

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 *уṣūл ал-фиқх* даже не упоминают *мақāсид* в своем обычном тематическом охвате. Отчасти это связано с определенной настороженностью ученых по *фиқху* и *уṣūл* 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 *уṣūл ал-фиқх* и его текстуалистской ориентации.

Исламская правовая мысль в целом обеспокоена вопросами соответствия букве божественного текста, и правовая теория *уṣūл 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 Ибрахиима 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 (*дарӯриййāt*, *ҳаджиййāt*, *таҳсӣниййāt*), 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'лӣл*). 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 (*ху́дӯд*). 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-Муваффақāt*» 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 (*васа'ил*), с помощью которых *мақāсид* реализуются и осуществляются. Большое внимание на данном этапе также уделяется связи *мақāсид*, *усул ал-фиqh* 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 *усул ал-фиqh*, 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 *усул ал-фиqh* 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 *фиqhа*, 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-фиқх

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-фиқх*, 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-фиқх*, некоторые комментаторы считали их взаимодополняющими и отмечали, что *усūл ал-фиқх* должен действовать как посредник *мақāсид*. Хасан Джабир, таким образом, заметил: в то время как *усūл ал-фиқх* 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-фиқх* к *мақāсид* состоит в том, что они неотделимы друг от друга, хотя *мақāсид* представляют собой отдельный раздел в более широкой матрице *усūл ал-фиқх*, наряду с другими разделами, такими как

истиṣlāḥ 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-Муваḫфақāt*»; 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 (*ḫādжиййāt*-насущные) и затем украшающие жизнь (*таḫсийййāt*). 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 *дарўриййāt*.

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, *шарīʿа* 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 *шарīʿа* 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 *шарīʿа*. Классификация *мақāсид* как таковая не обязательно должна ограничиваться предписаниями *шарīʿа* 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-ʿамма*) и конкретные цели (*ал-мақāсид ал-хāсса*). Первые – это те, которые характеризуют ислам и *шарīʿа* в целом, поскольку они в целом являются обширными и всеобъемлющими. Предотвращение вреда (*дарар*) является общей целью *шарīʿа* 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-қатʿиййа*) 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. *Мақъасид*, 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 *мақъасид*, 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 *мақъасид*, 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 *мақъасид* будут иметь приоритет над умозрительными. Порядок приоритета также предлагается среди точных *мақъасид* 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 *мақъасид* на цели и задачи Законодателя (*мақъасид аш-шāри*) и человеческие цели (*мақъасид 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 *мақъасид*.

Мақъасид также подразделяются на первичные цели (*мақъасид аслиййа*) и вспомогательные цели (*мақъасид 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*), *мақъасид* 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 (*таcрīхī*, *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 (*ҳāджиййāt*) и украшающих жизнь (*тахсйниййāt*) 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. *хāджийāт*)^[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 *таҳсийнийāт*.

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 *таҳсӣнӣ* возводится до уровня *дарӯрӣ*. Это, однако, не меняет нашей основной позиции, согласно которой милосердие к животным обычно подпадает под категорию *таҳсӣнийӣ*.

- 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 *мандӯб* и *макрӯх* (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 *макрӯх* — до уровня *макрӯх таҳрӣмӣ*, в отличие от *макрӯх ганзӣхӣ*, 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 *усūлī иджтихād*, чтобы охватить более широкую сферу *иджтихād мақāсидī* (также *иджтихād маслаҳī*). В рамках этих усилий ученый/муджтахид разрабатывает новые постановления, основанные на его понимании *маслаҳи* 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 *усūл ал-фиқх*.

Что касается защиты разума (*ҳифз 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 *ҳифз 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 *усūлī* 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 максимы *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 (*иҳсāн*), человеческое достоинство и равенство, которые в значительной степени были отодвинуты на второй план из-за *усūлī* ограничений правил толкования или посредством положений, прилагаемых к применению *истиҳсāна*, *истиқлāха* 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 *у́су́л ал-фи́qh*. С другой стороны, сопоставительный анализ *у́су́л ал-фи́qh* 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.

Иджтихāд мақāсиди: тематические исследования

Примеры *иджтихāда*, основанного на *мақāсид*, которые пересматривают старые *фи́qh* 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-фиqh*, такие как общий консенсус (*иджмā*), рассуждения по аналогии (*қийās*) и даже *иджтихād*, с течением времени стали обременяться трудными условиями. По сравнению с *усūл ал-фиqh*, *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-фиqh*. 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 усовершенствовала 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-шарī 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-Қаджж*.
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, *Фус'ул фй-л-Иджтихад*, 55.
30. Ср., 'Атийах, *Нахва таф'йл Мақъсид*, 189–91. См. также ал-Хадими, *Фус'ул фй-л-Иджтихад*, 152.
31. Йусуф ал-Карадави, *Дир'аса фи Фикх Мақъсид аш-Шарй'а: байна-л-Мақъсид ал-Куллиййа ва-л-Нус'ус ал-Джуз'иййа* (Каир: Дар аш-Шурук, 2008), 269–276.
32. ал-Карадави, *Дир'аса 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, *Дир'аса*, 229–232.