

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

---

ЙОМНА ХЕЛМИ<sup>1</sup> (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

---

<sup>1</sup> 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 (*валī 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 шарī‘а*, над правами и справедливостью; во-вторых, проверки *ratio legis* (*тахкйк ал-манām*). В этой статье утверждается, что эта идеологическая интерпретация может сместить ориентированную на цель основу *мақāсид аш-шарī‘а* на ориентированные на результат задачи, которые сосредоточены на конкретных идеологиях для удовлетворения противоречивых политических целей.

## Введение

*Мақāсид аш-шарī‘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<sup>[1]</sup>. 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 *шарī‘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<sup>[2]</sup>. 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<sup>[3]</sup>. 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<sup>[4]</sup>.

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<sup>[5]</sup>. 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*<sup>[6]</sup>.

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 (*қийās*) выступают в качестве правовых оснований для выведения постановлений. Результатом стало то, что многие называют «правовой теорией» *уṣūl ал-фиқх*<sup>[7]</sup>. Хотя несколько ученых обсуждали статус аш-Шāфи‘ий как основателя науки *уṣūl ал-фиқх* и даже в более широком смысле подвергали сомнению ее истоки<sup>[8]</sup>, тем не менее аш-Шāфи‘ий часто рассматривается мусульманскими источниками как ее «основоположник»<sup>[9]</sup>. 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<sup>[10]</sup>. 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)<sup>[11]</sup>.

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*<sup>[12]</sup>. Другие школы также использовали *мақлаху*, но под другими названиями, такими как термин *истиқсāн*, используемый ханафитами<sup>[13]</sup>, и термин *ихāла* (убедительное заключение), используемый шафи‘итами<sup>[14]</sup>. 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, *мақлаха* является законной только в том случае, если она извлечена из богооткровенного закона<sup>[15]</sup>. Хотя маликиты более других приветствовали учет *мақлахи*, ал-Қарāфй (ум. 1285) отметил, что правоведы всех школ использовали ее, поскольку все они проверяли *мунāсаба* (соответствие) постановлений, которая, в свою очередь, является основой *мақлаха*<sup>[16]</sup>. Некоторые обосновывали свое рассмотрение *мақлахи* в качестве инструмента для достижения правовых целей<sup>[17]</sup>. Однако многие ученые непосредственно включили ее в свою методологию в качестве основы *қийāса*. Такое рассмотрение оставило бы *мақлахе* незначительное, но заметное место в классических правовых рассуждениях<sup>[18]</sup>. 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 (*мақлаха*)<sup>[19]</sup>. 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<sup>[20]</sup>. 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*»<sup>[21]</sup>. 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<sup>[22]</sup>.

Теория *мақāсид* и ее применение были более полно раскрыты Абў-л-Ма‘ālӣ ал-Джувайнӣ (ум. 478/1085)<sup>[23]</sup>. Он считается разработчиком трех категорий *мақāсид аш-шарӣ‘а*, а именно необходимых, насущных и украшающих жизнь<sup>[24]</sup>, категоризации, которая получила широкое распространение и была принята последующими правоведами<sup>[25]</sup>. 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)<sup>[26]</sup>. 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<sup>[27]</sup>. 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* <sup>[28]</sup>. Он также утверждал, что она должна быть определенной и всеобщей (имеется в виду, что она должна охватывать всех мусульман) <sup>[29]</sup>.

Эти пять высших целей *шарī‘а* были приняты почти всеми последующими правоведами, такими как ал-Амидī (ум. 631/1233) <sup>[30]</sup>, ал-Қарāфī, ар-Рāзī (ум. 1209) и ат-Тафтазāнī (ум. 793/1390) <sup>[31]</sup>. 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 <sup>[32]</sup>. Затем эта концепция была пересмотрена и расширена в XIV веке Ибн Таймийей и развита как новая теория исламского права аш-Шāтиби <sup>[33]</sup>.

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 <sup>[34]</sup>. Он утверждал, что, поскольку обоснованность и важность рассмотрения *маслахи* были ясно подтверждены и вытекают из исследования и тщательного изучения Корана и Сунны <sup>[35]</sup>, 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 <sup>[36]</sup>. 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<sup>[37]</sup>. 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<sup>[38]</sup>. 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<sup>[39]</sup>. (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*<sup>[40]</sup>. Аш-Шāтибй утверждает, что «*шарй‘а* был установлен для оказания содействия *масāлих* верующих»<sup>[41]</sup>. 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*<sup>[42]</sup>. 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 *уṣūл ал-фиқх*. Теперь цели *шарīʿа* должны были быть извлечены из текстов посредством процесса индукции, а не дедукции<sup>[43]</sup>. 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<sup>[44]</sup>.

### 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<sup>[45]</sup>. Важно отметить, что подобные призывы к реформированию методологических источников исламского права высказывались в период больших социальных, политических и экономических потрясений в мусульманском мире<sup>[46]</sup>. Османские правоведы начали говорить о переосмыслении давно устоявшихся методов законодательства, чтобы способствовать модернизации на фоне упадка Османской империи<sup>[47]</sup>. 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*<sup>[48]</sup>.

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<sup>[49]</sup>. 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<sup>[50]</sup>.

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<sup>[51]</sup>. 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<sup>[52]</sup>. 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*<sup>[53]</sup>.

Рашйд Ридā также предложил дополнительные высшие цели *шарй'а*, включая разум, сознание, мудрость, свидетельство, свободу, самодостаточность, политические и экономические реформы и права женщин<sup>[54]</sup>. 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-фиқх*<sup>[55]</sup>. 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-фиқх* 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*<sup>[56]</sup>.

Многие модернистские ученые и правоведы поддерживали ориентированный на *мақāсид* подход для разных целей<sup>[57]</sup>. 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<sup>[58]</sup>. Однако, критикуя последствия нового подхода к *мақāсид*, Ваэль Халляк отмечает, что принятие ориентированного на *мақāсид* подхода вестернизировало большинство арабских обществ<sup>[59]</sup>. 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<sup>[60]</sup>.

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<sup>[61]</sup>.

Тем не менее, хотя ориентированный на *мақāсид* подход не привлек большого внимания со стороны традиционных ученых, которые в целом не поддерживали идею исключения *уәул 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 *у́сул ал-фи́qh* и делает *шарй́‘а* более доступным<sup>[62]</sup>.

Йўсуф 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<sup>[63]</sup>. 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<sup>[64]</sup>. 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-Ғазāли, которые защищает *шарй́‘а*. Он предположил, что приоритеты *шарй́‘а* должны включать в себя поддержку социального обеспечения, человеческое достоинство, мир, права, свободы и справедливость<sup>[65]</sup>. 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<sup>[66]</sup>.

Точно так же Муҳаммад ал-Ғазāли (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<sup>[67]</sup>. Тāха Джāбир ал-‘Алвāни (1935–2016) также добавил концепцию развития цивилизации на Земле<sup>[68]</sup>; Камāли добавил экономический рост, а также исследования и разработки в области науки и технологии<sup>[69]</sup>. С другой стороны, ‘Аттиа расширил пять высших целей *шарй́‘а* до двадцати четырех целей, которые получают приоритет в четырех различных сферах: индивидуум, семья, умма и остальное человечество в целом<sup>[70]</sup>.

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<sup>[71]</sup>. Ал-Қарадāвī также переосмыслил сохранение разума, принимая во внимание право на образование и обучение, а не классическое понимание защиты разума от всех видов опьянения<sup>[72]</sup>. 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<sup>[73]</sup>. 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<sup>[74]</sup>. 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<sup>[75]</sup>.

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<sup>[76]</sup>. Интересно, что аналогичный призыв был предложен ал-Қарадāвī, который выступал за то, чтобы специалисты, не являющиеся правоведами, привлекались наряду с законооведами к процессу установления законов, который он назвал «частичным *иджитихāдом*» (*иджитихād джуз‘и*)<sup>[77]</sup>. 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<sup>[78]</sup>. Опвис утверждает, что такая тенденция также является результатом неспособности модернистов примирить эпистемологию классической правовой теории с целями *шарī‘а*<sup>[79]</sup>. 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<sup>[80]</sup>. 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<sup>[81]</sup>).

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<sup>[82]</sup>. 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, Ахмад ар-Райсунй (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<sup>[83]</sup>.

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 ученых<sup>2</sup>. Он ушел с этого поста вскоре после египетского военного переворота в 2013 году, когда автократии в регионе укрепили свои позиции против арабских революций<sup>[84]</sup>. 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<sup>[85]</sup>.

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-

---

<sup>2</sup> 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<sup>[86]</sup>.

Теоретизируя политические и философские основы своего дискурса, Бин Баййа первоначально объяснил вызовы и реальность современных мусульман в своей книге «*Танбих ал-Мар'аджи' 'ал' Та'сйил 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<sup>[87]</sup>. 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<sup>[88]</sup>. Бин Байя также критикует призывы к возрождению исламской традиции. Он утверждает, что такие проекты являются непрактичными попытками возродить воображаемое прошлое<sup>[89]</sup>.

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

Политизация ‘Абдуллахом бин Байя теории *мақāсид* может быть объяснена двумя правовыми способами. Во-первых, это субъективная приоритизация *мақāсид шарī‘а* 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<sup>[92]</sup>. Интересно, что Бин Байя 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»<sup>[93]</sup>.

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<sup>[94]</sup>. 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»<sup>[95]</sup>. 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 *маслаҳа* защиты прав человека и справедливости, он также утверждает, что эта *маслаҳа* 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 *маслаҳа* 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<sup>[96]</sup>. 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»<sup>[97]</sup>. 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-шарī'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»<sup>[98]</sup>.

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<sup>[99]</sup>. 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<sup>[100]</sup>.

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<sup>[101]</sup>. 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»<sup>[102]</sup>.

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<sup>[103]</sup>. 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<sup>[104]</sup>. 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»<sup>[105]</sup>. 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*<sup>[106]</sup>. 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»<sup>[107]</sup>. Согласно объяснению аш-Шātibī, процесс *таҳқīқ 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, *таҳқīқ 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<sup>[108]</sup>.

В своей книге «*Танбīх ал-Марāджи‘*» Бин Баййа поднимает вопрос о том, кто обладает полномочиями *таҳқīқ 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<sup>[109]</sup>.

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<sup>[110]</sup>.

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<sup>[111]</sup>. 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»<sup>[112]</sup>.

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)<sup>[113]</sup>, *фикх ал-вāқи* (фикх реальности) и *фикх ал-ма’алāt* (фикх результатов и последствий)<sup>[114]</sup>. 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<sup>[115]</sup>. 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<sup>[116]</sup>. 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<sup>[117]</sup>. 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<sup>[118]</sup>. Аналогичным образом, в ОАЭ салафиты-квиелисты ранее получали ограниченную поддержку, чтобы подорвать политическую деятельность «Братьев-мусульман», которые считались угрозой региональной стабильности<sup>[119]</sup>. 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<sup>[120]</sup>.

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<sup>[121]</sup>. 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 Бйин 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 Бин 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-ушӯл* (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 ушӯл 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-Ушӯл*, 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-фусӯл*, 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 «*Ушӯл 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-Мустаcфā*, 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-маcлаḥа фй-л-му‘āмалāt ‘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‘ūйн 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 *маcлаḥой*, включая примечания и три трактата под названием «*Рисāла фй-л-Маcлаḥа 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-Муwāфақāt 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 Мухаммад 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. Мухаммад 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. Мухаммад ‘Аллāl ал-Фāсй, *Мақāсид аш-Шарī‘а ал-Ислāмиййа ва Мақāримухā*, изд. Исмā ‘йл ал-Хасанй, 2-е изд. (Каир, Дār ас-Салām, 2013), 348.
54. Мухаммад Рашйд Ридā, *ал-Ваḥй ал-Мухаммадй: 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. Мухаммад Рашйд Ридā, *Тафсир ал-Манār* (Ливан, Дār ал-Ма‘рифa), 7:197–198 (комментарии к Коран, 5: 101–2).
57. Такие как ливанец Субḫи Маḫмаcāнй (ум. 1986), марокканец ‘Аллāl ал-Фāсй (ум. 1974), и суданец Маḫмūd Мухаммад 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* (Не указано: Taylor & Francis, 2021).
65. Йūsуф 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-Саўдийа, 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-Муваффақāt*, 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 Maqāsid 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-Джāmиййа» или последователи Муḥаммада Амāна ал-Джāmй (ум. в 1994). Их также называют мадḫалиййа по имени ученика ал-Джāmй Рабй ‘бин Хādй ал-Мадḫали. 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.