а в основе своей утилитарным^[60].

Точно так же Опвис утверждает, что модернисты, писавшие о *маслахе* с 1940-х по 1960-е годы, были связаны со светской правовой системой и были готовы перекроить традиционный свод исламского права. Они приняли теорию *мақāсид* аш-Шāтибй, согласно которой *маслаха* используется как независимый правовой индикатор. Опвис считает, что при полном применении такое использование *маслахи* может потенциально изменить традиционный свод исламского законодательства, а также некоторые из его теологических доктрин^[61].

Тем не менее, хотя ориентированный на *мақāсид* подход не привлек большого внимания со стороны традиционных ученых, которые в целом не поддерживали идею исключения *уёул ал-фиқх* из юридической практики, модернисты и реформисты рассматривали его как инструмент, предлагающий правоведам возможность для большей субъективности и гибкости в отношении текстов. В последнее время с ростом светского законодательства в современных национальных государствах многие современные модернисты и правоведы поддерживают ориентированный на *мақāсид* подход для достижения различных целей и задач. Они утверждают, что этот подход позволяет вносить более подлинный и адаптируемый

вклад в современные мусульманские общества и правительства, основываясь на исламских целях, без необходимости полагаться на обширные исламские правовые методологии, что, таким образом, помогает избежать буквализма и ограничений *усул ал-фиqh* и делает *шарй'а* более доступным^[62].

Йусуф ал-Қарадāвй (р. 1926), один из самых известных *мақāсидй* ученых, продвигал подход, называемый «*васатиййа*» (умеренность), который можно применять как против автократий, так и против экстремистских групп^[63]. Он придерживался транснационального подхода к исламскому праву и мусульманскому миру и использовал средства массовой информации и технологии для распространения своих идей, что также позволило ему заниматься проблемами, затрагивающими мусульман в Европе и на Ближнем Востоке^[64]. Он также учредил Европейский совет по фетвам и исследованиям и Международный союз мусульманских ученых в знак признания предубеждений, обнаруженных в контролируемых государством учебных центрах. Как и Рашид Ридā, ал-Қарадāвй также предложил расширить пятичастную классификацию высших целей ал-Ғазālй, которые защищает *шарй'а*. Он предположил, что приоритеты *шарй'а* должны включать в себя поддержку социального обеспечения, человеческое достоинство, мир, права, свободы и справедливость^[65]. Ал-Қарадāвй утверждает, что в традиционной категоризации *мақāсид* отсутствуют важные цели, связанные с защитой прав и достоинства человека от автократии и несправедливости. Он пишет, что традиционные правоведы считали такие важнейшие цели дополнениями, а не рассматривали их как суть всех правовых постановлений^[66].

Точно так же Муҳаммад ал-Ғазālй (1917–1996) добавил справедливость и свободу к списку высших целей. Он подчеркнул, что справедливость является конечной целью, стоящей за божественным откровением, которое требует, чтобы закон был установлен для контроля над правительствами путем предотвращения посягательств власть имущих на права и свободы граждан^[67]. Тāха Джāбир ал-‘Алвāнй (1935–2016) также добавил концепцию развития цивилизации на Земле^[68]; Камālй добавил экономический рост, а также исследования и разработки в области науки и технологии^[69]. С другой стороны, ‘Аттиа расширил пять высших целей *шарй'а* до двадцати четырех целей, которые получают приоритет в четырех различных сферах: индивидуум, семья, умма и остальное человечество в целом^[70].

Современные модернисты не только предполагают расширить рамки пяти высших целей *шарī‘а*, они также предполагают новые интерпретации пяти целям ал-Ғазālī. Например, Рашид ал-Ганнуши (р. 1941), лидер тунисской исламистской политической партии ан-Нахда, переосмыслил цель «сохранения религии» как «свободу вероисповедания» и «свободу убеждений», утверждая, что право религиозных меньшинств исповедовать свою религию и распространять ее также должно быть гарантировано^[71]. Ал-Қарадāвī также переосмыслил сохранение разума, принимая во внимание право на образование и обучение, а не классическое понимание защиты разума от всех видов опьянения^[72]. Подобным же образом египетский ученый Джāссер ‘Ауда (р. 1966) предложил, что ранние концепции, такие как сохранение религии, жизни, разума, чести и денег должны быть переосмыслены в такие *мақāсид*, как защита прав человека, свобода вероисповедания, забота о семье, стремление к знаниям и экономическое развитие^[73]. Более радикальный подход предложил швейцарский интеллектуал Тарик Рамадан. Он утверждает, что юридическая адаптация ориентированного на *мақāсид* подхода также неадекватна для предоставления ответов на проблемы мусульман в свете современных контекстов и реалий. Поэтому он выступает за радикальное преобразование *шарī‘а* в систему этики, а не за сохранение его как системы правовых норм^[74]. Предложение о реформе Рамадана предполагает, что Бог ниспослал книги-близнецы, а именно Коран и Вселенную, и что обе «книги» в равной степени представляют собой источник высших целей *шарī‘а* и прикладной этики^[75].

По словам Дэвида Уоррена, хотя теория Рамадана о двух откровениях признает исламский правовой авторитет в артикуляции *мақāсид аш-шарī‘а*, она также способствует не-правоведческой тенденции, предоставляя специалистам-неправоведам равные полномочия в формулировании новых правовых заключений^[76]. Интересно, что аналогичный призыв был предложен ал-Қарадāвī, который выступал за то, чтобы специалисты, не являющиеся правоведами, привлекались наряду с законоведами к процессу установления законов, который он назвал «частичным *иджитихāдом*» (*иджитихād джуз‘и*)^[77]. По словам Джонстона, акцент модернистов на ориентированном на *мақāсид* подходе, в отличие от традиционной интерпретации священных источников, вероятно, будет способствовать развитию не-правоведческой тенденции, которая приведет к маргинализации ‘*уламā*’. Джонстон утверждает, что доступ к новым медиа будет только способствовать этой тенденции

из-за демократизации знаний^[78]. Опвис утверждает, что такая тенденция также является результатом неспособности модернистов примирить эпистемологию классической правовой теории с целями *шарī‘а*^[79]. Как и другие модернисты, Рамадан также расширил число *мақāсид* до более чем сорока целей, среди которых сохранение человеческого достоинства, честность, личное развитие, здоровье и внутреннее равновесие^[80]. Более того, следуя шагу ал-Қарадāвй, Тарик Рамадан и Джāссер ‘Ауда совместно разработали Исследовательский центр исламского законодательства и этики (CILE; Марказ Дирāсāt ат-Ташрй‘ ал-Ислāmй ва-л-Ахлāқ) в Катаре с целью развития практического духа, который трансформирует науку *мақāсид аш-шарī‘а* из теории в практику во всех сферах жизни. (Инициатива Рамадана по созданию ориентированного на *мақāсид* исследовательского центра для мусульманских модернистов и реформаторов, базирующегося в Катаре, была расценена некоторыми западными исследованиями как движимая политикой безопасности, стремящаяся получить одобрение Запада, желающего для Ближнего Востока умеренной исламской перспективы^[81]).

Тем не менее, как и первое поколение реформаторов, новые списки *мақāсид*, как утверждается, основаны на всестороннем прочтении текстов и принятии комплексного обзора, а не на своде литературы по *фикху* в школах исламского права. Реформаторы утверждают, что *мақāсид аш-шарī‘а* остаются динамичными и зависят от развития ситуации, основываясь на приоритетах и реалиях каждой эпохи^[82]. Таким образом, эта методология изменила дискурс о *мақāсид* и позволила ему преодолеть авторитет *усул ал-фикх*, подчеркнув при этом высшие ценности и принципы текстовых источников. В результате исламские постановления продолжают основываться на новых и постоянно меняющихся списках высших целей и приоритетов.

В результате Арабской весны ориентированный на *мақāсид* подход снова возник как тенденция среди исламских модернистских реформаторов в ответ на десятилетия политических репрессий, плохое управление и автократию. После десятилетий укоренившегося авторитаризма многие реформаторы, мыслители и активисты провозгласили в качестве исламских целей и приоритетов демократию, свободу, хорошее управление, права человека и справедливость, а не применение классического закона *шарī‘а*. Кроме того, в отличие от большинства своих предшественников, второе поколение реформаторов, ориентированных на *мақāсид*, такие как Йūsуф ал-Қарадāвй, Джāссер ‘Ауда, Аҳмад ар-Райсūнй (р. 1953), Тарик Рамадан,

‘Абдуллах бин Баййа, Муḥаммад На‘им и другие поощряли позитивные отношения с западным миром. Благодаря своему подходу, ориентированному на *мақāсид*, они принимают понятия исламской демократии, справедливости и прав человека в своих собственных социально-политических системах. Они получили широкий круг сторонников, включая мусульман и немусульман, светских и религиозных людей, разработав ориентированные на *мақāсид* подходы, основанные на этих целях^[83].

В целом, современные ученые в области *мақāсид* имеют различные взгляды, и можно утверждать, что большинство из них разделяют схожие идеи. Например, как подробно описано выше, они расширили спектр *мақāсид* за пределы пяти целей *шарī‘а* ал-Газālī, подчеркнув «общественный интерес» и «благополучие» и отвергнув буквальное прочтение священных текстов. Они также предложили расширить применение целей права за пределы исламского права, переосмыслив цель права в свете модернистских ценностей, чтобы гарантировать, что они останутся совместимыми с современными реалиями. Некоторые предлагали также привлекать к процессу законотворчества экспертов, не являющихся правоведами; некоторые использовали средства массовой информации, технологии и институты для распространения своего современного *мақāсид*-дискурса.

Тем не менее, использование ориентированного на *мақāсид* подхода в качестве инструмента для внесения правовых изменений было и остается спорным. Технически спор идет о постоянном увеличении целей и приоритетов права, которые различаются от одного ученого к другому. Это вызывает вопросы, в том числе о том, как эти цели могут быть составлены по приоритетам и переосмыслены, когда между ними возникают конфликты. Кроме того, в какой степени такое переосмысление и приоритизация *мақāсид* может повлиять на авторитет и достоверность этой теории, если они превратят ее в инструмент для тех, кто имеет противоречащие идеологические, социальные и политические взгляды? Помимо этого, какова наиболее приемлемая методология для применения ориентированного на *мақāсид* подхода в современную эпоху, не поддаваясь субъективизму ученых? Эти обширные вопросы побудили написать данную статью, в которой рассматривается, каким образом новый *мақāсид*-дискурс был политизирован в свете недавних заявлений и фетв ‘Абдуллаха бин Баййа относительно нормализации отношений ОАЭ с Израилем и политики ОАЭ против региональной демократии.

В следующем разделе рассматривается, как приоритизация *мақāсид* и интерпретация *маслахи* ‘Абдуллахом бин Баййа были глубоко укоренены в способах рассуждения мусульманских модернистов. Хотя ориентированный на *мақāсид* подход использовался многими реформаторами для формулирования различных форм демократии, в этой статье утверждается, что Бин Баййа перепрофилировал этот подход для поддержки модернистского авторитаризма.

Бин Баййа и политизация *мақāсид*-дискурса

‘Абдуллах бин Баййа (р. 1935) — выдающийся мавританский *мақāсиди* ученый, который является хорошо известным политиком и правоведом как на Ближнем Востоке, так и на Западе. Он работал с различными арабскими правительствами и медиа-организациями, которые продвигали его фетвы как авторитетные. Бин Баййа ранее был заместителем главы Союза мусульманских ученых². Он ушел с этого поста вскоре после египетского военного переворота в 2013 году, когда автократии в регионе укрепили свои позиции против арабских революций^[84]. Он является основателем нескольких инициатив, в том числе «Мусульманского совета старейшин» и «Форума по содействию миру в мусульманских обществах», которые финансируются ОАЭ. Он также является членом Совета по исламскому фикху и Европейского совета по фетвам и исследованиям, который представляет собой совет мусульманских законовладельцев, обсуждающий исламское право, чтобы обеспечить его совместимость с жизнью мусульман в Европе. Недавно Бин Баййа был назначен председателем недавно созданного Совета по фетвам ОАЭ^[85].

В качестве предыстории новейших воззрений Бин Баййа важно отметить, что его идеи не существуют в абстракции или в сфере чистой правовой теории. Приверженность Бин Баййа ОАЭ и отношения с ними отражают его политические позиции и взгляды на региональную демократию. После Арабской весны ОАЭ попытались противостоять изменениям, происходя-

² Союз мусульманских ученых (International Union for Muslim Scholars, IUMS) был основан в Дохе, Катар в 2004 году. Целью организации является объединение мусульманских ученых со всего мира для обмена идеями и мнениями по важным вопросам, касающимся мусульман и ислама. — Примеч. ред.

щим в регионе, и воспрепятствовать продолжающемуся призыву к демократии. По-видимому, ОАЭ считают, что подобные преобразования бросят вызов статус-кво страны и, возможно, побудят реформистов выступить против ее внутренней и региональной политики. Поэтому ОАЭ содействовали авторитарным политическим акторам, чтобы предотвратить возникновение подобных трансформаций. Помимо защиты авторитаризма в стране, ОАЭ также стремятся стать господствующим региональным гегемоном; следовательно, страна продвигает исламских ученых, таких как 'Абдаллах бин Баййа, для своего геополитического влияния^[86].

Теоретизируя политические и философские основы своего дискурса, Бин Баййа первоначально объяснил вызовы и реальность современных мусульман в своей книге «*Танбих ал-Мар'аджи 'алā Та'сйл Фикх ал-Вақи'*». По словам Бин Баййа, положение мусульман в нынешнюю эпоху характеризуется двумя крайностями. Во-первых, модернистский субъективный призыв, стремящийся подражать господствующим формам и принимающий очень гибкие рациональные подходы, в которых цель оправдывает средства, как необходимый путь для любого возрожденческого проекта. Во-вторых, традиционный и религиозный призыв, который игнорирует современную контекстуальную реальность и, таким образом, не допускает никакой современной интерпретации и реализации исламского права в ответ на современные вызовы^[87]. Согласно Бин Баййа, эти две крайности являются результатом влияния колониализма и вызовов, с которыми мусульмане столкнулись после падения Исламского государства в начале XIX века. Он также утверждает, что создание современного национального государства повлияло на различные аспекты жизни мусульман, включая политическую, финансовую, образовательную и правовую сферы.

По словам Бин Баййа, арабские революции были мотивированы западными ценностями, которые противоречат исламским принципам. Он полагает, что мусульманские модернисты и реформаторы перепутали ценности западной демократии с ценностями исламских моделей. Бин Баййа утверждает, что западные ценности демократии основаны на «гегелевской модели», которая продвигает идею «разрушения для воссоздания». Основываясь на этом предположении, Бин Баййа заключает, что западные модели демократии противоречат исламским принципам продвижения общественного интереса *маслаха* и предотвращения вреда, а затем заявляет, что цель не

оправдывает средства^[88]. Бин Баййа также критикует призывы к возрождению исламской традиции. Он утверждает, что такие проекты являются непрактичными попытками возродить воображаемое прошлое^[89].

Бин Баййа определяет *мақāсид* как дух *шарīʿа*, производный из фундаментальных источников Законодателя, а также из тех объективных целей, которые достигаются посредством интеллектуальных рассуждений и толкований^[90]. Однако, в отличие от реформаторов-модернистов, Бин Баййа считает, что *уṣūл ал-фикх* и *мақāсид* взаимосвязаны и не могут быть разделены^[91]. В этой статье рассматриваются недавние фетвы и заявления Бин Баййа, а также его недавние политические выступления, и утверждается, что, несмотря на расхождения в выводах, применение Бин Баййа *мақāсид* основано на форме рассуждений, которая любопытным образом связана с дискурсом модернистских мусульманских реформаторов.

Политизация 'Абдуллахом бин Баййа теории *мақāсид* может быть объяснена двумя правовыми способами. Во-первых, это субъективная приоритизация *мақāсид шарīʿа* для легитимации и оправдания авторитарной политики. Во-вторых, это обманчивая процедура проверки *ratio legis* (*махқик ал-манāт*). Хāким ал-Муṭайрī, кувейтский ученый и политический активист, утверждает, что традиционные мусульманские ученые придерживаются общего подхода при теоретизировании авторитаризма, а именно применяют старые темы юриспруденции (выкристаллизовавшиеся в период Халифата исламской цивилизации), чтобы они служили ориентиром для правовых аргументов в условиях современного государства. При таком подходе правитель считается тождественным халифу, которого должны слушаться и которому должны повиноваться. Он также является авторитетом, который специализируется исключительно на разработке политики, как это определено старой юриспруденцией. Этот подход уже давно используется салафитскими и традиционными авторитарными учеными на протяжении десятилетий. Эти группы всегда использовали буквальное толкование конкретных текстов для придания легитимности автократии^[92]. Интересно, что Бин Баййа использует другой (*мақāсидī*) подход для достижения той же цели (несмотря на современный вид его метода).

Приоритизация *маққасид аш-шарӣ'а*

По словам Бин Баййа, мусульманские модернистские реформаторы и активисты несут ответственность за разжигание политических пожаров и кровопролитие, которые были вызваны обращением к исламским традициям для поддержки их требований демократии. Он утверждает, что этим группам не удалось понять контекстуальную реальность современного государства. Интересно, что Бин Баййа утверждает, что современные государства различаются по своим политическим основам, а отношения между гражданами и властями, которые ими управляют, или между самими властями, отличаются больше, чем стандарты домодерного контекста. Таким образом, по словам Бин Баййа, «это требует новой реальности, которая имеет новые потребности и условия и требует другого восприятия для пересмотра своих целей и решения своих вопросов»^[93].

Как утверждает Джэссер 'Ауда, современный подход *маққасид аш-шарӣ'а* сосредоточен на приоритизации правовых выгод, которые *шарӣ'а* признает и стремится достичь на различных уровнях^[94]. Предложение Бин Баййа основано на этой идее приоритизации *маққасид*. Он утверждает, что *маққасид* (цель) мира является более важным, нежели *маққасид* справедливости. В 2014 году во время вступительной речи на Форуме по содействию миру в мусульманских обществах в Абу-Даби, используя язык *маққасид*, Бин Баййа заявил, что: «Ценность мира имеет приоритет над ценностью прав. Это не умаляет значения справедливости; скорее, это означает, что мир предлагает возможность получить больше прав, чем те, которые предоставляет война»^[95]. Это утверждение показывает, что, несмотря на традиционное понимание Бин Баййа теории *маққасид*, он не отвергает логического обоснования модернистов в отношении введения новых целей. Скорее, он модифицирует и перепрофилирует их подход. Хотя он признает *маслаха* защиты прав человека и справедливости, он также утверждает, что эта *маслаха* противоречит важности поддержания мира и социальной стабильности. Поэтому, учитывая, что он считает, что сохранение мира стоит выше, чем сохранение демократии и справедливости, он утверждает, что *маслаха* предотвращения революции и оппозиции правителям должна превалировать.

Интересно, что ориентированный на *маққасид* подход разрабатывался многими современными реформаторами для артикуляции исламских модернистских форм демократии и

продвижения ценностей справедливости и подотчетности. Например, согласно ал-Ганнуши, свобода и справедливость — это божественные обязанности, от которых людям не разрешается отречься и которых нельзя лишать людей. Ал-Ганнуши выступает за то, чтобы такие права принадлежали Богу, а люди были лишь их попечителями; эти права должны быть сохранены в соответствии с волей владельца. Соответственно, для ал-Ганнуши религиозным долгом является отрицание автократии, противостояние тирании и борьба за свободу, справедливость и демократию^[96]. Удивительно, но Бин Байя использует тот же подход для поддержки модернистского авторитаризма. Приоритизация Бин Байя мира над справедливостью направлена на создание современной судебно-правовой базы, обеспечивающей необходимую легитимность для противодействия арабским революциям и сдерживания требований исламских модернистов в отношении демократии и подотчетности. Кроме того, Бин Байя утверждает, что исламская система благого управления не связана с демократией, и поэтому он считает ее несовершенной основой. Применяя концепцию *маслаха*, Бин Байя утверждает, что мусульманские общества на Ближнем Востоке еще не готовы к демократии и «любые призывы к демократии в подобной ситуации на самом деле являются призывом к войне»^[97]. Его утверждения служат напоминанием о ложной дилемме (либо я, либо хаос), которую повторяли многие авторитарные правители в регионе, от Мубарака в Египте до Асада в Сирии.

Такое использование Бин Байя *маслахи* не только напрямую поддерживает авторитарную политику, оно также показывает, что, по его мнению, мусульманские страны находятся в чрезвычайном правовом положении. Никаких предположений о том, когда можно будет восстановить нормальное состояние, он не делает. Из его заявления становится ясно, что лексикон избегания войны и пребывания в послушании был унаследован от исторической риторики халифатского государства. Традиционный салафитский дискурс использовал этот период (его отличие от нашего разрушенного настоящего) в качестве постоянного образца против революции. Однако Бин Байя повторно вводит подобный дискурс в новом, современном подходе *мақъсид аш-шарй'а*. Несмотря на свои заявления об обратном, Бин Байя не предлагает другого политического подхода к современным политическим системам, которые он отвергает. Скорее, он продвигает давний принцип классического фикха, который гласит, что бунт против правителя должен быть запрещен, и не должно быть «оппозиции правителю»^[98].

Этот принцип воспринимался как высший исламский политический принцип салафитами и традиционалистами, которые определяли отношения гражданин-правитель на основе буквального толкования священных источников. С другой стороны, модернистские ученые в области *мақāсид* проводят различие между пацифистским восстанием и вооруженным мятежом. Они утверждают, что легитимность восстания тесно связана с мотивацией, стоящей за ним, и с тем, как оно происходит. По их мнению, вооруженное и насильственное восстание с целью захвата власти отличается от невооруженного. Они также утверждают, что законность правителей, а также то, справедливы они или нет, также способствует легальности оппозиции^[99]. Независимо от этих нюансов, интерпретация *маслахи* Бин Баййа расширяет запрет на политическую оппозицию, включая все виды революций и восстаний. В своей книге под названием «Культура терроризма» Бин Баййа цитирует Ибн Кудāму и других ученых, утверждая, что, если группа людей пытается поднять восстание, они должны быть не только подавлены, но и убиты. Таким образом, Бин Баййа придерживается поразительно традиционной точки зрения на восстания против признанного правителя^[100].

Исторически сложилось так, что традиционные ученые поощряли абсолютное повиновение, чтобы избежать войн и не допустить, чтобы соперники претендовали на пост халифа. Постепенно абсолютное подчинение правителям стало принципом исламской политики. Тогда хорошим мусульманином считался тот, кто воздерживается от того, чтобы стать причиной *фитны* (мятежа и хаоса), требуя прав, таких как публичная *бай'а* (договор в виде присяги на верность лидеру) или практика *шўрā* (совещание) правителей. Основным последствием этого квиетистского сдвига является то, что роли граждан в *бай'а* маргинализируются, поскольку легитимация авторитарных правителей становится исключительной задачей нескольких человек. Соответственно, это трансформировало качество правителя из *вакїла* (заместителя или представителя), которого граждане могли на законных основаниях сместить с его поста, в *вали* (попечителя), которого сместить нельзя^[101]. Таким образом, можно утверждать, что использование *мақāсид*-подхода Бин Баййа видоизменяет характер правления в современной исламской политической теории, превращая его из обусловленных правовых отношений, которые можно было прекратить или отозвать, в отеческие отношения, которые являются естественными и неизменными. Оно также смещает акцент

теории с приоритета справедливости, прав и демократии на предоставление приоритета и правовой поддержки, чтобы избежать оппозиции и сохранить авторитаризм.

Хотя кажется, что взгляды Бин Баййа заключаются в том, что мир может быть достигнут только посредством авторитаризма, важно отметить, что его предыдущие книги и интервью (до Арабской весны) предлагают альтернативу. Например, в «Культуре терроризма» Бин Баййа рассматривает справедливость и благое консультативное управление как важные подходы к поиску решения политических конфликтов. Он предоставляет доктринальные доказательства, которые сосредоточены на ценности справедливости и на том, как справедливое управление может помочь уменьшить беспорядки. Например, он ссылается на пятого праведного халифа ‘Умара бин ‘Абд ал-‘Азйза, когда тот написал своему наместнику, узнав о восстании хариджитов: «погаси огонь мятежа справедливостью»^[102].

Бин Баййа признавал, что несправедливость является одной из основных причин несправедливости и что создание атмосферы справедливости может помочь в сдерживании любой формы хаоса. Однако, большая часть его взглядов на важность справедливости изменилась после того, как он стал союзником ОАЭ. Теперь он утверждает, что политические ценности, такие как права человека, справедливость и свободы, должны быть принесены в жертву ради установления мира. При этом он полностью игнорирует другие исламские традиционные принципы, такие как «говорить правду в присутствии правителя-тирана» и «повелевать добро и запрещать зло».

Тахкйк ал-манайт и теоретизирование авторитаризма

В 2010 году австралийский ученый Халим Ране провел исследование о влиянии ориентированного на *мақāсид* подхода на отношения ислама и Запада. Его исследование показало, что Запад воспринимает ориентированный на *мақāсид* подход, который принимает современные универсальные ценности и цели, как подход, более узнаваемый и идентифицируемый, нежели традиционная версия теории, которая предлагает буквальные и классические интерпретации *шарй’а* и исламского управления. Халим далее утверждает, что ориентированный на *мақāсид* подход укрепляет позитивные отношения между мусульманским миром и Западом. Он утверждает, что это

связано с тем, что высшие цели, определенные с точки зрения *мақāсид*, часто приемлемы для всех, независимо от их убеждений^[103]. Однако, исследование Ранае предполагает, что ориентированный на *мақāсид* подход не обязательно приводит к полному принятию политики, которая является примирительной или совместимой с Западом. Согласно его исследованию, ключевым вопросом, который вызывает много споров между современным поколением *мақāсиди* реформаторов и Западом, является израильско-палестинский конфликт. Это связано с привитием определенных целей и ценностей, таких как справедливость, свобода, мир и независимость, и приверженностью им^[104]. Таким образом, получается, что Бин Баййа является первым современным правоведом, принявшим современный *мақāсид*-дискурс в качестве подхода для узаконивания нормализации отношений с Израилем и для продвижения авторитарных программ.

После объявления о мирном соглашении между ОАЭ и Израилем Бин Баййа в качестве президента Эмиратского совета по фетвам подтвердил, что «международные отношения и договоры относятся к числу действий, которые подпадают исключительно под специализацию принятия политических решений правителя»^[105]. Хотя это заявление, по-видимому, связано с домодерным дискурсом, в соответствии с которым только правитель имел право заключать договоры с иностранными державами и формулировать государственную политику, в заявлении используется современный подход *мақāсид*. Как уже упоминалось, заявление Бин Баййа указывает на то, что он рассматривает современный подход *мақāсид* как тот, который способствует абсолютному подчинению правителю под рубрикой «фикх реальности».

Интересно, что предложение Бин Баййа основано на том, что известно в области *усūл ал-фиқх* как *тахқйқ ал-манāт* (проверка *ratio legis*). С классической точки зрения, *тахқйқ ал-манāт* рассматривается учеными *усūл ал-фиқх* как независимый способ рассуждения, который связан с осуществлением проверки наличия основания или *ratio* ('илла или *манāт*) установленного правового постановления или принципов права для применения его к новым случаям или ситуациям. Основание может быть явно установлено из текстов, согласовано учеными или достигнуто с помощью *иджтихāда*^[106]. Аш-Шāтибй объясняет процесс *тахқйқ ал-манāт*, заявляя, что «рассуждение путем *тахқйқ ал-манāт* означает, что вердикт вынесен из авторитетных источников; однако, требуется

проверка, чтобы определить его основание (*маҳалл ал-ҳукм*). Например, в вердикте, когда *шарī‘а* гласит: «И возьмите свидетельство двух справедливых среди вас» (Коран, 65:2): несмотря на то, что значение справедливости известно, праведы по-прежнему обязаны проверять лицо, получающее такой атрибут»^[107]. Согласно объяснению аш-Шātibī, процесс *тахқīқ ал-манāт* можно разделить на три этапа. Во-первых, выявить правовое постановление из установленных источников. Во-вторых, изучить основание нового дела, чтобы определить, имеет ли оно отношение к установленному постановлению. В-третьих, применить правовое постановление к фактам дел, чтобы прийти к правомерному правовому вердикту.

По словам Бин Баййа, *тахқīқ ал-манāт* требует глубокого анализа *вāки‘* (реальности), чтобы понять правовую причину, стоящую за вердиктом и впоследствии применить ее к текущему контексту. Соответственно, Бин Баййа утверждает, что концепция *вāки‘* — это оценка того, насколько современный контекст отличается от контекста, в котором был явлен ислам. Следовательно, *вāки‘* следует рассматривать как часть правового вердикта. Более того, Бин Баййа предполагает, что существуют три главных элемента современных неудач, а именно: неспособность идентифицировать реальность, неспособность определить влияние реальности на вердикты и неспособность распознать надлежащую методологию обращения с реальностью^[108].

В своей книге «*Танбīх ал-Марāджи‘*» Бин Баййа поднимает вопрос о том, кто обладает полномочиями *тахқīқ ал-манāт*, или полномочиями проверять правовую причину. Чтобы ответить на этот вопрос, Бин Баййа переосмысливает понятие *иджтихāда* (независимого рассуждения человека в законе *шарī‘а*), подразделяя его на три группы. Первая — это *иджтихāд* в вопросах, касающихся отдельных лиц, когда они сами принимают решения и исповедуют свою веру, основываясь на проверке своей реальности. Он иллюстрирует это на примере больного человека, который сам определяет, слишком ли он болен, чтобы поститься в месяц рамадāн или нет. Вторая — *иджтихāд* в отношении вновь возникающих вопросов, таких как финансовые операции, которые должны передаваться на рассмотрение специализированным комитетам. Третья — *иджтихāд*, связанный с обязанностями *ас-султāн ал-акбар* (великого правителя). К ним относятся объявление войны, мирные договоры и управление, которые должны все оставаться исключительно за правителем. Соответственно, создается

впечатление, что Бин Баййа продвигает анти-правоведческий подход. Он утверждает, что, поскольку правоведы не принимают решений за больного человека, с ними также не следует консультироваться ни каким-либо правовым, ни конституционным способом во время принятия решения правителем. Это связано с тем, что, по словам Бин Баййа, правоведы не понимают полной реальности или последствий определенных решений, а также они не знают скрытых мотивов правителя, которые может быть трудно понять^[109].

Напротив, даже модернисты, принявшие *маслахи* в качестве независимого источника законодательства, были осведомлены о традиционном скептицизме, связанном с потенциальной политизацией *маслахи* и посягательством на нее со стороны власть имущих. Как упоминалось ранее, Рашид Ридā утверждал, что использование *маслахи* является правом *Уммы* при посредстве роли людей, которые развязывают и связывают, и не должно осуществляться исключительно правителями. Ридā утверждал, что этот основной принцип управления является величайшей политической реформой, утвержденной Кораном во времена, когда всеми народами правили автократические правители, и это было практикой Пророка и четырех праведных халифов. Однако Ридā также отметил, что некоторые традиционные законоведы сделали это лишь рекомендацией без какого-либо обязательного статуса для удовлетворения воли правителей и королей^[110].

Хотя Бин Баййа обращается к вопросам о том, *почему* нам нужно идентифицировать реальность, и *кто* имеет полномочия идентифицировать реальность, одним из недостатков его объяснения является то, что оно не касается вопроса о том, *как* следует обращаться с реальностью. С другой стороны, в одной из своих фетв Бин Баййа утверждает, что одним из методологических дефектов, приведших к серьезным кризисам в мусульманском мире, является использование текстов без учета духа и *мақāсид* закона. Далее он утверждает, что такой методологический дефект возникает на трех разных этапах. К ним относятся стадия *та'вил* (текстовая интерпретация), на которой рассматривается вопрос о том, «каким» является вердикт по конкретному вопросу на основе текстовой интерпретации; стадия *та'лил* (рациональное обоснование), на которой рассматривается вопрос «почему» на основе *мақāсид аш-шарī'а*; и стадия *танзйл* (применение), которая отвечает на вопрос, «как» следует применять вердикт, исходя из контекстуальных реалий^[111]. Как это ни парадоксально, Бин Баййа предполагает,

что правитель обладает всеобъемлющей властью в отношении разработки политики и принятия решений относительно политических отношений. Однако, опять же, он не пытается определить качества подобных правителей, которые дают им исключительное право заниматься тремя стадиями *иджитихāда*; он также не рассматривает их правовые обязанности или процесс их назначения. Таким образом, подходу Бин Баййа не удастся проверить *ratio legis* или идентифицировать реальность.

Несмотря на то, что лекции и книги Бин Баййа подчеркивают важность «фикха реальности», его аргументы упускают из виду драматические преобразования и изменения, которые произошли с политическими структурами при переходе от султанского государства к современному национальному государству и от единоличного правления к правлению институтов. Тем не менее, когда он дает определение современному государству, Бин Баййа принимает теорию Макса Вебера, утверждающую, что государство имеет право применять физическое принуждение и угнетение в пределах данной территории при условии прозрачности и добросовестного использования этого права. ‘Абдул Ҳамйид Абӯ Сулаймāн (1936–2021) в явной критике подобного подхода отмечает, что «когда современные правоведы действуют в той же манере и, возможно, дословно повторяя старые инструкции, отсутствует понимание произошедших изменений»^[112].

Современный ориентированный на *мақāсид* подход был главным образом развит исламскими реформаторами и модернистами, которые представили новые направления фикха, такие как *фикх ал-ақаллиййāt* (фикх меньшинств)^[113], *фикх ал-вāқи* (фикх реальности) и *фикх ал-ма’алāt* (фикх результатов и последствий)^[114]. Они рассматривали современное национальное государство и его потребности как основу современного исламского права. Поэтому они утверждают, что легитимность государства определяется волей народа, включая ее правоведов, которые ранее установили или оказали некоторое влияние на судебную, экономическую стратегии и политический курс. Таким образом, они считают, что полномочия по установлению законодательства должны по-прежнему принадлежать народу, а не правителю. Таким образом, модернисты утверждают, что исламская легитимность учреждена на политических системах, основанных на выборных представителях^[115]. В этой статье предпринята попытка исследовать процесс, посредством которого Бин Баййа теперь использует те же самые средства для противоположных целей.

Почему *мақāсид*?

Несмотря на то, что Бин Баййа принимает модернистскую модель *мақāсид* и некоторые элементы *маслаха*-дискурса, его разработка отражает многие опасения салафитов-квиелистов^[116]. Можно спросить, почему Бин Баййа решил использовать современный подход *мақāсид*, чтобы изложить такую традиционную позицию. Если эффективные результаты его утверждений напоминают результаты салафитов-квиелистов, продвигающих строгое подчинение мусульманским правителям и молчание по политическим вопросам, тогда возникает вопрос, почему Бин Баййа просто не обосновал свою позицию, используя традиционную доктрину, которая опирается на буквальное толкование текстов.

На протяжении последнего десятилетия салафиты-квиелисты громко заявляли о своей лояльности фигуре правителя, критикуя как западную демократию, так и мусульманских модернистских реформаторов. Во время Арабской весны в Египте, Ливии и Сирии они не поддерживали революционные выступления и призывали мусульман избегать любых восстаний против своих президентов и даже называли их хариджитами^[117]. Более того, салафиты-квиелисты установили прочные связи с Саудовской Аравией и странами Персидского залива в целом. Многие государства Персидского залива извлекли выгоду из их дискурса для сохранения своей власти и авторитета. Например, Саудовская Аравия на протяжении нескольких десятилетий использовала салафитские аналитические центры против «панарабизма» и «насеризма», а впоследствии и против иранского шиитского революционизма^[118]. Аналогичным образом, в ОАЭ салафиты-квиелисты ранее получали ограниченную поддержку, чтобы подорвать политическую деятельность «Братьев-мусульман», которые считались угрозой региональной стабильности^[119]. Однако, после Арабской весны они постепенно были вытеснены с политической и общественной арены, особенно в ОАЭ. Это вытеснение стало более очевидным после состоявшейся в августе 2016 года в Чечне конференции под названием «Кто такие сунниты?», которая частично финансировалась ОАЭ. Сообщается, что было приглашено более двухсот ученых-суннитов, но ни один из них не был салафитом. В заключительном заявлении во время конференции было представлено новое определение широкой суннитской «семьи», которое косвенно критиковало салафитов за нетерпимость к другим суннитским группам, признанным в ходе конференции, таким как суфии. Таким образом, салафиты были исключены из определения^[120].

Следовательно, можно сделать вывод, что, несмотря на безоговорочную поддержку салафитами-квиегистами правителя и их оппозицию любому типу восстания, они, похоже, заняли оборонительную позицию и стали более маргинализированными после арабских волнений. Вероятным объяснением является то, что их доктрина рассматривается ОАЭ как скорее всего косная и неспособная принять программу религиозной умеренности, которую ОАЭ пытаются продать Западу^[121]. Тем не менее, ОАЭ, похоже, стремятся присвоить традиционный нарратив салафитов, который гарантирует абсолютное повиновение и исключает возможность политического восстания, при этом перекраивая его в современных рамках ориентированного на *мақāсид* подхода. Далее это укрепляет правовые и политические убеждения ОАЭ и продвигает их политический имидж, основанный на мире и модернизме, и повышает их авторитет в международных отношениях. Фактически, присвоение и политизация Бинн Байя ориентированного на *мақāсид* подхода может стать катализатором для новой идеологической силы, которая превзойдет исламский правовой модернизм: модернистский авторитаризм, противостоящий демократии и справедливости на исламском языке.

Заключение

В этой статье утверждается, что идеологическое использование *мақāсид*-дискурса сместило задачу теории с ее ориентированного на цель основания на ориентированное на результат и утилитарное обоснование. С постоянно растущим числом *мақāсид*, постоянно меняющимися приоритетами и отсутствием соответствующих руководящих принципов, *мақāсид*-подход становится двусмысленной и расплывчатой методологией. Это приводит к его неправильному применению или злоупотреблению им для достижения различных результатов. Действительно, субъективное переосмысление Бинн Байя ориентированного на *мақāсид* подхода и его приоритизация для удовлетворения утилитарных целей может привести к неспособности эффективно реформировать правовую теорию. Это также может уменьшить возможность сделать его прагматичным и соответствующим ценностям современного общества, что было его заявленной целью. Более того, это также угрожает легитимности *мақāсид*-дискурса, который использовался для поддержки автократии и действий против прав человека.

Примечания

1. Муҳаммад ал-Ғазālӣ, *ал-Мустасфā мин ‘илм ал-усул* (Эр-Рияд: Дār ал-Маймāн, 2004), 174.
2. ‘Абдил-Илāх ал-Қасими, *Мадҳал ‘Ам ли-Дирāса ал-мақāсид* (Каир: Дār ал-Калима, 2015), 16.
3. Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2009), 59.
4. Jasser ‘Auda, *Maqāsid al-Shari‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Великобритания: Международный Институт исламской мысли, 2008), 144.
5. Muḥammad Hāshim Kamālī, *An Introduction to Shari‘ah* (Куала-Лумпур: Imania Publishers, 2006), 130.
6. Aḥmad al-Raysūnī, *Imam al-Shāṭibī’s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Великобритания: Islamic Book Trust, 2006), 38–45.
7. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, репр. изд. (Великобритания: Clarendon Press, 1953), 1. Также см. Wael Hallaq, *History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1997), 21.
8. См. Joseph Lowry, “Does Shafi‘i Have a Theory of ‘Four Sources’ of Law?” в *Studies in Islamic Legal Theory*, ред. Bernard Weiss (Лейден: Brill, 2002), 23–50. Лоури считает «*Рисāла*» аш-Шāфи‘ий книгой, целью которой является «устранение явных противоречий» между Кораном и Сунной. Таким образом, она направлена на защиту пророческих хадисов и разработку последовательного видения системы права. См. Joseph Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risālah of Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi‘ī* (Лейден: Brill, 2007), 23, 359; см. также Wael B. Hallaq, “Was al-Shāfi‘ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (1993): 587–605. Халляк не считает «*Рисāла*» аш-Шāфи‘ий истинным трудом по *усул ал-фиqh* и отдает первенство Ибн Сурайджу и его ученикам, отдавая им главную роль в его формировании; см. также Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2005), 128.
9. Муҳаммад ибн Идрис аш-Шāфи‘ий, *The Epistle on Legal Theory*, пер. Joseph Lowry (Нью-Йорк: Издательство Нью-Йоркского университета, 2013). См. также George Makdisi, “The Juridical Theology of Shāfi‘i: Origins and Significance of Uṣūl al-Fiqh,” *Studia Islamica* 59 (1984): 8–9.
10. Hallaq, *History of Islamic Legal Theory*, 22.
11. Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2013), 4.
12. Al-Raysūnī, *Imam al-Shāṭibī’s Theory of the Higher Objectives*, 38–45.
13. Определение *истиḫсāна* ханафитским правоведом см. Абӯ Сахл ас-Сарахсий, *ал-Усул*, изд. Абӯ-л-Вафā ал-Афғани (Каир: Дар ал-Ма‘рифa, 1973), 199–215.
14. Муҳаммад Абӯ Захра, *Tārīḫ ал-мазāhib ал-ислāмиyyа* (Дār ал-Фикр ал-‘Арабий, 1963), 355.
15. Felicitas Opwis, “*Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Theory,” *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182–223, на 188–189.
16. Шихāб ад-Дин ал-Қарāфий, *Шарḫ танқīḫ ал-фуṣул*, изд. Тāхā ‘Абд ар-Ра‘уф Са‘д (Каир: Дār ал-Фикр, 1973), 303, 394, 446.
17. Например, в трактате Абӯ Бакра Аҳмада ал-Джаṣсāса «*Усул ал-Джаṣсāс*» обсуждалась важность достижения *маṣлаḥи* в нескольких контекстах,

- например, при рассмотрении вопроса *насха*, отмены: *ал-Фусул фи-л-Усул* (Иордания: Turūth For Solutions, 2013).
18. Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 112–113, 168–174, 214–231, 261; Orwis, *Maşlaḥa*.
19. ‘Абдаллах Бин Баййа, ‘*Алāқат мақāсид аш-шарī’а би усул ал-фиqh* (Лондон: Му’ассасат ал-Фурқан ли-т-Турāс ал-Исламī, Марказ Дирасāt Мақāсид аш-Шарī’а ал-Исламīйа, 2006), 131–135.
20. Al-Raysūnī, *Imam al-Shāṭibī’s Theory of the Higher Objectives*, 5–7.
21. *Ibid.*, 8. Он посвящает шестую главу своей книги мудрости и достоинству поклонения в исламе.
22. Mohamad El-Tahir El-Mesawi, “From al-Shāṭibī’s Legal Hermeneutics to Thematic Exegesis,” *Intellectual Discourse* 20, no. 2 (2012): 192.
23. Muḥammad Nāshim Kamālī, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Куала-Лумпур: Ilmiah Publishers, 2000), 401.
24. Ал-Джувайнī, ‘Абд ал-Малик Ибн ‘Абдуллах, *ал-Бурхāн фи Усул ал-Фиqh* (комментарии ‘Абдул-‘Азīма ад-Дйба) (Катар: Вазāрат аш-Шу’ун ад-Динийа, 1980), 183.
25. Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 39.
26. Orwis, “Maşlaḥa.”
27. al-Raysūnī, *Imam al-Shāṭibī’s Theory of the Higher Objectives*, 63–64.
28. ал-Газāли, *ал-Мустасфā*, 413–430.
29. *Ibid.*, 477.
30. ал-Амидī, *ал-Ихкām фī Усул ал-Ахкām*, изд. Сйед ал-Джамйлī (Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-‘Арабиййа, 1984).
31. El-Mesawi, “From al-Shāṭibī’s Legal Hermeneutics to Thematic Exegesis,” 194.
32. Ахмад ар-Райсунī, *ал-Бахс фī Мақāсид аш-Шарī’а* (Лондон: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2005), 20.
33. *Ibid.*, 89.
34. Наджм ад-дйн, ат-Тўфй, “Адиллат аш-шара’ ва тақдīm ал-маслаḥа фй-л-му’амалāt ‘алā-н-нас,” *ал-Манār* 9 (1906-7): 763.
35. *Ibid.*, 754–758.
36. *Ibid.*, 753–764.
37. Наджм ад-дйн, ат-Тўфй, *ат-Ta’уйн фī Шарḥ ал-Арба’уйн* (Египет: Al Rayān Foundation for Publishing, 1998), 239.
38. *Ibid.*, 237–280.
39. Ahmed El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (Принстон: Издательство Принстонского университета, 2020), 198. Ат-Тўфй сформулировал его выражение в «*ар-Рисāла*» с большими подробностями при толковании 32 хадйса из сорока хадйсов ан-Нававī (ум. 676/1277). Ал-Қасимй (ум. 1332/1914) опубликовал «*ар-Рисāла*» в новой версии, отобрав части толкования, связанные с *маслаḥой*, включая примечания и три трактата под названием «*Рисāла фй-л-Маслаḥа ал-Мурсала*», все под заглавием «*Маджмў’ Расāил фī Усул ал-Фиqh*» в Бейруте в 1324/1906 году. Рашид Ридā затем опубликовал «*ар-Рисāла*» с комментариями ал-Қасимй в *ал-Манāре*, том 9, по. 10 (1906).
40. Hallaq, *Islamic Legal Theories*, 136.
41. Аш-Шāṭибī, *Ал-Мувафāқāt фī Усул аш-Шарī’а*, с пояснениями А. Дрāза (Каир: Дār ал-Хадйс, 2005), 8.
42. *Ibid.*, 5–6.
43. Қаммади ал-‘Убайди, *Аш-Шāṭибī ва Мақāсид аш-Шарī’а* (Бейрут: Дār Қутайба, 1996), 173.

44. Аш-Шāтибй, *Ал-Муvāфақāt*, 1:27: «функция разума состоит в том, чтобы узнавать *маcлаху* из текстовых источников и экстраполировать ее значения, но человеческий разум не может самостоятельно решать, что является *маcлахой*, а что нет. Суждения о том, что является благом, должны основываться на самом исламском законе. Здесь нет места независимому человеческому рассуждению».
45. Orpwis, *Maṣlaḥa*, 184.
46. Felicitas Orpwis, “New Trends in Islamic Legal Theory: Maqāṣid Al-Sharī‘a as a New Source of Law?” *Die Welt Des Islams* 57, no. 1 (2017): 7–32. См. также М. Masud, *Shāṭibī’s Philosophy of Islamic Law* (Куала-Лумпур: Islamic Book Trust, 1995), 86.
47. Wael Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?” *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984), 3–41.
48. Orpwis, *Maṣlaḥa*, 186. См. также Halim Rane, “The Impact of *Maqāṣid al-Sharī‘ah* on Islamist Political Thought: Implications for Islam–West Relations” (2013), 350.
49. См. введение Дрāза к Муḥаммад Исхāқ аш-Шāтибй, *ал-Муvāфақāt*, изд. ‘Абд Аллах Дрāз (Бейрут: Дār ал-Ма‘āрифa, 1996), 1: 16.
50. El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, 198; см. также Hallaq, *Islamic Legal Theories*, 214–231.
51. Муḥаммад ат-Тāхир Ибн ‘Ашūr, *Мақāсид аш-Шарī‘а ал-ислāмиййа*, 3-е изд. (Тунис: аш-Шарика ат-Тунисиййа ли-т-Тавзи‘, 1988), 5–8.
52. *Ibid.*, 95–100 и 130–135.
53. Муḥаммад ‘Аллāl ал-Фāсй, *Мақāсид аш-Шарī‘а ал-Ислāмиййа ва Мақāримухā*, изд. Исмā ‘йл ал-Ḥасанй, 2-е изд. (Каир, Дār ас-Салām, 2013), 348.
54. Муḥаммад Рашид Ридā, *ал-Ваḥй ал-Муḥаммадй: Субūt ан-Нубувва би-л-Қур‘ан ва Да‘ват аш-шу‘уб ал-Мансиййа илā-л-Ислām: дйн ал-инсāниййа ва-с-салām*, 3-е изд. (Бейрут: Дār ал-Манār, 1985), 275–390.
55. *Ibid.*, 221.
56. Муḥаммад Рашид Ридā, *Тафсир ал-Манār* (Ливан, Дār ал-Ма‘āрифa), 7:197–198 (комментарии к Коран, 5: 101–2).
57. Такие как ливанец Субḫи Маḥмасāнй (ум. 1986), марокканец ‘Аллāl ал-Фāсй (ум. 1974), и суданец Маḥмūd Муḥаммад Тāха (ум. 1985).
58. Kamālī, *An Introduction to Sharī‘ah*, 257.
59. Wael Hallaq, “Maqāṣid and The Challenges of Modernity,” *al-Jāmi‘ah* 49, no. 1 (2011): 11.
60. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 224.
61. Orpwis, *Maṣlaḥa*, 220–221.
62. Kamālī, *An Introduction to Sharī‘ah*, 258.
63. Ал-Қарадāвй определяет концепцию *васаṭиййа* как «баланс, который уравнивает две противоположные стороны, в котором ни одна из сторон не остается в одиночестве со своим превосходством и не изгоняет свою противоположность; в котором ни одна из сторон не берет больше, чем заслуживает, и не доминирует над своей противоположностью» (*Калимāt фй-л-васаṭиййа ал-ислāмиййа ва ма‘āлимихā* (Каир: Дār аш-Шурұқ, 2011)).
64. David H. Warren, *Rivals in the Gulf: Yūsuf Al-Qaraḏāwī, ‘Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis* (He указано: Taylor & Francis, 2021).
65. Йūsuf ал-Қарадāвй, *ал-Мадḫал ли дирāсат аш-шарī‘а ал-ислāмиййа* (Каир: Мактабат Вахба, 1990), 75.

66. ал-Қарадәви, *Дирәса фӣ фиқх мақәсид аш-шарӣ'а: Байна-л-мақәсид ал-куллийа ва-н-нусӯс ал-джуз'ийа* (Каир: Дәр аш-Шурӯқ, 2006), 27.
67. Gamāl Eldīn 'Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāsid al-Sharī'ah: A Functional Approach* (Лондон: Международный Институт исламской мысли, 2007), 116–149; Kamālī, *An Introduction to Sharī'ah*, 98.
68. Тахә 'Алвәни, *Афалә Йатадаббарӯна-л-Қур'ән* (Каир: Дәр ас-Саләм, 2010), 62.
69. Kamālī, *An Introduction to Sharī'ah*, 201.
70. 'Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law*, 116–149.
71. Рәшид ал-Ғаннӯшӣ, *Ал-Ҳурриййәт ал-'әмма фӣ-д-давла ал-исләмийа* (Бейрут, 1993), 44.
72. ал-Қарадәви, *Дирәса*, 30.
73. 'Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*, 25.
74. Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2004), 54.
75. Ramadan, *Radical Reform*, 89.
76. David Warren, "Doha—The Center of Reformist Islam? Considering Radical Reform in the Qatar Context: Tariq Ramadan and the Research Center for Islamic Legislation and Ethics (CILE)," в *Maqāsid al-Sharī'ah and Contemporary Reformist Muslim Thought*, ред. Adis Duderija (Нью-Йорк: Palgrave Macmillan, 2014), 85–89.
77. Это было частью более широкого понимания ал-Қарадәви реальности современных проблем, которые, как он утверждает, слишком сложны, чтобы с ними мог разобрататься отдельный правовед. Поэтому ал-Қарадәви выступает за коллективный иджитхәд (*иджитхәд джамә'ӣ*), при котором усилия группы экспертов из разных областей заменяют усилия отдельных лиц. См. Йӯсуф ал-Қарадәви, *ал-Иджтихәд ал-Му'әсир байна-л-Индибәт ва-л-Инфирәт* (Каир, 1998), 50, 103.
78. David Johnston, "Yūsuf Qaradāwī's Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future Role of the 'ulamā'?" в *Maqāsid al-Sharī'ah and Contemporary Reformist Muslim Thought*, 60.
79. Felicitas Opwis, Review of Adis Duderija (ред.), *Maqāsid al-Sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, в *Islamic Law and Society* 23, no. 1/2 (2016): 141–146.
80. Ramadan, *Radical Reform*, 181.
81. Warren, "Doha: The Center of Reformist Islam?" 89.
82. Kamālī, *An Introduction to Sharī'ah*, 201.
83. Rane, "The Impact of Maqāsid al-Sharī'ah," 338.
84. Usaama al-Azami, "Abdullah bin Bayyah and the Arab Revolutions: Counter-revolutionary Neo-traditionalism's Ideological Struggle against Islamism," *The Muslim World* 109 (2019): 343–361.
85. Биография на официальном сайте шайха 'Абдуллаха бин Баййа: <http://binbayyah.net/english/bio/>.
86. Подробнее о союзе Бин Баййа с ОАЭ см. al-Azami, "Abdullah bin Bayyah and the Arab Revolutions", в котором рассматривается, как дискурс Бин Баййа служит цели ОАЭ по вытеснению исламистской активности из региона. Об идее брендинга в целях международной безопасности в качестве движущей силы отношений между учеными и режимами см. Warren, *Rivals in the Gulf*.
87. Бин Баййа, *Танбих ал-Марәджи'*, 9.
88. Ibid., 10.
89. Ibid.

90. ‘Абдуллāх Бин Баййа, *Машихид мин ал-мақāсид* (Эр-Рияд: Дār Вуджūх, 2010), 165.
91. ‘Абдуллāх Бин Баййа, ‘*Алāқат мақāсид аш-шарī’а би усūл ал-фиқх* (Каир: ал-Му’ассаа ас-Саūдийа, 2006), 30.
92. Хāким ал-Мутайрī, “ал-Хурриййа ав ат-Тўфāн” (Бейрут: Arabic Foundation for Studies and Publication, 2004). Подробнее о Халифате в исламской политической мысли см. также Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taumiyyan Moment* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2012), xiii.
93. Бин Баййа, *Танбīх ал-Марāджи*, 10.
94. Джāссер ‘Ауда, *ад-Давла ал-Маданиййа, Нахва Таджāвуз ал-Истибдād ма’а тахкīк мақāсид аш-шарī’а* (Arab Net For Research And Publications, 2015), 17.
95. “A Call to Intensify Peace Efforts,” Официальный сайт шайха ‘Абдаллаха Бин Баййи, <http://binbayyah.net/english/a-call-to-intensify-peace-efforts/>.
96. ал-Ганнūшī, *Ал-Хурриййāt*, 51.
97. “Хилф-ал-Фудūл,” речь Бин Баййа, конференция на Форуме по содействию миру, 8 декабря 2018 г., <https://www.youtube.com/watch?v=8dTslRil0UA>.
98. Бин Баййа, *Танбīх ал-Марāджи*, 109.
99. Khaled Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2001), 4.
100. ‘Абдуллах Бин Баййа, *ал-Ирхāб ат-таиҳūs ва-л-хулūл. Мавкīф ал-Ислām мин ал-зулу ва-т-тагарруф* (Эр-Рияд, 2012), 37.
101. ал-Мутайрī, *ал-Хурриййа ав ат-Тўфāн*, 177-178. См. также Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, xiii. Анджум утверждает, что квиетистское отношение к власти имущим было и остается преобладающим направлением среди традиционной мусульманской научной элиты. Он утверждает, что эта аполитичная и легалистская тенденция возникла не из-за отсутствия взаимодействия правоведов с властью, а скорее из-за отсутствия настойчивых усилий по теоретизированию власти и из-за исторического процесса, в ходе которого ислам стал деполитизированным.
102. Бин Баййа, *ал-Ирхāб ат-таиҳūs ва-л-хулūл*, 9.
103. Halim Rane, “Trends in Muslim Political Thought: Redefining Islam in the Socio-Political Context,” E-International Relations, April 16, 2010, <https://www.e-ir.info/2010/04/16/trends-in-muslim-political-thought-redefining-islam-in-the-socio-political-context/>.
104. Ibid., 6.
105. Wam, “UAE Fatwā Council: International Relations and Treaties are Inclusive Authority of Wali al-amr,” August 18, 2020, <https://www.wam.ae/ar/details/1395302862326>.
106. Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyyas* (Нью-Дели: Adam Publishers & Distributors, 2007), 354.
107. Аш-Шāтибī, *Ал-Мувафāқāt*, 361–362.
108. Бин Баййа, *Танбīх ал-Марāджи*, 71.
109. Ibid., 83.
110. Ридā, *Тафсīр ал-Манār*, 7:197–198 (комментарии к Коран, 5: 101–102).
111. ‘Abdallah Bin Bayuah, “Fatwā on The Importance of The Maqāṣid Methodology,” Официальный сайт шайха ‘Абдаллаха Бин Баййи, <http://binbayyah.net/arabic/archives/3841>.

113. ‘Abdul Ḥamid Abū Sulaymān, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (США: Международный Институт исламской мысли, 1993), 77.
114. См. Йūsuf ал-Қарадāvī, *Фиқх ал-Ақаллийūām ал-Муслима* (Каир: Дār аш-Шурұқ, 2001). См. также Ṭāhā Jābir Fayyād ‘Alwānī, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* (Великобритания: Международный Институт исламской мысли, 2010). См. также Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim* (Лестер: The Islamic Foundation, 2000), и много статей о фиқхе меньшинств Халеда Абу Эл Фадла.
115. Подробнее о “Фиқх ал-Ма’алāt” см. ал-Қарадāvī, *Дирāса*, 14, 20.
116. Louay Safi, “The Islamic State: A Conceptual Framework,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 8, no. 3 (1991): 132.
117. Квиетистов-салафитов чаще всего называют квази-уничжительным обозначением «ал-Джāмиййа» или последователи Муḥаммада Амāна ал-Джāмй (ум. в 1994). Их также называют мадḥалиййа по имени ученика ал-Джāмй Рабй ‘ бин Хādй ал-Мадḥали. Подробнее о различных течениях салафизма см. Roel Meijer (ред.), *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* (Великобритания: Издательство Оксфордского университета, 2013).
118. Hassan Mneimneh, “The Spring of a New Political Salafism?” *Current Trends in Islamist Ideology* 12 (Hudson Institute, 2011), 33.
119. Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia* (Лондон: Saqi Books, 1998), 469.
120. Ḥasan Noorhaidi, “Saudi Expansion, The Salafi Campaign and Arabised Islam in Indonesia,” в *Kingdom without Borders: Saudi Political, Religious and Media Frontiers*, ред. Maḏāwī al-Rasheed (Лондон, 2008), 275.
121. Kristin Smith Diwan, “Who Is Sunni?: Chechnya Islamic Conference Opens Window on Intra-Faith Rivalry,” *The Arab Gulf States Institute in Washington*, September 16, 2016, <https://agsiw.org/who-is-a-sunni-chechnya-islamic-conference-opens-window-on-intra-faith-rivalry/>.
122. Mneimneh, “The Spring of a New Political Salafism?” 32–33.

До *мақāсид*: раскрытие видения оспариваемых выгод (*маṣāлиḥ*) в классической шафи'итской школе

ЙУСЕФ СУФИ¹ (YOUSSEF SOUFI)

Аннотация

В статье представлен краткий обзор исторических предпосылок для теории *мақāсид аш-шар'а* (цели права) XI века. Я исследую роль человеческой выгоды (*маṣлаḥа*) в рамках классической шафи'итской школы, уделяя особое внимание X и XI векам. Я показываю, что шафи'итское право отводило рассмотрению выгоды центральную роль в толковании Писания. Об этом

¹ Йусеф Суфи — постдокторант Института исламских исследований Университета Торонто. Его готовящаяся к выходу книга прослеживает взлет и падение классических собраний-диспутов в Ираке и Персии между X и XIII веками. Предыдущие публикации были изданы в *The Oxford Handbook of Islamic Law*, *Journal of Islamic Studies* (32: 2), *Journal of the American Oriental Society* (141: 4), и *Islamic Law and Society* (28: 1–2) среди прочих. Его новый проект посвящен исламофобии и государственному надзору после 11 сентября.

Soufi, Youcef. 2021. “*Before Maqāṣid: Uncovering the Vision of Contested Benefits (maṣāliḥ) in the Classical Shafī'i School*” *American Journal of Islam and Society* 38, nos. 3-4: 71–102 • doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3446
Copyright © 2021 International Institute of Islamic Thought.

свидетельствуют как тексты по правовой теории (*уṣūl ал-фиқх*), так и материальное право (*фурӯ‘ ал-фиқх*). Важно отметить, что я также объясняю, каким образом шафи‘иты подвергали свои утверждения о выгоде обсуждению и оспариванию, признавая пределы способности людей постигать закон Бога. Представляя эту классическую модель выгоды в шафи‘итской школе, эссе предлагает альтернативу для реформистов, которые ссылаются на *мақāсид аш-шарī‘а* сегодня, альтернативу, глубоко уходящую корнями в исламскую традицию и способствующую демократизации споров о правовых выгодах.

Введение

Важность *мақāсид аш-шарī‘а* для исламской реформаторской мысли значительна^[1]. Для многих реформаторов идея о том, что исламское право служит фундаментальным целям (например, защита жизни, имущества, религии, потомства и разума), обещает корректировать домодерные законы, обеспечивая критерий, по которому можно судить о действенности всего законодательства. Однако, обращение к *мақāсид* имеет два общепризнанных ограничения. Во-первых, это второстепенное значение *мақāсид* для дискурса материального права (*фурӯ‘ ал-фиқх*)^[2]. Ал-Газали (ум. 505/1111) сформулировал первую версию *мақāсид аш-шарī‘а* в конце XI – начале XII века, намного позже того, как классические правоведы создали тексты, посвященные нормативным материально-правовым вопросам^[3]. Этот периферийный статус открывает реформистов для критики в неверности правой традиции. Вторым ограничением является отсутствие механизмов для вынесения решения о противоречивых интерпретациях *мақāсид*^[4]. Вследствие этого недостатка теория *мақāсид* оказывает воздействие авторитарному регулированию правового толкования, когда одному прочтению *мақāсид* отдается предпочтение перед другим. Но что, если реформаторы ищут инструменты не в том периоде исламской истории? Что, если классический период за два столетия до формулирования *мақāсид* ал-Газали предложил им то, что им нужно, чтобы переосмыслить право таким образом, чтобы отдать должное их пониманию милосердного Бога, преодолевая при этом два критических замечания, которые я изложил выше?

В этой статье я исследую роль, которую человеческая выгода играла в правовой мысли шафи'итской школы в классический период, особенно в X и XI веках нашей эры^[5]. Я намеренно сосредотачиваюсь на шафи'итской школе, потому что шафи'иты долгое время считались поборниками авторитета текста по сравнению с прагматическими подходами своих предшественников в Ираке и Медине^[6] — точка зрения, которую я пытаюсь усложнить. Моя стратегия заключается в изучении текстов как по теории права (*уṣūl al-фиқх*), так и по материальному праву (*фуру' ал-фиқх*). Я делаю три заявления. Во-первых, я утверждаю, что у шафи'итов было плюралистическое представление о человеческих выгодах, которые они стремились раскрыть, обращаясь к Писанию. Во-вторых, эти человеческие выгоды определяли, как шафи'иты применяли закон. И, в-третьих, шафи'иты рассматривали эти выгоды как предмет непрекращающихся дискуссий. Эти дискуссии происходили посредством книг и диспутов (*мунāзарāt*) между правоведами. Таким образом, шафи'иты считали, что установление человеческой выгоды всегда должно оставаться условным и открытым для критики. Раскрытие того, что я называю «классической моделью оспаривания» человеческих выгод в рамках классической шафи'итской школы, предоставляет современным реформаторам альтернативный подход к *мақасид*, который требует, чтобы утверждения о «выгоде» или о «целях» права были открытыми для постоянного тщательного изучения.

Чтобы расширить классическое шафи'итское понимание выгоды, статья разделена на три части. В первом разделе рассматриваются два текста по *уṣūl al-фиқх*, чтобы показать различие между аш'аритско-шафи'итским и иракским шафи'итским пониманиями выгоды. Сосредоточив внимание на сочинении Абу-л-Ма'али ал-Джувайни (ум. 478/1085) «*ал-Бурхāн фī уṣūl ал-фиқх*», я показываю, как аш'ариты-шафи'иты сделали концепцию *маслаха* (выгода) центральной для своего метода извлечения правовых позиций^[7]. С другой стороны, я показываю, что иракские шафи'иты, примером которых является «*Шарх ал-Лума'*» Абу Исхака аш-Ширази (ум. 476/1083), отдавали большее предпочтение лингвистическому анализу Писания и установлению согласованности в аналогичных случаях в своих правовых определениях. Несмотря на эти различные акценты, иракские шафи'иты высказывали согласие своим коллегами аш'аритам-шафи'итам относительно того, что выгода может быть установлена во многих правовых основаниях законодательства (*'илал*). Во втором разделе я перехожу к изучению шафи'итского мате-

риального права, сосредоточив внимание на примере освобождения от необходимости обращаться в сторону *қиблы* (направление молитвы) во время путешествия^[8]. Анализ показывает, что шафи'иты широко использовали выгоды, которые они устанавливали в предписаниях Писания для того, чтобы должным образом применять закон^[9]. Третий раздел выходит за рамки шафи'итской школы и исследует юридические споры о необходимости опекунства в браке. Что показывает раздел, так это то, что правоведы всех школ спорили по поводу функции опекунства и подвергали свои заявления постоянной критике^[10]. Таким образом, этот третий раздел иллюстрирует «критический поиск» выгоды в классических правовых школах, предоставляя реформаторам модель для сегодняшнего дня.

Человеческая выгода в X–XI века в шафи'итской правовой теории

В этом разделе я исследую «*Бурхāн*» ал-Джувайни и «*Шарх ал-Лума'*» аш-Ширази, чтобы показать два конкурирующих понимания выгоды в рамках шафи'итской правовой теории X и XI веков. «*Бурхāн*» ал-Джувайни представляет собой текст по *усул ал-фиqh* середины-конца XI века, принадлежащий аш'аритско-шафи'итской традиции. До ал-Джувайни выдающимися теоретиками этой традиции были Абу Исхак ал-Исфарайини (ум. 418/1027) и Ибн Фурак (ум. 406/1015–6)^[11]. И ал-Исфарайини, и Ибн Фурак прошли обучение шафи'итскому материальному праву в Ираке. Кроме того, оба ученых также стали экспертами в аш'аритском *каләме* (богословии) под руководством своего наставника Абу-л-Хасана ал-Бахили^[12]. Аш'аризм ученых повлиял на их позиции по *усул ал-фиqh*. Сам ал-Аш'ари углублялся в некоторые вопросы *усул ал-фиqh*, включая, например, вопрос о том, существует ли в арабском языке особая лингвистическая форма для выражения приказа^[13]. Но по большей части именно Абу Бакр ал-Бакиллани (ум. 403/1013), маликитский правовед, развил аш'аритскую мысль в развернутую теорию *усул ал-фиqh*. По этой причине в сочинении «*Бурхāн*» ал-Бакиллани часто обозначается простым сокращением «*ал-Қадй*»^[14]. В целом, эти аш'ариты-шафи'иты столкнулись с необходимостью согласования позиций по *усул ал-фиqh* ал-Бакиллани с позициями шафи'итской школы, разработка которых началась с работы «*Рисāла*» аш-Шафи'и и продолжилась с учебным кружком Ибн Сурайджа в Ираке^[15].

Иногда эти аш‘ариты-шафи‘иты сталкивались с противоречиями между двумя течениями мысли. Это противоречие присутствует в сочинении «*Бурхāн*». ‘Абд ал-‘Азим ад-Диб, издавший «*Бурхāн*», приводит список случаев, когда ал-Джувайни отходит от позиций аш-Шафи‘и, и список случаев, когда он отступает от позиций ал-Аш‘ари и ал-Бакиллани^[16]. Однако, следует отметить, что иногда ал-Джувайни идет по пути независимо от обоих мыслителей: Тадж ад-Дин ас-Субки находит «*Бурхāн*» замечательным именно из-за независимой мысли его автора^[17]. Аш‘аритско-шафи‘итское направление *ус‘ул ал-фиqh* X и XI веков, в свою очередь, окажет значительное влияние на последующих шафи‘итских авторов по *ус‘ул ал-фиqh*, таких как Абу Хамид ал-Газали, Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 606/1209) и Сайф ад-Дин ал-Амиди (ум. 631/1233). Ал-Джувайни приписывает своим предшественникам из числа аш‘аритских *ус‘улй* (авторов по *ус‘ул ал-фиqh*), которых он называет *ал-мухаqqикун* (верификаторами)^[18], теорию выгоды (*маслаха*), которая нас здесь интересует.

Ал-Джувайни наиболее подробно представляет аш‘аритско-шафи‘итскую теорию о выгоде в своем разделе, посвященном *кийāсу* (суждению по аналогии)^[19]. В частности, ал-Джувайни приписывает ал-Исфарайини мнение о том, что действенная правовая причина (*илла*) должна обеспечивать выгоду (*маслаха*)^[20]. Таким образом, когда правовед должен провести аналогию, он должен исследовать закон первоначального случая (*ал-асл*) и установить, какой выгоде служит этот закон. Если он не может найти выгоду, то он должен воздерживаться от совершения рассуждения по аналогии (*кийāс*). Ал-Джувайни основывает свою теорию выгоды на практике ранней мусульманской общины. Он отвечает гипотетическому собеседнику, сомневающемуся в этом методе, заявляя, что «поскольку Законодатель (*аш-Шāри‘*) не привязывает Свой закон к каждой и любой выгоде [которую люди могут рационально установить], а повествователи прошлого не указывают конкретных презюмируемых фактов, на которые опирались сподвижники», то каким же образом он может полагаться на метод установления выгоды? Ал-Джувайни отвечает, заявляя, что «в далекие времена и в последовавшие за ними эпохи они не ограничивали себя определенными способами [определения выгоды], а скорее рассуждали самостоятельно, подобно тому, кто не видит конца независимому мнению (*истарсала истирсāl ман лā йарā ли-вуджух ар-ра‘й интихā*), и они видели, что способы рассуждения [о выгодах] бесконечны... когда не хватало текстуальности»^[21]. Два момента уже имеют первостепенное значение. Во-первых, согласно этой теории, Законодатель (т. е. Бог, но часто

через посредство Своего Пророка) не всегда делает выгоды своего закона явными. Скорее, люди должны находить их, используя свой разум. Во-вторых, эта теория о выгоде предполагает, что существует бесчисленное множество человеческих выгод, которым служит закон, что еще больше побуждает правоведов искать новые выгоды, которые их предшественники еще не установили.

В то время как ал-Джувайни сосредотачивает свое обсуждение выгоды в разделе, посвященном *қийāсу*, я бы сказал, что понятие выгоды является центральным для его размышлений о законе в целом. Во-первых, оно появляется в других разделах «*Бурхāн*». Таким образом, ал-Джувайни обращается к понятию выгоды в связи с аргументом *a contrario* (*далīл ал-хитāб*)^[22]. Аргумент *a contrario* обычно рассматривался в книгах по *усūл ал-фиqh*. Этот аргумент подразумевает, что утверждение о группе требует обратного для противоположной группы. Например, если Пророк заявил, что *закāt* выплачивается с овец, пасущихся на пастбищах, то отсюда следует, что *закāt* не выплачивается с овец не на выпасе, то есть, с тех, которые находятся на выкорме. Аргумент *a contrario* вызывал споры у некоторых правоведов как по теологическим, так и по логическим причинам^[23]. Однако ал-Джувайни считает, что аргумент *a contrario* имеет силу при условии, что заключение правоведа приводит к выгоде. Однако, если постановление не принесет выгоды, ал-Джувайни отвергает этот аргумент. Понятие выгоды также появляется при обсуждении законов, для которых не существует текстового основания (*маслаха мурсала*)^[24].

Кроме того, важность выгоды для рассуждения ал-Джувайни о законе очевидна в его герменевтике Писания. На первый взгляд, ал-Джувайни придерживается того, что стало стандартным шафи'итским методом интерпретации Писания, разделяя высказывание на категории относительной двусмысленности. Например, смысл высказывания может быть очевиден или ясен для говорящего по-арабски (категория текстовой ясности, именуемая *наср*)^[25]. Представление о том, что высказывания могут быть очевидными, зависит от дальнейшего предположения, что слова имеют стандартные значения. Эти значения могут быть результатом трех различных историй: 1) первоначальное употребление слова (*ал-вад*)^[26]; 2) измененное с течением времени значение слова (*ал-урф*); или 3) техническое значение слова в Писании (*аш-шар*). Хотя священный источник, который является *наср*, не должен подвергаться дальнейшему обсуждению, сам ал-Джувайни

признает, что большая часть закона не очевидна^[27]. Тексты часто попадают в категорию *zāhir* (имеющих «очевидное» значение), в которых от *prima facie* значения можно отказаться при более внимательном контекстуальном изучении. Но что правовед должен считать правильным контекстом толкования высказываний Законодателя? Именно здесь обращение ал-Джувайни к выгоде имеет значение для текстовой герменевтики. Если Законодатель связывает постановления с причинами, выгодными для людей, тогда выгода является одним из надлежащих контекстов, посредством которого можно понять Писание. Мы можем видеть, что ал-Джувайни интерпретирует Писание через призму выгоды в известном диспуте, который произошел в 1083 году в Нишапуре между ним и аш-Ширази о допустимости брака по принуждению^[28]. В диспуте ал-Джувайни толкует *ḥadīc* через призму *maṣlaḥi*. Он отвергает толкование *ḥadīca* его оппонентом как узаконивающее принудительный брак девственниц, потому что он утверждает, что упоминание Пророком девственности не является подходящей причиной, т. е. не приносит выгоды невесте или ее семье^[29]. Диспут говорит о том, что ал-Джувайни рассматривал выгоду как правильную линзу, через которую можно выводить правовые заключения более обобщенно.

Правовой метод ал-Джувайни соответствует его аш‘аритским богословским убеждениям. Аш‘ариты долгое время выступали против позиции му‘тазилитов, согласно которой Бог вынужден устанавливать правила, основанные на объективно-рациональном взгляде на добро и зло (*ал-ḥусн ва-л-қубḥ*)^[30]. Против му‘тазилитов ал-Джувайни утверждает, что правильное и неправильное культурно относительно, и что всемогущество Бога означает, что Он может налагать на людей любое правило, которые пожелает^[31]. Но, как показал Анвер Эмон, аш‘ариты, тем не менее, думали, что *фаḍл* Бога (доброта или милость) создал закон, который являлся благом для Его человеческого творения^[32]. Таким образом, мы должны рассматривать приверженность ал-Джувайни поиску выгоды в Писании как часть более общего понимания божественного закона.

Прежде чем перейти к теории *уṣūл ал-фиқх* иракских шафи‘итов, рассмотрим еще один пункт в изложении ал-Джувайни, заслуживающий внимания. Ал-Джувайни утверждает, что правовед не обязательно должен принимать первую выгоду, которая приходит на ум, когда он ищет правовую причину для принятия закона. Вместо этого правовед должен подвергнуть установленную им выгоду возможным препят-

ствиям (*‘авāрид*) или опровержениям (*мубтилāt*), которые обнаруживают ошибочность предположительной правовой причины^[33]. Ал-Джувайни, как и другие законоведы, разработал множество технических аргументов, которые могли дискредитировать возможную правовую причину (*‘илла*). Например, законовед может подвергнуть критике предполагаемое правовое постановление (*хукм*) правоведа (*ман‘ ал-хукм фй-л-асл*)^[34]. В качестве альтернативы он может найти контрпример, когда постановление присутствует, но когда отсутствует предполагаемая правовая причина, показывая, что постановление не является результатом правовой причины (*вуджūd ал-хукм ма‘а ‘адам ал-‘илла* или *‘адам ат-та‘сйр*). В качестве альтернативы он может обнаружить, что предположительная правовая причина присутствует в другом деле, но ведет к иному постановлению (*вуджūd ал-‘илла ма‘а ‘адам ал-хукм* или *ан-нақд*)^[35]. Законовед мог использовать эти потенциальные опровержения правовой причины в монологическом (одностороннем) порядке, придумывая потенциальные проблемы с ними. Так же он мог это сделать в диалоге с другими законоведами. Действительно, ал-Джувайни также называет эти опровержения возражениями (*и‘тирāдāt*), что указывает на их использование коллегами-правоведами^[36]. Возражения правоведов против предположительной правовой причины обычно выдвигались в ходе диспутов^[37].

По словам ученика ал-Джувайни, ал-Газали, диспуты выступали главным образом средством для совершения *иджтихāда*^[38]. Ал-Газали подтвердил два примера, когда диспуты были обязательными для правоведа, решающего вопросы противоречий (*масā‘ил ал-хилāф*). Во-первых, когда правоведа колебался в отношении достоинств правовых доказательств^[39]. Диспут становился средством для проверки этих доказательств. Второй пример заключался в том, чтобы гарантировать, что такое окончательное доказательство, как очевидный текст, отсутствует, поскольку для правоведа было бы грехом придерживаться отличного мнения^[40]. Критика бы обнаружила, существует ли действительно окончательное доказательство для данного вопроса (*мас‘ала*). Но ал-Газали также рассматривал многочисленные причины, по которым диспуты рекомендовались правоведа. Среди этих причин была способность диспутов позволить правоведа занять более выгодное положение. В целом ал-Газали рассматривал диспут как рекомендуемое средство обучения правоведа более эффективному осмыслению закона. Ал-Газали был далеко не единственным законоведом

классической эпохи, который рассматривал диспут как неотъемлемую часть юридического *иджтихāда*. Ал-Хатиб ал-Багдади утверждает, что «цель диспута и дебатов состоит в том, чтобы искать истину (*талб ал-хаққ*)» в законе Бога^[41]. В своем изложении правовой теории ал-Бакиллани сам ал-Джувайни обратился к объяснению некоторых преимуществ диспута, которые частично совпадают с преимуществами ал-Газали^[42]; а в своем тексте по *джадал* (диалектика) «*ал-Кāфийя*» ал-Джувайни утверждает, что диспут является одним из самых важных обязательств, потому что он помогает коллеге-правоведу отвернуться от лжи к истине^[43]. По этой причине «*ал-Кāфийя*» уделяет постоянное внимание возражениям против правовой причины^[44]. Таким образом, мы должны читать заявление ал-Джувайни о подвергании правовых причин препятствиям и опровержениям относительно исторического контекста, в котором диспуты были стандартным средством оценки доказательной базы закона. Другими словами, дальнейшая тщательная проверка, часто посредством критики, была так же важна для установления правовой причины, как и соображения выгоды.

Подводя итог, правовая теория аш‘аритов-шафи‘итов рассматривала большую часть закона Бога как результат многочисленных выгод, подтверждение которых зависело от дальнейшего исследования. На первый взгляд, это мнение о выгоде представляется существенно противоречащим иракской шафи‘итской правовой теории. Принимая «*Шарх ал-Лума‘*» аш-Ширази за образец иракского шафи‘изма, мы можем видеть, что иракские шафи‘иты с осторожностью относились к включению аш‘аритского богословия в свою правовую теорию^[45]. Вместо почтения к Абу Исхаку ал-Исфарайни аш-Ширази демонстрирует верность теоретическим положениям, которые Ибн Сурайдж и его ученики разрабатывали в Багдаде и соседних городах с конца IX века и далее^[46]. Хотя в нашем распоряжении отсутствуют многие тексты, составленные иракскими шафи‘итами, эта когорта, по-видимому, была менее привержена тому, чтобы сделать *маслаху* условием для соответствующей правовой причины^[47]. Например, в разделе аш-Ширази, посвященном *қийāсу*, указаны несколько методов установления правовой причины (*‘илла*), ни один из которых не зависит от выгоды^[48]. Скорее, аш-Ширази считает, что правовед должен искать причины для закона в священных источниках, которые либо прямо упоминают их, используя такие слова, как «потому что» (*ли*), которое следует за предписанием, либо косвенно указывают на них, например, включая атрибут (*сифа*), который

служит для выделения причины закона^[49]. Если правовед не может найти причину в Писании, то аш-Ширази предоставляет ему один из двух способов извлечения причины дела. Во-первых, он может попытаться определить случай, когда закон действует, и аналогичный случай, когда закон не действует, что позволяет ему идентифицировать переменную, которая отвечает за закон (процесс, известный как *ат-та'сир*). Например, допустимость виноградного сока предполагает, что опьянение является соответствующей переменной, объясняющей запрет вина^[50]. Под этот подход подпадает процесс юридического исключения, *ат-тақсім*, в котором правовед перебирает все возможные переменные, которые могут быть причиной для закона, и устраняет их до тех пор, пока не останется только одна^[51]. Во-вторых, правовед может рассмотреть несколько других случаев, в которых присутствуют те же самые переменные, чтобы определить, связана ли одна из этих переменных с тем же законом^[52]. Это равносильно индуктивному исследованию закона (*шахадат ал-усул*) с целью выделения правовых причин. Но самым ясным указанием на то, что аш-Ширази отвергает включение выгоды в качестве средства извлечения закона, является его заявление против анонимного хулителя, который утверждает, что диспуты направлены на то, чтобы найти *ал-аслах* (наиболее выгодную позицию). Аш-Ширази отвечает: «Самое выгодное в отношении благополучия (*манфа'а*) не имеет отношения к постижению правовых доказательств закона (*адиллат аш-шар'*)»^[53]. Мариам Шейбани удачно резюмирует *prima facie* позицию иракских шафи'итов, написав, что «отдельные примеры указывают на сильную антипатию к включению правовой теории в аш'аритскую теологию и более общие опасения по поводу рациональной теологии в более широком смысле»^[54].

Однако более пристальное изучение правовой теории аш-Ширази показывает, что человеческая выгода неотделима от закона Бога^[55]. Аш-Ширази утверждает, что правовые причины бывают двух типов. Во-первых, существуют правовые причины, в которых законовед понимает причину для закона (*ваджх ал-хукм*). Затем аш-Ширази заявляет: «Это похоже на наше высказывание: «Вино запрещено из-за опьянения (*аш-шидда ал-мутриба*)»... мы знаем, что причиной запрета вина является опьянение, потому что оно ведет к порочному поведению (*ал-фасад*), оставлению молитвы и потере имущества и жизни»^[56]. Напротив, ко второму типу правовых причин относятся те, в отношении которых правовед не понимает

причины законодательства. Пример, который приводит аш-Ширази, касается недопустимости ростовщичества на пшенице, правовой причиной которого является статус пшеницы как съедобного продукта (*мат'ум*). По мнению аш-Ширази, Бог «скрыл [причину, по которой продукты питания подпадают под действие антиростовщических законов], в пределах его знаний (*иста'сараху фй 'илмихи*)»^[57]. Это разделение между двумя типами правовых причин показывает, что аш-Ширази рассматривает некоторые законы как основанные на рационально распознаваемых выгодах^[58].

Таким образом, тщательное сравнение между ал-Джувайни и аш-Ширази выявляет различия и сходства. Во-первых, ал-Джувайни постулирует выгоду как средство для установления правовых причин. Напротив, аш-Ширази использует другие средства (т.е. лингвистический анализ Писания, выделение возможных переменных и индуктивное изучение закона) для установления правовых причин^[59]. Тем не менее, оба ученых также понимают закон как взаимодействие между верностью Писанию и рациональным поиском человеческой выгоды. Оба согласны с тем, что нужно следовать однозначному тексту, даже если выгода не поддается немедленной расшифровке. Также оба считают, что выгоды, заложенные в Божьих законах, часто проявляются посредством обращения к Писанию. Наконец, мы могли бы отметить, что аш-Ширази так же, как и ал-Джувайни, придавал большое значение подверганию предположительной правовой причины критике, посвятив раздел «*Шарх*» десяти способам демонстрации неправильности (*фасад ал-'илла*) правовой причины и предоставляя аналогичную трактовку в своей книге по диалектике «*ал-Мулаххас фй-л-Джадал*»^[60]. Таким образом, два правоведа были частью культуры, которая подвергала правовые причины постоянному оспариванию. Совпадение иракского и аш'аритско-шафи'итского взглядов на выгоду в тексте правовой теории имело значительные последствия для шафи'итского материального права в X и XI веках. Как мы увидим в следующем разделе, аш'ариты-шафи'иты и иракские шафи'иты подходили к выгоде одинаково в своих материально-правовых рассуждениях.

Прежде чем перейти к следующему разделу, уместно спросить, каким образом предыдущий обзор шафи'итской правовой теории предоставляет нам модель, отличную от модели *мақасид*. Для начала мы можем согласиться с Мохаммадом Хашимом Камали в том, что модель *усул ал-фиqh* и модель *мақасид* обе ведут к одинаковому отношению к человеческой

выгоде. Как отмечает Камали, разница между обеими носит процедурный характер^[61]. В то время как *мақāсид* начинается с того, что настаивает на защите или обеспечении выгоды, шафи‘итская модель X и XI веков сначала настаивает на верности текстуальности, а затем требует, чтобы правоведы искали выгоду, заложенную в повелении^[62]. Но между этой моделью и подходом *мақāсид* уже очевидны две отправные точки. Во-первых, это акцент на *поиске* человеческих выгод. В этой модели нет попытки составить список целей или результатов, которым служит закон, потому что правоведы постоянно обнаруживают выгоды закона Бога, взаимодействуя с текстом. Во-вторых, это необходимость общей критики этих предположительных выгод. Установления выгоды для шафи‘итов недостаточно для обеспечения действенности этой выгоды; правовед должен допустить, чтобы его правовая причина была подвергнута возражениям (*и‘тирāдāt*). Словом, модель классической традиции требует «критического поиска» выгоды в процессе выявления Божьего закона. В следующем разделе показано, как этот поиск сформировал шафи‘итскую материально-правовую интерпретацию. Я оставляю вопросы критики для третьего и последнего раздела статьи.

Поиск выгоды в материальном праве: на примере *киблы* во время путешествия

Стандартное повествование об исламской правовой истории может заставить нас скептически относиться к тому, что шафи‘итское материальное право в X и XI веках действительно обращало внимание на человеческую выгоду, независимо от того, что мы находим в книгах по правовой теории. Шафи‘иты долгое время считались образцовой текстуалистской школой права. Эта репутация отчасти является результатом их отказа от «юридического предпочтения (*истиҳсāн*)» и «практики жителей Медины (*‘амал ахл ал-Мадīна*)» – механизмов, связанных прежде всего с ханафитами и маликитами. Это также частично является следствием влияния аш-Шафи‘и в укреплении текстовой основы закона среди правовых школ^[63]. Как заметил Мохаммад Фадел более двух десятилетий назад, в историографии является прописной истиной то, что аш-Шафи‘и несет ответственность за критику и подталкивание прагматичных мединских и иракских правоведов к принятию методологий,

отстаивающих текстовые доказательства для их правовых позиций^[64]. На первый взгляд кажется, что настойчивое требование текстового обоснования закона противоречит представлениям о человеческой выгоде. Это равносильно утверждению, что люди должны следовать тому, что они находят в тексте, а не тому, что является лучшим для личного процветания или социальной гармонии. Тем не менее, в соответствии с правовыми теориями аш-Ширази и ал-Джувайни, реальность такова, что акцент на текстуальности не столько устранил юридическое внимание к человеческой выгоде, сколько сместил его на сам текст. Для шафи'итов важно было понять, почему Законодатель установил те правила, которые установил. Другими словами, текстуальность стала площадкой, на которой происходил поиск выгоды. Это, в свою очередь, повлияло на применение закона.

Мы можем увидеть внимание к обнаружению человеческих выгод в предписаниях Писания, когда сосредоточимся на реальных дебатах по материальному праву в шафи'итской школе X и XI веков. Пример, который я рассматриваю, — это дебаты об отказе от *қиблы* (надлежащего направления во время молитвы, то есть лицом в сторону Мекки) во время путешествия. Шафи'иты всегда утверждали, что существуют только два случая, в которых мусульмане могут молиться в отличном от *қиблы* направлении. Одним из таких случаев являются необязательные молитвы на верховом животном во время путешествия (*ан-навāфил 'алā-р-равāхйл*). На первый взгляд любое руководство по шафи'итскому праву может ввести исследователя в заблуждение, заставив думать, что это обязательство строго коренится в текстуальности. Так, Абу-т-Таййиб ат-Табари (ум. 450/1058), судья и глава (*ра'ис*) шафи'итов в Багдаде в середине XI века, обосновывает освобождение от необходимости обращения в сторону *қиблы* кораническим стихом: «Аллаху принадлежит и восток, и запад; и куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха» (2: 115). Ат-Табари ссылается на Ибн 'Умара, который сказал, что этот стих «был ниспослан относительно необязательной молитвы во время путешествия, которая совершается, куда бы ни повернул ваш верблюд»^[65]. Затем ат-Табари приводит ряд *хадисов*. Среди них: «Ибн 'Умар имел обыкновение молиться во время путешествия на верховом животном, говоря, что так делал Пророк»; отец 'Абдаллаха б. 'Амира б. Раби'и сказал, что «он видел, как Пророк молился на верховом животном, куда бы оно ни поворачивалось»; и «Пророк обычно молился на своем верховом животном в

направлении востока, но, если он хотел совершить обязательные молитвы (*ал-мактуба*), он спускался и обращался в сторону *қиблы*»^[66]. Вкратце, как и следовало ожидать, позиция шафи'итов неукоснительно зависит от текстуальности.

Однако при ближайшем рассмотрении можно обнаружить, что позиция шафи'итов также зависела от того, что они понимали под предполагаемым смыслом (*ма'на*) Законодателя, стоящим за его священными предписаниями или действиями его Пророка. Абу-л-Хасан ал-Маварди (ум. 450/1058), современник ат-Табари, пишет в «*ал-Хāвй ал-кабйр*», что, если бы человеку было запрещено совершать молитву на верховом животном, это привело бы к одному из двух неблагоприятных исходов: либо оставлению молитвы, что отрицательно сказалось бы на его преданности Богу, либо отказу от его путешествия, что повляло бы на его мирское благополучие^[67]. Точно так же аш-Ширази, который был лучшим учеником ат-Табари, утверждает, что функция разрешения молиться не в сторону *қиблы*, состоит в том, чтобы позволить людям путешествовать (*лā йанқати' ан-нāс 'ан ас-сайр*)^[68]. Позднее аш-Ширази отмечает, что это освобождение также позволяет людям совершать праведные дела (*хаттā лā йанқати' 'ан ас-салāt фй-с-сафар*). Если мы обратимся к «*Нихāйат ал-матлаб*» ал-Джувайни, мы обнаружим, что ал-Джувайни выражает ту же точку зрения: «Возможно, предполагаемый смысл (*ма'на*), узаконивающий необязательные молитвы на верховом животном, состоит в том, что люди не могут обойтись без путешествий и, поскольку успешный скуп на свое время и не тратит его необдуманно, если бы мы не позволили совершать необязательные молитвы на верховом животном, люди либо оказались бы отрезаны от средств к существованию (*ла-инқата' а-н-нāс 'ан ма'āшихим*), либо оставили бы свои молитвы, если бы отдали предпочтение путешествию». Ал-Джувайни приписывает ту же точку зрения ал-Каффалу ал-Марвази (ум. 417/1026) и учителю ал-Каффала Абу Зайду ал-Марвази (ум. 372/982), которые оба связаны с развитием шафи'итского материального права в северо-восточной персидской провинции Хорасан^[69]. В различных ответвлениях шафи'итской школы мы видим заботу о человеческой выгоде посредством балансирования между мирским процветанием людей и их духовным ростом. Важно отметить, что ничто в приведенных выше текстовых свидетельствах не ссылается на духовные и мирские цели как на правовую причину для оставления *қиблы*. Самое большее, из трех приведенных *хадисов*

можно установить, что правовой причиной является путешествие. Это говорит о том, что шафи'иты подошли к тексту с оглядкой на выгоду, которую он обеспечивает.

На первый взгляд, мы могли бы задаться вопросом, не интересовались ли шафи'иты просто целью, стоящей за Божьими повелениями. Иными словами, являются ли установленные ими выгоды просто запоздалыми мыслями, чтобы удовлетворить разум, а не неотъемлемой частью правового вывода? Если это так, то их экзегеза причин оставления *қиблы* не имела бы никакого отношения к фактическим *фатвām*, которые они давали своим просителям – простым мусульманам. Тем не менее, когда мы исследуем, как правоведы разработали закон о *қибле* для различных обстоятельств, становится очевидным, что установленная ими выгода определяла надлежащее применение закона. В частности, мы находим, что степень, в которой путешественник сталкивается с трудностями (*машаққ-а*), определяет, каким образом и когда шафи'иты интерпретируют разрешение молиться не в направлении *қиблы*. Таким образом, если человек находится на судне или на верховом животном, которое достаточно велико для того, чтобы он мог обратиться в сторону *қиблы* «без какого-либо вреда» для себя, ему следует это сделать^[70]. Для верховых животных меньшего размера шафи'иты аналогично использовали понятие вреда, чтобы проводить различия между молитвами, совершаемыми во время движения человека (*сā'ир^{аһ}*), и молитвами, совершаемыми в то время, когда он стоит на месте (*вāқиф^{аһ}*)^[71]. Таким образом, если поклоняющийся хочет молиться во время движения своего верхового животного, шафи'иты не требовали, чтобы молящийся обращался в сторону *қиблы*, поскольку это помешало бы его путешествию. Если же человек молился стоя на месте, то они делали еще одно различие. Если этот верующий является частью каравана (*қитāр*), то ему следовало молиться, в каком бы направлении он ни смотрел, потому что это причинило бы беспокойство группе, в особенности, если та пыталась возобновить путешествие во время его молитвы^[72]. Точно так же, если человек находился в одиночестве, но на упрямом верховом животном, то ему следовало молиться в том направлении, в котором он смотрит. Только если человек путешествует в одиночку на верховом животном, которое достаточно сговорчиво, чтобы двигаться с легкостью, человек должен беспокоиться о том, чтобы обратиться в сторону *қиблы*. Наконец, шафи'иты также утверждали, что человек, идущий пешком, должен иметь возможность молиться по направлению

своего движения, но должен повернуть свою голову в сторону *қиблы*, когда начинает молитву (*такбйрат ал-ихрām*), при поклоне (*рукӯ*) и при простирации (*суджӯд*), потому что ни в одном из этих случаев ему не трудно это сделать. Таким образом, применение закона не могло быть оторвано от той выгоды, которой он был призван служить.

Шафи'иты возражали против Малика, который утверждал, что освобождение от необходимости обращения к *қибле* разрешается только для длительных путешествий^[73]. Поскольку шафи'иты считали, что материальная и духовная выгода оставления *қиблы* присутствуют и в коротких путешествиях, они это разрешали. Точно так же выгода была основанием для разногласий по поводу применения закона в их собственных рядах. Шафи'ит Абу Са'ид ал-Истахри разрешил тем, кто находится в месте своего пребывания (*ал-хāдир*), совершать дополнительные молитвы, обратившись не в сторону *қиблы*^[74]. Но большинство шафи'итов отвергли позицию ал-Истахри, чувствуя, что она была подорвана отсутствием прецедента со стороны Пророка в сочетании с относительной легкостью молитвы вне путешествия. Их упоминание как пророческой практики, так и легкости говорит о попытках шафи'итов оставаться верными прецеденту, изложенному в тексте, и той выгоде, которую они установили, работая с текстом.

Из всего вышеизложенного следует четыре вывода. Во-первых, мы видим, что шафи'иты читали Писание через призму выгоды. В этом отношении нет существенной разницы между шафи'итами Ирака и аш'аритско-шафи'итской позицией ал-Джувайни. Во-вторых, шафи'иты использовали установленную выгоду для определения применения закона в различных случаях. В-третьих, мы видим в дебатах с Маликом и ал-Истахри, что правоведы спорили о том, как эта выгода может быть наилучшим образом обеспечена. Обратите внимание, что пример *қиблы* относится к ритуальному праву. Теоретически ритуальное право (*ал-'ибāда*) — это та сфера исламского права, *raison d'être* которой меньше всего поддается человеческой рациональности, поскольку правоведы часто указывали на то, что его правила являются, казалось бы, произвольными. Например, нет никакой причины, по которой утренняя молитва должна состоять из двух циклов, а вечерняя молитва — из четырех. Тем не менее, правоведы не уклонялись от установления выгоды даже в вопросах ритуального права.

Конечно, случай с оставлением *қиблы* во время дополнительных молитв в путешествии является лишь одним из

примеров и может показаться ограниченным по масштабу. Безусловно, есть законы, для которых шафи‘иты не предоставили выгоды. Например, если шафи‘иты считали, что разрешение совершить искупление перед нарушением клятвы (*тақдйм ал-кафбара ‘алā-л-ҳинс*) является выгодным для людей они не раскрыли этого в своих книгах по материальному праву^[75]. Тем не менее, приверженность установлению человеческих выгод широко распространена в большей части шафи‘итского материального права. Например, аш-Ширази утверждает, что жена, не получившая причитающееся ей материальное содержание от своего мужа в течение трех дней, может потребовать расторжения брака (*ал-ҳийāр*)^[76]. Позиция аш-Ширази основана на его заботе о физических потребностях женщины, утверждая, что «тело не может выжить» без пищи и крова, которые ей причитаются^[77]. Точно так же аш-Ширази утверждает, что мусульманский лидер должен предпринимать как минимум одну ежегодную военную экспедицию против соседних врагов, чтобы не допустить, чтобы чужие армии «позарились на мусульманские земли»^[78]. И, наконец, Ибн Сурайдж считает, что заявление пьяного о разводе или об освобождении раба следует считать действительным, чтобы отбить у людей охоту впадать в опьянение и совершать пагубные поступки^[79]. Во всех этих случаях различные социальные и религиозные выгоды представляют собой призму, через которую понимается и применяется закон. В следующем разделе я рассмотрю случай, вызывающий споры в наше время, в надежде показать, насколько важными для классической традиции были дебаты о предполагаемых выгодах закона. Поступая таким образом, я раскрываю в классической юридической практике модель правового взаимодействия, которая подтверждает необходимость постоянного оспаривания человеческой выгоды.

Оспаривание предположительных выгод: на примере опекуна при заключении брака

Я продемонстрировал готовность ал-Джувайни и аш-Ширази подвергать предположительные выгоды возражениям коллег-правоведов. В этом разделе моя цель состоит в том, чтобы на примере рассмотреть, как оспаривание выгоды формировалось в классический период. Но прежде, чем сделать это, я хочу

вернуться к нашему предыдущему обсуждению диспутов. Там я подчеркнул, что диспуты играли центральную роль в процессе *иджтихāда* правоведа. Законоведы применяли метод диспута (*munāzara*), чтобы подвергнуть проверке правовые позиции друг друга. Здесь я хочу расширить это обсуждение и сделать особый акцент на той роли, которую эпистемологическая неопределенность сыграла в превращении критики в необходимую черту классического исламского права. Начнем с того, что практика диспута возникла где-то в середине – к концу VIII века в Ираке, и поэтому у нас есть много сообщений о дебатах аш-Шафи‘и с ведущим ханафитским ученым того времени Мухаммадом б. Хасаном аш-Шайбани^[80]. В сообщениях также говорится о приверженности аш-Шафи‘и поиску истины посредством дебатов^[81]. Но уже к началу X века правоведы говорили о цели диспутов сквозь призму своих разногласий по поводу юридической непогрешимости (*taswīb*)^[82]. Те, кто считал, что Божий закон следует искать в одной из многих оспариваемых позиций правоведов (*ал-хаққ фī қавл вахīд*), утверждали, что диспуты служат обнаружению истины Божьего закона^[83]. Ал-Джувайни и аш-Ширази оба рассматривали диспуты как средство нахождения этой истины^[84]. Напротив, те, кто рассматривал все юридические позиции как правильное толкование Божьего закона, в первую очередь рассматривали диспуты как средство для улучшения рассуждения человека по правовому вопросу. Ал-Газали, идеи которого мы рассмотрели выше, принадлежал к этому лагерю^[85]. Несмотря на свои разногласия, оба лагеря согласились с тем, что диспуты должны ограничиваться правовыми вопросами, в которых доказательства правоведа были эпистемологически неопределенными. Аш-Ширази иногда использует термин «*адилла хафиййа*», а Абу Музафар ас-Сам‘ани (ум. 489/1096) использует термин «*гāмида*», оба из которых ссылаются на идею о том, что доказательства для закона «сокрыты» и должны быть извлечены посредством тщательного изучения^[86]. Этот взгляд на закон как на неопределенный согласуется с хорошо известной оценкой Арона Зысова суннитской правовой теории, как допускающей неопределенность большинства правовых доказательств^[87]. Таким образом, диспуты были особенно важны, потому что закон являлся чрезвычайно гипотетическим предприятием, где в отношении большинства постановлений никто не знал Божьего закона с уверенностью. Подвергая доказательства критике посредством диспута, правовед мог надеяться подтвердить или отвергнуть обоснованность доказательств. Мы

должны помнить об этом, поскольку теперь мы переходим к рассмотрению оспаривания установления выгоды.

Хотя мы располагаем очень незначительным количеством записанных диспутов, мы можем увидеть важность оспаривания выгоды в классическом праве, исследуя, как эти дебаты происходили в книгах по материальному праву. Из-за его значимости для современной мусульманской реформистской мысли давайте обратимся к дебатам правоведов по поводу опекунства при заключении брака. Опекунство при заключении брака сегодня является одним из спорных законов ислама. Опекуном при заключении брака обычно выступает мужчина, в первую очередь отец невесты, который действует как опекун (*ал-валий*) женщины, чей брак он заключает^[88]. Понятие опекунства может быть проблематичным в наше время, потому что лишает женщин независимости в их брачных делах в двух отношениях. Во-первых, некоторые школы права позволяли опекуну запрещать женщине выходить замуж за мужчину, если тот считался ниже ее социального статуса^[89]. Более того, в школах также предполагалось, что опекун может принуждать некоторые категории женщин (а именно несовершеннолетних или девственниц) к нежеланному браку^[90]. Некоторые мусульмане считают, что домодерной доктрине опекунства сегодня следует добросовестно следовать. Для других она имеет гендерную предвзятость и должна быть реформирована или полностью отброшена^[91]. Но здесь я предполагаю, что существует и третья возможность, когда к дебатам правоведов по теме опекунства следует подходить как к началу разговора, в котором ничего не решено и каждая позиция открыта для пересмотра и критики. Строгость этого специфического разговора была исторически ограничена из-за исключения женских идей и из-за того, что, как мы увидим, в нем изобилуют мизогинистские заявления о женщинах. Тем не менее сегодня реформисты могут черпать вдохновение в стремлении классических правоведов к критической строгости, несмотря на присущие недостатки.

«Ал-Х̣āвй» ал-Маварди предлагает краткое изложение позиций нескольких классических законовевдов о необходимости опекунства при заключении брачного договора. Ал-Маварди начинает с представления шафи'итской позиции о том, что опекунство является необходимостью. Шафи'иты представили несколько священных текстов в пользу необходимости опекунства, в том числе стих Корана «не препятствуйте им вступать в брак с мужьями их» (2: 232), который, по их мнению, был бы бессмысленным повелением, если бы женщины могли

действовать как свои собственные опекуны^[92]. Другие *хадисы* гораздо более прямолинейны в своих формулировках, утверждая, что «нет брака, кроме как с *валі* (опекуном)»^[93]. Но шафи'иты также прямо говорили о причинах своей позиции. Функция опекунства для шафи'итов была двойственной. Во-первых, это предоставляло защиту семье от позора и бесчестия (*ал-‘ār ва-ш-шанār*)^[94]. Шафи'итов беспокоило позволение женщине выйти замуж за мужчину более низкого статуса^[95]. Выйти замуж за мужчину с более низким статусом означало отдать женщину под власть кого-то ниже ее, а также означало, что ее дети унаследуют более низкую родословную своего отца^[96]. Вторая функция опекунства заключалась в том, чтобы защитить женщину от трудного и потому вредного брака (*ал-идрār*)^[97]. Кто-то может спросить, почему женщины сами не были свободны в принятии решений, касающихся личного вреда и чести семьи. Ответ заключается в том, что некоторые шафи'иты считали, что женщины неспособны сделать правильный брачный выбор. Аш-Ширази утверждает, что женщина обладает «недостаточными интеллектуальными способностями» (*нуқсан ‘ақлихā*) и поэтому может быть легко обманута (*сур‘ат инхидā‘ихā*)^[98]. Аш-Ширази опирается на свое недоверие женским способностям для поддержки необходимости в мужском авторитете. Напротив, ал-Джувайни отрицал, что женщинам не хватает интеллекта для принятия разумных решений^[99]. Для него выгода опекунства заключалась в том, чтобы дать семьям возможность участвовать в решении, которое повлияет на них так же сильно, как и на невесту. Уже сейчас мы видим, что шафи'иты оспаривали выгоды в обосновании закона.

Оспаривание функции опекунства становится еще более явным, если изучить позиции правоведов за пределами школы шафи'итов. Абу Ханифа занял позицию, диаметрально противоположную шафи'итской, отрицая необходимость опекунства. Он утверждал, что до тех пор, пока невеста обладает зрелостью и рациональными способностями (т.е. совершеннолетие и здравомыслие), которые делают ее независимой в финансовых вопросах, она свободна заключить свой собственный брак^[100]. Позиция Абу Ханифы предполагает, что нет никакой выгоды в запрете взрослым и здравомыслящим женщинам представлять себя во время заключения брачного контракта. Абу Бакр ал-Джассас (ум. 370/981) позже утверждал, что, поскольку мужчины, которые могут управлять своими финансовыми делами, не нуждаются в опекунстве при заключении брака, то и женщины также не

нуждаются^[101]. Следует уточнить, что ханафиты не отказывались от опекуна: они рекомендовали невесте иметь опекуна. Они считали, что опекун оберегает женщину от общественных обвинений в бесстыдстве (*тансиб ил-л-вақāха*)^[102]. Таким образом, ханафиты признавали, что даже если женщина имеет право заключить собственный брак, она может столкнуться с общественной критикой за это. В их глазах опекунство защищало ее так же, как и ее родню. Но они отошли от шафи'итов в своем неприятии предполагаемых интеллектуальных недостатков женщин. Например, Бурхан ад-Дин ал-Маргинани утверждает, что разум женщины полностью формируется по достижении зрелого возраста^[103].

Малик, со своей стороны, рассуждал, что следует проводить различие между женщинами высокого и низкого статуса^[104]. Он считал, что женщина с высоким статусом нуждается в опекуне, чтобы гарантировать сохранение чести семьи. Напротив, женщина с низким статусом свободна заключать брак самостоятельно. Рассуждения Малика согласуются с мнением шафи'итов и ханафитов о том, что опекунство направлено на защиту чести семьи. Малик рассудил, что, если у семьи практически нет чести, которую нужно поддерживать, то нет ничего плохого в том, чтобы разрешить женщине заключить брак самостоятельно. Ал-Маварди отвечает Малику, заявляя, что, независимо от того, насколько низок статус женщины, всегда могут быть люди с более низким статусом, и поэтому становится необходимым защитить ее и ее семью от этих людей. Наконец, Давуд аз-Захири поддержал точку зрения, согласно которой девственной женщине нужен опекун, а недевственной женщине – нет. Он рассуждает на основании отсутствия у девственницы опыта общения с мужчинами – сексуального опыта, а также, в более общем смысле, опыта отношений. Девственность здесь действует как правовое средство, позволяющее отличить тех, которые, вероятно, сделают правильный брачный выбор, от тех, кто нуждается в руководстве своих отцов или другого мужчины в роли защитника^[105]. Однако ал-Маварди утверждает, что опекунство все же необходимо после того, как женщина приобретет сексуальный опыт. На самом деле он утверждает, что оно необходимо даже больше. Ал-Маварди заявляет, что сексуальный опыт приводит женщин к неверным брачным решениям, поскольку при выборе супруга они слишком много внимания уделяют сексуальным желаниям. Здесь ал-Маварди впадает в ту же линию мизогинистских рассуждений, что и аш-Ширази,

когда он утверждает, что женщины обладают недостаточными рациональными способностями.

Таким образом, правоведы установили три функции опекунства при заключении брака. Во-первых, это защита чести женщины и ее семьи от брака с человеком более низкого статуса. Во-вторых, это защита женщины от трудного брака с человеком с физическими и моральными недостатками. В-третьих, это защита женщины от клеветнических обвинений в бесстыдстве. Однако правоведы разошлись во мнениях относительно того, поднимают ли эти три цели опекунство до уровня необходимого условия для брачных договоров. Шафи'иты сделали опекунство необходимым условием, апеллируя к недостаточным рациональным способностям женщин, их легкости быть обманутыми и их склонности позволять сексуальному желанию вводить их в заблуждение. Ханафиты позволяли женщине представлять себя, потому что взрослая женщина обладает полными интеллектуальными способностями. Давуд позволил женщине, не являющейся девственницей, отказаться от опекунства, потому что у нее было достаточно опыта в отношениях, чтобы сделать правильный выбор. Малик позволил женщине с низким статусом представлять себя, поскольку ее выбор мало влиял на статус ее родственников. Этот обзор дебатов о выгоде опекунства распространяет мои первоначальные выводы о шафи'итском поиске выгод Божьих предписаний на другие правовые школы. Тексты интерпретируются, классифицируются и применяются на основе понимания той выгодной функции, которой они призваны содействовать. Но что более важно, обзор также показывает, что предположительная выгода Писания является предметом постоянных дебатов. Каждый правовед вынужден отвечать на заявления своих коллег внутри и за пределами школы о функции закона. Эта потребность в дебатах была заложена в классической правовой культуре, которая рассматривала критику как средство обеспечения того, чтобы аргументы, приводимые законоведами в защиту своих правовых позиций, были как можно более сильными.

Легко увидеть, как классическая модель оспаривания выгоды закона позволяет современным мусульманам продолжать критически относиться к закону об опекунстве и сегодня. Например, отклонение утверждений аш-Ширази о меньших интеллектуальных способностях женщин, заявлений ал-Маварди о женских сексуальных аппетитах или утверждений Давуда аз-Захири об отсутствии у девственниц достаточного опыта, чтобы сделать выбор в пользу здоровых отношений, подтверждает

положение о том, что опекунов мужчин над женщинами при заключении брака не является необходимым. Сказать так — значит не столько отвергнуть текстовую основу закона, сколько правильно его интерпретировать и применить. Точно так же многие мусульмане могут счесть семейную честь странной концепцией в своей социокультурной среде, что полностью подорвет их потребность в институте опекунов. Действительно, у этого культурного релятивизма есть прецедент: лидер шафи'итов Хорасана ал-Каффал ал-Марвази утверждал, что только арабские семьи заботятся о происхождении при определении статуса супруга и что, следовательно, соображения родословной не применяются к неарабам^[106]. С другой стороны, некоторые мусульмане могут подвергнуть критике предположение о том, что статус супруга влияет только на женщину и ее семью. Здесь тоже есть прецедент: отец ал-Джувайни, Абу Мухаммад ал-Джувайни, утверждал, что статус мужчины также умаляется низкой супругой^[107]. И, если статус супруга влияет и на мужчин, и на женщин, то опекунов мужчин над женщинами не имеет большого смысла. Конечно, может случиться так, что некоторые мусульмане сегодня предпочитают вообще обходить стороной классические дискуссии об опекунов. В частности, некоторые могут отрицать, что мусульмане вообще должны сотрудничать с мужчинами, которые принижают женщин. Разве сотрудничество с ними не придает больше правдоподобия их утверждениям, чем они того заслуживают? Более того, такое сотрудничество рискует укрепить властные отношения, в которых мусульманские женщины могут говорить только из-за признания мужчин. Обеспечение признания со стороны тех, кто находится у власти, хотя часто и необходимо для осуществления изменений в обществе, также может быть глубоко болезненным для тех, кто находится на обочине власти. Таким образом, некоторые могут предпочесть вернуться к Корану или к Корану и сунне, чтобы начать новый разговор о нормах, которые должны управлять мусульманским сообществом.

Тем не менее, даже если некоторые решат полностью отказаться от содержания классической юридической мысли, они могут захотеть рассмотреть модель оспаривания выгод закона в своих диалогах с сообществом. Это связано с тем, что эта модель предполагает, что 1) ни один человек не имеет полного понимания цели Божьих законов и 2) ценность позиции проявляется только в ходе дебатов. Эта модель предполагается в правовой теории ал-Джувайни, в которой подчеркивается, что бесчисленные выгоды Божьего закона должны быть обнару-

жены как посредством взаимодействия с текстом, так и путем подвергания правовых причин потенциальному опровержению. Но она также предполагается в более общем смысле в эпистемологической неопределенности, легитимизирующей диспут. В свою очередь, из этой модели оспаривания для современных мусульман вытекают два следствия. Во-первых, любой диалог в сообществе должен выходить за рамки текстуальности, чтобы задаться вопросом, на какую выгоду указывает тест, если она вообще имеет место. Во-вторых, следует приветствовать любую критику, которая углубляет понимание мусульманами выгоды Божьего закона. Конечно, исторически шафи'иты, такие как аш-Ширази, были категорически против участия простых мусульман в процессе юридического выведения, утверждая, что простые мусульмане не обладают необходимой подготовкой для работы с правовыми доказательствами (*адилла*)^[108]. Но мне кажется, что существует противоречие между одновременной поддержкой практики критики как средства поиска выгоды Божьего закона и исключением простых мусульман из этой практики. Например, простые мусульмане так же, если не лучше, чем мужчины-лидеры мечетей, понимают, защищает ли их отстаивание понятий семейной чести или вредит им. Таким образом, модель оспаривания человеческой выгоды среди шафи'итов XI века может быть использована для легитимации участия простых мусульман в критическом поиске предполагаемых выгод священных предписаний^[109]. Другими словами, эта модель предлагает поддержку демократизации критики в мусульманских сообществах.

Заключительная мысль: мы могли бы задаться вопросом, не было ли оспаривание выгоды скорее продуктом соперничества между школами, нежели стремлением позволить чье-либо позиции стать предметом критики. Действительно, эта статья посвящена эпохе, когда интеллектуальное и политическое соперничество между правовыми школами могло быть острым^[110]. Но, по крайней мере, мы можем сказать, что правоведы представляли оспаривание как благо друг для друга и для своих учеников. Ал-Джувайни и аш-Ширази называли диспуты достойным похвалы или благим спором (*ал-джадал ал-хасан* или *ал-джадал ал-махмуд*) при том условии, что правовед искренне дискутировал ради Бога^[111]. Учитывая их рассуждения о диспутах и правовой неопределенности, у нас есть основания полагать, что правоведы не просто стремились защитить свои позиции, апеллируя к выгоде и оспаривая ее, но также стремились лучше понять закон^[112].

Заклучение

В этой статье я стремился раскрыть понимание человеческой выгоды в рамках классической шафи'итской школы. Я сосредоточился на шафи'итской школе именно потому, что ее часто называют образцовой текстуалистской школой. Я стремился опровергнуть точку зрения о том, что верность шафи'итов текстуальности сделала их менее заинтересованными в отстаивании человеческих выгод. Я утверждал, что аш'аритско-шафи'итская теория права делает человеческую выгоду надлежащей интерпретирующей линзой, через которую можно понять функцию утверждений Законодателя (*ма'на*) во всех случаях, за исключением очень редких случаев ясных текстов (*нас*). Немногие законы являются просто продуктом произвольных повелений Законодателя. Я также показал, как эта модель выгоды пересекается с иракской правовой теорией, которая также признавала, что правовые причины часто раскрывают выгоду, которую люди могут рационально постигать (*ваджх ал-хужм*). На примере оставления *киблы* во время путешествия я показал, что шафи'итское материальное право функционировало посредством поиска выгоды, стоящей за священными предписаниями. Этот поиск в конечном итоге определил применение закона. Но я также показал, что эта модель была моделью, в которой правоведа считали необходимым постоянное оспаривание предположительных выгод законов. Пример опекуна при заключении брака показал, что мусульмане не соглашались и дискутировали друг с другом по поводу выгод опекуна. Ни одному правоведа не была предоставлена полная свобода утверждать, что закон служит человеческой выгоде. Скорее ожидалось, что все правоведы будут отстаивать свои позиции в ходе дебатов.

Теперь я хочу вернуться к вопросу о взаимосвязи между классической моделью человеческой выгоды и реформистскими призывами использовать «модель *мақъсид аш-шари'а*» для переосмысления права сегодня. Очевидно, что эти две модели имеют много общего. Как и классические правоведы, сторонники модели *мақъсид* также утверждают, что закон призван служить человеческой выгоде, защищая ряд человеческих благ. Исторически эти блага были перечислены как жизнь, религия, имущество, потомство и разум. Однако из примеров ал-Газали видно, что он признавал целый ряд благ, отраженных в правовых причинах (*'илал*) его шафи'итской школы^[113]. Точно так же

мусульманские реформаторы прошлого века, такие как Ибн ‘Ашур, ‘Аллал ал-Фаси и Джассер Ауда, интерпретировали традицию *мақāсид* более широко, утверждая, что может существовать более, чем традиционные пять или шесть целей, которые защищает *шарī‘а*^[114]. По сути, это расширение числа *мақāсид* больше напоминает теорию *маслахи* ал-Джувайни и шафи‘итско-аш‘аритскую, нежели обсуждение ал-Газали *мақāсид* в сочинении «*Мустасфā*». Таким образом, в некотором смысле раскрытие классической модели выгоды служит дальнейшему обоснованию метода реформаторов, демонстрируя его глубоко укорененную традицию в рамках исламского права. Другими словами, за предполагаемой верностью текстуальности лежит глубокая заинтересованность в том, как закон реализует человеческие блага.

Но я также подчеркивал, что в классической модели оспаривание выгоды гораздо более заметно, чем в современной модели *мақāсид*. Классическая традиция придавала большое значение ограниченности человеческого разума в понимании Божьего закона. Признание пределов человеческого понимания закона привело к непрекращающимся спорам о предполагаемых выгодах закона в диспутах и сочинениях. Более того, правоведы не считали это оспаривание привязанным к определенному периоду времени. Скорее, оспаривание было расширением обязательства совершения *иджтихāда*, которое требовало, чтобы каждый человек, способный понимать доказательства (*адилла*) Божьего закона, определял для себя самые сильные правовые позиции^[115]. Сегодня классическая модель не только предлагает легитимность использования Писания сквозь призму человеческой выгоды (или родственных ей «мудростей» и «целей»), но также предлагает мусульманам средства переосмысления того, каким образом должен происходить диалог в сообществе по поводу цели права. В соответствии с этой моделью любое критическое понимание выгоды закона облегчает выполнение обязанности *иджтихāда*. По сути, классическая модель узаконивает демократизацию мусульманских голосов сегодня и необходимость непрекращающейся критики.

Примечания

1. В числе примеров XX века Мухаммад ат-Тахир Ибн ‘Ашур, *Мақāсид аш-Шарī‘а ал-Ислāмиййа*, изд. Мухаммад ат-Тахир ал-Миссави (Амман: ал-Баша‘ир ли-л-Интадж ал-‘Илми, 1998); ‘Аллал ал-Фаси, *Мақāсид аш-Шарī‘а ал-Ислāмиййа ва Макāримухā*, 5-е изд. (Тунис: Дар ал-Гарб ал-Ислами, 1993); Рашид ал-Ганнуши, *ал-Хуррийāt ал-‘Амма фи-д-Давлат ал-Ислāмиййа* (Бейрут: Марказ Дирасат ал-Вахда ал-‘Арабиййа, 1993), 39; и Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2009), 59.
2. Mohammad Hashim Kamali, “Goals and Purposes of *Maqāsid al-Shari‘a*: Methodological Perspectives” в *The Higher Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of Maqāsid al-Shari‘a*, ред. Idris Nassery et al. (Лэнхэм: Lexington Books, 2018), 8; Jasser Auda, *Maqāsid al-Shari‘a: A Beginner’s Guide* (Херндон: ШТ, 2008), 18.
3. Этот периферийный статус усугубляется скромной ролью, которую ал-Газали изначально отводил *мақāсид аш-шарī‘а*: *мақāсид* первоначально не были сформулированы как теория права во всей полноте. Скорее, ал-Газали представлял это как теорию тогда, когда текст хранит молчание (*маслаха мурсала*); см. Абу Хамид ал-Газали, *ал-Мустасфā мин ‘Илм ал-Усўл*, 2 тт. (Бейрут: Дар ан-Нафа‘ис, 2011), 1: 478.
4. Идея о том, что закон должен соответствовать общим принципам, таким как сохранение жизни или религии, оставляет без ответа вопросы о том, «кто должен определять, что такое *мақāсид*» и «кто должен определять, когда они нарушаются?». См. Ayesha Chaudhury, “How Objective Are the Objectives (*Maqāsid*)? Examining Evolving Notions of the Shari‘ah through the Lens of Lineage (*Nasl*),” в *The Higher Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of Maqāsid al-Shari‘a*, ред. Idris Nassery et al. (Лэнхэм: Lexington Books, 2018), 264–265.
5. Связь между *маслаҳой* и *мақāсид* часто отмечается во вторичной литературе. См. Adis Duderija, “Contemporary Reformist Muslim Thought and Maqāsid cum Maslaḥa Approaches to Islamic Law: An Introduction,” в *Maqāsid al-Shari‘a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, ред. Adis Duderija (Нью-Йорк: Palgrave Macmillan, 2014), 2–3.
6. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, репринтное изд. (Оксфорд: Clarendon Press, 1975), 11; Ahmed El-Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2013), 69–70.
7. ал-Джувайни, *ал-Бурхāн*, изд. ‘Абд ал-‘Азим ад-Диб, 2 тт. (б.м. 1979), 2: 798–790. Ал-Джувайни приписывает эту позицию ал-Исфараини, чьи труды по *усўл ал-фиқх* не сохранились, *ibid.*, 2: 802; *Усўл* другого важного шафи‘ита этого периода см.: Абу Бакр ибн Фурак, *Кутāб ал-Худūd фй Усўл ал-Фиқх*, изд. Abdel Haleem, BSOAS 54 no.1 (1991).
8. ал-Джувайни, *ал-Бурхāн*, 2: 802–804.
9. Ал-Джувайни обосновывает это освобождение, ссылаясь на две человеческие выгоды, а именно средства к существованию людей и их благочестивые занятия. Ал-Джувайни, *Нихāйат ал-Матлаб*, изд. ‘Абд ал-‘Азим ад-Диб, 20 тт. (Джидда: Дар ал-Минхадж, 2017), 2: 71.
10. Например, ас-Субки, *Ṭabaqāt аш-Шāфи‘иййа ал-Кубрā*, 10 тт. (Каир: ‘Иса ал-Баби ал-Халаби, 1964), 4: 254, где ал-Джувайни и Абу Исхак аш-Ширази спорят о соответствии девственности в качестве правовой причины (‘*илла*) для принудительного брака.

11. Абу Исхак аш-Ширази, *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, изд. Ихсан 'Аббас (Бейрут: Дар ар-Ра'ид ал-'Араби, 1970), 126–127.
12. Ас-Субки, *Ṭabaqāt*, 4: 127–135, 4: 256–262.
13. Ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 1: 212; Ибн Фурак сохраняет некоторые позиции ал-Аш'ари в своем сочинении «*Муджаррад Мақālāt аш-Шайх Абу-л-Ḥасан ал-Аш'арӣ*», изд. Daniel Gimaret (Бейрут: Дар ал-Машрик, 1987), 293.
14. Например, ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 1:219.
15. Joseph Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī* (Лейден: Brill, 2007), 13. Об Ибн Сурайдже см. Wael B. Hallaq, "Was Al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (1993), 587–605; Christopher Melchert, *The Formation of the*
16. *Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Лейден: Brill, 1997), 125–28; аш-Ширази, *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, 112; ас-Субки, *Ṭabaqāt аш-Шāфи'ийа*, 3: 21–39.
17. Ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 2: 1443–1448.
18. Ас-Субки, *Ṭabaqāt*, 5: 192.
19. Ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 2: 798–790.
20. «*Kitāb ат-Талхӣс*» ал-Джувайни указывает на то, что ал-Бакиллани не разделял мнения о том, что предпосылкой для предварительного условия правильной правовой причины является выгода (*маслаха*), что предполагает, что теория возникла у шафи'итов аш'аритского направления; *ат-Талхӣс фӣ усӯл ал-фиqh*, изд. Муḥаммад Ḥасан Исма'ил Шафи'и, 3 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'Илмийа, 2003), 3: 247–254.
21. Ал-Джувайни пользуется техническими терминами *иḫāла* (воображение) и *мунāсаба* (соответствие), чтобы отличать правовую причину, которая несет выгоду, от той, которая таковой не является. Вторичную литературу об использовании *маслахи* для нахождения *ratio legis* дела см. Felicitas Opwis, *Maṣlaḥah and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Лейден: Brill, 2010), 142; Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Атланта: Lockwood, 2013), 207.
22. Ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 2: 803–804.
23. *Ibid.*, 1: 466–467.
24. Felicitas Opwis, "Shifting Legal Authority from the Ruler to the 'Ulama': Rationalizing the Punishment for Drinking Wine During the Saljuq Period," *Der Islam* 86, no. 1 (2011): 65–92 на 79–80.
25. Ал-Джувайни представляет три мнения по данной теме в «*ал-Бурхān*», 2: 1113–1114; см. также ал-Газали, *ал-Манхӯл мин Та'лиқāt ал-Усӯл*, изд. Мухаммад Хасан Хиту (Дамаск: б.м., 1970), 354.
26. Ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 1:236.
27. О теории *вад'* см. Bernard Weiss, "Ilm al-waḍ': An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science," *Arabica* 34, no. 3 (1987): 339–356; Muhammad Yunus Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication* (Лондон: Routledge, 2000), 15–18.
28. Общую теорию герменевтики правоведов см.: David Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (Нью-Хейвен: American Oriental Society, 2011).
29. Об этом диспуте сообщается у ас-Субки, *Ṭabaqāt*, 5:214–18. Подробнее об этом диспуте см. Youcef Soufi, "Pious Critique: Abū Ishāq al-Shīrāzī and the 11th Century Practice of Juristic Disputation (*Munāzara*)" (Ph.D. диссертация, Университет Торонто, 2017), 197–229; и Sohaira Siddiqui, "*Jadal and Qiyaṣ in the Fifth/Eleventh*

30. Century: Two Debates between al-Juwaynī and al-Shīrāzī,” *Journal of American Oriental Society* 139, no. 4 (2019): 923–44.
31. Ас-Субки, *Ҷабақāt*, 5: 217.
32. Ал-Джувайни, *ал-Бурхāн*, 1: 10.
33. *Ibid.*, 1: 12.
34. Anver Emon, *Natural Law Theories in Islam* (Оксфорд: OUP, 2010), 132, 133. См. также проведенный Зысовым анализ *лутф* среди му‘тазилитских мыслителей: Aron Zysow, “Two Theories of the Obligation to Obey God’s Commands,” в *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari‘a*, ред. Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs, Bernard G. Weiss (Лондон: I.B. Tauris, 2008), 397–331 на 408.
35. Ал-Джувайни, *ал-Бурхāн*, 2: 802.
36. *Ibid.*, 2: 943.
37. *Ibid.*, 2: 1011.
38. *Ibid.*, 2: 965; см. также ал-Газали, *ал-Манхул*, 401.
39. Подробнее о практике *мунāзара* см. George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Эдинбург: Издательство Эдинбургского университета, 1981), 128–140.
40. Ал-Газали, *ал-Мустафā*, 2: 901–902. См. также ал-Басри, *ал-Му‘тамад фй усул ал-фиqh*, 2 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмиййа, 1983), 2:384; и ал-Джассас, *ал-Фуsul фй-л-усул*, изд. Мухаммад Тамир, 2 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмиййа, 2010), 2: 423. Критику диспута со стороны ал-Газали см.: ал-Газали, *Ихйā ‘Улūм ад-Дйн*, изд. Мухаммад Дали Балта, 4 тт. (Бейрут: ал-Мақтаба ал-‘Асриййа, 2015), 1: 60–68.
41. Ал-Газали, *ал-Мустафā*, 2: 901.
42. *Ibid.*
43. Ал-Багдади, *Kitāb ал-Фақīх ва-л-мутафаққих* (Эр-Рияд: Дар Ибн Хазм, 2014), 282.
44. Ал-Джувайни, *ат-Талхис фй Уsul ал-Фиqh*, 3:325. Абу Бакр ал-Бакиллани, *ат-Тақрīb ва-л-Иршād (ас-Сағйр)*, 3 тт., изд. Zunaud (Бейрут: Му‘ассасат ар-Рисала, 1997), 1: 287.
45. Ал-Джувайни, *ал-Кāфиййа*, изд. Фавкиййа Хусайн Мухаммад (Каир: ‘Иса ал-Баби ал-Халаби, 1979), 24.
46. Наши тексты диспутов ал-Джувайни с аш-Ширази также показывают, что два правоведа представляют возражения против своих соответствующих правовых причин. Ас-Субки, *Ҷабақāt*, 5: 209; 5: 214.
47. Аш-Ширази обычно отдает предпочтение взглядам ведущих иракских шафи‘итов в области материального права, а не взглядам ал-Бакиллани, Ибн Фурака или Абу Исхака ал-Исфарайини. Однако в вопросах эпистемологии аш-Ширази склонен с большей легкостью включать мысли ал-Бакиллани. См. аш-Ширази, *Шарх ал-Лума’*, 146–149. Об отношении аш-Ширази к аш‘аризму см. Éric Chaumont, “Encore au sujet de l’a’sarisme d’abū ishāq al-Šīrāzī,” *Studia Islamica* 74 (1991): 167–177.
48. Youcef Soufi, “Why Study Uṣūl al-Fiqh?": The Problem of *Taqīd* and Tough Cases in 4th-5th /10th-11th Century Iraq” *Islamic Law and Society* 28, no. 1–2 (2021): 1–31 на 6–7; Ahmed El Shamsy, “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory,” *Journal of the American Oriental Society* 137: 3 (2017), 505–15.
49. Беглое изучение «*Ҷабақāt*» аш-Ширази, 108–127, показывает, что эта когорта составила несколько текстов по *усул ал-фиqh*. Ахмед Эл-Шамси изучил введения к текстам *фурӯ’* этих правоведов, чтобы проанализировать их позиции по *усул ал-фиqh*; см. El-Shamsy, “The Wisdom of God’s Law: Two Theories” в *Islamic Law in Theory: Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss* (Лейден: Brill: 2014), 19–37.

50. Аш-Ширази, *Шарх ал-Лума'*, 2: 844–846.
51. Аш-Ширази разделяет *иджтихād* на *ал-қийās ал-джаллī*, не требующий *иджтихāда*, поскольку правая причина устанавливается с помощью окончательного доказательства (*ал-қат'*), и *ал-қийās ал-хафī*, который может быть обнаружен либо через текстовый источник, либо путем извлечения (*истинбāt*). См. аш-Ширази, *Шарх ал-Лума'*, 2: 801: 806.
52. *Ibid.*, 2: 858–860.
53. *Ibid.*, 2: 860.
54. *Ibid.*, 2: 860–863.
55. *Ibid.*, 2: 1055.
56. Mariam Sheibani, “Islamic Law in an Age of Crisis and Consolidation: ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām (577–660/1187–1262) and the Ethical Turn in Medieval Islamic Law” (Ph.D. дисс., Чикагский университет, 2018), 274.
57. Диссертация Мариам Шейбани удачно помещает аш‘арискую теорию *маслахи* ал-Джувайни в рамки, определяющие четыре стадии развития. Она считает, что ал-Джувайни и хорасанцы ввели *маслаху* в шафи‘итскую правовую герменевтику.
58. Аш-Ширази, *Шарх ал-Лума'*, 2: 843.
59. *Ibid.*, 2: 799.
60. Более того, в другом отрывке «*Шарх ал-Лума'*» (2: 789) аш-Ширази отмечает мнение о том, что все Божии законы служат человеческой выгоде (*ал-ахкām иннамā шури‘ат ли-маслахат ал-мукаллафīн*), и это утверждение он не отрицает. Шомон отмечает и другие случаи, когда аш-Ширази, похоже, также колебался в отношении того, служит ли закон в конечном итоге человеческой выгоде или нет; см. Eric Chaumont, “La notion de *wajh al-ḥikmah* dans Les *uṣūl al-fiqh* d’Abū Ishāq al-shīrāzī (m. 476/1083)” в *Islamic Law in Theory: Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss* (Лейден: Brill, 2014), 39–53 на 47.
61. Ахмад Эл-Шамси высказал аналогичную мысль в “The Wisdom of God’s Law”.
62. Аш-Ширази, *Шарх ал-Лума'*, 2: 871.
63. Kamali, “Goals and Purposes,” 7, 11–12.
64. Камали отмечает, что акцент *уṣūl ал-фиqh* на текстуальности может быть проблематичным в наше время, потому что важность выгоды часто может быть утеряна. Я согласен с этой оценкой, но утверждаю, что это продукт современного предположения о том, что текстуальность гораздо более очевидна, чем на самом деле считали правоведы прошлого. Впоследствии это приводит к заявлениям о том, что текст должен применяться в соответствии с лозунгом «нет *иджтихāда*, если есть текст» (*lā иджтихād би-наṣṣ*).
65. Murteza Bedir, “An Early Response to Shāfi‘ī: ‘Isā b. Abān on the Prophetic Report (*khābar*),” *Islamic Law and Society* 9, no. 3 (2002): 285–311; Sherman Jackson, “Setting the Record Straight: Ibn al-Labbād’s ‘Refutation of al-Shāfi‘ī,’” *Journal of Islamic Studies* 11, no. 2 (2000): 121–146.
66. Mohammad Fadel, “‘*Itiḥsān* is Nine-Tenths of the Law’: The Puzzling Relationship of *Uṣūl* to *Furū‘* in the Mālikī Madhhab,” в *Studies in Islamic Legal Theory*, ред. Weiss, 161–76 на 161–162. О влиянии аш-Шафи‘и на другие правовые школы см. Umar Faruq Abd-Allah Wymann-Landgraf, *Malik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period* (Лейден: Brill, 2013).
67. Абу-т-Таййиб ат-Табари, *ат-Та‘лиқа ал-Кубра фī-л-Фурӯ’*: *Мин Бāб мā Йуфсид ал-Мā’ Ḥатмā Нихāят Бāб Истиқбāl ал-Қибла*, изд. Убайд б. Салим ал-‘Умари (PhD дисс., Исламский университет Медины, 1998-1999), 748.
68. *Ibid.*, 749.

69. Абу-л-Хасан ал-Маварди, *ал-Ҳавӣ ал-Кабӣр фӣ Фикҳ Мазҳаб ал-Имәм аш-Шāфи'ӣ: Ва-Хува Шарҳ Муҳтасар ал-Музанӣ*, изд. 'Али Мухаммад Му'аввад и 'Адил 'Абд ал-Мавдждуд, 18 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмийа, 1994), 2: 73.
70. Абу Исҳақ аш-Ширази, *ал-Мухаззаб фӣ Фикҳ аш-Шāфи'ӣ*, изд. Zunayd, 6 тт. (Дамаск: Дар ал-Калам, 1992), 1: 231–233.
71. Историки шафи'итской школы говорили о формировании отдельных иракской и хорасанской ветвей шафи'изма. См. Муҳйи-д-Дин ан-Навави, *ал-Маджмӯ': Шарҳ ал-Мухаззаб*, изд. Закарийа Йусуф, 17 тт. (Каир: Матба'ат ал-'Асима, 1966), 1: 107.
72. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 1: 231.
73. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 1: 232; ал-Маварди, *ал-Ҳавӣ*, 2: 73; ат-Табари, *ат-Та'лиқа*.
74. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 1: 232; ал-Маварди, *ал-Ҳавӣ*, 2: 75; ат-Табари, *ат-Та'лиқа*, 751.
75. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 1: 334. Сами шафи'иты использовали продолжительность поездки как условие для других правовых вопросов. Например, они утверждали, что сокращать и объединять молитвы можно только в путешествии, которое эквивалентно двум дням.
76. Ат-Табари, *ат-Та'лиқа*, 1: 750; аш-Ширази, 1: 233; ал-Джувайни, *Нихāйат*, 2: 72.
77. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 4: 527; Абу-л-Махасин ар-Руйани, *Баҳр*, 10: 393–97; Абу-л-Хусайн ал-'Имрани, *ал-Байāн фӣ Мазҳаб ал-Имәм аш-Шāфи'ӣ*, изд. Касим ан-Нури, 14 тт. (Бейрут: Дар ал-Минхадж, 2000), 10: 585–89.
78. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 4: 614; аш-Шāфи'ӣ, *Китāб ал-Умм*, изд. Риф'ат Фавзи 'Абд ал-Мутталиб, 11 тт. (Мансура: Дар ал-Вафа' ли-т-Тибба'а ва-н-Нашр ва-т-Тавзи', 2008), 6: 235.
79. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 4: 615.
80. Ibid., 5: 228.
81. Ibid., 4: 279.
82. Сборник диспутов аш-Шафи'и см.: Фахр ар-Рази, *Манāкиб ал-Имәм аш-Шāфи'ӣ*, изд. Мухаммад Маджази ас-Сакка (Каир: Мактабат ал-Куллиййат ал-Азхариййа, 1986), 271–296.
83. Ал-Багдади, *ал-Фақӣх*, 252.
84. См. обсуждение *тасвӣб*: Aron Zysow, "Mu'tazilism and Māturīdism in Hanafī Legal Theory," в *Studies in Islamic Legal Theory*, ред. Weiss, 235–65.
85. Абу Йа'ла б. ал-Фарра', *ал-'Удда фӣ усӯл ал-фиқҳ*, изд. Муҳаммад 'Абд ал-Қадир 'Ата, 2 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'Илмийа, 2002), 2: 427; ал-Багдади, *ал-Фақӣх*, 286.
86. ал-Джувайни, *ал-Кāфийа*, 24; аш-Ширази, *Шарҳ*, 2:1054. Сам ал-Джувайни отстаивал промежуточную позицию между сторонниками погрешности и непогрешности, заявляя, что, хотя закон Бога уникален, правоведеи правы в той мере, в какой им поручено заниматься *иджтихāдом* (то есть попыткой найти закон Бога), а не фактически находить закон Бога; ал-Джувайни, *Китāб ал-Иджтихāд*, в *ал-Бурхāн*, 2: 1323–1325. Позиция ал-Джувайни отражала позицию Ибн Сурайджа, которую аш-Ширази рассматривал как третью позицию в дебатах о юридической непогрешности; см. аш-Шйрāзӣ, *Шарҳ*, 1049–1050.
87. Ал-Газали, *ал-Мустафā*, 2: 892; ал-Джассас, *ал-Фусӯл*, 2: 400; Абу-л-Хусайн ал-Басри, *ал-Му'тамад фӣ Усӯл ал-Фикҳ* (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'Илмийа, 1983), 2: 370, 384.

88. Аш-Ширāзй, *Шарх*, 2: 1063–1064; Абу-л-Музаффар ас-Сам‘ани, *Кавāти‘ ал-Адилла фй-л-Ус‘ул*, изд. Мухаммад Исма‘ил аш-Шафи‘и, 2 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1997), 2: 308.
89. Обсуждение неопределенности в праве см.: Zysow, *Economy of Certainty*, 1.
90. Kecia Ali, “Marriage in Classical Islamic Jurisprudence: A Survey of Doctrines,” в *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law*, ред. Asifa Quraishi and Frank E. Vogel (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 2008), 11–45.
91. Айеша Чаудри утверждает, что современные мусульмане придерживаются космологии, предполагающей равенство мужчин и женщин перед Богом. Она утверждает, что домодерные правоведы не разделяли этой точки зрения, видя Бога, мужчин и женщин в иерархических отношениях: см. ее *Domestic Violence and the Islamic Tradition* (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2014), 10.
92. В зависимости от школы женщина, которая была несовершеннолетней (в основном, хотя и не полностью определялась половой зрелостью) или дественницей, могла быть принуждена к браку. Шафи‘иты ограничивали принуждение к браку отцом или дедом женщины. Сын, который был еще несовершеннолетним, также мог быть принужден к браку; см. Ali, “Marriage in the Classical Islamic Jurisprudence,” 32.
93. Несмотря на то, что речь идет о теме домашнего насилия, типология традиционалистов, неотрадиционалистов, прогрессистов и реформаторов, предложенная Чаудри, дает представление о том, как сегодня в мусульманских сообществах рассматриваются различные подходы к проблемным гендерным законам.
94. Ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 39; аш-Шафи‘и, *ал-Умм*, 6: 31–33.
95. Ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 40.
96. Абу-л-Махасин ар-Руйани, *Бахр ал-Мазхаб фй Фурӯ‘ ал-Мазхаб аш-Шафи‘и*, изд. Тарик Фатхи ас-Сайид, 14 тт. (Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 2009), 9: 99.
97. Список соображений относительно статуса см.: ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 101–106; аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 4: 131–133. Ат-Табари приводит Абу ‘Али б. Аби Хурайру как шафи‘итского ученого, который установил пять наиболее распространенных мер *кафā‘а*; ат-Табари, *ат-Та‘лиқа ал-Кубрā фй-л-Фурӯ‘: Китāб ан-Никāх илā Қисм ан-Нушӯз*, изд. Йусуф ‘Абд ал-Латиф ‘Абд Аллах ал-‘Акил (PhD дисс., Исламский университет Медины, 2005), 249. Ханафитскую позицию в отношении *кафā‘а* см.: Абу Бакр ал-Джассас, *Шарх*, 4: 251–254.
98. Mohammad Fadel, “Reinterpreting the Guardian’s Role in the Islamic Contract of Marriage: The Case of the Maliki School,” *The Journal of Islamic Law* 3 (1998): 1–26; ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 101–102.
99. Например, ал-Джувайни, *Нихāйат*, 12: 152–53.
100. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 4: 118.
101. Ал-Джувайни, *Нихāйат*, 12: 92.
102. Ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 38. Аш-Шайбани, *Китāб ал-Худжжа ‘алā Ахл ал-Мадйна*, изд. Махди Хасан ал-Килани ал-Кадирри, 4 тт. (Бейрут: ‘Алам ал-Кутуб, 1983 (реп. изд. в Хайдарабаде, 1965)), 3: 115. Абу-л-Баракат ан-Насафи, *Канз ад-Дақā‘иқ*, изд. Са‘ид Бакдаш (Бейрут: Дар ал-Баша‘ир ал-Ислами, 2011) 254; ал-Кудури, *ал-Мухтасар ал-Кудӯрӣ*, изд. Камил ал-‘Авида (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1997), 147.
103. Абу Бакр ал-Джассас, *Шарх ат-Тахāвй*, 4: 273–274. Но Абу Ханифа также считал, что семьи имеют право защищать свою честь, и по этой причине он

- считал, что они могут возражать против брака постфактум, если муж имеет более низкий статус, и могут подать в суд заявление о разводе пары.
104. Бурхан ад-Дин ал-Маргинани, *ал-Хидāйя Шарх Бидāйят ал-Мубтадй*, 2 тт. (Бейрут: Дар ал-Аркам ибн Аби ал-Аркам, н.д.), 1: 231.
105. Ibid.
106. Ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 44; Сахнун, *ал-Мудаввана ал-Кубрā*, 16 тт. (Каир: Магба'ас-Са'ада, 1904–1905), 4: 20.
107. Ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 44.
108. Ал-Багави пишет: «Шайх ал-Каффал, да смилуется над ним Аллах, сказал: «Происхождение рассматривается для арабов, а не для неарабов [ан-насаб йура'а фй-л-'Араб дўн ал-'Аджам]»; Абу Мухаммад ал-Багави, *ат-Тахзйб фй Фйқх ал-Имām аш-Шāфи'й*, изд. 'Адил 'Абд ал-Мавджуд и 'Али Му'аввад, 8 тт. ((Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмийа, 1997), 5: 298. Ар-Рафи'и отмечает, что ал-Каффал был не одинок в этом мнении; Абу-л-Касим ар-Рафи'и, *ал-'Азйз: Шарх ал-Ваджўз*, изд. 'Адил 'Абд ал-Мавджуд и 'Али Му'аввад, 13 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмийа, 1997), 7: 575.
109. Ал-Джувайни, *Нихāйят ал-Матлаб*, 12: 158.
110. Аш-Ширази, *Шарх*, 2: 1011.
111. Аш-Ширази признавал, что выгоды понятны всем рационально мыслящим; аш-Ширази, *Шарх*, 2: 1055.
112. Richard Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 1972), 31-32; Sohaira Siddiqui, *Law and Politics under the 'Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwaynī* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2019), 57.
113. Ал-Джувайни, *ал-Кāфййа*, 22-24; аш-Ширази, *Табақāt ал-Фуқахā'*, 112.
114. Аш-Ширази, *Шарх*, 2: 1054.
115. Ал-Газали, *ал-Мустасфā*, 1: 478–479.
116. Ибн 'Ашур, *Мақāсид*, 411–519; ал-Фаси, *Мақāсид*, 225; Auda, *Maqasid*, 8-9; Об Ибн 'Ашуре см. Felicitas Opwis, "Ibn 'Āshūr's Interpretation of the Purposes of the Law (*Maqāsid al-Sharī'a*): An Islamic Modernist Approach to Legal Change," в: ред. Idris Nassery et al. (Лэнхэм: Lexington Books, 2018), 111–130.
117. Об обязанности *иджитихāда* см. аш-Ширази, *Шарх*, 2:1012-1013; ас-Сам'ани, *Кавāти'*, 2: 341; ал-Джувайни, *Китāб ал-Иджтихād*, 2: 1339–1341.

Мақāсид и обновление исламской правовой теории в дискурсе ‘Абдуллаха бин Баййа

РЕЗАРТ БЕКА¹ (REZART BEKA)

Аннотация

В этой статье исследуется центральная роль, которую ‘Абдуллах бин Баййа (р. 1935) отводит мақāсид в своем проекте обновления *уṣūl al-fiqh*. Он представляет мақāсид имеющими решающее значение для функционирования и расширения системы рационального обоснования (*манзūмат ат-та‘лīл*)

¹ Резарт Бека имеет степень магистра междисциплинарных исследований религии и культур Папского Григорианского университета, Рим, Италия, и еще одну степень магистра в области исследования современной мусульманской мысли и обществ Университета Хамада бин Халифы, Доха, Катар. В настоящее время он является докторантом, доктором философии по арабским и исламским исследованиям в Джорджтаунском университете. Он опубликовал ряд книг на своем родном языке (албанском) и несколько статей на английском и албанском языках.

Благодарность: Я хотел бы выразить благодарность следующим людям: Фелиситас Опвис, Овамир Анджум, Бесник Синани, Усама ал-Азами, Йусеф Суфи, Мухаммад ал-Муракаби, Ахмад Зайед, а также рецензентам *AJIS* за помощь в улучшении этой статьи на различных этапах ее разработки. Любые ошибки в данной статье полностью на моей ответственности.

Beka, Rezart. 2021. “Maqaṣid and the Renewal of Islamic Legal Theory in ‘Abdullah Bin Bayyah’s Discourse” *American Journal of Islam and Society* 38, nos. 3-4: 103–145
• doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3447

Copyright © 2021 International Institute of Islamic Thought.

и дедуктивного вывода (*истидлāl*). В своей теории обновления Бин Баййа расширяет роль *мақāсид* в *усūл ал-фиқх* за пределы системы рационального обоснования на все подразделения *усūл ал-фиқх*. В этом контексте он предлагает более тридцати способов, с которыми *мақāсид* вписываются в структуру исламской правовой теории и являются необходимыми для ее надежного функционирования. Таким образом, он пытается продемонстрировать, что *мақāсид* — это сам *усūл ал-фиқх* и его сердце. В этой статье исследуются дискурсивные стратегии, принятые Бин Баййа, чтобы установить значимость *мақāсид* для обновления *усūл ал-фиқх*, и предлагается краткая критическая оценка рассуждений Бин Баййа по этой теме. В статье утверждается, что Бин Баййа успешно демонстрирует незаменимость *мақāсид* для любого проекта по обновлению *усūл ал-фиқх*, но терпит неудачу, доказывая, что *мақāсид* — это сам *усūл ал-фиқх* и его сердце.

Призыв к обновлению (*тадждīд*) исламского права занимает видное место в современной исламской мысли. В качестве реакции на новые реалии, созданные современностью, и предполагаемое закостенение традиционного исламского права мусульманские ученые предлагают различные и часто несопоставимые предложения по реформированию, направленные на восстановление силы *шарй'а* и его актуальности для современности^[1]. Частично этот импульс к реформе проявился в различных интеллектуальных проектах по обновлению самой методологии исламской правовой теории (*усūл ал-фиқх*). Современные мусульманские ученые определяют ригидность исламской правовой теории, ее предполагаемое чрезмерное внимание текстуальному/лингвистическому анализу и ее пренебрежение «целями шарй'а» (*мақāсид аш-шарй'а*) в качестве основных причин неспособности классической исламской правовой теории адекватно реагировать на современные реалии^[2]. Повторное открытие ворот *иджтихāда* в правовой теории и введение в ее структуру рациональных и небуквальных соображений составляют некоторые из решений, предложенных для обеспечения актуальности *шарй'а* в современном мире. Реформа исламской правовой теории в соответствии с теорией целей *шарй'а* занимает видное место в недавних предложениях по реформированию^[3]. Привнесение в методологию

исламской правовой теории соображений *ма́слаха/мақāсид* все чаще воспринимается как необходимое, чтобы сделать ее восприимчивой к новой динамике современной жизни и достаточно гибкой, чтобы учитывать необходимые правовые/герменевтические корректировки, необходимые для этой цели.

‘Абдуллах бин Баййа (р. 1935) является важным голосом в продолжающихся дискуссиях по поводу обновления исламской правовой теории. Считающийся мусульманским научным сообществом одним из ведущих современных ученых-правоведов, Бин Баййа посвятил серию работ теме взаимосвязи *мақāсид* и правовой теории, а также реформе исламской теории права посредством целей *шарī‘а* ^[4]. Бин Баййа сетовал на тот факт, что в истории исламского права правовая теория и *мақāсид* воспринимались как отдельные друг от друга. В частности, *мақāсид* часто считались дополнительными или второстепенными в исламской правовой теории ^[5]. Таким образом, главной заботой Бин Баййа было создание правовой базы, которая позволила бы интегрировать *мақāсид* в саму ее структуру. Бин Баййа заходит так далеко, что представляет *мақāсид* сердцем исламской правовой теории, пытаясь придать теории *мақāсид* необходимую *у́сули* строгость, что требуется для того, чтобы рассеять распространенное возражение, согласно которому цели *Шарī‘а* представляются субъективными, разноплановыми по своей сути и нерегламентированными. Для достижения этой двойной цели в своем проекте обновления Бин Баййа использует ряд дискурсивных стратегий. В этой статье мы попытаемся раскрыть природу этих дискурсивных стратегий, объяснить, как они соотносятся с общим проектом правовой реформы Бин Баййа, и предложить краткую критическую оценку рассуждений Бин Баййа по этой теме.

Неотрадиционалистский реформистский проект

Современная исламская мысль стала свидетелем ряда попыток обновления исламской правовой теории. Некоторые ученые-традиционалисты категорически отвергают подобные призывы к обновлению ^[6]. Напротив, в некоторых модернистских кругах исламская правовая теория воспринималась как находящаяся в необратимом кризисе, устаревшая, архаичная концептуальная правовая структура, которую необходимо заменить современной и новаторской правовой герменевтикой, отражающей

потребности современного состояния^[7]. Бин Баййа отвергает модернистско-ревизионистский призыв к обходу или существенной реконфигурации исламской правовой теории. Тем не менее, он признает необходимость органического обновления, которое восстановит ее строгость, чтобы адекватно реагировать на вызовы современности. Он основывает свою позицию на убеждении, что современность и ее новые социально-политические и религиозные реалии представляют собой эпистемологический переход от до-модерного мира^[8]. Новые реалии требуют переосмысления многих традиционных исламских правовых норм и последующего пересмотра или корректировки некоторых герменевтических инструментов и механизмов правовой теории. В связи с этим Бин Баййа заявляет:

Классические правовые экстраполяции были верны в свое время, а некоторые продолжают оставаться правильными и по сей день. Новые и современные экстраполяции, основанные на прочном фундаменте в отношении определения *ratio legis*, также являются корректными. В определенной степени они напоминают отношения между классической математикой, которая предоставляла убедительные решения в рамках эпистемологических и реалистических парадигм своего времени, и современной математикой, которая дает решения, убедительные и актуальные для эпохи, в которой мы живем^[9].

По словам Бин Баййа, современные призывы к обновлению исламской правовой теории принимают три формы: 1) упрощение самого ее предмета (*мāдда*), т. е. изменение формулировки исламской правовой теории таким образом, чтобы облегчить ее понимание современными читателями; 2) урезание или сокращение в исламской правовой теории кажущихся ненужными и неродственными элементов, таких как логика и теология, включая упрощение терминологии исламской правовой теории путем очистки ее от ненужных замысловатых технических деталей; и 3) преодоление условий регуляции (*ал-индибāt*) в характеристике (*ваṣф*), посредством которой выводится действенная причина, чтобы довольствоваться мудростью (*хикма*) и производить правовые нормы в соответствии только с предписаниями *маṣлахи*^[10]. По мнению Бин Баййа, всем этим предложениям не хватает юридической ясности и направленности. Среди них заслуживает внимания

предложение об упрощении процедур и терминологии исламской правовой теории, но оно влечет за собой лишь педагогические модификации и не фокусируется на основной цели исламской правовой теории, то есть на выведении правовых постановлений^[11].

Бин Баййа обращает внимание на три других заявления или проекта обновления исламской правовой теории, которые, по его мнению, представляют опасность для существования самого *шарī'a*. Он связывает эти проекты обновления с трудами таких ученых-модернистов, как Мухаммад Аркун (ум. 2010), 'Абд ал-Мадждид аш-Шарафй (р. 1942 г.) и Наср Абū Зайд (ум. 2010)^[12]. Вот эти три заявления по обновлению:

- 1 Призыв полагаться на мудрость и *маслаху*, не ограничиваясь никакими нормами рационального обоснования (*та'лйл*) или любыми инструментами, используемыми при применении правовых постановлений^[13]. По мнению Бин Баййа, такой подход подрывает саму структуру и основы *иджтихāда*.
- 2 Призыв полагаться на *мақāсид*, лишенный каких-либо соображений *усūл* и освобожденный от какой-либо заботы о конкретных текстовых указателях (*далā'ил*)^[14]. Хотя Бин Баййа признает, что это предложение имеет некоторую легитимность, тем не менее он утверждает, что ученые, поддержавшие такую точку зрения, не смогли понять, что шкала исламской правовой теории (*ал-мйзāн ал-усūли*) является единственным механизмом, гарантирующим правильное использование и применение целей *шарī'a* при претворении в жизнь правовых постановлений. Без этого *мақāсид* останутся субъективными и не привязанными к прочным текстовым основаниям.
- 3 Призыв историзировать и контекстуализировать шариатские тексты^[15]. По мнению Бин Баййа, конечным результатом этого историко-критического метода является отрыв от шариатских текстов и превращение легитимных соображений, т.е. историчности текстов, в общий закон или установленный принцип для всего процесса понимания текстов откровения. Иными словами, для Бин Баййа эти заявления об обновлении нарушают вечную действительность текстовых доказательств и представляют собой прыжок в неизвестность. Они представляют собой побег от более трудной задачи построения проекта обновления, основанного на текстах *шарī'a* и способного отвечать современным потребностям^[16].

Согласно Бин Баййа, модернистские проекты обновления отдают неоправданное предпочтение чисто рациональной *маслаха* перед категоричными текстами писаний. Как таковые, они выходят за законные границы исламской дискурсивной традиции и не разделяют ее фундаментальных обязательств перед священными источниками. Результатом проектов такого типа, соответственно, является «создание нового законодательства, а не обновление шарй‘а»^[17]. Критика Бин Баййа модернистских предложений по обновлению едва ли нова или беспрецедентна. По языку и структуре она следует стандартному способу, которым эти предложения были представлены и подвергнуты критике в существующих возрожденческих и центристских (*васа‘тиййа*) проектах реформирования, в частности, сформулированных Йўсуфом ал-Қарадави^[18]. В своем обсуждении Бин Баййа, кажется, не может или не хочет критически относиться к модернистским проектам реформ; их методология отвергается без надлежащего анализа. Тем не менее, подчеркивание их «ошибок» позволяет ему расположить свой реформистский проект как срединный путь между подходом тех, кто отказывается от определенных текстов во имя неких высших *мақāсид* (т.е. модернистов), и тех, кто утверждает, что защищает традицию, отвергая *мақāсид* во имя предполагаемой искренней приверженности буквальному смыслу текстов (т.е. традиционалистов-консерваторов). Таким образом, он может представить себя внутренним критиком, который, несмотря на свою критическую позицию по отношению к некоторым аспектам традиции, стремится оживить ту же самую традицию вместо того, чтобы отвергать ее или заменять ее совершенно новыми концептуальными рамками^[19].

Помимо своего дистанцирования от модернистских проектов реформ, Бин Баййа не предоставляет отчета о том, какое место занимает его проект по отношению к другим современным тенденциям обновления исламской правовой теории^[20]. Тем не менее, его дискурс об обновлении обнаруживает много общего с другими возрожденческими и центристскими (*васа‘тиййа*) подходами^[21]. Проект Бин Баййа разделяет с центристским дискурсом попытку сконструировать предложение обновления, основанное на *мақāсид*, в качестве срединного пути между модернистским утилитаризмом и традиционалистским буквализмом. Он демонстрирует традиционалистскую позицию, отвергая способность чисто рациональных *маслаха/мақāсид* обходить категорические тексты или константы (*савāбит*) шарй‘а. Последнее он ограничивает лишь

узким числом принципов и текстов, оставляя остальные открытыми для соображений *иджтихāда* и *маслахи*. Тем не менее, он приписывает *маслахе/мақāсид* более заметную роль в переопределении вероятных текстов или изменчивых (*мута-ғайирāt*) аспектов *шарī‘а*, а также центральную роль в тех областях, в отношении которых *шарī‘а* молчит или остается нейтральным^[22]. Для Бин Баййа исламская юриспруденция действует в основном в сфере вероятностных (*занн*) и изменчивых аспектов *шарī‘а*; поэтому *маслаха/мақāсид* занимают видное место в юридическом дискурсе в широком смысле.

Следовательно, несмотря на общую традиционалистскую позицию Бин Баййа в отношении обновления исламской правовой теории, его рассуждения о материальном праве (*фиqh*) демонстрируют более модернистско-возрожденческий уклон. В дискурсе Бин Баййа прагматические и утилитарные аспекты исламского права – *маслаха*, *дарўра* (необходимость), *рухса* (законная лицензия), *тайсйр* (облегчение) и т. д. – занимают видное место в обновлении исламского права. В этом отношении его юриспруденция не слишком отличается от юриспруденции таких ученых, как ал-Қарадāви^[23]. В том же духе, что и возрожденческий дискурс, историзм и контекстуализм являются двумя ключевыми герменевтическими инструментами, с помощью которых Бин Баййа пытается привести предполагаемые проблемные аспекты домодерной правовой традиции в соответствие с современными представлениями^[24]. В некотором смысле это очевидное различие в подходе Бин Баййа к правовой теории и материальному праву можно рассматривать как пример, подтверждающий научную позицию, которая приписывает правовой теории только обосновывающую роль удостоверения подлинности *ex post facto* существующих правовых позиций^[25]. Тем не менее, сам Бин Баййа не разделяет такого способа понимания роли правовой теории. Он поддерживает господствующий традиционный нарратив, согласно которому правовая теория рассматривается как метод правового выведения и критерий для оценки согласованности и действительности правового рассуждения. Для Бин Баййа основной целью правовой теории остается содействие выведению правовых норм. Таким образом, обновление правовой теории, ориентированное на *мақāсид*, представляется решающим для создания гибкой юриспруденции, которая будет адекватно реагировать на современные требования^[26].

Несмотря на его общие черты с центристско-возрожденческим дискурсом, теоретизирование Бин Баййа обновления

исламской правовой теории больше соответствует неотрадиционалистскому подходу. Как объясняет ал-Азами, в целом неотрадиционализм обозначает «деноминацию суннизма, которая подчеркивает уважение и приверженность одной из четырех школ права, аш‘аритской или мātурйдйтской школе богословия и ценит суфизм»^[27]. С точки зрения своего подхода к исламскому праву и его обновлению, неотрадиционализм представляет себя как «открытый более чем для одной школы права для ознакомления с действительными постановлениями и не ограничивается одной школой»^[28]. В этом контексте именно весь корпус правовой традиции, а не конкретный эпоним *мазхаба* или школы права, представлен в качестве хранилища правового авторитета. Основной подход неотрадиционализма к обновлению исламского права заключается в творческом и ориентированном на обновление отборе (*тахаййур*) и смешении (*талфйқ*) из правовой традиции тех правовых постановлений *мазхабов*, которые воспринимаются как наиболее подходящие для современной эпохи. Часто этот процесс включает не только выбор между двумя устоявшимися правовыми постановлениями, но и выбор более весомого постановления (*марджұх*) над преобладающим (*рāджих*). Для многих неотрадиционалистов, в том числе для Бин Баййа, современные обстоятельства диктуют необходимость принятия более весомых постановлений. Этот процесс предпочтения (*тарджйқ*) должен проводиться в свете соображений *маслахи* и *мақāсид*. Роль *мақāсид* в этом процессе заключается в том, чтобы обеспечить необходимые регулирующие правила (*давāбит*) для разумного осуществления предпочтения^[29].

В терминах неотрадиционализма, Бин Баййа принимает унаследованное концептуальное здание постформативной исламской правовой теории и подтверждает ее вечную актуальность для всех времен и условий^[30]. Он отрицает утверждение, что исламская правовая теория находится в состоянии необратимого кризиса, и отвергает призывы к тщательному пересмотру ее структуры^[31]. Бин Баййа изображает процесс творческого освоения резервуара существующих ресурсов классической правовой традиции как достаточный для обращения к современным реалиям. Поэтому он, как правило, отказывается явно обходить устоявшиеся правовые постановления *мазхабов* и формальные процедуры классической правовой теории в пользу «творческого *иджтихāда*» (*иджтихāд иншā’ū*). Вместо этого, чтобы внести необходимые правовые изменения и сохранить видимую связь с правовой традицией, он в

основном прибегает к избирательному *иджтихāду* (*иджтихād интиқā'и*). Этот аспект также занимает видное место в дискурсе центристов-возрожденцев, например, в дискурсе ал-Қарадāви^[32]. Однако, в отличие от последнего, в дискурсе Бин Баййа правовая традиция *мазхабов*, кажется, имеет более тяжелый вес. Хотя оба ученых используют ауру традиции в качестве дискурсивной стратегии для легитимации своих правовых заключений, тем не менее, идентификация с традицией *мазхаба* и общая приверженность ей более очевидны у Бин Баййа. Напротив, ал-Қарадāви проявляет более выраженную *салафитскую* тенденцию, которую он унаследовал от модернистского салафизма Риды, который поощряет обход унаследованной правовой традиции в пользу нового прочтения священных источников, основанного на требованиях современной эпохи^[33]. Во многих отношениях различия между дискурсами этих двух ученых заключаются скорее в степени и акцентах, а не в их характере и методологии.

Во введении к своему трактату о *мақāсид* Ибн 'Ашўр привел доводы в пользу установления науки о целях *шарī'а* ('илм ал-мақāсид *аш-шарī'а*) как независимой по своему статусу от исламской правовой теории^[34]. Его подход к *мақāсид* был одобрен многими учеными центристами-возрожденцами (например, ар-Райсўнй), и представляет собой фактический способ преподавания *мақāсид* во многих влиятельных исламских учебных заведениях^[35]. Бин Баййа отвергает идею о том, что *мақāсид* следует рассматривать как независимый источник права или понимать как отдельную методологию для выведения правил. Вместо этого в его дискурсе *мақāсид* подпадают под теорию права, а отношения между ними понимаются как отношения между душой и телом^[36]. Как мы увидим, опираясь на аристотелевскую теорию причинности, Бин Баййа отвергает пересмотр предмета (*мāдда*) исламской правовой теории и ограничивает свое предложение по реформе формой (*сўра*) и той ролью, которую *муджтахид* играет в формировании предмета посредством своей работы над формой правовой теории. В результате проект Бин Баййа по обновлению правовой теории является традиционалистским по своей природе и скромным в своих требованиях. Он состоит главным образом в попытке интегрировать соображения *мақāсид* в формальные процедуры исламской правовой теории путем демонстрации их центрального значения и незаменимости. В связи с этим его основная стратегия заключается в расширении роли и масштабов *маслаха/мақāсид* в исламской правовой теории посред-

ством процесса новых подразделений, переустройства, реорганизации, расширения и ограничения существующих в ней структур. Этот процесс реструктуризации и реорганизации существующих правовых рамок на основе *мақāсид* позволяет ему отвести для *маслахи* и *мақāсид* более центральную роль в правовой теории^[37].

Мақлаха и истидлāl: история исламской правовой теории как история мақāсид

В мусульманских научных кругах распространен нарратив, согласно которому *маслаха* и *мақāсид* подход изображаются как явление, которое возникло поздно в исламской правовой истории и являлось маргинальным по отношению к самой природе исламской правовой теории^[38]. Как утверждает Мохаммад Хашим Камали, «*мақāсид* не уделялось большого внимания на ранних стадиях развития исламской правовой мысли, и как таковые они представляют собой скорее более позднее дополнение к юридическому наследию *мазāхиб*»^[39]. Для многих критиков современного *мақāсид*-подхода отсутствие теоретического осмысления *маслахи* и *мақāсид* у ранних мусульманских поколений свидетельствует об отсутствии его правовой родословной, которая была бы необходима для установления их легитимности в правовой теории. В этом контексте тот факт, что самые ранние свидетельства технического использования термина *истицлāх* (общественное благополучие) появились в конце IV века *хиджри* в трудах Мухаммада б. Ахмада ал-Хвāразми (ум. после 387/997 г.), представляет генеалогическую проблему для сторонников *маслахи* и *мақāсид*^[40].

Чтобы устранить этот очевидный недостаток в юридической родословной *маслахи* и *мақāсид*, Бин Баййа предлагает нарратив о ранней исламской правовой истории, в которой *мақāсид* концептуализированы как неотъемлемая часть истоков самой правовой теории. Обоснование генеалогии *мақāсид* подхода в самом фундаментальном периоде исламской правовой истории имеет решающее значение для проекта Бин Баййа по изображению *мақāсид* как важнейшей части правовой теории. Для достижения этой цели он представляет основной мотив развития науки исламской правовой теории как попытку найти баланс между текстовыми источниками (*ан-насс*) и дедуктивным выводом (*истидлāl*)^[41]. С лингвистической точки зрения

истидлāl обозначает поиск доказательства (*далīл*). В терминологическом смысле этот термин употреблялся в общем и частном значении^[42]. В своем общем значении *истидлāl* указывает на поиск сведений в Коране, Сунне, консенсусе, аналогии или других правовых источниках. В своем конкретном значении он используется «для обозначения любого указания, которое не подпадает под привычные направления Корана, Сунны, *иджмā'* и аналогии»^[43]. Бин Баййа использует этот термин в этом последнем значении. Для него *истидлāl* становится всеобъемлющим термином, включающим в себя правовые механизмы и процессы, которые не связаны напрямую или не основаны на текстовых соображениях, такие как общественное благополучие (*истиṣлāḫ*), заграждение путей (*ṣadd az-zarā'ih*) и юридическое предпochтение (*истиḫṣān*). Бин Баййа не разъясняет точного соотношения между *мақāṣид* и *истидлāl*. Однако его рассуждения на эту тему показывают, что для него, с одной стороны, *мақāṣид* являются лишь элементом или частью *истидлāl*, а с другой стороны, *мақāṣид* составляют фундамент или основу, посредством которой механизмы *истидлāl* регулируются или узакониваются в правовой теории.

Прочная связь *мақāṣид* с *истидлāl* позволяет Бин Баййа проследить *мақāṣид* дискурс до времен сподвижников. В этом контексте величайшие сподвижники Пророка, особенно четыре Праведных халифа, систематически учитывали *мақāṣид* в своих правовых рассуждениях. Решение Абū Бакра (годы правления 632–634) считать отступниками арабские племена, отказавшиеся платить закāt, и вести борьбу с ними; отказ 'Умара б. ал-Ḥаттāба (годы правления 634–644) применять наказание *ḥadd*² за воровство во время голода; или отказ 'Али б. Абй Тāлиба (годы правления 656–661) сражаться с *ḫawāridj* в условиях войны – стали рассматриваться как конкретное проявление *мақāṣид* в *иджтихāде* сподвижников. Они являются доказательством того факта, что сподвижники использовали *мақāṣид* обоснования, чтобы действовать при отсутствии текстовых источников или при противоречии их внешнего смысла^[44]. По мнению Бин Баййа, последователи (*тāби'ūн*) восприняли *мақāṣид*-подход как естественное продолжение правового наследия эпохи сподвижников^[45]. Он особо отмечает школу Медины, представленную семью мединскими законооведами, как школу *мақāṣид*.

² В исламском праве *ḥadd* относится к наказаниям, которые четко определены в Коране и сунне пророка Мухаммада за определенные виды преступлений. – *Примеч. ред.*

Цитируя Ибн Таймиййу, Бин Баййа утверждает, что школа Ахл ал-Мадйна была известна тем, что принимала во внимание *мақасид* и их основания^[46]. Традиция школы Ахл ал-Мадйна достигла кульминации при имаме ал-Малике (ум. 795) и его правовом подходе, основанном, среди прочего, на «общественном благополучии» и «заграждении путей». Бин Баййа цитирует высказывание известного маликитского правоведа Абӯ Бакра б. ал-‘Арабӣ (ум. 1148) об имаме ал-Малике: «Что касается *мақасид* и *масъалих*, то и в этом имам ал-Малик не имел себе равных, в отличие от других ученых»^[47].

Бин Баййа продолжает свое построение генеалогии развития *масълахи* и *мақасид*, прослеживая их развитие со II века *хиджри* до образования исламских школ права в IV–V веках^[48]. Цитируя аш-Шафиби, он утверждает, что во II веке *хиджри* в исламской правовой истории возникли три текстуальных подхода: 1) буквалистский (*зәхири*) подход, который не принимал во внимание намерение или цели текстов, а ограничивался очевидным смыслом текстов; 2) эзотерический (*бәтинӣ*) подход, который отвергал очевидное значение текстовых источников и ограничивал значения текстов только их внутренними/эзотерическими измерениями; и 3) сбалансированный подход, одобренный большинством мусульманских ученых-правоведов, который учитывает как текстовые, так и внетекстовые измерения богооткровенных источников^[49].

В системе взглядов Бин Баййа эта третья позиция состоит в попытке установить баланс между текстами и дедуктивными выводами. Тем не менее, с исторической точки зрения, определить точный срединный путь между этими двумя было непросто, и он был предметом стойких разногласий между *мазхабами*. По его мнению, шафиитская школа права заняла позицию, более близкую к буквалистскому подходу, в котором текстовые и лингвистические соображения играли центральную роль в процессе выработки закона. В своем сочинении «*Рисала*» аш-Шафиӣ решительно выступил против таких правовых понятий, как юридическое предпочтение (*истиҳсан*), заграждение путей (*садд аз-зарә’и*) и (в определенной степени) общественное благополучие (*истисләх*)^[50]. Напротив, ханафитская, ханбалитская и маликитская школы права больше склонялись к дедуктивному выводу, акцентируя эти правовые понятия^[51]. Бин Баййа принимает традиционный нарратив, в котором имам аш-Шафиӣ считается основателем правовой теории, а его «*Рисала*» - первым осознанным изложением исламской правовой теории^[52]. В ответ на позицию имама

аш-Шафи'й неприятия этих *истидлāl*-механизмов в III веке *хиджри* начались интенсивные дебаты о законности *мақāсид*, *мақāсид* и *сadd аз-зарā'и'*. Результатом этой полемики стало появление различных правовых стратегий для обоснования этих правовых механизмов и соединения их с более *усūли* соображениями^[53].

Споры вокруг *истидлāl*-механизмов требовали осуществления *иджтихāда*. Для Бин Баййа *мақāсид* возникли именно как требуемые правовые рамки, обеспечивающие необходимые средства и критерии для регулирования (*дабт*) *истидлāl*^[54]. Эта роль делает *мақāсид* центральными для *истидлāl* и важнейшими для любого проекта обновления исламской правовой теории. Споры, возникшие в связи с позицией аш-Шафи'й в отношении некоторых механизмов *истидлāl* (*истиҳсāн*, *истислāх* и т. д.), привели к принятию и легитимации механизмов *истидлāl* как неотъемлемой части исламской правовой теории. Следовательно, согласно Бин Баййа, дискурс аш-Шафи'й в его «*Рисāла*» следует рассматривать как начало пути *мақāсид* школы мысли^[55]. Таким образом, *мақāсид* подход интегрирован в историю самой исламской правовой теории. Такая реконструкция истории *мақāсид* позволяет Бин Баййа ссылаться на основополагающих деятелей исламской правовой теории, таких как имām аш-Шафи'й, в поддержку своей концептуализации *мақāсид* и их важности для обновления исламской правовой теории.

Посредством своей реконструкции генеалогии *мақāсид* Бин Баййа стремится предоставить исторические подтверждения своей конкретной концептуализации *мақāсид* и их важности для обновления исламской правовой теории. Эта попытка подразумевает прочтение ранней исламской правовой истории в ретроспективе более поздних событий и, следовательно, демонстрирует определенную степень анахронизма. Например, верно то, что, как предполагает Бин Баййа, *иджтихāд* первых мусульманских поколений часто отражал интуитивные и глубинные *мақāсид* рассуждения, которые позже стали интегрированными или обоснованными с помощью неаналогических рамок *истидлāl*, таких как *истиҳсāн*, *истислāх* и *сadd аз-зарā'и'*. Впрочем, появление самого *истидлāl* как общей концепции методов исследования, отделенной от *қийāса*, включавшей формальные и неаналогические аргументы, было поздней разработкой (IV–V век *хиджри*)^[56]. Более того, как утверждает Халляк, все эти аргументы «существовали в сфере дискуссионного в рамках систем четырех школ права»^[57]. Следовательно, хотя отношения между текстом и дедуктивным

выводом могли быть важны для законоведа в период становления исламского права, представление их как фундаментальной черты исламской правовой теории с самого ее зарождения и основного импульса развития исламской правовой теории кажется исторически преувеличенным и представляется обратным проецированием более поздних правовых разработок на ранний период.

Более того, хотя *истидлāl* содержит соображения *маṣлаḥи/мақāсид* и в определенной степени требует их рассмотрения, с исторической точки зрения именно текстовые соображения, а не *мақāсид*, похоже, сыграли более значимую роль в интеграции механизмов *истидлāла* в структуру исламской правовой теории. Например, одной из важных стратегий легитимации и интеграции *истиḥсāна* в структуру правовой теории была его рационализация как форма конкретизации (*таḥṣīс*) действенной причины (*‘илла*). Другой важной стратегией было представление *истиḥсāна* как скрытой формы аналогии (*қийāс ал-ḫафӣ*), которой в определенных случаях, исходя из юридических соображений, следует отдать предпочтение перед явной аналогией (*қийāс ал-джāлий*)^[58]. Таким образом, *истиḥсāн* мог быть представлен не как «произвольное мнение правоведа, а как тщательно проведенная аналогия, основанная на текстовых доказательствах и надежных методологических принципах»^[59]. В обоих случаях, хотя соображения *мақāсид* считались важными для существования механизмов *истидлāла*, именно основание *истидлāла* на согласованном формальном текстовом механизме, таком как *қийāс* или *та’лīл*, а не на *мақāсид*, оказалось важным в обеспечении критериев для регулирования (*дабт*) *истиḥсāна*^[60].

Таким образом, Бин Баййа реконструирует раннюю историю исламской правовой теории таким образом, который соответствует его особому пониманию роли *мақāсид* в ней. Его повествование о генеалогии *мақāсид* свидетельствует об общей черте современного исламского дискурса и исламской правовой традиции в целом, где современные и новые конструкции, такие как *фиқḫ ал-мақāсид* (юриспруденция целей), *фиқḫ ал-вāқи’* (юриспруденция реальности), *фиқḫ ал-мувāзанāt* (юриспруденция равновесия) и т. д., часто обоснованы проецированием их на пророческий период или эпоху становления. Концептуализируя *истидлāl* и его связь с текстом (*наṣс*) как основной стимул развития исламской правовой теории, Бин Баййа смог отвести центральную роль *мақāсид*. Эта дискурсивная стратегия позволяет ему обосновать место *мақāсид* в

самой структуре исламской правовой теории и проследить начало пути *мақāсид* школы мысли до самого основателя правовой теории (аш-Шāфи‘ий). Таким образом, Бин Баййа может представить *мақāсид* и классические текстовые *усūли* процедуры как имеющие общие корни и легитимность.

Роль *мақāсид* в проекте обновления Бин Баййа

Излагая структуру своего проекта обновления, Бин Баййа опирается на аристотелевскую теорию причинности, а именно на различия между материальными, формальными, действительными и конечными причинами (*мāдда*, *сūра*, *фā‘ил*, *зāйя*)^[61]. Фактически, в своей книге об обновлении правовой теории «*Исарāt ат-тадждидиййа*» Бин Баййа придает правовой теории логическую структуру, организуя ее в соответствии с четырьмя формами причинности (*ал-‘илал ал-арба’*). По мнению Бин Баййи, это единственные средства, с помощью которых ученые могут осознать изменения и дать объяснения своим рассуждениям. Предмет (*мāдда*) исламской правовой теории, т. е. «ее сущность, из которой вытекает структура *усūл* и без которой немислимо ее существование»^[62], не подлежит пересмотру или переоценке. Он рассматривает предмет (*ал-мāдда*) исламской правовой теории как состоящий из семи основ: 1) Коран, 2) Сунна, 3) арабский язык, 4) материальное право (*фикх*), 5) правовые вердикты (*фатва*) сподвижников, 6) богословие (*‘илм ал-калām*) и 7) аристотелевская логика^[63]. Он ограничивает обновление правовой теории главным образом сферой формы (т. е. формальной причинности), особенно в ее элементе *таркīb* (структурирование) и ее роли в построении отношений между универсалиями и частностями.

Именно в сфере формального (*сūра*), т. е. того, «которое благодаря своей форме делает материю (*мāдда*) восприимчивой к конкретной функции»^[64], происходит большая часть обновления правовой теории. По мнению Бин Баййа, всякая работа над предметом осуществляется посредством воздействия на него формы, а не за счет отрицания частей составляющих предмет элементов. Формальная причинность состоит из пяти элементов: *таркīb* (структурирование), *табвīb* (классификация), *тартīb* (расположение), *талқīb* (обозначение) и *тақрīb* (сближение). Именно возобновление этих пяти элементов может привести к существенным изменениям в исламской правовой

теории. Роль обсуждения *мақъасид* проявляется преимущественно в элементе *таркїб* (структурирование) и состоит в сборке или соединении частей сложносочиненной реальности (*аджзā' ал-мураккаба*). Под этим Бин Баййа подразумевает построение (*таркїб*) универсалий из их частных и наоборот, а также структурирование двух частных путем их связывания друг с другом.

В более широкой перспективе Бин Баййа представляет себе роль формальной причинности (*ас-сўра*) в обновлении правовой теории проявленной в трех основных формах *иджтихāда*, составляющих сердце самой исламской правовой теории. К ним относятся:

- 1 *иджтихāд*, касающийся лингвистических указателей (*иджтихāд фї далāлāt ал-алфāз*), который относится ко всем вопросам, связанным с арабским языком;
- 2 *иджтихāд*, касающийся вопросов, связанных с вредом и выгодой, который относится к *мақъасид* во всей своей полноте и в подробностях; и
- 3 *иджтихāд* в проверке мотива (*тахқїқ ал-манāт*), который является формой непрерывного *иджтихāда*, связанного с применением шариатских правовых постановлений к конкретным/индивидуальным случаям, возникающим в специфических контекстах^[65].

Эти три типа *иджтихāда* отвечают, соответственно, на вопросы «что», «почему» и «как» исламского права. Каждой из этих форм *иджтихāда* Бин Баййа посвятил отдельное исследование^[66]. Хотя роль формы (*сўра*) имеет решающее значение для всех видов *иджтихāда*, упомянутых выше, тем не менее роль *мақъасид* в обновлении исламской правовой теории особенно важна для второго вида *иджтихāда*. Поэтому наш анализ будет главным образом сосредоточен на этом аспекте, который представляет собой второй шаг исследования и является более глубоким и важным, чем *иджтихāд*, основанный на лингвистических указателях^[67]. Третий тип *иджтихāда*, который вращается вокруг понятия проверки мотива (*тахқїқ ал-манāт*), составляет ключевой элемент теории прикладного *иджтихāда* Бин Баййа.

Бин Баййа рассматривает вклад *мақъасид* в исламское право преимущественно в трех аспектах, из которых наш анализ сосредоточится на двух первых:

- 1 Актуализация (*таф'ил*) исламской правовой теории в свете реализации *мақāсид* в ее структуре^[68];
- 2 Выбор надлежащих правовых заключений, даже если это влечет за собой принятие более весомого заключения (*марджӯх*) над преобладающим (*рāджих*)^[69]; и
- 3 Актуализация теории *мақāсид* для развития всеобъемлющей исламской философии, которая отвечает на вопросы, поставленные современностью, опираясь на взаимосвязь между откровением и разумом^[70].

Как мы увидим, Бин Байя считает роль *мақāсид* в обновлении исламской правовой теории, решающей для системы рационального обоснования (*манзӯмат ат-та'лил*) и расширения ее роли. В системе рационального обоснования он отводит целям *шарй'а* главную роль в обеспечении возможности конструирования универсалий (*куллиййāt*) и сохранении баланса между универсалиями и частностями^[71]. В этом контексте любой процесс рационального обоснования (*та'лил*) должен начинаться с двух предпосылок (*муқаддима*), которые относятся к области *мақāсид*. Эти предпосылки состоят в (1) принятии *мақāсид* во внимание, будь то универсалия или частность, самобытная или зависимая, цели Законодателя или юридически ответственных субъектов (*мукаллифӯн*); и (2) принятии во внимание логичности *усӯл* (*мантиқиййат ал-усӯл*)^[72]. Далее мы более подробно остановимся на этих двух предпосылках, которые занимают центральное место в представлении Бин Байя роли *мақāсид* в обновлении исламской правовой теории.

Первая *муқаддима*: рассмотрение *мақāсид* в процессе рационального обоснования (*та'лил*)

Согласно Бин Байя, *мақāсид* составляют естественную среду для действенной причины (*'илла*), будь то в случае универсальной или частной *'илла*. Большинство действенных причин являются *мақāсид*, в то время как некоторые из них не относятся к сфере *мақāсид*, как, например, выведение действенной причины посредством процедуры со-присутствия и со-отсутствия (*тард ва*

‘акс)³ или выделения и исключения (*сабр ва тақсӣм*)^[73]⁴. Таким образом, *мақāсид* имеют решающее значение для исследователей, чтобы понять основания действенной причины. Для Бин Баййа актуализация исламской правовой теории в свете *мақāсид* служит способом расширения возможностей дедукции и предпосылок (*муқаддима*) к *ма’қӯл ан-насс* точно так же, как лингвистика (*мабāҳис ал-луғавиййа*) служит предпосылкой к значению выражений (*далāлат ал-алфāз*). Важнейшая особенность обновления исламской правовой теории посредством *мақāсид* состоит в способности последних «конструировать универсалии, сохраняя при этом баланс между универсальным и частным, а также разъясняя порядок и последовательность [целей], т. е. ранги и уровни общих целей, на которых основаны конкретные указатели, в соответствии с их (т. е. *мақāсид*) различными степенями и тем, влекут ли они за собой обязанность или дозволенность»^[74]. Эта роль *мақāсид* в обновлении исламской правовой теории состоит главным образом в а) актуализации (*таф’йл*) исламской правовой теории в свете реализации *мақāсид* в ее структуре и б) учете принципа взаимного притяжения между универсальным и частностями^[75].

1 Актуализация исламской правовой теории в свете *мақāсид*

По мнению Бин Баййа, актуализация исламской правовой теории, принимая во внимание структуру *мақāсид*, необходима для расширения роли и сферы охвата четырех *усӯли* кругов или областей (*давā’ир*), которые составляют основу дедуктивного вывода (*истидлāl*) и, следовательно, самого *мақāсид* рассуждения. Эти четыре *усӯли* круга таковы: 1) юридическое предпочтение (*истиҳсāн*), 2) общественное благополучие (*истислāх*), 3) выведение юридических аналогий (*истинбāt ал-ақйиса*) и 4) учет ожидаемых результатов (*ма’ālāt*) и путей (*аз-зарā’и*) правовых постановлений^[76]. Согласно Бин Баййа, с точки зрения исламской правовой

³ Со-присутствие (*тард*) означает, что когда свойство присутствует, правило также присутствует, а со-отсутствие (‘акс) – когда свойство отсутствует, правило также отсутствует. – *Примеч. ред.*

⁴ Процедура *сабр ва тақсӣм* заключается в разбиении сложного вопроса на составные части с целью лучшего понимания его последствий и выведения решения. Она обычно используется при идентификации ‘илла (действенной причины) в новом случае или ситуации путем сравнения его с установленными прецедентами в исламском праве. – *Примеч. ред.*

теории, использование или учет *мақāсид* для привнесения обновления в эти четыре правовых круга означает, что иногда *мақāсид* могут принимать смысл частного, т. е. смысл присоединения нового случая (*фар'*) к частному исходному случаю (*асл хāср*) в конкретном месте (*маҳалл маҳсӯр*), и это составляет процедуру *қийās*. В других случаях интеграция *мақāсид* в действие исламской правовой теории может означать создание правовой нормы, основанной на универсальном, в тех случаях, когда для анализируемого вопроса не существует частного исходного случая. Данная процедура соответствует *истислāх*. В других случаях соображения *мақāсид* могут потребовать исключения частного из его утвержденного универсального на основании специфической особенности частного, которая требует подобного исключения. Этот аспект представляет собой *усūли* структуру *истиҳсāна*. Наконец, обсуждение *мақāсид* может потребовать изменения внешнего значения правового постановления в свете ожидания его воздействия. В этом заключается суть *садд аз-зарā'и'* (заграждение путей)^[77].

Здесь Бин Баййа пронизательно подчеркивает, каким образом соображения *мақāсид* неразрывно связаны с вышеупомянутыми *усūли* кругами и составляют их основу. Важность *мақāсид* для этих правовых *усūли* инструментов не ускользнула от внимания классических ученых-правоведов. Однако Бин Баййа предлагает оригинальные рамки и современный язык того, как концептуализировать эти *усūли* круги с точки зрения *мақāсид*. Тем не менее, он не дает дальнейших объяснений того, как именно актуализация (*таф'ил*) *мақāсид* должна расширить роль и масштабы этих *усūли* кругов за пределы того, что предусмотрено в традиционном *усūли* дискурсе. В этом пункте его рассуждения остаются теоретическими и нуждаются в конкретных подтверждениях. Тем не менее, для Бин Баййа эти четыре *усūли* круга составляют область *мақāсид* в рамках исламской правовой теории, наиболее важным из которых является *истиҳсāн*. Последний допускает «конкретизацию (*тахсйс*) общих (*āмм*) правовых текстов и уточнение абсолютных (*тақййд ал-мутлақ*)»^{[78]5}. В маликитском *мазхабе* это означает

⁵ Термин *тақййд ал-мутлақ* относится к процессу в исламском праве, когда абсолютное или неограниченное правило, или положение ограничивается или конкретизируется с помощью дополнительных деталей или условий. – *Примеч. ред.*

«выбор определенной *маслāхи* вместо общего доказательства (*далīл ал-куллī*)»^[79]. Это относится к отдаче приоритета неподтвержденному *истидлāлу* над аналогией в случаях, когда строгое применение аналогии приводит к невыполнению *маслāхи* и причинению вреда (*мафсад*). Как объясняет Абū Бакр ибн ‘Араби, *истиḫсāн* состоит в том, чтобы «отдать предпочтение отказу от требований текстового доказательства (*далīл*) путем исключения (*истисна’*) и правового разрешения (*тарḫīс*). Это является следствием существования некоторой оппозиции (*му‘āрада*), которой противопоставляется *далīл* в некоторых из своих требований»^[80].

В этом контексте доказательству можно противопоставить предпочтение обычаям, *маслāхе*, консенсусу, правовому разрешению или устранению трудностей. Бин Байя утверждает, что потребность (*ḫādжа*) также может специфицировать общий текст, особенно когда обобщение текста слабо в отношении конкретного анализируемого вопроса. Здесь слабость относится к ситуации, когда определенный вопрос, конкретизированный посредством *истиḫсāна*, относится к редкому случаю, который не может быть включен в общее постановление^[81]. Конкретным примером этого является разрешение имāма Мāлика женщинам в период менструации читать *мусḫаф* Корана, несмотря на существование общего текста, запрещающего его чтение тем, кто находится в состоянии большой нечистоты (*джанāба*). Правовые вердикты имāма Мāлика состояли из конкретизации общего текста. Свою правовую позицию он основывал на потребности женщин (*ḫādжа*) сохранять заучивание наизусть Корана. Этому также способствует тот факт, что обобщение текста, запрещающее такое действие, является слабым по отношению к рассматриваемому вопросу, поскольку общий текст говорит о большой нечистоте (*джанāба*), а не о менструации^[82]. Таким образом, осуществление *истиḫсāна* зависит от понимания *мақāсид* и тщательного изучения обстоятельств контекста, связанных с конкретными случаями. Для Бин Байя в этом контексте одной из основных функций *мақāсид* является конструирование универсалий (*куллийāt*) или концепций (*мафāḫīm*), необходимых для надлежащего применения четырех *усūли* кругов. Другими словами, *мақāсид* могут служить лучшим руководством в формулировании универсалий и частных, необходимых для надлежащей актуализации четырех *усūли* кругов, чтобы адекватно реагировать на современные реалии^[83].

2 Принцип взаимного притяжения между универсальным и частностями

Бин Баййа утверждает, что *мақъсид* во всем их разнообразии составляют подходящую среду для конструирования концепций (*мафāхīm*), универсальных или частных, которые имеют значительное влияние на юриспруденцию и систему исламской правовой теории обращения со священными текстами. Аш-Шāтибī подчеркивал важность надлежащего баланса, при котором универсалии (*куллийийāt*), то есть цели *шарī'a*, и частности (*джуз'ийийāt*), то есть конкретные текстовые источники, находятся во взаимных и симбиотических отношениях друг с другом. Для аш-Шāтибī, как того требует разум, частности выводятся из универсалий, которые следует учитывать при анализе конкретных текстовых указателей из богооткровенных источников. Однако сами универсалии становятся известными, когда они индуцируются из частных и делают их необходимыми для своей легитимности и существования. Таким образом, «частному невозможно обойтись без универсального. Следовательно, тот, кто придерживается, например, частного аспекта текста и отвергает его универсальный [аспект], ошибается, и тот, кто придерживается частного, отвергая универсальное, ошибается. Таким же образом обстоит дело и с тем, кто придерживается универсального, отвергая частное»^[84]. Для аш-Шāтибī, когда общее правило (*қā'ида куллийийа*) устанавливается путем индукции, а текст в своем частном аспекте ему противоречит, гармонизация между ними обоими является необходимой. По его словам, *шарī'a* не устанавливал этого частного, кроме как путем сохранения в то же время тех общих правил. Поэтому в данном случае невозможно нарушить общее правило, отменив то, что принимает во внимание *шарī'a*. Невозможно принимать во внимание универсальное и отменять частное^[85].

Однако, по словам Бин Баййа, аш-Шāтибī, кажется, противоречит сам себе в другом месте, заявляя, что в случае противоречия между общим правилом и конкретным текстом необходимо сохранить порядок и отдать предпочтение первому. Это потому, что ни одна система в мире не нарушается расстройством частного, в отличие от того, когда частному отдается предпочтение^[86]. Принимая во внимание, что для Бин Баййа, когда частное и универсальное противоречат друг другу, *муджтахид* обязан их примирить, а если это невозможно, то ни универсальное, ни

частное не должны безоговорочно предпочитаться друг другу. Причина этого кроется в возможности того, что *муджтахид* мог реализовать в частном специфическое значение, которое отделяет его от универсального, и принять другое правовое решение, отличное от того, которое продиктовано универсальным, под которое это частное первоначально было подведено. Для Бин Баййа это суть *истиḥсāна* (юридического предпочтения), то есть исключение частного из универсального. Заграждение путей (*садд аз-зарā'и*) представляет собой еще один случай, когда в свете ожидаемых последствий частное занимает место универсального, а правовая норма дается в соответствии с диктатом частного. В других случаях, как в случае неподтвержденной *маслāхи*, частное лишается всех значений, поглощается и контролируется универсальным^[87].

Для Бин Баййа все эти четыре правовых *усūли* механизма и являются областью *мақасид*, и по своей природе они существуют для того, чтобы принимать во внимание и реагировать на новые события или новые непредвиденные социальные реалии. Нынешнее состояние может потребовать отказа от преобладающего (*рāджих*) правового заключения в пользу более весомого (*марджūх*) как следствие возникновения вопросов общей необходимости ('*умūм ал-балва*), трудностей, не-осуществления *маслāхи* и возможности причинения вреда^[88]. В традиционной мāликитской юриспруденции целесообразность более весомых заключений (*марджūх*) была узаконена понятием *джурйāн ал-'амал*^[89]. На исламском Западе маликитские ученые рассматривали преобладающие мнения *мазхаба* в свете *джурйāн ал-'амал*. Каждый регион следовал определенному '*амал*, отличному от другого^[90]. В ханафитской юриспруденции ту же функцию выполняет понятие ухудшения времен (*фасād аз-замāн*). Основываясь на этой концепции, позднее ханафиты разрешили платить учителям Корана жалованье и запретили женщине путешествовать, даже если ее сопровождает ее муж^[91]. Для Бин Баййа реализация *мақасид* в современное время может потребовать принятия оставленного мнения (*махджūра*), если оно корректно приписывается ранним авторитетам, передается от заслуживающего доверия рассказчика и необходимость призывает к этому^[92].

Например, вопреки классическому правовому постановлению, современные мусульманские ученые разрешают бросать камешки в Муздалифе до солнца в зените.

Целесообразность такого более весомого мнения (*марджӯх*) основано на фетве некоторых ранних авторитетов в области права. Она основана на *маслāхе* предотвращения тесноты и гибели людей, которые происходят в настоящее время во время выполнения этого конкретного паломнического ритуала. По мнению Бин Баййи, именно инструмент *мақāсид* гарантирует правильное понимание новых реалий и надежную правовую базу, которая узаконит принятие более весомого мнения вместо устоявшегося преобладающего^[93]. По его мнению, будучи колыбелью формирования универсалий и концепций, с помощью которых можно адекватно решать новые проблемы или кризисы, *мақāсид* выполняют решающую роль в обеспечении исламской правовой теории необходимой правовой базой и гибкостью, чтобы быть актуальной и реагировать на новые социальные реалии, а также служить мостом между постоянно меняющейся реальностью и священным текстом^[94]. Для Бин Баййа использование *мақāсид* в поддержку целесообразности преобладающих мнений должно основываться на четких *усūли* положений (*давāбит*). Это придаст юридической процедуре необходимую *усūли* строгость. В связи с этим Бин Баййа предлагает восемь таких правил:

- 1 Установление корректной проверки исходной цели (*ал-мақсад ал-асли*), для которой правовая норма была закреплена. Процесс проверки цели необходим для реализации рационального обоснования (*та'лил*)
- 2 Обеспечение того, чтобы цель (*мақсад*) была характеристикой, которая является очевидной и определенной по своей сути (*васф зāхир мундабит*) для того, чтобы *та'лил* стал возможным.
- 3 Определение категории цели, т. е. относится ли рассматриваемая цель к категории необходимости или потребности, является ли она исходной или зависимой целью?
- 4 Изучение частных текстов (*ан-нусӯс ал-джуз'иййа*), которые являются основаниями правового постановления (*хукм*), чтобы подтвердить наличие или отсутствие постановления в них, чтобы ученый мог адекватно обращаться с ним в тех случаях, когда неизбежная необходимость или насущная потребность идут вразрез с явной правовой нормой, содержащейся в конкретных текстах.
- 5 Понимание того, выражена ли предполагаемая цель (*ал-мақсад ал-му'аллал*) текстуально (*мансӯс*) или выведена

дедуктивно (*мустанбит*). В первом случае отсутствие цели неизбежно влечет за собой отсутствие постановления, тогда как во втором случае это не является таковым, однако это может служить конкретизацией.

- 6 Предполагаемая цель (*мақсад му'аллал*) не должна быть отвергнута из-за недостаточного препятствия, такого как работа с противоположностью цели.
- 7 Гарантия того, что конкретным *мақāсид* не противопоставляются другие, которые имеют над ними приоритет.
- 8 Подтверждение того, что установленные *мақāсид* не являются локусом (*маҳалл*) постановления, которое отменено текстовым доказательством, консенсусом или аналогией^[95].

Для Бин Баййа эти правила гарантируют корректное использование *мақāсид* в процессе законотворчества. Он представляет их как достаточные для обеспечения использования целей *шарī'а* с необходимой правовой методологической строгостью и для устранения негативного образа, который имеют *маслāха* и *мақāсид* подход в некоторых научных исламских кругах, как являющийся по своей сути изменчивым, нерегулируемым и субъективным. Хотя Бин Баййа не вникает в механику или подробный анализ вышеупомянутых правил, тем не менее он представляет их как решающие для процесса предпочтения более весомого мнения преобладающему^[96].

Вторая *муқаддима*: силлогизм и расширение системы логического обоснования

Вторая *муқаддима* состоит в принятии во внимание логичности исламской правовой теории (*мантиқиййат ал-усул*), которая объясняет концепции (*ташаввурāt*), полученные посредством объяснения (*қавл ал-шāрих*), чтобы прийти к суждениям (*тасдиқāt*) с помощью двух типов доказательств, текстовых и рациональных^[97]. Подчеркивая логичность исламской правовой теории, Бин Баййа стремится отклонить призыв отделить исламскую правовую теорию от логики (*мантиқ*). Для этого он представляет силлогистическую аналогию как неотъемлемую часть исламской правовой теории и подчеркивает важность для нее логического доказательства (*бурхāн*). Он представляет систему рационального обоснования (*та'лīл*) как состоящую из трех типов аналогий: 1) силлогистическая аналогия (*қийās*

аш-шумӯли); 2) индуктивная аналогия (*қийās ал-истиқрā'и*); и 3) юридическая аналогия (*қийās ат-тамсīли*). Другими словами, *усӯли* доказательства опираются либо на универсалию (рациональную или текстовую), из которой выводятся частные (силлогистическая аналогия); индуцированную универсалию, выведенную из частных (индуктивная аналогия); либо на партикулярию, выведенную из другой партикулярии (юридическая аналогия)^[98]. Следовательно, для Бин Баййа вторая *муқаддима* «необходима для построения основ дедуктивного вывода (*истидлāl*) и облегчения способов дедукции, которая является структурой здания исламской правовой теории, определяющей ее различные предметы»^[99]. Силлогистическая аналогия имеет решающее значение для надежного процесса дедуктивного вывода, для структурирования его правил (*қавā'id*) и организации его доказательств (*бурхāн*). Она играет важную роль в создании или уточнении концепций и определении содержания правового рассуждения для построения новой системы, проверки готовности старых систем или создания систем нового типа, но старых по роду^[100].

В своем обсуждении логичности исламской правовой теории и важности силлогистической аналогии для ее структуры Бин Баййа кратко излагает дебаты классических мусульманских ученых, таких как ал-Ғазālи (ум. 1111), Ибн Рушд (ум. 1198), Ибн Таймиййа (1328) и Наджм ад-Дин ат-Тўфй (1316). По мнению Бин Баййа, разногласия между учеными по этому вопросу вращались вокруг трех элементов: 1) терминология; 2) эпистемологический статус различных видов аналогии (силлогистической и юридической); и 3) возможность превращения юридической аналогии в силлогизм^[101].

Что касается первого элемента, Бин Баййа утверждает, что оба вида аналогии могут быть сконструированы из текстовых источников. Терминология, используемая в исламских науках, не имеет скриптурального происхождения. Следовательно, терминология, используемая для описания как юридической, так и силлогистической аналогии, не может считаться неисламской. Что касается второго элемента, т. е. эпистемологического статуса различных аналогий, Бин Баййа обсуждает аргумент ал-Ғазālи о том, что юридическая аналогия ведет только к вероятности (*занин*), тогда как силлогистическая аналогия, надлежащим образом структурированная, ведет к достоверности (*йақйн*) и окончательному знанию. Следовательно, юридическая аналогия не может быть использована в рациональных вопросах (*'ақлиййāt*)^[102]. Напротив, Ибн Таймиййа

оспаривал эпистемологический статус силлогизма. Опираясь на номиналистический взгляд, он отвергал идею универсальных предпосылок. Он утверждал, что «полная индукция всех партикулярий внешнего мира... невозможна и, следовательно, не может привести к истинно универсальной предпосылке или к достоверности»^[103]. По его мнению, оба типа аналогий могут привести к достоверности. Не форма, а предмет (*мāдда*) препозиций определяет эпистемологическую ценность заключений. Для Ибн Таймийи «и аналогия, и силлогизм дают уверенность, когда их предмет является достоверным, и приводят к чистой вероятности, когда их предмет является неопределенным»^[104]. Таким образом, рассуждение по аналогии может быть использовано и в рациональных вопросах (*‘ақлиййāt*).

Что касается третьего элемента, т. е. возможности преобразования юридической аналогии в форму силлогизма, Бин Байя исходит из попытки ат-Тўфй стать посредником между ал-Ғазālй и Ибн Таймийей. В соответствии с ат-Тўфй, он утверждает, что юридическая аналогия восходит к силлогистической аналогии, состоящей из двух препозиций и одного заключения. Например, утверждение правоведа о том, что «*набўз* (финиковое вино) опьяняет, поэтому оно запрещено, подобно вину», резюмирует силлогистическую конструкцию «Вино опьяняет, и всякое опьяняющее вещество запрещено». Силлогистическая аналогия состоит из двух препозиций и одного заключения. С точки зрения субъекта и предиката, которые его составляют, силлогистическая аналогия состоит из шести частей и принимает следующую форму:

[S] Всякое опьяняющее вещество [P] запрещено (*ҳарām*) →
Основная предпосылка (универсалия)
[S] *Набўз* является [P] опьяняющим веществом →
Второстепенная предпосылка (партикулярия)
[S] *Набўз* [P] запрещен → Заключение

Для ат-Тўфй, подобно силлогистической аналогии, юридическая аналогия, по существу, состоит из шести частей, но часто опускается средний термин, что приводит к структуре, состоящей из четырех частей, как в случае с выражением. «[s] *набўз* является [p] опьяняющим веществом. Следовательно, [s] – это [p] *ҳарām*»^[105]. Таким образом, для ат-Тўфй юридическая аналогия сводится к силлогистической.

В западной науке о формальной логике обычно говорят как о запоздалом появлении в исламской правовой теории^[106].

Ал-Газали содействовал приданию аристотелевской логике ее приемлемости и ее включению в правовую теорию^[107]. Тем не менее, Бин Байя утверждает, что элементы аристотелевской логики в правовой теории можно возвести ко II веку *хиджры*. Он утверждает, что со II века мусульманские ученые интегрировали логические определения и теологическую терминологию в свой юридический дискурс. Бин Байя не приводит дополнительных подробностей для своего утверждения, но считает его достаточно обоснованным, чтобы сделать аристотелевскую логику основой правовой теории и источником, из которого выведены принципы исламской правовой теории^[108]. Несмотря на то внимание, которое уделялось актуальности силлогистических аналогий для правовой теории, Бин Байя пишет, что эта тема имеет большее значение для богословия, нежели для правовой теории. С практической точки зрения роль силлогистической аналогии в правовой теории сводится к регулированию (*дабт*) некоторых текстовых частностей, чтобы таким образом облегчить процесс дедукции^[109]. Несмотря на это, Бин Байя изображает призывы к исключению аристотелевской логики из правовой теории как действие «в ущерб корректному пониманию и глубокому постижению философии исламской правовой теории, что влияет на обновление и инициирование правовых постановлений»^[110]. Он выражает важность связи между логикой, *мақасид* и исламской правовой теорией, заявляя, что всестороннее обновление состоит в том, чтобы «посадить древо рационального обоснования (*та'лил*) в почву *мақасид*, политую логикой»^[111].

Важный дискурсивный шаг, предпринятый Бин Байя, состоит в расширении системы рационального обоснования за пределы трех вышеупомянутых типов аналогий (силлогистической, индуктивной, юридической) путем включения в нее формальных аргументов, таких как указующая аналогия (*қийās ад-далāла*), соисключающая аналогия (*қийās ал-'акс*) и аналогия подобия (*қийās аш-шибх*)^[112]. Он также представляет центральные элементы *иджтихāда*, касающиеся действенной причины (*'илла*) – т. е. проверка мотива (*таққйқ ал-манāт*), выведение мотива (*тахрйдж ал-манāт*) и уточнение мотива (*танкйх ал-манāт*) – как неотъемлемую часть системы рационального обоснования^[113]. Исторически введение формальных аргументов в структуру исламской правовой теории, особенно под рубрикой *истидлāла*, было более поздним явлением (IV/X и V/XI века)^[114]. Их включение в качестве неотъемлемой части *истидлāла* и системы рационального обоснования было обязано присвоению

логики и диалектики исламской правовой теорией. Как утверждает Халляк, «поначалу, особенно в VI/XII веке, именно на вводных страницах тех произведений *уṣūl*, которые допускали греческий логический элемент, появлялись подобные аргументы»^[115]. Согласно Бин Баййа, эти аргументы, не связанные с *қийās*, позволяют законоведам использовать более широкий набор правовых механизмов для реагирования на новые события в тех случаях, когда строгое применение юридической аналогии приводит к нежелательным последствиям. Они демонстрируют важность логических и диалектических аргументов для исламской правовой теории и *иджтихāда*.

Бин Баййа представляет проверку мотива особенно важной для системы *та'лīл*. По своей сути она состоит в «приложении общего принципа к его отдельным случаям» или в установлении того, что «*ratio legis*, обнаруженный в исходном случае (и согласованный учеными), существует также и в новом рассматриваемом случае»^[116]. Как таковой, этот правовой механизм необходим для правильного применения правового постановления в конкретных случаях. Это требует глубокого знания как исламских правовых постановлений, так и конкретных обстоятельств, связанных с локусом правовых постановлений (*махалл ал-хукм*). Являясь инкубатором универсалий, *мақāсид* играют ключевую роль в реализации проверки мотива и в разработке корректного юридического ответа на новые реалии. Как утверждает Бин Баййа, «цели *шарī'а* принимают во внимание реальность и имеют дело с новыми событиями, потому что они являются мостом и путем перехода между изменяющейся реальностью и предполагаемым текстом (*насṣ му'аллал*)»^[117].

В дискурсе Бин Баййа расширение системы рационального обоснования отводит важную роль для *мақāсид*, особенно для *иджтихāда*, основанного на неподтвержденной *маслāхе* или неподтвержденном соответствии (*ал-мунāсаба ал-мурсала*)⁶. Оба типа представляют собой форму рационального обоснования универсалиями (*куллī*). Первое использовалось, в частности, имāмом Мāликом по вопросам, касающимся пенитенциарных и дискреционных наказаний. На основании его позиции в отношении неподтвержденной *маслāхи* говорится, что имāм Мāлик разрешил добиваться признаний под

⁶ Термин *ал-мунāсаба ал-мурсала* используется в исламском праве, когда *'илла* (действенная причина) применяется в новых контекстах без строгих ограничений. – *Примеч. ред.*

принуждением от обвиняемых в преступлениях. Хотя в мѣликйтском *мазхабе* такая позиция подвергалась критике, тем не менее многие классические ученые, такие как имам ал-Газали, изображали ее как законную форму *иджтихāда* и рационального исследования^[118]. Неподтвержденное соответствие состоит в привязанности к простой *маслāхе* без какого-либо подтверждения конкретной текстовой базой. В этом случае это, как если бы *маслāха* стала особой действенной причиной (*‘илла*). Строго говоря, эта форма *иджтихāда* не может считаться юридической аналогией, потому что она не состоит в переносе скрытого частного в более явное частное в качестве следствия общей действенной причины между ними обоими. В случае *иджтихāда* по неподтвержденной *маслāхе* или соответствии мы сталкиваемся с формой *та‘лил*, состоящей в выведении частного из универсального в соответствии с конкретными условиями^[119]. Таким образом для Бин Баййа всякий раз, когда строгое применение юридической аналогии приводит к чрезмерно строгим выводам, *муджтахид* может использовать *истидлāl* по *маслāхе* или *мунāsобе* или другие формы *истидлāла* (как *қийās далāла*, *‘акс и шибх*) как выход из узких границ *қийāса* в более обширную область *мақāсид* и интерпретации^[120].

Неотделимость *мақāсид* от правовой теории:

мақāсид как сердце *усул ал-фикх*

Как мы видели, для Бин Баййа *мақāсид* и правовая теория неразрывно связаны. *Мақāсид* действуют в рамках механизма рационального обоснования *усули*, понимаемого в широком смысле, и представляют собой тип *иджтихāда*, который касается выявления причин, по которым были установлены конкретные правовые предписания. По мнению Бин Баййа, без *мақāсид* исламская правовая теория является неполноценной, тогда как *мақāсид* без соображений исламской правовой теории неэффективны или бесплодны^[121]. По мнению Бин Баййа, часто ученые склонны отрицать важность *мақāсид* для исламской правовой теории или рассматривать *мақāсид* как высшую форму законотворчества, которая является самодостаточной и независимой от исламской правовой теории. Бин Баййа категорически отвергает идею о том, что *мақāсид* могут существовать и действовать независимо от исламской правовой

теории^[122]. Он утверждает, что *мақāсид* не только встроены в саму ткань исламской правовой методологии, но и составляют ее сердце. Для него отношение *мақāсид* к исламской правовой теории напоминает отношение духа к телу. *Мақāсид* — это сама исламская правовая теория и ее внутреннее измерение^[123]. Актуализация исламской правовой теории в свете *мақāсид* предполагает важность целей *шарī‘а* для исламской правовой теории в целом. Как мы упоминали ранее, Бин Баййа не ограничивает роль *мақāсид* в исламской правовой теории только рамками системы рационального обоснования, а распространяет ее на все ее разделы.

В качестве иллюстрации Бин Баййа представляет более тридцати способов, которыми *мақāсид* вписываются в структуру исламской правовой теории и необходимы для ее надежного функционирования. Он утверждает, что эти способы, демонстрирующие, как *мақāсид* составляют сущность правовой теории, представлены впервые и представляют собой его особый вклад в дебаты. Мы приведем здесь только репрезентативное их количество^[124]:

- 1 *Конкретизация с помощью мақāсид общего (‘амм) текста.* Так обстоит дело с правовым постановлением имāма Мāлика, которое освобождает женщину в период менструации от общего запрета прикасаться к Корану и читать его, находясь в состоянии большой нечистоты (*джанāба*). Исключение этого конкретного случая из общего запрета основано на юридическом предпочтении и *маслāха*-рассуждении о том, что строгое применение исходного правового постановления затруднит для женщин заучивание и запоминание Корана.
- 2 *Отказ (ал-‘удул) от требований конкретного текста (насх хāс) вследствие его противоречия правовой основе или максиме.* Так обстоит дело с отказом ‘А’иши от переданного Ибн ‘Умаром сообщения от Пророка, в котором говорится, что умерший будет наказан в могиле из-за того, что люди оплакивали его/ее смерть. ‘А’иша отвергла это достоверное сообщение, основываясь на установленном *мақāсид*-основании, выведенном из коранического стиха: «не понесет носящая ношу за другую» (К. 53:38). Кроме того, иногда от требования конкретного текста можно отказаться в пользу более высокой правовой цели (*мақсад*). Например, ‘Умар запретил применять наказание в виде изгнания, предусмотренное для девственницы-прелюбодейки, несмотря на ясный пророческий текст по этому поводу. Его судебное решение

основывалось на рассуждении о том, что изгнание прелюбодя может привести его/ее к вступлению в ряды врагов. В этом случае конкретный текст вступает в противоречие с высшей *масләх*ой удержания людей в лоне ислама.

- 3 *Разъяснение неоднозначного выражения (муджмал) посредством значения мақсадӣ.* Например, ханафиты понимают неоднозначный коранический термин *куру*’ как обозначающий менструацию. Это основано на понимании того, что период ожидания для женщины (*’идда*) был установлен законом, чтобы гарантировать, что женщина не беременна, а менструация является признаком, подтверждающим этот факт.
- 4 *Отказ от явного текста на основании указания мақәсид и его преобразование в основу интерпретации явного текста.* Например, ханафиты и мәликиты истолковали слово «*мутабайи’ән*» в хадисе: «Две договаривающиеся стороны (*мутабайи’ән*) свободны расторгнуть [свое соглашение] до тех пор, пока они не отойдут друг от друга [т. е. от собрания по заключению договора]» как означающее договаривающиеся (*мутасәвимйн*) стороны. Они отошли от явного значения слова *мутабайи’ән* (две договаривающиеся стороны при продаже) в пользу более весомого значения (*марджӯх*) *мутасәвимйн* (две стороны переговоров), потому что, по их мнению, в финансовой операции цель (*мақсад*) состоит в достижении точности (*индибәт*), и невозможно определить или быть точным, когда начинается и заканчивается заседание собрания.
- 5 *Осуществление превосходства между двумя общими текстами (’умӯмайн) в свете мақсада, состоящего в различении действенной причины в одном из общих текстов и отсутствии ее в другом.* Например, большинство мусульманских ученых отдавали предпочтение *хадису*: «Убивайте всех, кто меняет религию», а не сообщению Пророка, запрещающему убивать женщин. Причина, предлагаемая для этой позиции, заключается в том, что первый текст содержит действенную причину (т. е. отступник убит, потому что он/она изменил религию), тогда как второй текст не утверждает или не содержит действующей причины. Таким образом, запрет на убийство женщин во втором тексте был истолкован как относящийся к убийству женщин на поле боя.
- 6 *Возникновение правового постановления (ихдәс ал-хукм), относительно которого не рассматривается соответствие (мунәсаба му’табара).* Это известно как неподтвержденное

соответствие, которое восходит к неподтвержденной *маслāхе*. Иллюстрацией этого является создание и установление тюремной системы халифом ‘Умаром б. ‘Абд ал-‘Азйзом (годы правления 717–720) для устрашения преступников.

- 7 *Опора на цели шарй‘а по сохранению заграждения путей (аз-зарā‘и‘) и предвосхищению (ал-ма‘ālāt) результатов.* Именно в этом контексте ханбалиты и мәликиты запретили продажу образцов⁷, исходя из возможности того, что этот метод можно использовать для обхода ростовщичества. Ханбалитские и мәликитские ученые понимали цель Законодателя в запрете ростовщичества как запрещение невозвратного увеличения (*аз-зийāда*) и всего, что ведет к нему.
- 8 *Особенность некоторых правовых предписаний, относящихся только к Пророку.* Например, Пророк избегал молитвы *тарāвийх* с общиной, опасаясь, что это станет обязанностью. Действенная причина, стоящая за этой пророческой практикой, является целью (*мақсад*) сама по себе и представляет собой аргумент в пользу того, что эта практика была характерна только для времени Пророка.
- 9 *Значение соответствия (мафхўм ал-мувāфақа)⁸, которое иногда называют фахвā ал-хитāб и которое колеблется между аналогией (қийās) и словесным указанием (далїл лафзї).* Примером этого является коранический стих: «не говори им – тьфу!» (Коран, 17: 23). Этот стих означает не бить (*дарб*) родителя, учитывая, что одной из целей (*қағд*) шарй‘а является приказание детям проявлять уважение к своему родителю, что исключает любую форму вреда по отношению к родителю. Здесь *мақасид* используется для извлечения правового постановления, основанного на значении соответствия (*мафхўм ал-мувāфақа*).
- 10 *Мақасид и их значимость для уточнения абсолютного (тақїйд ал-мутлақ).* Для Бин Баййа поиск смысла – это то, что подразумевает теория целей шарй‘а, и нижеследующее

⁷ В этом случае банк может продать клиенту образец контракта за определенную сумму, тем самым фактически предоставляя клиенту заем под скрытый процент. – *Примеч. ред.*

⁸ Термин *мафхўм ал-мувāфақа* в исламском праве относится к тому, что заключение или вывод совпадает с общим пониманием текста, или положения в исламском праве. Например, можно сказать, что, если это действие запрещено, то и более опасное действие также запрещено. – *Примеч. ред.*

является одним из ее конкретных применений. В Коране одно из искуплений (*каффāра*) за ложную клятву или *зихār* состоит в освобождении раба. Искуплением непреднамеренного убийства также является освобождение раба, но с дополнительным условием, что раб должен быть мусульманином. Ханафиты не принимают это условие и утверждают, что в данном случае цель *шарīʿа* состоит в том, чтобы провести различие между двумя видами *каффāра* на основании различия масштаба правового предписания в отношении убийства, а также клятв и *зихār*. Для сравнения, большинство ученых приняли уточнение абсолютных текстов и потребовали, чтобы как в случае клятв, так и в случае *зихār*, освобожденный раб был верующим. По их мнению, в данном случае целью *шарīʿа* является поощрение освобождения рабов-мусульман. По мнению Бин Баййа, оба случая основаны на разной оценке *мақāсид*, стоящих за правовыми постановлениями.

Для Бин Баййа эти примеры показывают, что *мақāсид* являются сердцем исламской правовой теории. Взаимосвязи между *мақāсид* и исламской правовой теорией демонстрируют нераздельность и взаимную связь этих двух областей исламского права. Способы, изложенные Бин Баййа, действительно являются сильным аргументом в пользу переплетения *мақāсид* с исламской правовой теорией, и, предложив и сформулировав их, Бин Баййа оказал огромную услугу дебатам по этому вопросу. Случаи, упомянутые Бин Баййа, демонстрируют недостаточность строго лингвистических или текстуальных соображений для понимания корректного правового постановления для конкретных случаев. Они представляют собой веские доводы в пользу необходимости обсуждения *мақāсид* в конкретных случаях анализа исламской правовой теории. Тем не менее, более пристальный взгляд на представленные примеры показывает, что обращение к соображениям *мақāсид* вступает в игру только тогда, когда строгого обсуждения *усūл* не приводят к надежному правовому результату. Лингвистические и текстологические соображения, по-видимому, по-прежнему остаются центральным *усūли* способом прийти к корректному выведению правовых норм из текстовых источников. Фактор *мақāсид*, хотя и является частью исламской правовой теории, кажется все еще вспомогательным измерением, мобилизованным для обеспечения правовой ясности в случаях, смысл которых не может быть понят с помощью строгого анализа *усūл*.

Другим кажущимся проблематичным элементом является тот факт, что осуществление обсуждения *мақāсид* в вышеупомянутых случаях, по-видимому, оставлено на рациональное усмотрение и субъективную оценку *муджтахид*. Каковы критерии или правила, которые определяют случаи, когда общий ('*āмм*) текст конкретизируется (*йухаққис*) *мақāсид*; двусмысленное выражение разъясняется посредством значения *мақсада*; или от явного текста отказываются на основании указания *мақāсид*? Когда рассмотрение *мақāсид* считается необходимым для надежного понимания правового текста? Каков правильный метод применения обсуждения *мақāсид* в таких случаях? Каковы критерии, определяющие, корректно ли применялся метод *мақāсид* или нет, в случае разногласий между учеными? По большей части введение элемента *мақāсид* для разрешения трудностей, возникающих в конкретных правовых ситуациях, является плодом юридической интуиции и проницательности *муджтахид*. Несмотря на их важность для правового анализа рассматриваемых вопросов, кажется, что в целом элементы *мақāсид*, присутствующие в делах, упомянутых Бин Баййа, не имеют четких процедурных правил, которые гарантировали бы им ощутимую объективность, предсказуемость и стабильность, требуемые методологией исламской правовой теории.

Более того, большинство случаев, представленных Бин Баййа, взяты из традиционного жанра разногласий (*ихтиләф*)^[125]. Более пристальный взгляд на то, как эти случаи появляются в литературе *ихтиләф*, показывает, что эти *мақāсид* не представляют собой единственного доступного способа решения этих явно проблематичных случаев. Даже в тех случаях, когда используется рассуждение *мақāсид*, не все считают его окончательным и решающим^[126]. Часто для разрешения тех же проблемных случаев, упомянутых Бин Баййа, используются традиционные лингвистические и текстуальные рассуждения *усули*, без обращения к *мақāсид*. Например, в отношении третьего способа, представленного Бин Баййа, *мāликиты* утверждали, что, хотя слово *кур'* в единственном числе является неоднозначным (*муджмал*) термином и обозначает либо чистоту, либо менструацию, тем не менее это слово имеет два множественных числа. Первое – *акрā'* – относится к менструации, тогда как второе – *куру'* – относится к чистоте. Множественное число, используемое в Коране, — *куру'*. Таким образом, этот термин непременно относится к периоду чистоты, а не к менструации. Здесь *мāликиты* отвергли *мақāсид* рассуждения своих оппонентов и

решили вопрос, прибегнув к *уṣūlī* лингвистическому анализу. Более того, в четвертом способе, упомянутом выше, Бинн Баййа утверждает, что, исходя из соображений *мақāсид*, ханафиты и мәликиты истолковали слово *мутабайи'ан* (две договаривающиеся стороны) как означающее *мутасāвимйн* (стороны переговоров). Это основано на рассуждениях *мақāсид* о том, что целью каждой договорной сессии является точность. Однако ханафиты и мәликиты поддержали свою позицию по этому вопросу, полагаясь также на особенность арабского языка, когда иногда название чего-либо обозначается сопровождающим его предметом. По этой причине в хадисе Пророка упоминается *мутабайи'ан* в значении *мутасāвимйн*, поскольку соглашение/договор почти всегда следует за процессом переговоров^[127].

Как мы можем видеть, в обоих вышеупомянутых случаях, вместо *мақāсид* рассуждений, различные исламские школы права опирались на традиционные *уṣūlī* лингвистические механизмы для защиты своей позиции. Хотя одни и те же правовые постановления обосновывались с помощью обсуждений *мақāсид*, как предполагает Бин Баййа, они также объяснялись с опорой на текстуальные и лингвистические механизмы *уṣūlī*. Способы, представленные Бин Баййа, показывают, каким образом *мақāсид* могут быть неотъемлемой частью структуры исламской правовой теории. Однако они, кажется, не доказывают, что *мақāсид* являются самой исламской правовой теорией или ее сердцем. В лучшем случае примеры или способы, представленные Бин Баййа, демонстрируют, что в определенных случаях соображения *мақāсид* имеют решающее значение для надежного понимания правовых постановлений; но это не обязательно означает, что *мақāсид* всегда убедительны или более глубоки, нежели текстуальный и лингвистический анализ. Утверждение Бин Баййа о том, что вышеупомянутые случаи являются доказательством того, что *мақāсид* являются сердцем *уṣūл* и что они относятся к *уṣūл*, как душа к телу, теперь читается как преувеличение.

Заключение

Бин Баййа в целом успешно демонстрирует, как *мақāсид* вплетены в структуру правовой теории и важны для ее обновления. Дискурсивные стратегии, принятые им для обоснования своего предложения по реформе на твердой *уṣūlī* почве, ценны и

представляют собой хорошую отправную точку для дальнейших разработок. Таким образом, Бин Баййа сформулировал конструктивные рамки для рассмотрения отношений между *мақāсид* и исламской правовой теорией. Его основная стратегия в демонстрации актуальности *мақāсид* для обновления правовой теории состоит в основанной на *мақāсид* реорганизации существующих правовых рамок и расширении роли и важности *мақāсид* для системы рационального обоснования, особенно для *истидлāла*. В целом его проект остается неотрадиционалистским по своему характеру: в основном он сосредоточен на доказательстве неотделимости и важности *мақāсид* для классической правовой теории, а не на всесторонней современной ре-теоретизации *мақāсид*, как это было предпринято Ибн ‘Ашшўром. Следовательно, по большей части его дискурс о *мақāсид* остается традиционным, а его проект обновления правовой теории в основном ограничивается реорганизацией, пересмотром или корректировкой некоторых существующих *ушўли* инструментов и правовых рамок. Бин Баййа пытается доказать, что *мақāсид* важны не только для классической правовой теории, но и в действительности являются сердцем самой правовой теории. Как мы видели, несмотря на его первоначальный вклад в этом отношении, ему не удалось убедительно продемонстрировать этот момент. Консервативный подход Бин Баййа к обновлению правовой теории, кажется, расходится с его призывом к необходимости тщательного пересмотра многих традиционных правовых постановлений вследствие эпохальных материальных и эпистемологических сдвигов, привнесенных современностью. В этом контексте его рассуждения по материальному праву (*фикх*), по-видимому, более точно отражают это ощущение безотлагательности пересмотра унаследованной правовой традиции, чем то, что следует из его осторожной и ограничительной модели обновления теории права.

Примечания

1. См. Nathan J. Brown, “Shari‘a and State in the Modern Muslim Middle East,” *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 3 (1997): 359–376; Wael B. Hallaq, *Shari‘a, Theory and Practice* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2009), 255–556; и Aharon Layish, “Islamic Law in the Modern World: Nationalization, Islamization, Reinstatement,” *Islamic Law and Society* 21, no. 3 (2014): 276–307.
2. См. Sherman Jackson, “Literalism, Empiricism, and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law’s *Maqāṣid al-Shari‘ah* in the Modern World,” *Michigan State Law Review* 2006: 1469–1486; Mohammad Hashim Kamali, “Issues in Legal Theory of Uṣūl and Prospects for Reform,” *Islamic Studies* 40, no. 1 (2001): 5–23.
3. См. Аҳмад ар-Райсунӣ, *Тадждид ал-усулӣ: наҳва сийага тадждидиййа лӣ ‘илм усул ал-фиқх* (Иордания: Ал-Маҳад ал-‘Аламӣ ли-л-Фикр ал-Исламӣ, 2014); Йўсуф ал-Қарадавий, *Дирāса фӣ-л-мақāсид аш-шарӣ‘а: Байна-л-мақāсид ал-куллиййа ва-н-нусўс ал-джуз’иййа* (Каир: Дār аш-Шурўк, 2006); Абдуллах бин Баййа, *Исāрāt тадждидиййа фӣ ҳукўл ал-усул* (Эр-Рияд: Дār ал-Вуджўх & Дār ат-Тадждид, 2013); Mohammad Hashim Kamali, *Actualization (taf‘il) of Higher Purposes (Maqāṣid) of Shari‘ah* (Херндон, Вирджиния: Международный Институт исламской мысли, 2020).
4. Некоторые из его наиболее важных работ по этой теме включают *Машāхид мин ал-мақāсид* (Эр-Рияд: Дār Вуджўх ли-н-Нашр ва-т-Тавзий, 2012); *‘Алāқат мақāсид аш-шарӣ‘а би усул ал-фиқх* (Лондон: Му‘ассасат ал-Фурқан ли-т-Турās ал-Исламӣ, 2010); *Танбїх ал-мурāджа‘ ‘алā та‘сїл фиқх ал-вāқи‘*, 4-е изд./ (Дубай: Марказ ал-Муватта, 2018), и *Исāрāt тадждидиййа*. Подробнее об ученом статусе Бин Баййа и его религиозных позициях, особенно после Арабской весны, см. David H. Warren, *Rivals in the Gulf: Yusuf Al-Qaradawi, Abdallah Bin Bayyah and Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis* (Лондон: Routledge, 2021), 71–115 и Usaama al-Azami, “‘Abdullāh bin Bayyah and the Arab Revolutions: Counter-revolutionary Neo-traditionalism’s Ideal Struggle against Islamism,” *The Muslim World* 109, no. 3 (июль 2019): 343–361.
5. Mohammad Hashim Kamali, *Shari‘ah Law: An Introduction* (Оксфорд: Oneworld, 2008), 123–124.
6. Муҳаммад Са‘ид Рамадан ал-Бўтӣ, *Давāбит ал-маслаха фӣ-ш-шарӣ‘а ал-ислаμиййа* (Дамаск: ал-Мактаба ал-Умавиййа, 1966–67); см. также материал ал-Бўтӣ в Абў Йа‘руб Марзўқӣ и Муҳаммад Са‘ид Рамадан ал-Бўтӣ, *Ишкālїййат тадждїд усул ал-фиқх* (Бейрут и Дамаск: Дār ал-Фикр, 2006). Подробнее о дебатах между ал-Бўтӣ и Марзўқӣ см. Abdessamad Belhaj, “The Reform Debate: Al-Marzūqī and al-Būṭī on the Renewal of Uṣūl al-Fiḥ,” *Iahiyat Studies* 4, no. 1 (зима/весна 2013): 9–23 и Hallaq, *Shari‘a*, 535–542.
7. См. Ҳасан Ҳанафӣ, *Мин ан-насс илā-л-вāқи‘*, т. 1 (Каир: Марказ ал-Китāб ли-н-Нашр, 2004); ‘Абд ал-Карїм Сурўш, *ал-Қабт ва-л-баст фӣ-ш-шарӣ‘а* (Бейрут: Дār ал-Джаїд, 2002); Муҳаммад Шаҳрўр, *ал-Китāб ва-л-Қур‘ан: Қирā‘а Му‘асира* (Каир и Дамаск: Сїнā‘ ли-н-Нашр, 1992).
8. Бин Баййа, *Исāрāt*, 124–128; *Танбїх*, 48–56. О парадигматических сдвигах, вызванных модерностью, и их значении для исламской юриспруденции см. Ovamir Anjum, “Managing Epochal Change in a Global Community: A Three-Dimensional Approach to Managing Diversity in Islam,” *American Journal of Islamic Studies* 37, no. 1–2 (2020): v–xviii.

9. Abdallah Bin Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning by Ascertaining the Ratio Legis: The Jurisprudence of Contemporary and Future Contexts* (Абу Даби: Tabah Foundation, 2015), 22.
10. Бин Баййа, *Ис̣ар̣ат*, 23.
11. Бин Баййа, *Ис̣ар̣ат*, 23.
12. Бин Баййа, *Маши̣хид*, 104.
13. Бин Баййа, *Ис̣ар̣ат*, 24.
14. Бин Баййа, *Ис̣ар̣ат*, 24.
15. Бин Баййа, *Ис̣ар̣ат*, 24.
16. Вышеупомянутые призывы к реформе см.: Бин Баййа, *Ис̣ар̣ат*, 24–26.
17. Бин Баййа, *Маши̣хид*, 104.
18. См. Йўсуф ал-Қарадāвӣ, *ас-Сийāса аш-шарā‘иййа фӣ дў’ нусўс аш-шарӣ‘а ва мақāсидиха*, 3-е издание (Каир: Мактаба ал-Вахба, 2008), 171–225.
19. О понятии религиозного авторитета и внутренней критики см. Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2012), 34–35.
20. Краткий анализ различных современных предложений по реформированию исламской правовой теории см.: ‘Али Джум‘а, *Қаḍиййат Тадждӣд Усўл ал-Фиқх* (Каир, Дār ал-Хидāййа, 1993) и Вафӣ ‘Ашўр Абў Зайд, *Мухāвалāt ат-тадждӯдиййа ал-му‘āсира фӣ усўл ал-фиқх: Дирāса тахллиййа* (б.м.; Сафт ал-Қалам ал-‘Арабӣ, 2009). См. также Hallaq, *Sharī‘a*, 500–543. Подробную классификацию современных исламских тенденций обновления исламского права см. Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Вашингтон: IPT Publication, 2007), 153–192.
21. Как утверждает Дэвид Уоррен, «Бин Баййа вторит Карадави в его понимании васатиййи» (*Rivals in the Gulf*, 79).
22. Эти элементы проявляются также в дискурсе ал-Қарадāвӣ о мақāсид и обновлении исламского права. См. Auda, *Maqasid al-Shariah*, 150.
23. Сходство в юриспруденции (*фиқх*) между Бин Баййа и ал-Қарадāвӣ особенно очевидно в их формулировке юриспруденции меньшинств (*фиқх ал-ақаллиййāt*). Ср. Бин Баййа, *Сина‘ат ал-фатвā ва фиқх ал-ақаллиййāt* (Бейрут: Дār ал-Минхāдж, 2008) и Йўсуф ал-Қарадāвӣ, *Фӣ фиқх ал-ақаллиййāt ал-муслима* (Каир: Дār аш-Шурўқ, 2001).
24. О том, как Бин Баййа использовал эти герменевтические инструменты в отношении таких деликатных тем, как исламское государство, халифат, межрелигиозный диалог, *худўд*, *джихād* и т. д., см. Бин Баййа, *Танбих ал-мурāджа‘*, 171–211 и *Маши̣хид*, 294–321.
25. В связи с этим см. Sherman Jackson, “Fiction and Formalism: Towards a Functional Analysis of Usul al-Fiqh,” в *Studies in Islamic Legal Theory*, ред. Bernard Weiss (Лейден: Brill, 2002), 177–201. Обзор западных научных дебатов о роли исламской правовой теории и ее связи с материальным правом (*фиқхом*) см. Youcef Soufi, “The Historiography of Sunni Usul al-Fiqh,” в *The Oxford Handbook of Islamic Law*, ред. Anver M. Emon and Rumeel Ahmed (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2018), 249–271.
26. Бин Баййа, *Ис̣ар̣ат*, 23.
27. Usaama al-Azami, “Abdullāh bin Bayyah and the Arab Revolutions,” 343. В своем определении ал-Азами следует описанию Брауном основных особенностей того, что он называет «поздним суннитским традиционализмом», который мы здесь обозначили как неотрадиционализм. См. Jonathan A.C. Brown, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Оксфорд: Oneworld, 2009), 261–263. Подробнее об определении и

- понимании неотрадиционализма см. David Warren, *Rivals in the Gulf*, 7; Usaama al-Azami, “Neo-traditionalist Sufis and Arab Politics: A Preliminary Mapping of the Transnational Networks of Counter revolutionary Scholars after the Arab Revolutions,” в *Global Sufism: Boundaries, Structures, and Politics*, ред. F. Piraino and M. Sedgwick (Лондон: Hurst, 2019), 225f. и 278, п. 2; Walaah Quisay, “The Neo-Traditionalist Critique of Modernity and the Production of Political Quietism,” в *Political Quietism in Islam: Sunni and Shi’i Practice and Thought*, ред. Saud al-Sarhan (Нью-Йорк: I.B. Tauris, 2019), 242–243; Abdullah Ali, “Neo-Traditionalism vs ‘Traditionalism,’” *Lamppost*, n.d., дата обращения: 10 октября 2021 г., <https://lamppostedu.org/neo-traditionalism-vs-traditionalism-shaykh-abdullah-bin-hamid-ali>.
28. Auda, *Maqāṣid*, 164.
 29. Бин Баййа, *Маиḫид*, 288–294 и *Ис̄rām*, 76. Как утверждает Ауда, именно в этой роли мақāсид для процесса предпочтения (*тарджих*) и выбора одного правового постановления над другим «неотрадиционализм пересекается с модернистским реформизмом» (Auda, *Maqāṣid*, 164).
 30. Как утверждает Бин Баййа, «исламская правовая методология — лучший метод (*манхадж*), изобретенный исламским гением для работы с богооткровенными текстами. Это вечный метод, потому что его источник и предмет проистекают из текстов откровения и языка сохраненного Корана, что гарантирует его существование и обеспечивает его чистоту» (*Ис̄rām*, 159).
 31. Здесь Бин Баййа, кажется, отвечает таким ученым, как Ḥassan at-Turābī (ум. 2016), Джамāl ад-Дин ал-‘Атиййа (ум. 2017), Ṭāḫā Джāбир ал-‘Улвāни (ум. 2016) и Салīm ал-‘Ава (р. 1942), каждый из которых на своих условиях отстаивал необходимость тщательного пересмотра структуры исламской правовой теории. Подробнее об их дискурсе см. ‘Али Джум‘а, *Қадиийат Тадждид*, 18–23.
 32. См. Йūsuf ал-Қарадāвӣ, *Фиқх аз-закāt*, 25-е издание, т. 1 (Каир: Мактаба ал-Вахба, 2006), 21–22; *Фиқх ал-джихād*, 3-е издание, т. 1 (Каир: Мактаба ал-Вахба, 2010), 35–36; *Фиқх ал-ислāmӣ байна-л-асāла ва-т-тадждид*, 2-е издание (Каир: Мактаба ал-Вахба, 1999), 62–66; *Мадҳал ли-д-Дирāса аш-Шарӣ‘а ал-Ислāmиййа* (Бейрут: Муассаса ар-Рисāла, 1993/1414), 263.
 33. Это не означает, что эта салафӣ тенденция не присутствует и у Бин Баййа, или что его юридический анализ лишен какой-либо оригинальности. Однако, в то время как такие ученые, как ал-Қарадāвӣ, более откровенны в признании обхода правовой традиции и новизны своих постановлений, Бин Баййа пытается представить свои правовые заключения как соответствующие правовой традиции или некоторым ее аспектам, или же отказаться от традиционных решений, ссылаясь на прагматические понятия, такие как необходимость (*дарӯра*), потребность (*ҳаджа*), *маслаха* и т. д.
 34. Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāṣid al-Shari‘ah*, пер. Mohamed el-Tahir el-Mesawi (Вашингтон, ИТ publications, 2006), xxii.
 35. См. Аҳмад ар-Райсунӣ, *Муҳаддарāt фӣ мақāсид аш-Шарӣ‘а* (Каир: Дār ал-калима ли-н-нашр ва-т-тавзӣ’, 2014), 178. См. также Felicitas Orpwis, “New Trends in Islamic Legal Theory: *Maqāṣid al-Shari‘a* as a New Source of Law?” *Die Welt des Islams* 57 (2017): 7–32.
 36. Бин Баййа, *Маиḫид*, 288. Как утверждает Хашим Камали, «мнение Бин Баййа об отношении *усул ал-фиқх* к мақāсид состоит в том, что они неотделимы друг от друга, хотя мақāсид являются отдельным разделом в более крупной матрице *усул* наряду с другими разделами». Kamali, *Actualization*, 9.

37. Подобная тенденция является общей чертой современных предложений по обновлению правовой теории. По словам Уоррена, Бин Баййа «следует модели Риды по переработке некогда маргинальных классических концепций и способов рассуждения и вынесению их в центр исламской правовой мысли» (*Rivals in the Gulf*, 74). Однако, на мой взгляд, в данном случае Бин Баййа следует не модернистскому утилитаризму Риды, а скорее следует более консервативной артикуляции модели Риды возрожденцами и центристскими учеными, такими как ал-Қарадāвий.
38. Mohammad Hashim Kamali, “Maqāṣid al-Sharī‘ah: The Objectives of Islamic Law”, *Islamic Studies* 38, no. 2 (Summer 1999): 198; “Maqasid al-Shari‘ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective,” *Islam and Civilisational Renewal* 2 (2011): 245–246; *Shari‘ah Law: An Introduction* (Оксфорд: Oneworld, 2008), 124–125.
39. Kamali, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 198.
40. Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from 4th/10th to 8th/15th Century* (Лейден: Brill, 2010), 15. См. также Wael B. Hallaq, “Considerations on the Function and Character of Sunnī Legal Theory,” *Journal of the American Oriental Society* 104, no. 4 (октябрь-декабрь 1984): 686.
41. Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 48.
42. Для краткого анализа различных вариантов использования термина *истидлāl* в исламском праве см. Муҳаммад ар-Рукай, *Назарийийат ат-тақ‘ид ал-фиқхӣ ва асāрухā фӣ иҳтилāф ал-фуқахā’* (Касабланка: Кулиййат ал-Адаб ва-л-‘Улӯм ал-Инсāниййа, 1994), 129-163; ‘Умар ал-Маҳмӯдӣ, *Мафҳӯм ал-истидлāl ‘инда-л-усўлийийн ва таṭаввур далāлатихи*, (дата обращения: 10 октября 2021 г.), <https://diae.net/49098/>.
43. Bernard G. Weiss, *The Search for God’s Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī* (Солт-Лейк-Сити, Издательство Университета Юты, 2010), 647.
44. Вышеупомянутые примеры времен сподвижников см.: Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 39-40; *Маиāхид*, 55–57.
45. Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 39–40; *Маиāхид*, 55–60.
46. Ибн Таймиййа, *Маджмӯ’ ал-Фатāвā*, т. 30, 29. Цитируется в: Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 41.
47. Цитируется в: Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 41; *Маиāхид*, 58.
48. Бин Баййа, *Маиāхид*, 60–70.
49. Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 39-40; *Маиāхид*, 61–62.
50. О теории *иджтихāда* аш-Шāфи‘ий и особенно о его позиции в отношении *истиҳсāна* и других элементов *истидлāла* см. Muhammad bin Idris al-Shafī‘ī, *Al-Shafī‘ī’s Risāla: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, пер. Majid Khadduri (Кембридж: Islamic Text Society, 2010), 295–353 и Joseph A. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī* (Лейден: Brill, 2007), 327–357.
51. Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 44–45; *Маиāхид*, 63–64.
52. См. Бин Баййа, ‘Алāқат ал-мақāсид, 45. В своем исследовании «*Risāla*» имāма аш-Шāфи‘ий Джозеф Лоури утверждает, что ««*Risāla*» больше не может считаться прямым предшественником *усўл ал-фиқх*» (*Early Islamic Legal Theory*, 360). Ваэль Б. Халляк относит возникновение *усўл ал-фиқх* как жанра к концу IX и началу X веков: см. Hallaq, “Was al-Shafī‘ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (1993): 587-605. Противоположные взгляды,

- подтверждающие важность «*Рисāла*» имāма аш-Шāфи‘ий для возникновения исламской правовой теории как жанра, см. Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Солт-Лейк-Сити, Издательство Университета Юты, 1998), 30–37; Ahmed El Shamsy, “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory,” *Journal of the American Oriental Society* 137, no. 3 (2017): 505–36, и David Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theories Imagined a Revealed Law* (Нью-Хейвен, Коннектикут: American Oriental Society, 2011), xvi. Ответ Халляка на критику см.: “Uṣūl al-Fiqh and Shāfi‘i’s Risāla Revisited,” *Journal of Arabic and Islamic Studies* 19 (2019): 129–183.
53. О различных стратегиях, разработанных мусульманскими правоведами для узаконивания и обоснования юридического предпочтения и общественного благополучия, в структуре исламской правовой теории, см. Hallaq, “Considerations,” 679–689.
 54. Бин Баййа, ‘*Алāқат ал-мақāсид*, 48; *Машиāхид*, 67–68.
 55. Бин Баййа, ‘*Алāқат ал-мақāсид*, 48; *Машиāхид*, 68.
 56. Hallaq, “Logic,” 318.
 57. Hallaq, “Logic,” 318.
 58. О различных текстуально-ориентированных стратегиях, используемых для обоснования *истиқсāна*, см. Mohammad Hashim Kamali, “Istihsān and the Renewal of Islamic Law,” *Islamic Studies* 43, no. 4 (2004): 561–581; Wael B. Hallaq, “Considerations,” 683–685.
 59. Hallaq, “Considerations,” 684.
 60. По выражению Камали, текстуальная ориентация исламской правовой теории лежит в основе того, почему (хотя и не отрицается в принципе) «*мақāсид* оставались на периферии господствующей юридической мысли, что проявлялось в различных темах и доктринах *Усūл ал-Фикх*» (*Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 198).
 61. О четырех аристотелевских типах причинности и их присутствии в исламской философии см. Robert Wisnovski, “Towards a History of Avicenna’s Distinction between Immanent and Transcendent Causes,” в *Before and After Avicenna: Proceeding of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ред. D.C. Reisman and A.H. Al-Rahim (Лейден: Brill, 2003), 49–69.
 62. Бин Баййа, *Исāрāt*, 28.
 63. Бин Баййа, *Исāрāt*, 28–30.
 64. Бин Баййа, *Исāрāt*, 28.
 65. Об этих трех видах *иджтихāда* см. Бин Баййа, *Исāрāt*, 42–43.
 66. О первом виде *иджтихāда* см. ‘Абдуллах бин Баййа, *Амālī ал-далālāt фī маджālī ал-иқтилāфāt* (Бейрут: Дār ал-Минхадж, 2007); о втором типе см. *ал-Исāрāt* и *Машиāхид*; и о третьем виде см. *Танбīх и ал-Иджтихād би тахқīқ ал-манāт: Фикх ал-ал-бāқи‘ ва-т-таваққу‘* (Абу Даби: Му’ассаса Тāбах, 2014).
 67. Бин Баййа, *Исāрāt*, 62.
 68. Бин Баййа, *Машиāхид*, 294.
 69. Бин Баййа, *Машиāхид*, 302.
 70. Бин Баййа, *Машиāхид*, 305.
 71. Бин Баййа, *Исāрāt*, 70.
 72. Бин Баййа, *Исāрāt*, 67–77.
 73. Бин Баййа, *Исāрāt*, 67.
 74. Бин Баййа, *Исāрāt*, 70.
 75. Бин Баййа, *Исāрāt*, 70, 72.
 76. Бин Баййа, *Исāрāt*, 70.

77. Анализ Бин Баййа четырех *ушӯли* кругов см.: *Ис̣ārāt*, 70; *Маши̣ахид*, 294–295.
78. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 70; *Маши̣ахид*, 295.
79. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 296.
80. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 298.
81. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 299.
82. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 299–300. Ряд классических примеров *истиҳсāна* см. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 297–301. Современные примеры и анализ см. Mohammad Hashim Kamali, “Istiḥsān,” 561–581.
83. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 71.
84. Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, т. 3, 171. Цитируется в Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 72; *Маши̣ахид*, 117.
85. Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, т. 3, 176. Цитируется в Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 73; *Маши̣ахид*, 119.
86. Shāṭibī, *Muwāfaqāt*, т. 1, 498. Цитируется в Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 73; *Маши̣ахид*, 119–120.
87. Для объяснения вышеупомянутых возможностей мы в значительной степени полагались на работу Бин Баййа *Маши̣ахид*, 78–79.
88. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 75.
89. По словам Бин Баййа, «*иджрā’ ал-‘амал* или *джарайāн/джурйāн ал-‘амал* состоит в том, чтобы принять более слабое мнение (мнения) заслуживающего доверия ученого при вынесении судебного решения или судебного вердикта в определенное время или в определенном месте с целью получения определенной выгоды или предотвращения определенного вреда» (The Exercise of Islamic Juristic Reasoning, 29). См. также ‘Абдуллах бин Баййа, *Синā’ат ал-фатвā ва фикх ал-ақаллийāt* (Джидда: Дār ал-Минхāдж, 2008), 114.
90. О некоторых конкретных примерах по этому поводу см. Бин Баййа, *Синā’ат ал-фатвā*, 114–121 и Bin Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning*, 28–29.
91. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 75.
92. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 302.
93. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 75.
94. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 70.
95. Бин Баййа, *Маши̣ахид*, 288–294. См. также *Ис̣ārāt*, 76.
96. Orwis, *Maṣlaḥa*, 5–6.
97. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 77.
98. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 89.
99. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 77.
100. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 77.
101. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 84.
102. Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 79–80. Подробнее о рассуждениях ал-Газālī об эпистемологическом статусе юридической аналогии см. Felicitas Orwis, “Syllogistic Logic in Islamic Legal Theory: al-Ghazālī’s Arguments for the Certainty of Legal Analogy (Qiyās),” в *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, ред. Peter Adamson, т. 1 (Берлин, Бостон: De Gruyter, 2019), 93–112.
103. Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Оксфорд: Clarendon Press, 1993), xxxv.
104. Hallaq, *Ibn Taymiyya*, xxxv.
105. ат-Тўфй, *Шарҳ Муҳтасар Равада*, т. 3, 225. Цитируется в Бин Баййа, *Ис̣ārāt*, 84.
106. Hallaq, “Logic,” 315–316; Orwis, “Syllogistic Logic,” 95; Weiss, *The Search*, 648–649.

107. См. Абӯ Ҳамид ал-Ғазālй, *ал-Мустасфā мин ‘илм ал-усул*, критическое издание, Муҳаммад Йўсуф Наджм, 3-е изд., т. 1 (Бейрут: Дār Сāдир, 2010), 17–67.
108. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 30.
109. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 89.
110. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 89.
111. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 161.
112. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 90.
113. См. Бин Баййа, *Tanbih* и *al-ijtihād*.
114. Подробнее о логике и роли формальных аргументов в исламской правовой теории см. Wael B. Hallaq, “Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence,” *Arabica* 37, no. 3 (ноябрь 1990): 315–358.
115. Hallaq, “Logic,” 318.
116. Bin Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning*, 5, 7.
117. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 71.
118. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 95.
119. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 96.
120. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 98–99.
121. Бин Баййа, *Ис̄ārāt*, 68; *Машāхид*, 294.
122. Бин Баййа, *Машāхид*, 288.
123. Бин Баййа, *‘Алāқат ал-мақāсид*, 131.
124. Для следующего объяснения и примеров мы в значительной степени опирались на: Бин Баййа, *Машāхид*, 154–180 и *‘Алāқат ал-мақāсид*, 99–131.
125. См. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist’s Primer*, тт. 1–2, пер. Imran Ahsan Khan Nyazee (Рединг: Garnet, 1994, 1996). Подробное изучение шести традиционных произведений жанра *таҳридж* вместе с многочисленными примерами см. Atif Ahmed Atif, *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence* (Лейден: Brill, 2006).
126. См. аш-Шарйф ат-Тилмисāнй, *Мифтāх ал-вусұл илā бинā ‘ал-фурӯ‘ ‘алā-л-усул*, критическое издание, Муҳаммад ‘Алй Фаркӯс (Бейрут: ал-Мактаба ал-Макиййа & Му’ассаса ар-Раййāн, 1998), 440–441.
127. Ат-Тилмисāнй, *Мифтāх ал-вусұл*, 473.

РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ

Коранические истории: Бог, Откровение и аудитория

Издательство Эдинбургского университета, 2021. 175 страниц.

ЛЕЙЛА ОЗГУР АЛХАССЕН (LEYLA OZGUR ALHASSEN)

Данная монография является ярким дополнением к растущему количеству исследований Корана как литературного текста. Заявленный акцент делается не на теологии, а на географии. Прочитируем Джека Майлза, который ввел термин география: «В то время как теология обычно использует сложные инструменты философии, география тяготеет к более удобным и дескриптивным инструментам литературной оценки и, в какой-то степени, даже к инструменту биографии. Вместо того чтобы пытаться утверждать значимость божественного персонажа в философских терминах, география более чем скромно стремится *встретить* его так же легко, как можно встретить героев на страницах литературного произведения» [*God in the Qur'an* (Нью-Йорк: Alfred A. Knopf, 2018), 17].

Алхассен использует географию с другой целью. В то время как Майлз исследует сравнительные аспекты библейских и коранических историй, применяя инструменты географии, Алхассен намеревается исследовать Коран как нарративный перформанс в его собственных терминах. Ее подход сосредоточен на Боге как повествователе в трех ролях или, как она говорит, на трех уровнях: Бог как повествователь для широкой аудитории, Бог как повествователь для Пророка Мухаммада, а затем Бог как персонаж, взаимодействующий с другими

персонажами. Используя термины, знакомые тем, кто изучает коранический комментарий (*тафсир*), Алхассен применяет метод анализа, известный как *тафсир ал-кур'ан бил-кур'ан* (комментарий Корана Кораном и через него). Она не забывает и о предшественниках, начиная с наиболее ранних (ат-Тустари), и вплоть до современных практиков (Сайид Кутб), но сосредоточена прежде всего на том, каким образом строятся определенные истории и каковым является сообщение, прежде всего литературное и перформативное, в их структуре.

Содержание этих рассказов является выборочным. Внимание заостряется на трех персонажах: Мария, мать Иисуса, Иосиф и Моисей. В каждом случае цель заключается в том, чтобы предоставить стилистические особенности из коранических сур, которые содержат ссылки на другие суры, стимулируя дальнейшее чтение, но также и смирение в отношении степени человеческого постижения, дозволенной Повествователем. Выражаясь простым языком, Алхассен надеется проиллюстрировать, как Бог распоряжается — или манипулирует — откровением, обнаруживая и утаивая, раскрывая и скрывая Свои намерения. Каждая глава демонстрирует неоднозначность и амбивалентность божественного замысла. Первая глава называется «Знание, контроль и согласованность в *Сурат Ал Имран* 3:33-62». Она включает в себя необъяснимые скачки во времени, то есть дизъюнктуры и апории. Хотя они могут сбивать с толку, они согласованы в консонансе между читателями и персонажами и даже между читателями и Богом, побуждая читателей искать в другом месте Корана ответы на свою озадаченность. Точно так же во второй главе «Бог, семьи и секреты в истории из *Сурат Марйам* 19: 1-58» мы обнаруживаем, что структура этой истории еще раз усиливает привилегированное и всеведущее положение Бога настолько, что Бог как повествователь также становится частью истории, которую Он Сам раскрывает. Глава третья в некотором роде является наиболее явной демонстрацией намеренного заигрывания Бога с читателем/слушателем. Она сосредоточена на «Доказательстве, суде и раскаянии в *Сурат Йусуф*». В то время как многие комментаторы изо всех сил пытались понять некоторые особенности текста, Алхассен объясняет, что божественное намерение превосходит и отменяет все человеческие заботы в *Сурат Йусуф*. «Бог центрирует Себя в этой истории: все, что имеет значение, — это Божье прощение, истина и приговор; человеческие представления о доказательствах, вине и раскаянии не имеют значения» (10). Четвертая глава обращается к

Моисею и представляет собой еще один поворот в нарратологической стратегии географии. «Слияние слов и создание связей в *Сурат Таха*», как и продолжающая ее пятая глава «*Сурат ал-Касас* и ее аудитория», выдвигает на первый план Бога «как всеведущего и надежного повествователя», который иногда утаивает информацию от читателей или заставляет их упорно трудиться, используя утонченный язык» (10). В каждом пункте внутритекстуальное свидетельство подтверждает намерение Бога как заинтересованного, но сдержанного повествователя, который «предоставляет новые, а иногда и исключительные подробности, а также представляет новые тайны», «тайны, предназначенные для того, чтобы удерживать аудиторию на своем месте» (11).

Возможно, наиболее сильным и, безусловно, наиболее новаторским элементом ее анализа является вновь обращенное внимание на замысел открывающих, разрозненных букв, *хурӯф ал-муқатта'āt* или *фавāтих ас-сувар*, которыми отмечены 29 сур или примерно четверть всего корпуса Корана. Несмотря на то, что некоторые комментаторы, как мусульмане, так и немусульмане, отказываются от их обсуждения или приукрашивают их толкование, Алхассен видит их как часть божественной стратегии «утаивания информации от читателей для того, чтобы сделать определенные теологические выводы» (77). Это очевидно в нескольких историях, которые она анализирует, но особенно в *Сурат Йўсуф*. Как и в других сурах, начинающихся с этих разрозненных букв, они появляются в начале, чтобы подчеркнуть авторитетное послание, которое за ними следует, так что первые три стиха *Сурат Йўсуф* читаются (в переводе Абдел Халима 2010 года, который она предпочитает на всем протяжении книги):

12: 1 *Алиф Лам Ра*. Это – знаменья книги ясной.

2 Мы ниспослали ее в виде арабского Корана, – может быть, вы (люди) уразумеете!

3 Мы расскажем тебе [Пророк] лучшим повествованием, открыв тебе этот Коран, хотя раньше и был ты из числа беспечных.

Далее она исследует логику постепенного раскрытия, начиная с «букв, которые составляют слова (12: 1), затем сужается до арабского Корана (12: 2) и, наконец, еще больше сосредотачивается на историях в Коране или на этой конкретной истории (12: 3)» (78).

Неясно, обладают ли *муқатта‘āt* такой же объяснительной силой в других сурах, в тех, которые раскрывают коранические истории о Марии и Моисее в главах 3, 5 и 6. Об их функции в Коране 19: 1 нам просто сказано то, что Шавкат Турава в своем новаторском исследовании этой суры продемонстрировал, что пять разрозненных букв здесь отличаются от других разрозненных букв в Коране, потому что они уравнивают орнамент ритма остальной части суры (46–47), но теологический момент остается неясным. В главах 5 и 6 со ссылкой на повествование о Моисее в *Сурат Тāхā* (Коран, 20) и *Сурат ал-Қаҫаҫ* (Коран, 28) *муқатта‘āt* не обсуждаются, хотя другие интересные моменты исследуются с увлекательной, зачастую убедительной пронизательностью. Чего не хватает, так это какой-либо ссылки на другое объяснение этих открывающих букв, предложенное Мухаммадом Асадом, а именно, что в некоторых случаях, включая *Сурат Тāхā*, буквы могут означать разговорный оборот речи в доисламских арабских диалектах, в данном случае *mā хā*, означающее «О, человек» (Asad, *The Message of the Qur‘an* 225, n.1).

Однако недостаток в этом вопросе не существенен по сравнению с продвижением в переосмыслении литературного качества и авторского замысла Корана как божественного знания. Теологические заявления в применении Алхассен слегка переформулированы: Бог Всемогущ, но не Капризен. Он скрывает, чтобы вовлечь и воодушевить читателя. Хотя сохраняется центральный конфликт между верующими и неверующими, инсайдером и аутсайдером, по поводу коранического послания и миссии Мухаммада, Алхассен снова и снова демонстрирует, как литературный анализ, и только литературный анализ, может выявить более глубокие уровни смысла и стимул для веры/повиновения, лежащие в основе коранического корпуса. Хотя в этом начинании есть множество предшественников, некоторые из которых упомянуты наряду с Сайидом Кутбом, Алхассен хочет подчеркнуть, что литературный анализ вовсе не устраняет и не ослабляет, но, наоборот, поддерживает теологическую цель. Как она заключает, «нарратологический, семантический и риторический подход дал новое понимание коранических историй, показав, как они продвигают общие метафизические и этические послания Корана» (159). Для всех читателей этого необычного перформативного текста, независимо от их бэкграунда, мотивов или мировоззрения, истории оживают благодаря свежему, бодрящему и увлекательному анализу, одновременно исследовательскому и

всестороннему. Хотя это исследование не заменяет или устраняет необходимость в комментариях к Корану (*tafsīr*), оно расширяет диапазон интерпретационных возможностей и, таким образом, усиливает привлекательность основополагающего текста.

БРЮС Б. ЛОУРЕНС

ПОЧЕТНЫЙ ОТСТАВНОЙ ПРОФЕССОР ГУМАНИТАРНЫХ НАУК НЭНСИ И
ДЖЕФФРИ МАРКУС В ОБЛАСТИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ, УНИВЕРСИТЕТ ДЬЮКА.
ДАРЕМ, СЕВЕРНАЯ КАРОЛИНА

doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3448

Исламская теология в Турецкой Республике

Эдинбург: издательство Эдинбургского университета, 2021.
247 страниц.

ФИЛИП ДОРРОЛЛ (PHILIP DORROLL)

Рецензируемая книга предлагает анализ исламской теологии, в целом формировавшейся под эгидой Османов и национального государства Турции, в прошлом и настоящем. Как указано во введении, книга состоит из пяти глав: 1. Истоки, 2. Государство, 3. Бог, 4. Человеческая природа, 5. Будущее.

В первой главе Дорролл обосновывает традиционные османские истоки исламской теологии в республиканской Турции с отсылкой на три основные темы: Классическая исламская теология (*каләм*) во времена Османов; исламский модернизм на рубеже XX века; и использование социологических теорий при переходе от османского правления к республиканскому. Дорролл подчеркивает значение *мадрас* для османской системы в преемственности институциональной связи религии с государством, доставшейся в наследство от предыдущего сельджукидского государственного образования, помимо предоставления образовательных услуг (19). *Мадрасы* были бюрократизированы и, таким образом, спонсировались государством, при этом занимаясь подготовкой судей, персонала для практического религиозного служения и других государственных служащих (18–21). Дорролл подчеркивает политику османской системы по централизации религиозной власти под властью государства, примером чему служит должность Шайх ал-ислам и интеграция '*уламā*' в государственную машину, особенно в отно-

шении того, каким образом подобная интеграция должна была придавать государству беспрецедентную сакральность (20–22). Он предоставляет обширную информацию о расцвете *мадрас*, значении их учебных программ и преобладающих теологических учебников, устанавливая при этом, как османское суннитское богословие развивалось в *мадрасах* под эгидой государства в течение XV и XVI веков. Далее Дорролл анализирует модернистские теологические интерпретации в период поздней Османской империи и ранний республиканский период Турции в широком контексте исламского модернизма. Он представляет подробный обзор интеллектуальных дебатов в исламском модернизме в период упадка Османской империи, в годы Первой мировой войны и в первые десятилетия существования республиканской Турции. Таким образом, он устанавливает преемственность от османских *мадрас* к современным университетским факультетам, уделяя особое внимание Факультету богословия Университета Анкары и его исторической траектории от османского суннитского богословия к тому, что он называет современным турецким богословием.

Во второй главе Дорролл сосредотачивается главным образом на взаимосвязи турецкого национализма и турецкой теологии вслед за описанием позднего османского исламского модернизма в предыдущей главе. В обоих случаях Французская революция усиливает мотивацию теологических реинтерпретаций в современных национальных контекстах (57). Среди других ученых османский Шайх ал-ислām Муса Казым (1858/59–1920), Исмаил Хаккы Измирли (1869–1946) и Элмалылы Хамди Языр (1878–1942) получают широкое освещение как защитники свободы, равенства и справедливости в качестве общих ценностей как для государства, так и для религии.

Дорролл должным образом подчеркивает значение Саида Нурси (1877–1960) в его усилиях по борьбе с материализмом в пользу укрепления исламской веры (*īmān*), хотя и не бросая открытого вызова светской парадигме государства. Дорролл сравнивает Нурси с Измирли, поскольку оба ученых были против материалистической философии. Он отмечает, что Нурси, в отличие от Измирли, не входил в османскую стамбульскую элиту; он провел большую часть своей жизни, распространяя свои богословские идеи в неформальных учебных кругах и продвигая образовательные реформы в различных провинциях Османской империи (71). Однако Дорролл не касается шафи'итского происхождения Нурси, что могло бы привести к сравнительному анализу шафи'итско-аш'аритских суннитских

богословских дискурсов в контексте мадрас преимущественно шāфи‘итских восточно-анатолийских провинций Османской империи, где он вырос, получил образование и призвал к реализации своего отвергнутого проекта образовательной реформы (*мадрасат аз-захрā*).

Между тем, Дорролл совершенно справедливо подчеркивает, что идеология турецкого национализма стимулировала интеллектуальный интерес к расширению интерпретации исламского богословия, основанного на «умеренно-рационалистической» теологической школе Матурийдī. Действительно, ее знаменитый эпоним, классический трансоксанский богослов Абу Мансур ал-Матурийдī (ум. 944), занимает чрезвычайно важное место в исламском богословии как в османскую, так и в республиканскую эпохи Турции. Оба его сочинения «*Kutāb at-Taḥḥīd*» и «*Ta’wīlāt al-Ḳur’ān*» недавно были опубликованы в турецком переводе современными турецкими учеными. Дорролл следующим образом описывает интерес турецких националистов к матуридизму: «Поскольку ал-Матурийдī стал восприниматься как часть турецкого национального наследия, это позволило восстановить и возродить его теологию в контексте Турецкой Республики» (64). Фактически, создание офисов Диянета являлось, по существу, *de facto* продолжением османского офиса Шайх ал-ислām, который на протяжении веков следовал ханафитско-матуридитской теологической линии. Со временем популярность матуридитского богословия вышла за рамки интересов академических ученых до такой степени, что такие авторы-колумнисты, как покойный Гюндюз Актан и Таха Акйол (известный своей прежней принадлежностью к крайне правой Партии националистического действия), смогли провозгласить образцовую гармонию между природой турок и матуридитской теологией (см. Aktan, *Radikal*, 12 октября 2004 г. и Akyol, *Milliyet*, 10 июля 2007 г.).

В третьей главе Дорролл подчеркивает ведущую роль Измирли и Бекира Топалоглу (1932–2016) в академическом изучении исламского богословия (*калām*) в Турции. В этой главе основное внимание уделяется взаимосвязи между неизменной вечной истиной и изменчивыми мирскими контекстами.

В четвертой главе Дорролл уделяет должное внимание аргументу Хюсейина Атая о соотношении разума и откровения (126). Атай, почетный профессор и ведущий академик в области богословских наук Факультета богословия Университета Анкары, уделяет большое внимание гармонии человеческого разума с божественным откровением. Как ведущий теолог-

рационалист, Атай сосредотачивается на Коране, критически относясь к традиционным историческим систематическим богословским интерпретациям, которые он считает не обоснованными человеческим разумом (125). Атай, как правомерно расценивает Дорролл, «выступает за использование независимого разума, связанного с богооткровенными религиозными принципами, в качестве ключа к разработке современной исламской теологической системы в Турции» (125). Действительно, Атай настойчиво выступает за использование разума при толковании коранических богословских принципов и практических правовых постановлений.

В пятой главе Дорролл рассказывает о влиянии государственной власти на развитие и будущие возможности богословия в Турции. Он сравнивает потенциал кемализма с потенциалом правления Партии справедливости и развития на протяжении последних двух десятилетий (165). Дорролл указывает на решающее влияние государства на формирование богословских дискурсов в настоящее время посредством более ста факультетов богословия/исламоведения в турецких университетах и на практические религиозные службы посредством Диянета, который управляет примерно более чем девяноста тысячами официально зарегистрированных мечетей. Он, например, отмечает, что «в Турецкой Республике религия всегда находилась под пристальным контролем государства в соответствии с принципом laiklik, или турецким лаицизмом», который он далее определяет как «особенно сильную версию секуляризма... при котором государство сохраняет за собой право утверждать и контролировать все формальные религиозные учреждения и организации в стране» (166). В свою очередь, это означает, что «как следствие, религиозные дискурсы, такие как теология, рассматриваются турецким государством как законные объекты контроля» не только в настоящее время, но и «на протяжении всей истории Турецкой Республики» (166).

В целом книга охватывает академические богословские дискурсы османской академической элиты, преимущественно начиная с Исмаила Хаккы Измирли, а затем обращается к взглядам двух ведущих ученых второй половины XX и начала XXI веков (Бекир Топалоглу из Стамбула и Хюсейин Атай из Анкары). Рамки книги в некотором роде ограничены официальной государственной линией исламской теологии (ханафитско-матуридитские дискурсы в османской и республиканской системах Турции). По ходу своего повествования она охватывает некоторые вопросы, вызывающие напряженность в отношении

религии в национальном общественном контексте, такие как прежний запрет на ношение студентками платков в университетских городках, особенно в 1990-х годах (177), гендерное неравенство, женоненавистнические дискурсы, исходящие из богословских интерпретаций классических религиозных текстов (147 и далее), и богословские дискуссии, связанные с ЛГБТИ+ (181 и далее). Примечательно, что в книге не упоминаются алавиты или алавизм, который остается большой проблемой серьезной теополитической напряженности как в теоретическом, так и в практическом религиозном, социальном и политическом общественном контекстах Турции. В целом эта книга умело раскрывает стратегическую взаимосвязь религии и государства, а также влиятельную роль государства в определении богословских дискурсов и представлений в рамках ханафитско-матуридитской линии исламского богословия в турецком официальном публичном пространстве как в османскую эпоху, так и в республиканской Турции.

ОСМАН ТАШТАН
ПРОФЕССОР ИСЛАМСКОГО ПРАВА
ФАКУЛЬТЕТ БОГОСЛОВИЯ УНИВЕРСИТЕТА АНКАРЫ
АНКАРА, ТУРЦИЯ

doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3452

Суфизм в Османском Египте: распространение, обновление и авторитет в XVII и XVIII веках

Нью-Йорк: Рутледж, 2019. 171 страница.

РАШИДА ЧИХ (RASHIDA CHIH)

Данная книга исследует суфизм в Османском Египте в XVII и XVIII веках. Вопреки традиционной историографии, интерпретирующей эти два столетия как период застоя и/или упадка суфизма и суфийских ученых, Рашида Чих утверждает, что эти столетия были плодотворными, продуктивными и динамичными для суфизма в Османском Египте. Чих строит свое повествование вокруг мобилизации и взаимодействия идей, людей и институтов, сосредотачивая свою работу на суфийском ордене халватийя.

В первой главе автор описывает, насколько Османский Египет XVII и XVIII веков являлся оживленным и притягательным местом для этнически и социально-экономически разнообразных религиозных ученых из различных османских провинций. Ал-Азхар служил важным местом встречи ученых как для формирования, так и для функционирования этой интеллектуальной сети, которая была примечательна в связи с тем, что в ал-Азхаре как в интеллектуальном, так и в административном отношении, преобладали ученые, являвшиеся последователями суфийского пути халватийя. Автор также показывает, что эта динамичная циркуляция обогащалась за счет мобильности ученых и студентов в ал-Азхаре, а также за

счет деятельности быстрорастущих религиозных учреждений, таких как мадрасы, мечети и завийи.

Во второй главе автор излагает духовные и практические принципы суфийского ордена халватиййа посредством изучения трех пособий-руководств, написанных Қасимом ал-Ханй (ум. 1697), Мухаммадом ал-Мунйром ас-Саманудй (ум. 1785) и Ахмадом ад-Дардйром (ум. 1786). В то время как работа ал-Ханй была больше связана с духовным аспектом суфийского пути, таким как методы духовного путешествия к Богу (*сулџк*), две другие работы были сосредоточены на практических принципах, таких как церемонии зикра и взаимные обязанности учителя (шайха) и ученика. Указывая на общие черты этих произведений, особенно в том, что касается пропаганды и педагогики суфийского ордена, Чих также отмечает растущую популярность жанра пособий-руководств и передачи знаний в суфийской среде в Османском Египте XVII и XVIII веков.

Третья глава книги посвящена обсуждению конкретной концепции — пути Мухаммада (*тарйқа мухаммадиййа*) — и концептуализации этого термина современными суфиями. Глава начинается с обсуждения и критики термина «неосуфизм», изобретенного Фазлур Рахманом. Затем Чих иллюстрирует, как концепция «пути Мухаммада» была сформулирована суфиями и получила развитие, распространившись в кругах ученых. С этой целью автор внимательно изучает различные жанры и практики, связанные с «путем Мухаммада», такие нарративы как *таслийа* (призывание Божьего благословения Пророку Мухаммаду), *мавлид* (празднование рождения Пророка Мухаммада) и *ми'радж* (небесное вознесение Пророка Мухаммада).

В последней главе автор обсуждает культ святости посредством изучения агиографии Шайха ал-Хифнй (ум. 1767), который был одним из самых влиятельных шайхов ордена халватиййа в Османском Египте XVIII века. Чих подробно исследует агиографию ал-Хифнй, которую составил 'Алй Шамма ал-Фуввй ал-Маккй (ум. 1763). Она показывает, что культ святости был глубоко укоренен в пророческом наследии, поскольку агиография ал-Хифнй постоянно проводит параллели между парадигматической жизнью Пророка и ал-Хифнй. Глава продолжается анализом социального и политического авторитета ал-Хифнй и его влияния на политические элиты. Остальная часть главы посвящена реакциям на суфизм, примером которых является движение *Кадызадели* (антисуфийское и пуританское религиозное движение) в Османской империи и возникновение ваххабизма на Аравийском полуострове.

Учитывая недостаток исследований на западных языках по данной теме, эта книга заполняет пробел в литературе и является приглашением к дальнейшему изучению не только для исследователей XVII и XVIII веков, но и для исследователей долгого XIX века. Большое количество первоисточников на арабском языке, которые использовала автор, представляет собой еще один фактор, который делает это исследование ценным. Тем не менее, есть ряд недостатков, которые необходимо устранить. Хотя Чих пытается раскрыть отношения между суфиями и политическими элитами в последней главе, в этих усилиях недостает деталей. Более тщательный анализ отношений мог бы лучше содействовать цели исследования. Еще один недостаток, учитывая обилие архивных материалов по этой теме в османских архивах, заключается в том, что автор не использует первоисточники на турецком языке. Это мешает более полному пониманию того, как суфийские ученые Египта XVII и XVIII веков были связаны с остальным османским миром. Несмотря на эти недостатки, эта книга хорошо структурирована и содержательна, она будет иметь большое значение для тех, кто занимается исследованием египетского суфизма.

ТАЛХА МУРАТ

Студент магистратуры, Университет Ага Хана
(Международный), Великобритания/
Институт изучения мусульманских цивилизаций
Лондон, Великобритания

doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3453

Христианская монашеская жизнь во времена раннего ислама

Эдинбург: издательство Эдинбургского университета, 2021.
248 страниц.

БРЭДЛИ БОУМЕН (BRADLEY BOWMAN)

Историческое взаимодействие между мусульманами и их немусульманскими подданными и соседями представляет интерес для многих ученых, которые заинтересованы в потенциале для позитивного межрелигиозного сосуществования в прошлом и настоящем. Несколько недавних книг рассматривают различные аспекты этих отношений, уделяя особое внимание христианам, живущим под властью первых мусульман. К ним относятся работа Джека Таннуса «Становление средневекового Ближнего Востока» (Издательство Принстонского университета, 2018), предлагающая широкий взгляд на переход от христианского к мусульманскому правлению в регионе, и работа Кристиана Сахнера «Мученики при исламе» (издательство Принстонского университета, 2020), которая фокусируется более конкретно на феномене мученичества. В одной линии с более узкоспециальным содержанием последней работы стоит новая книга Брэдли Боумена, подробно рассматривающая христианских монахов на Ближнем Востоке и их взаимодействие с новыми социальными структурами и идеологиями ислама.

В отличие от Сахнера, чье внимание к мученичеству по определению ведет к рассказам о межрелигиозном конфликте, Боумен находит гораздо более позитивные контакты в своих исследованиях монашества. В дополнение к историческим свидетельствам о том, что монастыри выжили и часто процве-

тали при раннем исламском правлении, Боумен указывает на важные исламские литературные произведения, такие как «*Kitāb ad-dīyārāt*» («Книга монастырей») аш-Шабушты и «*Kitāb ar-рухбān*» («Книга монахов») Ибн Абй ад-Дунйā, каждое из которых сохранило множество ранних описаний физических и духовных преимуществ монастырских учреждений и их обитателей. Он также анализирует несколько хорошо известных историй о первых мусульманах и их взаимоотношениях с монахами, особенно историю обращения Салмāна ал-Фāрисй, общение пророка Муḥаммада с Баḫйрой и другими монахами, а также посещение халифом ‘Умаром ибн ‘Абд ал-‘Азйзом монастыря Симеона Столпника в конце жизни. Каждый из этих источников свидетельствует о том, что многие ранние мусульмане с большим уважением относились к аскетической и духовной практике монахов, с которыми они сталкивались на землях Халифата.

Боумен интерпретирует эти данные посредством теоретических принципов, предложенных несколькими современными учеными. Он соглашается с особым вниманием, которое Таннус и другие ученые уделяют понятию «конфессиональная гибкость» (*confessional fluidity*) (25), отмечая, что большинство христиан и мусульман были мало осведомлены о доктринальных деталях, которые, как предполагалось, отличают их друг от друга. Однако наиболее важно то, что он опирается на идеи, отстаиваемые Фредом Доннером в книге «Мухаммад и верующие» (Belknap Press, 2010) и других работах, рассматривая первоначальную общину, собравшуюся вокруг Пророка Мухаммада, как сообщество реформистских «верующих» (*му’минун*), которые уделяли особое внимание благочестию и набожности и временами пересекали религиозные границы. Книга Боумена представляет собой одну из наиболее важных попыток понять, как тезис Доннера о «Движении верующих» может повлиять на нашу оценку жизни немусульман в первые столетия после жизни Пророка. Для Боумена теория Доннера может объяснить большую часть положительного отношения к монахам, которое можно увидеть среди первых мусульман, указывая не только на то, что первые мусульмане терпимо относились к существованию монахов на своей территории, но и на то, что многие ранние мусульмане считали монашескую практику законной и вдохновляющей, независимо от того, участвовали ли эти мусульмане время от времени активно в жизни монастырей.

Книга состоит из шести глав. В первой главе представлен теоретический обзор проницаемых конфессиональных границ, столь важных для аргументации Боумена, наряду с рассмотрением количества и состояния монастырских институтов в землях раннего Халифата. Глава завершается обсуждением рассказа об обращении Салмāна ал-Фāрисй, темы, на которую Боумен писал ранее. Тот факт, что путь Салмāна к исламу был в значительной степени облегчен христианскими монахами, рассматривается как свидетельство того, что ранние мусульмане, рассказавшие эту историю, испытывали некоторую долю восхищения своими соседями-монахами, даже если они рассматривали монашескую практику как потенциальный промежуточный шаг на пути к исламу.

Во второй главе обсуждается положение монастырских учреждений в период до возникновения ислама, в частности, ненадежность и разрушения, принесенные византийско-сасанидской войной начала VII века. В противоположность этому, Боумен утверждает, что завоевания халифов нанесли монастырям сравнительно небольшой ущерб; напротив, ряд христианских источников того периода рассматривают приход арабского правления как божественное благословение, особенно для монахов. Например, Джон бар Пенкāйй пишет в конце VII века, что мусульмане обладают «особым повелением от Бога относительно нашего монашеского положения, которое они должны чтить» (82).

В третьей главе Боумен сосредотачивается на том, как империи региона с административной точки зрения взаимодействовали с монастырями и их обитателями, обращаясь ко многим византийским и сасанидским политикам, которые были инкорпорированы в ранние исламские практики практически без изменений. Он представляет доказательства того, что многие из стратегий, которые позже считались основополагающими элементами исламской администрации в отношении своих немусульманских подданных, включая идеалы так называемого пакта 'Умара, были либо неизвестны, либо просто не принимались во внимание в первые века истории ислама. Однако он также отмечает, что налоговый режим Халифата мог являться экономическим бременем для монастырей, и что особенно пострадали халкидонские монастыри, поскольку они были отрезаны от своих имперских источников финансирования и поддержки.

Важная часть аргументации книги содержится в четвертой главе, где Боумен обращается к распространенному

представлению о том, что большинство посещений монастырей мусульманами были предприняты ради того, чтобы выпить вина и иным образом пренебречь моральными ожиданиями исламского общества. Боумен подчеркивает, что, хотя в некоторых случаях это было правдой, другие мусульмане посещали монастыри, потому что считали их важными местами религии и благочестия или потому, что они были путешественниками, нуждающимися в гостеприимстве, которое монастыри оказывали в отдаленных местах. Он отмечает, что большинство первых мусульман были новообращенными или происходили от недавних обращенных, и многие из них имели христианское происхождение, поэтому религиозные церемонии, проводимые в монастырях, не являлись для них чужими. Более того, те, чей ислам делал упор на набожность и аскетизм, часто находили идеи и практики монахов весьма близкими по духу.

Обсуждение этой темы продолжается в пятой главе, где основное внимание уделяется высокой оценке мусульманами монашества и его значению с точки зрения теории Доннера о раннем мусульманском экуменизме. Боумен также возвращается к истории Салмāна ал-Фāрисй и обсуждает некоторые отрывки из Корана, которые иногда были прочитаны как осуждение монашества, даже если эта интерпретация и не была единогласно поддержана наиболее влиятельными комментаторами. Наконец, в шестой главе утверждается, что благочестивых ранних мусульман и христианских монахов можно было бы сгруппировать в экуменическом плане под названием «богобоязненные», и что эта терминология воспринималась бы позитивно за рамками общинных границ. Боумен завершает, как и начал, обсуждением Ибн Абй ад-Дунйā, который считал, что «много мудрости можно обрести в диалоге с христианскими аскетами» (233).

Книга Боумена затрагивает относительно новые области, особенно в ее целенаправленном применении теории Доннера к истории христианского монашества. Использование им как христианских, так и мусульманских источников на арабском, греческом, латинском и сирийском языках придает работе широту, которая очень ценна в исследовании такого рода. Иногда организация книги несколько неясна, что приводит к повторениям, таким как повторяющееся обсуждение Салмāна ал-Фāрисй, время от времени в транслитерации встречаются незначительные несоответствия. Тем не менее, «Христианская монашеская жизнь во времена раннего ислама» является

ценным вкладом в развивающуюся область, привнося экуменическую перспективу в наш взгляд на этот период становления, уделяя особое внимание опыту и вкладу христианских монахов в самые ранние века исламской истории.

ДЖОШУА МЮГЛЕР
ХРАНИТЕЛЬ ИСЛАМСКИХ РУКОПИСЕЙ
МУЗЕЙ ХИЛЛА И БИБЛИОТЕКА РУКОПИСЕЙ
КОЛЛЕДЖВИЛЛ, МИННЕСОТА

doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3454

Продолжение традиции: социальная и интеллектуальная история передачи хадисов на протяжении тысячи лет

Бостон: Брилл, 2020. 333 страницы.

GARRETT A. ДЭВИДСОН (GARRETT A. DAVIDSON)

Новая книга Гарретта Дэвидсона «Продолжение традиции» представляет собой значительный вклад в изучение суннитских хадисов на Западе. Благодаря подробному анализу захватывающего дух количества книг хадисов и документальных источников, она определяет ключевые особенности передачи хадисов, которые появились примерно в IV/X веке и сохранились на Ближнем Востоке и в Северной Африке до X/XVI века. В этот период, который Дэвидсон называет «постканоническим», назначение цепочек передачи (*асанīд*, *иснād*) радикально отличалось от того, чем являлось в течение первых трех столетий ислама, когда канонические сборники хадисов были составлены такими учеными, как ал-Бухārй (ум. 256/870) и ат-Тирмизй (ум. 279/892). Эта трансформация роли цепочки передачи имела глубокие последствия для передачи хадисов и, как показывает Дэвидсон, привела многих западных исламоведов к ошибочным выводам о хадисоведческой науке в этот период.

Первоначальная цель цепочки передачи заключалась в документировании устных источников хадисов или сообщений, приписываемых ранним мусульманским авторитетам.

Тысячи этих цепочек можно найти в канонических «шести книгах» суннитской хадисной литературы, а также в других сочинениях разных жанров того времени, таких как «*Мусаннаф*» Ибн Абй Шайбы (ум. 235/849); «*Kitāb ал-Умм*» аш-Шафи'й (ум. 204/820); сочинение Ибн Қутайбы (ум. 276/889) по адабу «*Уйўн ал-ахбār*»; «*Kitāb ат-Ғабақāt ал-кабӣр*» Ибн Са'да (ум. 230/845); и также комментарий к Корану и история ат-Ғабарй (ум. 310/923). В то время как некоторые западные исламоведы утверждали, что составители хадисов III/IX века просто присоединяли цепочки передачи к текстам хадисов (*мутўн*), тот факт, что критическое рассмотрение хадисов на основании *иснāда* возникло в начале III/IX века и расцвело в IV/X веке, серьезно подрывает это утверждение. Цепочка передачи была основным (но не исключительным) объектом критического рассмотрения хадисов, а цепочки, обнаруженные в канонических книгах, тщательно изучались на протяжении веков и считались основным источником для оценки достоверности хадисов.

Однако Дэвидсон обнаружил, что цепочка передачи претерпела радикальные изменения примерно через столетие после составления канонических суннитских сборников хадисов. То, что изначально было научным аппаратом, превратилось в ритуальный акт поклонения и «проводник духовной харизмы (*барака*) Пророка» (17). Ученые-хадисоведы и передатчики хадисов продвигали «идеологию», согласно которой «цепочка передачи была звеном, связывавшим [мусульманскую] общину с Пророком, а через него — с Самим Богом» (2). Не менее авторитетным является то, что известный ученый Ибн ас-Салāх (ум. 643/1245) объявил, что в его эпоху «цель передачи хадисов заключается в сохранении цепочки передачи» (24). Как проницательно отмечает Дэвидсон, наблюдение Ибн ас-Салāха было «по сути провозглашением конца строгой критики передатчиков». Кроме того, важной целью этой новой идеологии, возникшей в постканонический период, было сокращение числа звеньев в цепочках передачи между передатчиком и Пророком. Специальный термин для обозначения хадисов с небольшим количеством звеньев в цепочке — «возвышенный» (*ал-'ālī*), и большая часть «Продолжения традиции» описывает исторические последствия, которые имело стремление к возвышенным цепочкам передачи для вековой передачи суннитских хадисов.

Первым крупным изменением стало появление оформления уведомлений о прослушивании хадисов и сборников хадисов. Уведомление о прослушивании (*самā'* или *табақа*)

отличается от *иджāзы*, которой Дэвидсон посвящает отдельную главу, поскольку *иджāза* — это «способ неустной передачи хадисов» (50). Напротив, уведомление о прослушивании служит «просто документом, подтверждающим, что [названные лица] прослушали рукопись [хадиса], прочитанную вслух» (51). Эта рукопись могла быть прочитана вслух самим передатчиком или, что более вероятно, кем-либо в его присутствии. Уведомления о прослушивании стали очень важными для совершенствования возвышенных цепочек передачи, потому что ученые и простые люди часто приводили своих маленьких детей на собрания, где читал хадисы старый передатчик, чтобы, если ребенок доживал до преклонного возраста, он мог бы передать то, что услышал в детстве, с меньшим количеством звеньев в цепочке передачи, чем его современники. Дэвидсон убедительно доказывает, что эта практика привлечения детей на собрания прослушивания хадисов имела мало общего с образованием и служила в первую очередь для сохранения цепочки передачи и сокращения числа звеньев в цепочках передачи сборников хадисов. Другими словами, передача хадисов стала в значительной степени оторванной от образования и науки.

Разрыв между передачей хадисов и образованием был еще более усилен из-за *иджāзы*, термина, который многие западные ученые неправильно поняли (109–111). Согласно Дэвидсону, когда термин *иджāза* используется сам по себе, он относится к *иджāзат ар-ривайя*, что означает «разрешение, предоставленное передатчиком, позволяющее получателю цитировать и далее передавать текст или группы текстов через предоставление личной цепочки передачи передатчика» (108). Это не предоставляло получателю разрешения на обучение хадисам или указывало, что он хорошо владеет ими; скорее, это просто позволяло ученику добавлять свое собственное имя в цепочку передачи, которую этот передатчик имел для книги. (*Иджāзат ат-тадрīs* предоставляла разрешение на преподавание и, согласно цитированию Дэвидсоном Девина Стюарта, была очень редкой [110].) Третья глава «Продолжения традиции» посвящена объяснению истории *иджāзы* и ее разновидностей, таких как «неспецифицированная *иджāза*», «общая *иджāза*», допустимости предоставления *иджāзы* маленьким детям (в возрасте до пяти лет) и даже вопросу о том, может ли *иджāза* быть дана ребенку, который еще не родился. С точки зрения передачи хадисов Дэвидсон отмечает, что «выдача *иджāзы* детям была важным средством создания возвышенных цепочек передачи» (138), и в заключение он делает важное за-

мечание, что «иджāза сыграла центральную роль в сохранении модели устной цепочки передачи после того, как идеал подлинной устной/на слух передачи стал несостоятельным» (151).

Выявив и проанализировав два наиболее важных компонента постканонической передачи хадисов, а именно уведомление о прослушивании и *иджāзу*, Дэвидсон применяет свои открытия, рассматривая социальный престиж, которым возвышенные цепочки передачи наделяли как простых мусульман, так и ученых. Из-за разрыва между передачей хадисов и ученостью простые мужчины и женщины могли становиться «рок-звездами хадисов» (163) и даже зарабатывать на этом небольшое состояние. Среди передатчиков из числа простых людей выделяется случай ал-Ḥаджжāра (ум. 730/1329) (163–165). Абū-л-‘Аббās ал-Ḥаджжār был неграмотным каменщиком из Дамаска, который, как было зафиксировано, присутствовал на прослушивании, когда был очень молод, так что в его старости ученые хадисоведы по соседству с ним поняли, что он был последним живым звеном в цепи важной редакции «*ас-Ṣаḥīḥ*» ал-Буḫārī. Согласно нормам суннитской культуры хадисов, ал-Ḥаджжār просто должен был сидеть в присутствии кого-либо, кто зачитывал «*ас-Ṣаḥīḥ*» ал-Буḫārī собравшимся мусульманам, чтобы передать свою короткую цепочку передачи этого сборника всем присутствующим. В последние годы его жизни политические деятели и ученые вместе с сотнями простых людей сидели в присутствии неграмотного ал-Ḥаджжāра и слушали, как местный ученый читал свою редакцию «*ас-Ṣаḥīḥ*» ал-Буḫārī, чтобы приобрести возвышенную цепочку передачи ал-Ḥаджжāра для этой уважаемой суннитской книги. Подобно современным рок-звездам, ал-Ḥаджжār также зарабатывал большие суммы денег, посещая свои собственные прослушивания, что является еще одним свидетельством культурного престижа возвышенных цепочек передачи.

Дэвидсон поступил мудро, приведя пример простого передатчика хадисов ал-Ḥаджжāра, мужчины, прежде чем обратиться к деликатному вопросу о женщинах-передатчицах хадисов. Ввиду малочисленности женщин-авторов в исламской истории возникло искушение предположить, что любая женщина-мусульманка, участвовавшая в передаче хадисов, была ученой. Дэвидсон полностью опровергает это предположение на основании своего тщательного анализа знаменитого биографического словаря *ас-Саḥāwī* (ум. 902/1497) «*ад-Дав’ ал-лā ми’*», и уведомлений о прослушивании, хранящихся в Дамаске. Он показывает, что очень небольшое число женщин-передатчиц на

самом деле были учеными, как, например, Карйма ал-Марвазиййа (ум. 463/1070) и Зайнаб бинт ал-Камāl (ум. 740/1339), тогда как подавляющее большинство из них были простыми светскими женщинами. Частично его свидетельство в пользу этого аргумента состоит в том, что этих женщин-передатчиц разыскивали и прослушивали только тогда, когда им было по семьдесят и восемьдесят лет, когда их цепочки передачи становились короче, чем у их современников. Учитывая, что пережившие деторождение женщины, как правило, жили дольше мужчин, суннитское стремление к возвышенным цепочкам передачи предоставляло долгожительницам возможность стать ценными передатчицами хадисов. Однако та же самая культура, которая ценила возвышение цепочки, также не требовала, чтобы передатчик был грамотным или ученым, и этот факт отражен в выводе Дэвидсона о том, что женщины-передатчицы всегда оставались пассивными участницами на своих собраниях для прослушивания и редко описывались как обладающие квалификациями ученого. Другими словами, мужчина зачитывал собранымся книгу хадисов вслух в присутствии пожилой женщины-передатчицы, как мы видели выше в случае ал-Хаджжара. Этот вывод представляется особенно разрушительным для такой книги, как «*ал-Муҳаддисāt: женщины-ученые ислама*» Мохамада ал-Надави: (Оксфорд, 2007), поскольку это означает, что подавляющее большинство женщин, упомянутых в ней, почти наверняка были простыми передатчицами, которые не обладали основными квалификациями, связанными с мусульманской ученостью.

В пятой и шестой главах Дэвидсон обсуждает шесть жанров постканонической хадисоведной науки, которые возникли в этот период суннитского совершенствования возвышенных цепочек передачи, каждый из которых способствовал их росту и распространению. Этими жанрами являются сборник из сорока хадисов, жанр *‘авālī*, сочинения *машйаха* и *му’джам*, а также каталоги *фихрист* и *сабат*. Были составлены сотни произведений в этих жанрах, и очень немногие из них привлекли внимание западных ученых. Например, каталог *фихрист*, по-видимому, был создан в мусульманской Испании, а самые ранние из сохранившихся произведений этого жанра, написанные экзегетом и судьей Ибн ‘Атийейей (ум. 541/1149) и энциклопедистом ал-Қадй ‘Ийадом (ум. 544/1149), оба были опубликованы (256–262). Одно особенно ценное наблюдение, сделанное Дэвидсоном в шестой главе, заключается в том, что жанр *сабат* первоначально служил для документирования

устной/на слух передачи книг, прежде чем к XI/XVII веку стал синонимом для каталога *фихрист*, который преимущественно составляют *иджāзы* для книг.

Заключительная глава «Продолжения традиции» служит эпилогом книги и кратко обсуждает упадок и скромное восстановление *иджāзы* в XX и начале XXI веков. Дэвидсон приписывает возобновившуюся в наши дни практику документирования передачи хадисов среди некоторых мусульман широкому возрождению интереса к поздней суннитской научной традиции, а также к тому, что он называет «нео-ахл ал-хадис», которых многие из нас назвали бы салафитами, особенно в странах ССАГПЗ (Совет сотрудничества арабских государств Персидского залива). Я не могу не задаться вопросом, не сыграла ли свою роль в этом скромном возрождении и обширная сеть деобандийских семинарий, хотя это учреждение и не упоминается в рецензируемой книге, посвященной почти исключительно арабоязычным странам домодерной эпохи.

Эта книга необходима для прочтения всем, кто изучает суннитские науки в постканонический период хадисов, особенно в доосманский период. В ней убедительно доказывается, что ученые и историки должны быть осторожны, проводя различие между передатчиками хадисов и учеными-хадисоведами, учитывая, насколько популярной была передача хадисов в общественных местах в то время, и сколько участников были простыми людьми. В ней также разъясняется ключевой институт *иджāзы*, использовавшейся в основном для того, чтобы обеспечить передачу текстов без затрат непрактично долгого времени, которое потребовалось бы для их полного прослушивания от передатчика, и обычно это не подразумевало какой-либо степени мастерства или понимания рассматриваемых текстов. Наконец, она знакомит с различными жанрами хадисной литературы, которые внесли вклад в суннитское стремление к возвышенным цепочкам передачи, некоторые из которых, такие как сборник сорока хадисов и каталог *фихрист*, продолжали производиться и в XX веке.

Возможно, самый важный урок, который я извлек из этой социальной и интеллектуальной истории, заключается в том, каким образом *анти-интеллектуальная* суннитская передача хадисов стала происходить примерно с IV/X до XI/XVII века. В отличие от таких дисциплин, как теория права или теология *каләм*, которые занимались строгими герменевтическими и метафизическими вопросами, передача хадисов превратилась в ритуальную практику, включающую маленьких детей, «слушающих» мужчин, читающих сборники хадисов в присутствии

стариков и женщин преклонного возраста. В ней участвовали, даже в XX веке, ученые-хадисоведы, защищающие присутствие джиннов или предполагаемых трехсотлетних мужчин в цепочках передачи. К его чести, Дэвидсон в высшей степени непредвзято относится к иррациональным аспектам передачи хадисов, которая часто становится скорее зрелищем, чем научной практикой. Конечно, ученые-хадисоведы, такие как аз-Захаби (ум. 748/1348) и Ибн Хаджар ал-Асқалани (ум. 852/1449), составили в это время строгие научные труды, но это не является предметом книги «Продолжение традиции», в которой основное внимание уделяется долговременному суннитскому предпринятию по сохранению возвышенных цепочек передачи, а также научным работам, поддерживающим это стремление. Но, как отмечает Дэвидсон (74), даже несмотря на то, что ученый аз-Захаби не одобрял получение *иджāзы* детьми, он, тем не менее, взял с собой своего трехлетнего сына, чтобы получить *иджāзу*, потому что так поступал хороший отец.

В заключение, книга «Продолжение традиции» представляет собой ценную основу и руководство для будущих исследований истории хадисоведной науки и передачи хадисов в постканонический период. Она также указывает на проблемы, с которыми исследователи столкнутся при изучении передачи хадисов в османский период, когда сведения о прослушивании становятся очень редкими, хотя это может быть компенсировано большим количеством рукописей, сохранившихся с того периода. Она также будет ценной для будущего сравнительного изучения передачи хадисов шиитов-двунадесятников в постканонический период, еще одной обширной области исламоведения, которая остается в значительной степени нетронутой. Наконец, проведенное Дэвидсоном четкое разграничение между передатчиками хадисов и учеными, а также разъяснение им цели вездесущей *иджāзы* принесет пользу будущим исследованиям передачи суннитских хадисов в Западной Африке, Южной и Юго-Восточной Азии, регионах мусульманского мира, которые, по понятным причинам, выходят за рамки «Продолжения традиции».

СКОТТ ЛУКАС
ДОЦЕНТ ИСЛАМОВЕДЕНИЯ
УНИВЕРСИТЕТ АРИЗОНЫ
ТУСОН, АРИЗОНА

Тебе в лицо: закон, справедливость и носящие никаб женщины в Канаде

Торонто: Delve Books, 2020. 251 страница.

НАТАША БАХТ (NATASHA BAKHT)

Предыдущая работа Бахт продемонстрировала ее глубокое понимание темы никаба на Западе с убедительными заявлениями в поддержку права мусульманских женщин носить никаб и быть включенными в качестве полноправных гражданок в западные либеральные демократии, критикуя при этом многочисленные предположения и возражения, которые приводят к запрету никаба. Мне не терпелось прочитать ее новую книгу «Тебе в лицо: закон, справедливость и носящие никаб женщины в Канаде»

Обложка книги — первый признак того, что Бахт не разочарует. Мы привыкли к повсюду встречающемуся образу мусульманской женщины, которая выглядит угнетенной в черном головном платке, с закрытым лицом, образу, который добавляют к не относящимся к делу статьям о мусульманах или к сенсационным рассказам о «мусульманках за покрывалом», которые экзотизируют и эссенциализируют всех мусульманских женщин как угнетенных. Обложка книги «Тебе в лицо» контрастирует с этой традицией, поскольку на ней изображена молодая мусульманская женщина, глаза которой явно щурятся от улыбки. Мы представляем, что она улыбается под своим черным лицевым покрывалом. Глаза не грустные и потупленные (угнетенные), также они не накрашены большим количеством сурьмы с длинными ресницами (экзотичные). Головной платок

бордового цвета, пальто коричневое с виднеющимся зеленым рукавом. Она держит два пальца в знаке V, который теперь понимается как знак мира.

Книга «Тебе в лицо» тщательно аргументирована, чутка, полна блестящих идей и содержит четкий посыл: давайте «создадим новое видение общества, в котором выбор женской одежды уважается, а религиозная одежда рассматривается либо как нечто несущественное, либо, самое большее, как источник для возникновения уважительного любопытства, открывая окно диалога, увеличивающего взаимопонимание» (13). Книга состоит из шести глав, а также введения и заключения. Бахт — ученая-правовед. Ее юридическая экспертиза выходит на передний план главным образом в третьей, четвертой и пятой главах, где она подробно исследует запреты на ношение никаба в зале судебных заседаний и в законодательстве. Она разоблачает сомнительную зависимость западных правовых систем от необходимости доказательства поведением, которая представлена в качестве логического обоснования требований к мусульманским женщинам снимать их никаб, если они хотят становиться частью системы правосудия в качестве наблюдателя, сотрудника, ответчика или истца. Она опирается на исследования в области социальных наук, которые показывают, что наша способность определить, лжет ли человек, глядя ему в лицо, является не более чем предположением (69). Бахт предупреждает нас, что большинство «возражений против женщин, которые носят лицевые покрывала в залах судебных заседаний, не имеют под собой реальных оснований» (88), и что «упрощенная интерпретация публичного доступа к судам имеет негативные последствия закрытия канадских залов судебных заседаний для всех женщин, носящих никаб» (1099). Она указывает на опасность юридических решений, которые передаются из одной страны в другую, «выявл[ая] взаимосвязанность западной юриспруденции» (113). Бахт явно желает, чтобы тем прецедентом, который распространяется, стали те немногие судьи, которые сделали определенные послабления в своих залах судебных заседаний, чтобы позволить женщинам в никабах участвовать, а не те, которые жестко следуют запретам (103–104).

Во второй главе развенчиваются десять распространенных аргументов, выдвинутых в популярном, политическом и правовом дискурсе в отношении того, почему никаб не следует носить в общественных местах. Бахт считает, что точки зрения, утверждающие, что никаб является угрозой безопас-

ности, признаком неспособности к коммуникации, нежеланием интегрироваться, сокрытием личности, символом угнетения женщин и нетерпимости ислама, противоречащим секуляризму или устрашающим и лишенным вежливости, «основаны на показной логике» (10). Она заключает вслед за Разак:

Когда правовая аргументация, на которой основаны запреты на ношение никаба, в лучшем случае неубедительна, то есть, когда закон отказывается от логики и допускает последствия, которые в любом другом контексте считались бы возмутительными, утверждение Шерин Разак о том, что запрет на ношение никаба является призывом к женщинам-мусульманкам уступить сексуальному и расовому превосходству, звучит правдоподобно. Она убедительно доказывает, что никаб вызывает желание узнать и обладать женщиной, которая покрыта. Ее отказ подчиниться взгляду белого западного мужчины и уступить нелепому требованию быть «лицом к лицу», становится тогда единственным убедительным основанием для удаления ее из поля зрения. (139)

Первая и шестая главы книги «Тебе в лицо» организованы особым образом. Первая глава, озаглавленная «Слушая голоса женщин, носящих никаб», содержит интервью с четырьмя носящими никаб женщинами в Онтарио, пятью в Квебеке, а также цитаты из колонок, медиа интервью или письменные показания под присягой носящих никаб женщин, а также другие исследования, основанные на интервью с женщинами, носящими никаб. Бахт знает, что мнения носящих никаб женщин обычно отсутствуют в публичных и правовых дебатах по поводу запрета на ношение никаба, поэтому она постаралась представить некоторые из них, прежде чем продолжить свой анализ. Она подчеркивает свободу действий женщин в их выборе покрываться, их религиозные мотивы и их ощущение того, что они счастливы, нося никаб, даже несмотря на то, что они подвергаются враждебности в повседневной жизни и неприятию со стороны закона.

Шестая глава представляет собой продуманный взгляд на «Соппротивление носящих никаб женщин перед лицом репрессивной тактики правительства и популярных убеждений». Она предоставляет своим интервьюируемым пространство для обсуждения того, как они справляются с анти-никабными

установками и законами. Закиа рассказывает историю о женщине, которая так долго смотрела на нее в автобусе, что в конце концов спросила: «Ты можешь дышать под этим покрывалом?» Закиа ответила: «Это всего лишь кусок ткани... Он не препятствует входу и выходу воздуха» (145), после чего они разговорились на тему никаба. Бахт обращает наше внимание на носящих никаб художниц. Она включает в книгу симпатичную фотографию носящей никаб женщины, которая не похожа на распространенные фотографии «женщин в черном с угрюмыми лицами, мрачно смотрящими вниз» (154), а также очень забавную картинку, нарисованную британской художницей мусульманкой Ханной Хабиби, изображающую носящую никаб женщину с подписью «Made You Look!» (156).

Шестая глава также включает раздел о союзниках, не носящих никаб (мусульманах и немусульманах). Как справедливо говорит Бахт, привлечение внимания к союзникам имеет решающее значение, потому что

они успокаивают и поддерживают носящих никаб женщин, которые каждый день демонстрируют невероятную храбрость, противостоя своим очень откровенным критикам. Они отвергают гомогенизированные проекции угнетения и угрозы на тела мусульманских женщин. Они также помогают переформулировать нарративы о женщинах, носящих никаб (как студентках, как потребителях общественных услуг, как обладающих правами членах общества), и они подают важный пример другим учреждениям и отдельным лицам, чтобы те не оставались равнодушными или бесчувственными перед лицом подавляющей и организованной враждебности по отношению к небольшой группе женщин. Параллельно эти повседневные взаимодействия и микропрактики создают альтернативный нарратив, способный поддерживать более мирное и справедливое общество. (153–54)

Уважение Бахт к женщинам, носящим никаб, просвечивает сквозь ее текст. Ее решение использовать фразу «женщины, носящие никаб» вместо более распространенного *никаби* основано на ее понимании того, что слово *никаби* сводит женщину к ее лицеземому покрывалу в то время, как «они гораздо больше» (10). Она отмечает, что носящие никаб женщины

также являются «матерями, подругами, активистками, студентками, потребителями, предпринимателями, спортсменками, учеными, учителями и волонтерами, среди прочих ролей и профессий» (167). Бахт говорит: «Несмотря на то, что в Канаде было много споров по поводу никаба, в моих интервью с носящими никаб женщинами я была поражена тем, насколько наполненными и счастливыми казались многие из них» (146). И она не приуменьшает это предположением, что они имеют «ложное сознание».

Книга «Тебе в лицо: закон, справедливость и носящие никаб женщины в Канаде» очень впечатляет. Хотелось бы, чтобы Бахт сделала две дополнительные вещи: во-первых, чтобы она использовала подходы из первой главы, свои интервью с носящими никаб женщинами на протяжении всей книги, вместо того чтобы поместить их только в первой и последней главах. Несколько глав в середине книги адаптированы из ранее опубликованной работы. Они переработаны, и книга хорошо связывает их между собой. Они блестяще и тщательно аргументированы. Мне захотелось узнать больше о том, что ее собеседницы думали об аргументах против никаба, которые рассматривала Бахт, или о практике работы в зале суда, которую она критиковала; чтобы слышать шепчущие голоса ее собеседниц на протяжении всей книги.

Во-вторых, название побудило меня надеяться на расширенный анализ «лица». Поскольку, хотя разоблачение лицемерия, расизма, сексизма, нелогичности и необоснованности популярных, политических и правовых дискурсов против никаба является важным, по-прежнему остается более глубокий вопрос о том, почему жители Запада так сильно заботятся о том, чтобы показывать лицо. Почему они приравнивают идентичность к демонстрации лица? Почему мы должны показывать свои лица, чтобы быть открытыми, толерантными, равными, цивилизованными и общительными? В середине абзаца на странице 74 Бахт спрашивает: «Что же тогда есть в лице?» Ответ на этот вопрос дается несколькими страницами позже с краткой цитатой профессора права Роберта Леки, который считает, что это взято из новозаветного гимна христианскому милосердию в Послании к Коринфянам: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (110). Мне бы хотелось, чтобы она подробнее остановилась на этом вопросе. В «политике в отношении лица» (см. книгу Дженни Эдкинс с одноименным названием) есть нечто большее: там есть

социальная и политическая конструкция «индивидуума», связанная с возникновением капитализма, там есть модерное представление о знании как «объективном» и основанном на взгляде. Более глубокое раскрытие «политики в отношении лица» усилило бы ее превосходный анализ.

КЭТРИН БАЛЛОК
ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КАФЕДРЫ ПОЛИТОЛОГИИ
УНИВЕРСИТЕТ ТОРОНТО
МИССИССОГА, КАНАДА

doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3456

Мусульманские резолюции: реакция боснийцев на зверства Второй мировой войны в Боснии и Герцеговине

Сараево: Центр исследований ислама в современном мире, 2021.
228 страниц.

ХИКМЕТ КАРЧИЧ, ФЕРИД ДАУТОВИЧ,
ЭРМИН СИНАНОВИЧ, РЕДАКТОРЫ
(HIKMET KARČIĆ, FERID DAUTOVIĆ,
ERMIN SINANOVIĆ, EDS.)

В книге 1912 года «Наша будущность: воззвание к германскому народу» Фридрих фон Бернгарди однажды написал: «война есть высшая экспрессия в жизни подлинно культурного народа» (55). Рецензируемая книга была бы аргументом в пользу более нюансированного представления о реальности. В 1941 году нацистская Германия и фашистская Италия вторглись в королевскую Югославию и установили марионеточный режим под названием «Независимое государство Хорватия» (Nezavisna Država Hrvatska, или НГХ). Это государственное образование включало в себя всю современную Боснию и Герцеговину с почти одним миллионом коренных мусульман. Диктатуру возглавила экстремистская римско-католическая националистическая фракция, которая инициировала кампанию жестокого

насилия против граждан-представителей сербской православной церкви и других, многие из которых затем обратили свой гнев на преимущественно безоружных мирных жителей-мусульман. Разразился цикл религиозно-общинной жестокости, и несколько исламских ученых и мусульманских лидеров подписали ряд официальных публичных резолюций: эти документы решительно осуждали кровопролитие и резню и призывали власти к обеспечению справедливости и мира, закона и порядка. Оглядываясь назад, можно сказать, что это был акт выдающегося мужества и отваги.

Восемьдесят лет спустя несколько боснийских ученых выпустили эту книгу в ознаменование той истории, чтобы воспроизвести оригинальные тексты в случае их сохранности и прокомментировать их. Редактор Хикмет Карчич пишет: «Целью этой публикации было представить это явление более широкой аудитории, однако исследования в рамках проекта начались в начале 2020 года в разгар пандемии COVID-19 и оказались более сложными, чем первоначально предполагалось, не в последнюю очередь потому, что, судя по всему, существует несколько версий по крайней мере некоторых резолюций» (11). Пользуясь красивым немецким выражением, *Schwerpunktbildung* (формирование ключевых точек – *примеч. ред.*) этого позитивного начинания заключается в том, чтобы вдохновить читателей на размышления над этими вопросами, на более глубокое их изучение, а затем приступить к целенаправленным действиям. Полнота и достоверность источников, касающихся этих заявлений, к сожалению, оставляют желать лучшего и еще более затрудняют задачу независимой оценки и разъяснения. Неофициальные исследования до сих пор полны пробелов. Некоторых документов больше не существует, некоторые пришли в негодность или существуют в учреждениях, не желающих делиться академическими ресурсами в коллегиальной атмосфере.

В этой книге делается попытка собрать воедино различные точки зрения и нарративы из различных источников и информаторов, которые относятся к традиционной этнической мозаике довоенной Боснии и Герцеговины. Редакторы и авторы полагают, что это многое раскроет о ценностях мусульманского политического руководства в ту эпоху. На основании обширных полевых исследований и глубоком знании источников, они представляют новаторское исследование докоммунистической истории боснийских мусульман и их культурных традиций. Неукротимая решимость и оптимистичная энергия

руководства боснийских мусульман в 1941 году исследуются здесь с академическим мастерством, проницательностью и беспристрастностью. Книга «Мусульманские резолюции» проливает свет на малоизвестный аспект цивилизации Боснии и раскрывает парадоксы и трансформации местной исламской религиозной идентичности в регионе. Она предлагает изобретательный взгляд на военный период, формирование социокультурных («национальных») идентичностей и устойчивость такого наследия в Восточной Европе. Эта книга является существенным вкладом в изучение ислама и мусульманского общества в современную эпоху.

Данная книга – одна из наиболее значимых книг года по истории, изданная несколькими выдающимися учеными. Книга «Мусульманские резолюции» в особенности касается сложной роли мусульманского руководства в НГХ и того, каким образом оно вносило вклад в идеи, касающиеся мусульманской идентичности. Многочисленные линии исследования редакторов и авторов не обращают внимание на идеологические соображения и политкорректность и исследуют вопросы расы, религии и национальности без фанатизма или предрассудков. Есть несколько интересных отступлений, которые раскрывают все слишком человеческие заботы и склонности. Например, Мостарская резолюция фактически требует, чтобы фашистский режим НГХ прекратил ношение фески немусульманами (180–181). Из этого следует, что та цивилизация, которую мы конкретно обозначаем как боснийскую, опирается не на фиктивное основание предполагаемой расы, а на наследие достижений, мысли и религиозных устремлений. Отсюда и сами формальные Резолюции 1941 года и последующие события до 1945 года.

Эта работа представляет собой многогранное исследование общественных контактов, происходивших между народными группами разного вероисповедания, но с общими обычаями и землями. Редакторы и авторы утверждают, что подобные встречи и общие апотропейские (защитные – *примеч. ред.*) ритуалы могут закрепляться в коллективном хронотопе. Ксавье Бугарель, в частности, поднимает наболевший вопрос о том, почему эти явления и процессы с их сложными коллективными, классовыми и региональными резонансами развивались именно так. Он задается вопросом, что произошло, когда такие сокровенные близкие отношения и увлекательные дискурсивные процессы оспаривались и активно уничтожались, когда мусульмане подверглись этнической чистке в сельских районах Боснии в 1941–1945 годах, а вся страна была раздроблена на

скопления военачальников и различные политические группировки, каждой из которых управляла малоизвестная провинциальная камарилья, где всем не хватало смирения или снисходительности. Таким образом, рассматриваемое во всех его проявлениях, это не непосредственное обсуждение религиозного синкретизма или гегемонии, а тщательное изложение сложной социальной эволюции и *Bosanski Duh*, боснийского духа или характера.

«Мусульманские резолюции» — это замечательное и всестороннее исследование сложной темы. Текст доступен и станет прекрасным введением в более углубленный материал. Широкий охват и быстрый темп делают эту работу определенно значимой, хотя новички должны быть в состоянии следить за водоворотом имен и событий. Это солидный труд для аудиторий колледжей и ученых в области истории мусульманского общинного руководства, социально-политического сознания и нашего современного мира. Внимание к личным свидетельствам в этой книге в доходчивой форме поможет студентам понять основополагающие концепции, которые иногда вызывают трудности у неспециалистов. Книга представляет собой всестороннее изложение многогранной проблемы, в тексте успешно сочетаются экспертные оценки сложной истории Боснии и Герцеговины с весьма эрудированным исследованием того, в каком состоянии находится общество в настоящее время. Опираясь на важные новые исследования, книга значительно продвигает наше понимание реакции мусульман на процессы национального строительства, религии и войны в 1940-х годах. Эта книга является существенным дополнением к литературе как для обычного читателя, так и для тех, кто изучает исламскую цивилизацию.

АБДУЛЛАХ ДРУРИ
PhD КАНДИДАТ
УНИВЕРСИТЕТ ВАЙКАТО
ВАЙКАТО, НОВАЯ ЗЕЛАНДИЯ

Создание идеальных мусульманских субъектов: дискурсивные практики, формирование субъекта и мусульманская этика

Ланхем: Lexington Books, 2020. 196 страниц.

ФАРАЗ МАСУД ШЕЙХ (FARAZ MASOOD SHEIKH)

В таких областях, как мусульманская этика и сравнительная религиозная этика, за последние два десятилетия воплощенность и воплощенные практики господствовали как богатые методологические локусы, порождающие многочисленные исследования, проливающие свет на природу и процесс этического формирования, в значительной степени благодаря новаторской работе антрополога ислама Талала Асада. Но, как это часто бывает с научными методологиями, маятник начал качаться в обратную сторону, в данном случае в сторону интереса к теологическим и философским рассуждениям, как имеющим решающее значение для понимания того, как формируются религиозные и моральные личности — например, в книге Томаса А. Льюиса 2016 года «Почему философия имеет значение для изучения религии и наоборот»¹. Представляя себя твердо стоящим в лагере этой зарождающейся тенденции, Фараз Масуд Шейх предлагает свою книгу «Создание идеальных мусульманских субъектов: дискурсивные практики,

¹ Thomas A. Lewis. *Why Philosophy Matters for the Study of Religion & Vice Versa*.

формирование субъекта и мусульманская этика» в качестве исследования как мусульманской, так и сравнительной религиозной этики, которое серьезно относится к силе идей и обоснованной рефлексии в этическом формировании. Шейх пытается продемонстрировать это, прежде всего, посредством анализа мысли двух важных и недостаточно изученных мусульманских мыслителей, педагога нравственности IX века ал-Харйса ибн Асада ал-Мухāсибй (ум. 243/857) и курдского ученого-корановеда XX века Бедиуззамана Саида Нурси (ум. 1960).

Прежде всего, Шейх заявляет, что его интересует природа и формирование *«идеальной мусульманской субъективности»* через призму ал-Мухāсибй и Нурси (1). В своем использовании термина «идеальная субъективность» Шейх опирается на работы французских теоретиков Мишеля Фуко и Пьера Адо, а также специалиста по иудейской и сравнительной этике Джонатана Шофера, чтобы истолковать этическое формирование как процесс дискурсивного взаимодействия с дидактическими текстами, которые понимаются как «техники самости», обращенные к читателям как к идеальным субъектам. В этом процессе, который Адо называет «духовным упражнением», читатель вступает в диалогические отношения с текстом, основанные на его восприятии мира, в герменевтические отношения, в высшей степени рефлексивные, личные и основанные на практике, и, таким образом, предполагающие пристальное изучение и, если необходимо, пересмотр наиболее глубоко укоренившихся убеждений (18).

Шейх утверждает, что этот подход имеет два преимущества: одно для мусульманской этики и исламоведения в целом, а другое для понимания этического формирования за пределами исламской традиции. Что касается первого преимущества, Шейх отмечает, что современные ученые в значительной степени полагались на лексику и категории исламского права, мистицизма, философии и антропологии для анализа мусульманских этических дискурсов, причем правовые и мистические были наиболее преобладающими. Проблема, связанная с использованием подобных категорий, заключается в том, что многие домодерные и современные мусульманские мыслители не могут легко вписаться в одну или даже несколько из них, включая, в первую очередь, ал-Мухāсибй и Нурси. Ал-Мухāсибй называют попеременно «аскетом» и «протосуфием», в то время как Нурси обычно понимают как суфийского мыслителя или суфия-модерниста, однако ни один из этих ярлыков, как утверждает Шейх, не отражает полностью

силу и нюансы их мысли. Хотя верно то, что ал-Мухāсибī и Нурси опирались на правовые, аскетические и мистические дискурсы и практики, их мысль превосходит их; и, возможно, что еще более важно, попытки классифицировать их, используя приведенные выше концептуальные рамки, приводят к ошибочному сосредоточению внимания на содержании их работ «без должного внимания к тому, какими способами эти концепции расположены и *развернуты* в [их] дискурсах, и к *практической* работе, которую эти идеи должны выполнять для человека, который будет с ними взаимодействовать» (7). Применение методологических идей, предложенных Фуко и Адо, касательно ал-Мухāсибī и Нурси исправляет эту ситуацию. Что же касается последнего преимущества, то использование концептуального лексикона субъективности как средства пролить свет на размышления о морали ал-Мухāсибī и Нурси привлекает внимание к тем аспектам этического формирования, которые влекут за собой рефлексивную деятельность морального агента. Такая позиция противоречит господствующим взглядам в областях социологии и антропологии, которые приписывают формирование индивидуумов идеологическим структурам и телесным практикам таким образом, что маргинализируют любое чувство агентивности в этом процессе. По мнению Шейха, заслуживают похвалы концепция Асада об исламе как «дискурсивной традиции» и анализ антропологом ислама Сабой Махмуд роли воплощенных практик в движении женской мечети в Египте; тем не менее, он задается вопросом, оставляют ли фокусирование Асада на силе авторитетных дискурсов и акцент Махмуд на повторяющихся телесных практиках какое-либо место для индивидуальной деятельности в процессе самосовершенствования (19–20).

Шейх организует главы, посвященные ал-Мухāсибī и Нурси, в соответствии с тем, что он называет их концепцией «идеальной религиозной субъективности» и «идеальной моральной субъективности», где первая обозначает «идеальные точки зрения... которые должна порождать психика религиозного человека», а вторая относится к «манере и способу, которыми психические состояния человека должны и не должны сознательно и рефлексивно выражаться в повседневной жизни и отношениях с другими» (14). Таким образом, во второй и третьей главах Шейх обсуждает обе формы субъективности согласно ал-Мухāсибī, а в четвертой и пятой главах он делает это с точки зрения Нурси. Согласно Шейху, для ал-Мухāсибī идеальная религиозная субъективность

строится вокруг двух родственных концепций прав (*х̣у̣к̣у̣к*) и обязанностей (*ва̣джи̣ба̣т*), так что идеальным субъектом является тот, кто должным образом соблюдает права Бога (31). В этом процессе самоанализ (*му̣ха̣са̣ба*) играет решающую роль, поскольку внешние действия оцениваются в соответствии с тем, мотивированы ли они благими или дурными «внушениями сердца» (*‘инда ал-х̣а̣та̣ра̣т ал-кул̣уб*). Шейх обсуждает ряд «духовных упражнений» или дискурсивных практик, которые являются ключевыми для культивирования идеальной религиозной субъективности для ал-Му̣ха̣си̣би̣, подчеркивая прагматичные способы, которыми они стремятся культивировать рефлексивную деятельность. Эти дискурсивные упражнения включают в себя созерцание смерти, размышление о Божьем обещании вознаграждения и угрозе наказания (*ал-ва̣’д ва ал-ва̣’ид*) и поддержание надлежащей осторожности в отношении сатаны. Как и в случае с идеальной религиозной субъективностью, Шейх утверждает, что для ал-Му̣ха̣си̣би̣ внутреннее состояние человека имеет решающее значение для идеальной моральной субъективности (63). Таким образом, моральные акторы должны как реализовывать социальные обязательства перед своими семьями, друзьями и согражданами, так и проявлять заботу о себе, которая требуется для отражения порочных внушений, возникающих в результате этих самых взаимодействий (65). Отсутствие бдительности в этих социальных взаимодействиях может привести к самовозвеличиванию, или *рий̣а̣’*, которое ал-Му̣ха̣си̣би̣ называет малой формой идолопоклонства, или *ширк*ом, поскольку оно угрожает способности человека совершать действия только ради Бога (73). Шейх отмечает, что описание ал-Му̣ха̣си̣би̣ идеального морального субъекта отличается от современных антропологических представлений об этическом формировании, которые делают упор на привычное воплощенное действие. Он указывает на рассуждения ал-Му̣ха̣си̣би̣ о благочестивых действиях, которые призывают верующих остерегаться думать, что легкость, с которой они совершают благочестивые действия, обязательно указывает на добродетельное состояние. То есть человек может развить в себе надлежащие телесные привычки, но это не распространяется на *та̣ква*, или Богоосознание, потому что, хотя человек может развить некоторую способность к *та̣ква*, он никогда не может думать о ней как об устойчивом, постоянном расположении духа, которого он достиг (86–87).

В третьей и четвертой главах Шейх разъясняет концепции Нурси об идеальной религиозной и моральной субъективности. Для Нурси идеальная религиозная субъективность тесно связана с «верой» или тем, что Шейх называет «практиками веры» (99). Далекая от того, чтобы быть личной и фиксированной, будучи в отрыве от опыта человека, «вера» здесь лучше понимается как «созерцательная перспектива», основанная на направляемых Кораном размышлениях о внутренних и внешних формах реальности и взаимодействии с ними. В отличие от «подражательной веры» (на тур. яз. *таклиди иман*), которая рассматривает Коран просто как хранилище божественных откровений, Нурси выступал за «веру путем исследования» (на тур. яз. *тахкики иман*), динамичную, основанную на Коране рефлексивную веру, которая рассматривает Коран как «прямой, живой, метафорически богатый, потенциальный личный проводник для экзистенциальных потребностей и вопросов человека» (101). Он считал, что апелляции к духовному авторитету, которые часто встречаются среди суфийских шейхов, не сумели обратиться к современным мыслящим людям или адекватно подготовить их к противостоянию материалистическим и антирелигиозным аспектам современности. Скорее, он готовил свою аудиторию к тому, чтобы «погрузиться в глубокое, глубоко личное и динамичное изучение Корана» (101). Таким образом, как объясняет Шейх, Нурси подходил к кораническим понятиям, таким как единство Бога (*тавхид*), посланники Бога (*русул*), жизнь после смерти (*ахира*) и божественное предопределение (*кадар*), не как к теоретическим идеям как таковым, а скорее как к рефлексивным упражнениям, которые выработали определенные субъективные точки зрения. Такие «практики веры» имеют многочисленные последствия для интересубъективных отношений, то есть идеальной моральной субъективности по Нурси. Шейх исследует их во многих областях, включая социальные последствия для определенных концепций (вечной) темпоральности, отношения социального обмена, бережливость и этику окружающей среды, отношения между индивидуальностью и общественными связями, природу и социальную этику гендера, и превосходство жизни в служении Богу над политическими действиями, которые слишком часто приводят к *политическому прагматизму*.

Обобщая многое из того, что он представил в предыдущих главах, Шейх заключает, подчеркивая, как реконструкции представлений об идеальной субъективности по ал-Мухāsибӣ и

Нурси предлагают идеи не только для областей мусульманской и сравнительной религиозной этики, но и для современных дебатов о том, как лучше всего воплощать в жизнь свои религиозные обязательства в различных обществах. Любопытно, что Шейх утверждает, что ал-Муḥāsибī и Нурси предлагают способы существования в мире, которые являются постидентитарными и неперфекционистскими, в отличие от идеологий, которые приравнивают бытность мусульманином к социальной, этнической или политической идентичности. То есть в обоих случаях от идеальных субъектов не ожидается достижения религиозного или морального совершенства, но вместо этого они должны постоянно размышлять о соответствии между религией и жизненным опытом таким образом, который не лишен убежденности и не закрыт для пересмотра моральных обязательств человека. Как пишет Шейх, «ал-Муḥāsибī и Нурси показывают нам, что теоретическое желание иметь непоколебимые убеждения может быть сильным и искренним, но реальные, живые обязательства, субъективно переживаемые, всегда будут напряженными и продуктивными, и прекрасными именно из-за этого» (162). Такие формы субъективности, указывает Шейх, могут многое предложить подходу к плюрализму, который стремится жить в сообществе с теми, кто придерживается самых разных религиозных и моральных принципов, не размывая при этом своих глубоко укоренившихся убеждений.

В этом исследовании ал-Муḥāsибī и Нурси Шейх предлагает богатое, структурированное и убедительное изложение мысли двух глубоких и недостаточно изученных мусульманских мыслителей, которые смело вмешиваются в области мусульманской и сравнительной религиозной этики. Более того, он делает это не только в описательных и аналитических терминах, но и в оценочных, исследуя и вынося нормативные суждения о том, как идеи, предложенные ал-Муḥāsибī и Нурси могут предложить решения современных загадок этического становления и общественной жизни. У читателя даже возникает время от времени ощущение, что, раскрывая и разъясняя, какими путями текстуальные дискурсы функционировали для ал-Муḥāsибī и Нурси как «техники самости», Шейх намеревался, чтобы читатель испытал нечто подобное «духовному упражнению». Впрочем, это связано и со слабым местом исследования. То есть широкомасштабное обсуждение Шейхом разнообразных элементов мысли ал-Муḥāsибī и Нурси иногда казалось немного бессвязным и недостаточным по глубине.

Много раз я ловил себя на том, что хотел бы, чтобы Шейх еще больше развил одну из граней мысли ал-Мухāсибй или Нурси или углубил высказанную им точку зрения. Например, в своем обсуждении того, что Нурси предпочитает служение Богу политической деятельности, я бы хотел, чтобы Шейх критически отнесся к кажущейся аполитичной позиции Нурси, которая приравнивала политику к применению силы или, как выразился Нурси, к «ношению дубины». Шейх вкратце отмечает проблематичные аспекты этой концепции политики, но затем быстро переходит к следующему (155). Для изложения моральной мысли Нурси было бы крайне важно, чтобы такое предубежденное описание политики заслуживало более пристального внимания. Тем не менее, Шейх провел убедительное исследование двух моральных образцов исламской традиции, которое вносит критический вклад в области мусульманской и сравнительной религиозной этики и предлагает как мусульманам, так и немусульманам способ существования, который одновременно включает в себя истинность и хрупкость их религиозных и моральных обязательств.

СЭМ ХЬЮСТОН
ДОЦЕНТ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
СТЕТСОНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ДЕЛЭНД, ФЛОРИДА

doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3458

ОТЧЕТ О КОНФЕРЕНЦИИ

Ислам и психология: исследовательские подходы, теоретическое и практическое значение

Религия и духовность все больше привлекают внимание как факторы устойчивости в психическом здоровье и как общие факторы психотерапии^[1]. С этой целью мусульманские ученые и клиницисты по всему миру также начали разрабатывать учитывающие ислам терапевтические мероприятия и услуги^[2]. Тем не менее, эта область вызывает разногласия среди мусульманских экспертов из различных дисциплин, таких как психология, психотерапия, психиатрия и исламская теология. Например, до сих пор нет единого мнения относительно определения и видов теоретических и практических перестановок между канонам исламских дисциплин и современной психологией.

Чтобы решить этот фундаментальный вопрос на уровне конференции, впервые в континентальной Европе Исламская ассоциация социальных и образовательных профессий (IASO) собрала группу из примерно 65 студентов-мусульман, консультантов, терапевтов, психиатров и исламских богословов со всей Германии, Австрии и Швейцарии во Франкфурте-на-Майне 6 апреля 2019 года.

Мероприятие было направлено на изучение фундаментальных взаимосвязей между исламом и психологией с учетом текущего состояния теоретических подходов, исламских основ и возможностей, а также проблем интеграции исламских элементов в терапевтическую практику. Малика Лаабдаллауи

(психолог-психотерапевт, Рюссельсхайм, Германия) официально открыла симпозиум в качестве организатора и модератора и передала слово Аарону Абдуррахиму Шабелю (психолог, председатель IASE, Фульда, Германия) для его пленарного доклада. Г-н Шабель подчеркнул важность самосознания и развития личности терапевтов, которые объединяют ислам и психотерапию в качестве отправной точки в консультировании и терапевтическом процессе.

Первая часть симпозиума состояла из трех докладов, на которых обсуждались основные теоретические концепции, в рамках подготовки ко второй, в большей степени ориентированной на практику, части во второй половине дня.

В своем выступлении на тему «Как говорить об исламе и психологии?» Пол Каплик (магистр когнитивных нейронаук; руководитель рабочей группы «Ислам и психология» в IASE, Амстердам, Нидерланды) дал краткое введение в развитие и современное состояние теоретических подходов к исламу и психологии. Начав с исторического обзора движения ислама и психологии, он назвал нынешнюю фазу процесса развития «междисциплинарным построением исламской психологии» и напомнил аудитории о важности сотрудничества между специалистами в области психического здоровья и исламскими богословами. Представляя три подхода к исламской психологии (ИП), названные *транскультурной адаптацией*^[3], *восходящим построением*^[4] и *нисходящим построением*^[5], он счел нисходящее построение наиболее подходящим для Германии, для которой было выведено следующее рабочее определение ИП: *Конфессионально-ориентированное внедрение индигенных¹ психологических, психотерапевтических и психиатрических концепций, теорий и методов из традиционных исламских дисциплин и других дисциплин, таких как философия и медицина, которые обсуждались мусульманскими учеными, в современную академическую психологическую систему координат.* Он определил, среди прочего, следующие задачи на ближайшие 10–15 лет: (а) четкое определение терминов «исламский», «психологический» и «теологический», (б) определение мульти-, интер- и трансдисциплинарных методологий для интеграции дисциплинарных идей из психологии и исламской теологии, (в) дифференциация исламских и культурных психологических основ, и

¹ «Индигенная психотерапия» относится к психотерапевтическим методам и подходам, которые происходят из местных или коренных культурных традиций. – Примеч. ред.

(г) разработка исламски интегративных психотерапевтических мероприятий с последующими оценочными исследованиями.

Далее д-р Мартин Кельнер (исламский теолог, Оснабрюк, Германия) рассказал о «Структурах психической жизни в исламе». В свете коранических источников он описал концепцию человеческого существа как противоречие между непостижимым и тем, что не подлежит сомнению; как неясное, слабое, благородное. Кроме того, он подробно остановился на ключевых коранических терминах, таких как *қалб*, *нафс*, *‘ақл* и *рӯх*, и объединил их в качестве центральных элементов человеческой самости. Психосоциальные факторы, эмоции и магия были рассмотрены как дополнительные факторы, влияющие на психическую жизнь людей. Наконец, он обсудил концепцию человека как «структурированного, саморегулирующегося и развивающегося феномена»^[6] и указал, что кораническая экзегеза может быть важным ресурсом для более разнообразного распознавания некоторых коранических концепций психической жизни.

В своем выступлении на тему «Интеграция исламских элементов в психотерапию» д-р Ибрахим Рюшофф (медицинский психотерапевт; основатель IASE, Рюссельсхайм, Германия) представил нисходящий подход, который подходит для интеграции исламских элементов в психотерапию, учитывая при этом научные стандарты, предложенные психологами религии в Германии. Он ознакомил аудиторию с необходимостью, а также с рисками и проблемами интеграции исламских элементов в научно обоснованные терапевтические методы, и в заключение привел примеры из своей практики. В частности, он подчеркнул, что специалисты в области психического здоровья в Германии, которые являются мусульманами, обязаны придерживаться руководящих принципов Германии в области психотерапии^[7], а также общих профессиональных стандартов^[8]. Хотя терапевтически обоснованная и ориентированная на пациента интеграция исламских элементов считается эффективной, он посчитал теологические дискурсы в терапии неуместными. Более того, он указал на тот факт, что не существует «одного и единственного» исламского терапевтического подхода и что западные психотерапевтические подходы сами по себе не являются неисламскими.

Малика Лаабдаллауи и Джулия Руфф (психолог, бакалавр наук и аспирант клинической психологии, Трир, Германия) выступили с общей презентацией об истории и перспективах IASE. После активного обмена импульсами и идеями для исламской психосоциальной работы в будущем (например,

исследовательские группы, базы данных справочной литературы и т. д.) началась следующая (ориентированная на практику) сессия конференции.

Семинар на тему «Мусульмане в психотерапии, психиатрии и консультировании: подход с учетом культурных особенностей» под руководством профессора д-ра Ахмеда А. Карима (нейропсихолог, психотерапевт, Тюбинген, Германия) начался с изучения проблем, с которыми сталкиваются специалисты в области психического здоровья в работе с пациентами-мусульманами: например, недоверие к психотропным препаратам, стигматизация, стыд, приписывание психических заболеваний джиннам и магии. Для решения таких проблем он предложил терапевтический подход с учетом культурных особенностей, такой как программа «Клиническая исламская духовная помощь», которую он разработал в сотрудничестве с Институтом интеграции и межрелигиозного диалога, Манхейм. Подобная терапия с учетом культурных особенностей требует знания исламского богословия, этиологии (нейро-)психиатрических расстройств и индигенных психотерапевтических (например, навыков терапевтического общения), а также нейрофизиологических техник. В частности, помимо терапевтических вмешательств, стихи Корана о душе и взаимодействии с джиннами, а также нейро- и психофизиологические показатели, включая ЭЭГ, ЭМГ, ЭКГ и ЭДА, могут улучшить понимание болезни и соблюдение режима лечения, особенно среди пациентов-мусульман.

На своем семинаре «Болезни в контексте проблемы теларазума в исламской теологии» Навид Чизари (докторант исламской теологии, Стамбул, Турция) познакомил участников с основными понятиями и методами исламской теологии, такими как онтология существования, принцип причинности и источники знания (суждение посредством разума, эмпиризм и откровение). Под его руководством участники сначала изучили статьи четырех исламских ученых^[9] и одного мусульманского психолога^[10] об исламе, знании и природе человека. Они обнаружили, что между исламским и неисламским знанием не делается различия. Применяя методы исламского богословия, Чизари достаточно дифференцировал явления, подлежащие исследованию, относительно их вида бытия, которое – за исключением бытия Бога – подразделяется на субстанции (*джавāхир*) и акциденции (*а'рād*) и их взаимодействия друг с другом. Тем самым психические заболевания классифицируются как состояния субстанций (т. е. акциденции). Дальнейшее подразделение на светские/рациональные и религиозные

науки дает четкие ограничения для клиницистов и теологов в связи с работой с заболеваниями: в то время как богословы подходят к болезням с точки зрения Божьего Откровения (например, почему Бог создал болезни? Как они влияют на поклонение? Какие молитвы могут оказать поддержку?), научно обоснованное лечение болезни остается задачей клинициста. Наконец, он вывел три рекомендации для будущей работы специалистов в области психического здоровья и исламских богословов: (а) *фард 'айн*: пациенты и терапевты должны осознавать свою ответственность перед Богом, (б) клиницисты и богословы должны знать свои конкретные задачи и пределы, и (с) экспертиза не нуждается в религии.

В последнее десятилетие мы наблюдаем движение в сторону интегративных подходов к психотерапии. На семинаре «Ислам и психология в контексте интегративной психотерапии», который провела Джулия Рафф, участники рассмотрели психотерапию с мета-перспективы и обсудили различные способы концептуализации интегративных подходов в прошлом, например, посредством теоретической интеграции или технического эклектизма. Далее обсуждались различные уровни абстракции — терапевтические техники, стратегии, теории и мета-перспективы. Наконец, участники обсудили различные концепции исламско-интегративных подходов к психологии и психотерапии, а также возможность их использования в научном дискурсе. Процесс был направлен не на выработку исламско-интегративных подходов, а главным образом заключался в понимании того, что заставляет психотерапию работать. При обсуждении и разработке исламско-интегративных подходов важно смотреть на психотерапию с разных уровней абстракции и принимать во внимание последствия.

Заключительная сессия проходила в форме панельной дискуссии, модератором которой выступил д-р Даниэль Гермер (детский психиатр). Д-р Ибрахим Рюшофф, Джулия Руфф, профессор д-р Тарек Бадавиа (профессор исламского религиозного образования, Эрланген, Германия), Мубарак Конта (имам, Рюссельсхайм, Германия), Амин Луциф (магистр психологии, терапевт, Дюссельдорф, Германия), профессор д-р Ахмед А. Карим и д-р Мартин Кельнер обсудили вопрос о том, какое теологическое содействие необходимо для исламско-интегративной психотерапии, а также о том, с какими трудностями и ограничениями могут столкнуться ученые и богословы. Решая проблему, связанную с тем, что пациенты-мусульмане часто не решаются обратиться к врачу и вместо этого обращаются к имаму в качестве

первого контактного лица, участники обсудили необходимость доверительных отношений между имамами и врачами, а также программы обучения и подготовки имамов. Чизари указал на риск того, что такая подготовка может также повлечь за собой опасность превышения уровня компетенции соответствующего преподавателя. В продолжение обсуждения влияния религиозных лидеров, были подвергнуты критическому сомнению принципы образования имамов: профессор д-р Карим и профессор д-р Бадавиа указали на влияние религий на изменение поведения и выступили за религиозное образование, ориентированное на вознаграждение и копинг, для содействия здоровому психическому развитию. Дискуссия развернулась в сторону этимологии и интерпретации коранического языка и привела к противоречию между двумя точками зрения: предположение об исторически релятивистском и динамичном процессе развития интерпретации коранического языка, который можно было бы углубить благодаря вводу психологических инструментов, было противопоставлено предпочтению сохранения неотъемлемых значений соответствующих слов в Коране. Обсуждение этимологии имеет большое значение, поскольку обмен и работа в рамках пересечения ислама и психологии требуют четкого и единообразного использования ключевых терминов и понятий. Возвращаясь к исходному вопросу, Джулия Рафф выступила за теоретически обоснованную интеграцию исламских принципов в психотерапию на различных мета-уровнях, которую поддержка богослова могла бы обогатить.

Подводя итог, панельная дискуссия и конференция в целом характеризовались взаимным интересом между клиницистами и экспертами исламского богословия, завершившись пониманием того, что и специалисты в области психического здоровья, и религиозные деятели нуждаются друг в друге.

СИБЕЛЬ НАЙМАН
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА ИСЛАМА И ПСИХОЛОГИИ
ИСЛАМСКАЯ АССОЦИАЦИЯ СОЦИАЛЬНЫХ
И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОФЕССИЙ
МАЙНЦ, ГЕРМАНИЯ

Примечания

1. Samuel R. Weber and Kenneth I. Pargament, “The Role of Religion and Spirituality in Mental Health,” *Current Opinion in Psychiatry* 27, no. 5 (2014): 358–363.
2. Carrie Y. Al-Karam (Ed.), *Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice* (West Conshohocken, USA: Templeton Press, 2018).
3. Malik B. Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists* (London: MWH London, 1979).
4. Rasjid Skinner, “Traditions, Paradigms and Basic Concepts in Islamic Psychology,” *Journal of Religion and Health* 58, no. 4 (2019): 1087–1094.
5. Amber Haque and Hooman Keshavarzi, “Integrating Indigenous Healing Methods in Therapy: Muslim Beliefs and Practices,” *International Journal of Culture and Mental Health* 7, no. 3 (2012): 297–314; Hooman Keshavarzi and Amber Haque, “Outlining a Psychotherapy Model for Enhancing Muslim mental health within an Islamic context,” *International Journal for the Psychology of Religion* 23, no. 3 (2013): 230–249.
6. Walid Briki and Mahfoud Amara, “Perspective of Islamic Self: Rethinking Ibn al-Qayyim’s Three-Heart Model from the Scope of Dynamical Social Psychology,” *Journal of Religion and Health* 57, no. 3 (2018): 836–848.
7. Michael Utsch, Ulrike Anderssen-Reuster, Eckhard Frick, Werner Gross, Sebastian Murken, Meryam Schouler-Ocak and Gabriele Stotz-Ingenlath, “Empfehlungen zum Umgang mit Religiosität und Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie,” *Spiritual Care* 6, no. 1 (2017): 141–146.
8. Ibrahim Rüschoff and Paul M. Kaplick, “Integrating Islamic Spirituality into Depth Psychotherapy with Muslim Patients,” в *Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice*, ed. Carrie Y. Al-Karam (West Conshohocken, USA: Templeton Press, 2018), 127–151.
9. al-Ghazali, *The Book of Knowledge: Book 1 of the Revival of the Religious Sciences*, пер. Kenneth Honerkamp (Fons Vitae, 2016); Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011); John L. Esposito and John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam* (New York, USA: Oxford University Press, 2001); Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, пер. Franz F. Rosenthal (Cambridge: Princeton University Press, 2015).
10. Abdallah Rothman and Adrian Coyle, “Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul,” *Journal of Religion and Health* 57, no. 5 (2018): 1731–1744.

НЕКРОЛОГ

Наследие интеллектуальной реформы Абдул Хамида А. Абу Сулаймана

Смерть 84-летнего ученого и активиста Абдул Хамида Ахмада Абу Сулаймана 18 августа 2021 года ознаменовала возвращение к Аллаху влиятельного мыслителя, который, хорошо разбираясь в исламской традиционной мысли, стремился решать современные проблемы с помощью применения хорошо обоснованных исламских принципов, учитывающих историю и контекст. Настоящее эссе стремится представить интеллектуальный обзор некоторых из его наиболее важных работ таким образом, чтобы отдать дань уважения тому влиянию, которое он оказал на исламскую мысль и мусульманских мыслителей.

Абу Сулайман родился в Мекке в 1936 году. Его докторская диссертация 1973 года в Пенсильванском университете «На пути к исламской теории международных отношений: новые направления исламской методологии и мысли», опубликованная в виде книги на многих языках (включая английский, арабский и урду), задает тон его подходу. Прежде чем обратиться к специфике своей темы, он обнажает причины путаницы в исламских исследованиях в целом и излагает методологию ее разрешения. Проблемы, которые он раскрывает, и методы их решения выходят далеко за рамки непосредственной темы международных отношений и затрагивают практически все современные проблемы, стоящие сегодня перед мусульманами в мире. Более широкие вопросы, которые он поднимает, признаются все большим числом ученых-исламоведов (а также активистов и государственных деятелей), и со временем их важность только возрастает.

Согласно Абу Сулайману, прежде чем можно будет даже обратиться к мусульманской практике, именно сама мусульманская мысль нуждается в реформе^[1]. Внутренние факторы должны быть поняты, прежде чем можно будет иметь дело с факторами внешними^[2]. Слепое подражание (*тақлїд*) лежит в основе мусульманского застоя, но «так называемый современный *иджтихад* с этой задачей не справляется»^[3], потому что, по словам Н. Дж. Коулсона, это «не более чем принудительное извлечение из божественных текстов того конкретного толкования, которое согласуется с предвзятыми стандартами, субъективно определенными...»^[4]. В своих последующих научных работах, в своей преподавательской деятельности (в качестве заведующего кафедрой политологии в Университете короля Сауда, Эр-Рияд, Саудовская Аравия, с 1982 по 1984 год; и в качестве ректора Международного исламского университета Малайзии с 1989 по 1999 год)^[5], а также в его интеллектуальной деятельности (в качестве председателя Международного института исламской мысли), он представлял собой серьезную силу, выступая за здравую методологию, которая вырвала бы с корнем недуг мусульман.

Он неоднократно указывал на пары отличных друг от друга концепций, которые ошибочно отождествляли друг с другом, создавая серьезные препятствия для исламской мысли и для решения практических вопросов. Рассмотрим различие между фикхом и шариатом. Абу Сулайман предложил рассматривать исламский шариат как «божественную волю, явленную Пророку [с.а.в.с.] в отношении образа жизни человека в этом мире», тогда как «фикх — это совокупность правил и предписаний, выведенных из Корана и Сунны, которые содержат божественную волю, как она явлена...»^[6]. Об этом различии было рассказано подробно другими, сам же я отметил аналогию с естествознанием, в котором закон природы — это Богом данная реальность, а научная теория — это человеческая попытка понять и выразить реальность. Таким образом, исламское представление о праве как о чем-то, что можно обнаружить путем вдумчивого изучения исламских источников (которые включают Коран и Сунну, но не исключают социальных и политических научных исследований), отличается от западного понятия «позитивного права», которое в основном представляет собой человеческую конструкцию, изобретенную, а не обнаруженную, посредством «трактата, законодательства или обычая, морального или религиозного обязательства или любой их комбинации»^[7]. Из этого логически следует, что

исламская реформа должна сосредоточиться на исправлении методологии своей юриспруденции, а не ломать голову над тем, «какое правило мусульмане должны выбрать, одобрить или отвергнуть»^[8], как какой-нибудь посетитель, изучающий меню в кафе «Cheesecake Factory».

Абу Сулайман излагает разнообразие мнений исламских школ мысли не только в отношении их выводов по различным вопросам, но и в отношении того, как следует к таким вопросам подходить. Ложная претензия на единодушие, часто сопровождаемая обвинением в ереси инакомыслящих, является одним из препятствий на пути к реформе, которое его откровенность могла бы преодолеть. Он не уклоняется от использования различий между школами по таким основным вопросам жизни и смерти, как природа и обязательность джихада, применимость мусульманских юридических наказаний к немусульманским подданным, последствия убийства мусульманами немусульманских подданных, широта прав немусульман на получение статуса лиц, пользующихся покровительством (выплата *джизьи*), и диапазон мирных жителей, которых запрещено атаковать во время войны – все это для того, чтобы проиллюстрировать, что даже в классической мысли не существует консенсуса, тем самым открывая дверь для вдумчивого анализа^[9]. Имам Малик возражал против предложения ал-Мансура сделать его юридические заключения (как отображено в «*ал-Муватта*») единственным правовым авторитетом для государства^[10], а «мнения мусульманских юристов не являются и никогда не были законом в современном смысле этого термина»^[11].

Абу Сулайман выступает как против слепого принятия классической теории, так и против ее отклонения без рассмотрения. Разумное понимание теории является необходимым условием для проведения реформ. Таким образом, свой анализ джихада он начинает с изучения определения терминов^[12]. Одна из вещей, которая объединяет исламофобов и так называемых джихадистов, — это настойчивое утверждение, что классическая исламская политическая теория делит мир исключительно на *дār ал-харб* (территории, враждебные исламу и угрожающие свободе и безопасности мусульман), и обитель ислама, *дār ал-ислām* (территории, на которых мусульмане свободны и находятся в безопасности). Некоторые мусульманские апологеты заканчивают свою защиту джихада критикой ошибочного определения, которое отождествляет его с войной, утверждая, что наступательная война запрещена в исламе или что джихад

включает в себя всю праведную борьбу, социальную и личную, а не только (оборонительную) войну. Абу Сулайман выходит за рамки простой переформулировки джихада и обращается к определениям *dār al-ḥarb*, *dār al-islām* и *dār al-‘aḥd* (территории, управляемые автономно, но с выплатой дани мусульманам). Абу Сулайман указывает на замешательство, посеянное теми, кто был «чрезмерно избирательным в своем выборе интерпретаций одних правоведов, пренебрегая другими»^[13], создавая ложное впечатление о юридическом консенсусе, согласно которому джихад — это постоянное обязательство насильственно ввести весь мир в *dār al-islām*. Он убедительно демонстрирует, что не существует единого мнения о подобном джихаде, как о его продолжительности, так и о цели. Кроме того, в контексте современных международных отношений понятие *dār al-‘aḥd* может быть расширено включением в него более широкого спектра договоров, чем считалось классическими учеными. Можно пойти еще дальше и предположить, что Триполийский договор между Соединенными Штатами и мусульманским миром¹ в сочетании с гарантией свободы вероисповедания Первой поправкой помещает США в категорию *dār al-islām*.

Помимо ясного опровержения Абу Сулайманом методологических ошибок, лежащих в основе узкой и оскорбительной концепции джихада, я усматриваю лукавство в его собственном использовании контекста. Говоря о джихаде, он ни разу не упомянул фразу «шестой столп» ислама, которую использовали для него такие пропагандисты, как Мухаммад ‘Абд ас-Салам Фаррадж. Тем не менее, в предыдущей главе он уже определил в качестве одной из немногих вещей, по которой среди ученых-классиков *существует* консенсус, то, что «столпов ислама пять, а не четыре или шесть»^[14]. Таким образом, джихадисты не только ошибаются, обвиняя более широкое мусульманское сообщество в нарушении консенсуса, но и сами

¹ Триполийский договор, также известный как «Договор о мире и дружбе между Соединенными Штатами и Бейством Триполи», был подписан в 1796 году, чтобы предотвратить пиратские нападения на американские корабли. Особенностью Триполийского договора было заявление о том, что «Правительство Соединенных Штатов не является христианским по своей природе» (статья 11). Это было включено для обеспечения уверенности мусульманских государств, что американские корабли не представляют христианских врагов, которые традиционно воевали против мусульманских государств. — *Примеч. ред.*

они нарушают консенсус в отношении одного из самых широко известных фактов о религии.

Абу Сулайман, получивший образование в области политологии, осознает преувеличенное значение, придаваемое большинством мусульман централизованной власти. Он подчеркивает важность определения основных терминов: *халифа* (в Коране относится к роли человека как наместника Бога на земле, но в мусульманской политической мысли означает преемника Мухаммада, как *амір ал-му'минін*), *амір ал-му'минін* (политический лидер мусульманского политического сообщества), *имām* (духовный лидер мусульманской общины) и *султāн* (обладатель политической власти над мусульманской общиной)^[15]. Абу Сулайман не сторонился ожесточенных разногласий среди первых мусульман. Делать вид, что этих противоречий не существовало, — препятствие для серьезной науки и значимых реформ. Тот, кто не извлекает уроки из прошлого, обречен повторить его. Слишком многие мусульмане хотят отмахнуться от нынешних междоусобиц, говоря: «просто мы не такие благочестивые, как *сахāба*». Тогда как объяснить войну между Али и Аишей? Абу Сулайман здравомысляще признает, что впоследствии «Омейяды одержали верх, поскольку исламская элита и правоведы в конечном итоге поддержали их по той причине, что они, Омейяды, были в лучшем положении для сохранения центрального положения и единства мусульманского государства»^[16].

Абу Сулейман бросил вызов устрашающей проблеме *насха*, представлению о том, что некоторые части Корана были отменены. Утверждение о том, что «Стих меча» отменил до 140 «предшествующих стихов, касающихся терпения (*сабр*), увещевания (*хуснā*), толерантности (*лā икрāх*) и права на самоопределение (*ласта 'алайхим би мусайтир*)»^[17], было особенно вредным для уммы в сфере международных отношений. Стих, который приказывает мусульманам нанести ответный удар тем, кто нарушил договор (после предоставления им трех месяцев для раскаяния), был лишен своего контекста, чтобы превратиться в заповедь бороться со всеми идолопоклонниками (всеми немусульманами?) и игнорировать все другие стихи в Коране, которые сделали бы подобную агрессию *харāmом*.

В отличие от тех реформаторов, которые просто призывали вернуться к классическому *усūл ал-фиқх*, Абу Сулайман призывал к реформе самой методологии. Как и Х.А. Шараби, он считал, что движение за реформы XIX века было просто «реакцией на военную и политическую угрозу Европы...

в основном оборонительной и негативной»^[18]. Как Х.А.Р. Гибб, он считал, что мусульманская мысль «по-прежнему находится во власти идеала авторитета», просто добавляя западные авторитеты наряду с мусульманскими, создавая «путаницу мысли»^[19]. Подобно Малику Беннаби, он считал, что все современное мусульманское культурное движение — это «просто страсть к новым вещам», которая сделала «мусульман подражателями и потребителями чужой цивилизации, а значит, лишенными оригинальности»^[20].

Абу Сулайман назвал это «пространственно-временной проблемой»^[21], неспособностью признать не только то, что с «течением времени и изменением пространства должны также изменяться сущность и статус социальных институтов»^[22], но и то, что сам *у́су́л* должен быть реформирован. Он продемонстрировал это, приведя пример попыток Рашида Риды разобраться с вероотступничеством и процентами коммерческих банков. В первом случае ему удалось доказать, что, поскольку Коран является высшим источником права, его запрет на принуждение аннулирует консенсус ученых о том, что вероотступничество должно подлежать государственному наказанию^[23]. Тем не менее, несмотря на согласие Джамал ад-Дина ал-Афгани и великого имама ал-Азхара Махмуда Шалтута с его аргументом о том, что банковские проценты следует разрешать только на основании необходимости, «вопрос о процентах по-прежнему является предметом напряженности и споров, оставляя банковскую систему и, в свою очередь, всю экономическую систему мусульманского мира на шаткой основе»^[24]. Не сумев пройти тест на *у́су́л*^[25], его открытие не смогло мотивировать мусульман.

Чтобы решить эту проблему, Абу Сулайман призвал к «принятию систематических эмпирических подходов в социальных науках», чтобы способствовать замене традиционного легалистического толкования политики Пророка политическими интерпретациями^[26]. Ожидая, что, как только мусульмане осознают настоящие политические мотивы за действиями Пророка, они будут освобождены от воображаемых правовых мотивов, он привел четыре примера: военнопленные, взятые в плен при Бадре; поход против бану́ курайза; и снисходительность «по отношению к покоренным курайшитами, неизменное уважение и толерантность, проявляемые к людям Книги»^[27]. Я нахожу его конкретные аргументы в четырех примерах часто спорными, а иногда и проблематичными, но он оказал умме огромную услугу, предприняв попытку. Он показал нам, какого

рода дискуссию мы должны вести, чтобы критически применять исламские принципы к современным проблемам, не прибегая к поверхностному подражанию прошлой политике, логического обоснования которой мы не понимаем, или отказываясь от исламских принципов для имитации новой политики, последствия которой мы также не понимаем, но которая может быть вредной для нас в этой и следующей жизни.

В книге Абу Сулаймана «Кризис мусульманского сознания» представлена его критика традиционной исламской методологии. Обеспокоенный нынешним кризисом уммы, он признает, что его корни уходят в раннюю историю. Мусульмане должны выбирать между имитацией решений, которые исходят от светского материалистического Запада, имитацией решений, которые служили общине в другое время и в другом месте, или формулированием оригинальных «релевантных решений, извлеченных из подлинных исламских источников»^[28]. Предпочтение Абу Сулайманом последнего, которое он называет «исламское решение *асълах*», не просто нормативно. Он отмечает, что два других были опробованы в мусульманских странах и потерпели неудачу.

Неудачу «подражательного иностранного решения» он приписывает его несовместимости с мусульманской культурой и нормами^[29]. Он приводит в пример Турцию, где провал благонамеренной либерализации привел к падению султаната в результате военного переворота, установившего режим, чья приверженность европейской культуре была явно нелиберальной, используя всю силу государства, чтобы заменить арабскую письменность латиницей и заставить массы принять западную одежду, отменив как хиджаб для женщин, так и головные уборы без полей для мужчин.

Неудачу «подражательного исторического решения» он приписывает не только его пренебрежению «временными, пространственными и умматическими соображениями»^[30], но даже в большей степени его «благочестивому предположению о собственной непогрешимости», которое делает его «полностью нетерпимым ко всем сторонам, подходам и обстоятельствам, которые с ним не согласны»^[31]. Он приводит особенно абсурдный пример неназванного видного реформатора XX века, который пришел к выводу, что традиционный подход требует, что только «справедливая диктатура» могла бы реформировать умму^[32].

Понимание исламской истории в контексте и применение ее в другом контексте отличается от подражания тем, что

«концентрация на высших целях шариата и на его общих принципах, ценностях и фундаментальных учениях» становится «отправной точкой для современной исламской социальной мысли и для устройства ее институтов, организаций и правил, которые руководят ее движением и направляют его»^[33]. Одним из самых трагических последствий ложного понимания *насха* является широко распространенное мнение, что мединские стихи Корана отменяют мекканские стихи, тогда как в действительности вечные принципы привели к иной политике в сильно изменившихся обстоятельствах. Растущее внимание к *мақъсид аш-шарī‘а*, высшим принципам исламского права, свидетельствует о влиянии Абу Сулаймана^[34].

Наиболее важными являются его аргументы против неправильного использования концепции отмены, которую, по его словам, необходимо «вернуть в ее надлежащий контекст» «отмены посланий и *āyāt*ов, ниспосланных до того, как послание ислама было завершено»^[35]. Ярким примером могут служить различия в политике Пророка между мекканским и ранним и поздним мединским периодами. Вместо того, чтобы иллюстрировать отмену пророческой модели, первый период демонстрирует, как исламские принципы применяются к «угнетенным, слабым и невооруженным народам», в то время как средний период демонстрирует, как они применимы к зарождающейся общине, существованию которой угрожают внешние силы, а последний – к обществу, «которое одержало победу»^[36]. Тем не менее, было бы фатальной ошибкой считать, что мусульмане должны просто подражать любой из этих трех моделей, наиболее близко соответствующей их нынешней ситуации^[37]. Скорее, мы должны понять принципы, лежащие в основе всех трех моделей, и применить их оригинальными способами к уникальным обстоятельствам, в которых мы находимся сегодня^[38].

Абу Сулайман подчеркивает, что «кризис мысли — это не кризис веры»^[39]. Это становится все более очевидным за три десятилетия, прошедшие после публикации «Кризиса мусульманского сознания». Вопреки тому, в чем нас уверяют секуляристы, именно «то, как мусульмане думают, воспринимают и рассуждают», а не «ценности, цели и задачи» их религии, является причиной нынешнего кризиса^[40].

Абу Сулайман предлагает *иджмā‘* (консенсус) в качестве примера инструмента, который в его традиционном понимании практически бесполезен. Единственными предметами, по которым достигается истинный единодушный консенсус

(даже среди ученых), являются те, которые легко аргументируются на основе других правовых источников, таких как ясный и непротиворечивый текстовый источник^[41]. Вместо этого Абу Сулайман призывает к развитию нового понятия *иджмā'*, основанного на *иджтихāде* (подлинное научное усилие для того, чтобы понять) и *шурā* (совещание). В том же духе он хотел бы, чтобы *истиḥсāн* (стремление ко благу) возвысился над простым *қийāсом* (аналогией) и превратился во всеобъемлющий инструмент, который позволяет «правоведу выйти за рамки частных проблем, которые постоянно возникают перед ним, и выносить решения, отражающие истинный дух шариата и его высшую цель»^[42].

Помимо реформирования традиционных инструментов *фиқха*, Абу Сулайман хотел бы, чтобы общественные науки были также включены. (Он был среди тех, кто вдохновил меня сделать то же самое в отношении включения естественных наук в *фиқх*, что наглядно демонстрирует дискуссия об исламском календаре^[43]. Сам он непосредственно занимался применением принципов к науке и технологиям в 2002 году^[44]). Таким образом, источники исламской методологии можно резюмировать как «откровение, разум и вселенная»^[45], которые отражаются в измерениях «веры, ... исламской мысли и ... общественного поведения»^[46]. По моему скромному мнению, самым главным следствием этих принципов является мандат на свободу мысли.

В исламском обществе человек свободен действовать в соответствии со своими сознательными моральными убеждениями, совершать идеологический или интеллектуальный выбор и принимать решения на основе этих убеждений и выбора. Если человека заставляют делать что-то, в чем он не убежден, поскольку это идет вразрез с его природой, то это неприемлемо по исламу. Таким образом, согласно исламской методологии и мысли, окончательное решение остается за человеком и связано с его или ее свободной волей и выбором, который она влечет за собой, выбором, о котором будут спрашивать только его или ее, и последствия которого только ему или ей придется нести в этом мире и в следующем^[47].

Он находит четкую грань между ограничениями свободы человека, направленными на защиту прав других лиц или общего общественного интереса, с одной стороны, и «ограничениями, налагаемыми на индивидуальные свободы в ответ на диктат особых интересов», при которых «общество попадет в тиски коррупции или тирании тех, кто обладает властью и богатством»^[48]. Действительно, он говорит: «Тирания и коррупция — две стороны одной медали; одна питает другую»^[49].

Возможно, это отражение противоречивого характера предмета, что его статья, в которой его принципы применяются к вопросам, связанным с уголовным кодексом, доступна только в черновой форме^[50]. Опять же, какие бы разногласия ни возникали в связи с его выводами, он задавал правильные вопросы. Например, почему правила дачи показаний, требующие присутствия четырех свидетелей в случаях неподобающего сексуального поведения (например, прелюбодеяния), должны применяться в случаях насилия над людьми (например, изнасилования)^[51]?

Почти таким же противоречивым, как и уголовный кодекс, и почти таким же вопросом жизни и смерти, является предмет экономики, к которому он обращается в серии статей^[52]. Я помню разговор, который у меня был с ним после того, как я выступил с докладом о монетарной политике, в котором я ратовал за возвращение к золотому динару. Демонстрируя свою политическую проницательность, он спросил меня, как можно ожидать, что такие страны, как государства Персидского залива, не имеющие золота ни в резервах, ни в недрах, будут поддерживать фиатную (валюта, стоимость которой обеспечивается государством, выпускающим ее — *примеч. ред.*) валюту золотом. Я указал, что всегда можно было обозначить фиатную валюту золотом, но подкрепить ее другим, более доступным продуктом, поскольку старые американские сертификаты были обозначены как эквивалентные определенной сумме золота, подлежащей оплате серебром. Таким образом, бумажный динар, выпущенный государством Персидского залива, может быть оценен в 4,25 грамма золота, но подлежит оплате рыночным эквивалентом количества нефти. Он, похоже, был доволен этим предложением и сказал, что займется этим. Увы, из его усилий так ничего и не вышло.

Абдул Хамида Ахмада Абу Сулаймана справедливо связывают с концепцией исламизации знаний^[53]. К сожалению, это понятие было дискредитировано теми, кто воспринял его как означающее либо то, что мусульманам следует урезать

накопленные знания о мире, чтобы они соответствовали предвзятому представлению об «исламском», или, другая крайность, просто переименовывать западные знания в исламские на том основании, что они часто вырастают из семян, взятых из мусульманского мира. Абу Сулайман понимает исламизацию как «видение человечества и *халифа* с целью выполнения обязательств Реформации и конструктивной опеки над землей»^[54].

Наследие Абу Сулаймана сочетает в себе интеллектуальную строгость с активностью во имя возрождения уммы. Он всегда работал в исламских рамках в инклюзивной манере. «Межобщинное и международное измерение... фанатизма — это позиция самодовольства, презрения и отсутствия заботы в отношении немусульман» (всех, кто считается враждебным по отношению к мусульманам). Такое отношение не только вредит общению и взаимодействию между мусульманами и немусульманами, но и разрушает сами основы исламской миссии. Коран гласит: «Мы послали тебя только как милость для миров» (21: 107) и «Не дает вам [мусульманам] Аллах запрета о тех, которые не сражались с вами из-за [вашей] религии и не изгоняли вас из ваших жилищ, благодетельствовать им и быть справедливыми к ним, — ведь Аллах любит справедливых!» (60: 8).^[55]

В «Кораническом мировоззрении» Абу Сулайман замечает, что эффективное орудие не принесет пользы, если человек не знает его назначения^[56]. Он прекрасно осознавал, что проблема связана с образованием^[57]. Теперь, когда он ушел из этого мира, его интеллектуальные наследники, как мусульманские мыслители, так и активисты, должны последовать примеру из его жизни и его работы, чтобы вызвать возрождение интеллектуально энергичной мусульманской общины, которая сможет преуспеть в этой и следующей жизни.

ИМАД-АД-ДИН АХМАД, PH.D.
Президент Института Минарет Свободы
Бетесда, Мэриленд

Примечания

1. A. AbuSulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions, Methodology and Thought* (Херндон, Вирджиния: ПИТ, 1993), xiv.
2. Ibid., 1.
3. Ibid., 2–3.
4. Ibid., 4.
5. См. A. AbuSulayman, *Revitalizing Higher Education in the Muslim World: A Case Study of the International Islamic University of Malaysia (IIUM)* (Вашингтон: ПИТ, 2007).
6. AbuSulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations*, 5.
7. Ibid., 6.
8. Ibid., 6.
9. Ibid., 9–12.
10. Ibid., 13.
11. Ibid., 14.
12. Ibid., 19ff.
13. Ibid.
14. Ibid., 8.
15. Ibid., 33–35.
16. Ibid., 36.
17. Ibid., 44.
18. Ibid., 63.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid., 64.
22. Ibid.
23. Собственный анализ Абу Сулаймана полемики об отступничестве опубликован в *Apostates, Islam & Freedom of Faith: Change of Conviction vs. Change of Allegiance*, пер. Nancy Roberts (Вашингтон: ПИТ, 2013).
24. AbuSulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations*, 67.
25. Ibid., 68.
26. Ibid., 98.
27. Ibid., 99.
28. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, пер. Yusuf Talal DeLorenzo (Херндон: ПИТ, 1993).
29. Ibid., 7ff.
30. Ibid., 4.
31. Ibid., 5. См. также A. AbuSulayman, “Contemporary Islamic Presentational Approach: Distortions, Confusions and Superficialization,” https://www.academia.edu/33838954/Contemporary_Islamic_Presentational_Approach_Distortions_Confusions_and_Superficialization.
32. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, 5.
33. Ibid., 19.
34. Абу Сулайман обратил внимание на важность *мақāсид аш-шарī‘а*, выходящую за рамки политических вопросов, на которых мы здесь сосредотачиваемся. См., например, его книгу «*Marital Discord: Recapturing Human Dignity Through the Higher Objectives of Islamic Law*» (Лондон: ПИТ, 2008).
35. AbuSulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations*, 117.
36. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, 52.

37. Ibid., 53.
38. Ibid., 54.
39. Ibid., 28.
40. Ibid., 30.
41. Ibid., 40.
42. Ibid., 43.
43. См. I. Ahmad, ed., *Proceedings of the III Lunar Calendar Conference* (Херндон, Вирджиния: ПИТ, 1998); I. Ahmad, *Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science* (Белтсвилл, Мэриленд: амана, 2006).
44. A. AbuSulayman, "Culture, Science, and Technology: How To Respond to Contemporary Challenges," *AJISS* 19, no. 3 (2002): 79–89.
45. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, 68.
46. Ibid., 84ff.
47. Ibid., 89.
48. A. Abusulayman, *The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform* (Вашингтон: ПИТ, 2011), 82.
49. A. AbuSulayman, "Problems of Autocracy and Corruption in Islamic Political Thought and History," https://www.academia.edu/33838830/Problems_of_Autocracy_and_Corruption_in_Islamic_Political_Thought_and_History.
50. AbuSulayman, "Renewal of the Contemporary Islamic Message. Changeable and Unchangeable: Penal Code as a Model," https://www.academia.edu/5720522/Renewal_of_the_Contemporary_Islamic_Message_Penal_Code_as_a_Model_-_Abdul_Hamid_Abu_Sulayman.
51. Ibid., 9ff.
52. A. AbuSulayman, "The Theory of the Economic of Islam II," *IJUM Journal of Economics, Management and Accounting* 6, no. 2: 87–113.
53. См. А. AbuSulayman, *Islamization: Reforming Contemporary Knowledge* (Херндон: ПИТ, 1994).
54. AbuSulayman, *International Relations.*, 143.
55. Ibid., 124.
56. AbuSulayman, *The Qur'anic Worldview*, xxi.
57. См., например, "Islam as a Faith, Identity, Personality and Civilization," https://www.academia.edu/33838960/Islam_as_a_Faith_Identity_Personality_and_Civilization.

В этом номере

Редакционная статья

ПЛЕНАРНЫЙ ДОКЛАД

История и юриспруденция *мақāсид*:
критическая оценка | **Мохаммад Хашим Камали**

СТАТЬИ

От исламского модернизма к теоретизированию авторитаризма:
Бин Байя и политизация *мақāсид*-дискурса | **Йомна Хелми**

До *мақāсид*: раскрытие видения оспариваемых выгод (*масāлиḥ*)
в классической шафи'итской школе | **Йусеф Суфи**

Мақāсид и обновление исламской правовой теории
в дискурсе 'Абдуллаха бин Байя | **Резарт Бека**

Рецензии на книги

Некролог

Абдул Хамид А. Абу Сулайман (1936–2021)



ISSN 2690-3733 (PRINT)

ISSN 2690-3741 (ONLINE)