

Джасер Ауда

ЦІЛІ ШАРІАТУ
(Макасід аш-шаріа)

Посібник для початківців

مقاصد
الشرعية

Міжнародний інститут ісламської думки
Громадське об'єднання ІДРАК

Джасер Ауда

ЦІЛІ ШАРІАТУ
(Макасід аш-шаріа)
Посібник для початківців

Київ
«Ансар Фаундейшн»
2017

Дж. Ауда: Цілі шариату (Макасід аш-шаріа) Посібник для початківців /
Пер. з російської О.В. Тимчишин – К.: Ансар Фаундейшн, 2017. – 246
стор.

ISBN 978-966-7927-42-4

Переклад з російської О.В. Тимчишин

Відповідальний за випуск І.Н. Гімадугін

Сучасний мусульманський мислитель Джасер Ауда у своїй книзі критично розглядає особливості теорії цілей ісламського права (макасід аш-шаріа). Він аналізує не тільки класичні інтерпретації та класифікації цієї теорії, але також її розвиток у наш час. На думку Дж. Ауди ця теорія містить у собі філософські підвалини ісламського права. На його думку, теорія цілей шариату сприяє подоланню історичних суперечок між ісламськими школами права, особливо політичного штибу, а також примиренню та мирному співіснуванню між представниками різних ісламських течій. Окрім того, Дж. Ауда вважає, що реалізація цілей ісламського права має бути основною метою фетв, що їх видають муфтії чи то законознавці. Таким чином, легітимність правових норм має залежати від того, наскільки вони реалізують високі цілі шариату.

Працю відомого мусульманського законознавця-реформатора супроводжує дослідження Кямала Гасимова, у якому розглядається історія розвитку теорії цілей шариату, а також особливості правової теорії Дж. Ауди.

Ця книга буде цікавою не лише мусульманським законознавцям чи спеціалістам у галузі ісламського права, але також усім тим, хто цікавиться сучасною мусульманською правовою думкою та прагне дізнатися, що говорять середньовічні та сучасні ісламські вчені про цілі ісламського права.



Міжнародний інститут ісламської думки



Цю книгу видано за сприяння
громадського об'єднання ІДРАК

© Оригінал-макет. «Ансар Фаундейшн» 2017

© Переклад українською мовою «Ансар Фаундейшн» 2017

© International Institute of Islamic Thought, 2017

Зміст

Замість вступу Теорія цілей ісламського права (макасід аш-шаріа) в інтерпретації мусульманських реформаторів	6
Передмова.....	169
Розділ 1 Що таке цілі шариату?	171
Низка питань «чому»?	171
Макасід і масаліх	174
Аспекти теорії цілей шариату	175
Цілі шариату в іджтіхаді сподвижників Пророка	186
Ранні теорії цілей шариату	192
Розділ 2 Вчені (V-VIII ст.х. (XI-XIV ст.)), що створили теорію цілей шариату (<i>макасід аш-шаріа</i>).....	199
Імам ад-Джувайні та «суспільні потреби».....	199
Імам аль-Газалі та «класифікація необхідних потреб людини».....	201
Аль-Ізз ібн Абд ас-Салам: «мудрість, прихована в Божественних приписах»	202
Імам аль-Карафі та «класифікація дій Пророка»	203
Ібн аль-Каййім та «істина шариату»	205
Імам аш-Шатібі. Концепція <i>макасід</i> як одна з основ шариату	206
Розділ 3 Роль концепції цілей шариату в сучасному «ісламському відродженні»	209

Теорія цілей шариату – проект у сфері розвитку та прав людини.....	210
Теорія цілей шариату як основа для нового <i>іджітіхаду</i>	217
Розмежування засобів та цілей.....	227
Цілі шариату та тематичне тлумачення Корану	234
Інтерпретація цілей Пророка.....	236
Методи «запобігання можливостей» та «відкриття можливостей».....	241
Досягнення «універсальної» цілі	247
Теорія <i>макасід</i> як спільна ланка мусульманських правових шкіл	249
Концепція <i>макасід</i> як основа міжрелігійного діалогу	251
Практичне застосування теорії цілей шариату	254
Висновок.....	262
Про автора	263
Словник.....	264
Додатки	272

Замість вступу

Теорія цілей ісламського права (макасід аш-шаріа) в інтерпретації мусульманських реформаторів

Починаючи з кінця XIX століття реформатори намагаються запропонувати ідеї та концепції, які допомогли б мусульманським спільнотам звільнитись від культурної, економічної та політичної гегемонії Заходу. Свої реформаторські проекти вони створюють шляхом безперервного діалогу з ісламським релігійно-правовим спадком (*турас*). Інакше кажучи, на відміну від «ліберальних» чи марксистських мислителів арабомусульманського світу реформатори-модерністи прагнуть оновити ісламське право (*тадждід*) і змінити ставлення мусульман до різних соціально-політичних питань за допомогою ісламських концепцій. Вони не заперечують сакральність Пресвятих текстів, не закликають відмовитись від спадку (*турас*), а розробляють нові способи прочитання чи інтерпретації текстів в контексті сучасної епохи.

У даному дослідженні розповідається про, перш за все, правові концепції сучасних мусульманських знавців законів і теологів, які відносять себе до школи Мухаммада Абду та Рашида Ріди, тобто до школи мусульманських реформаторів.

Спершу ми будемо намагатись розглянути, як представники ісламського реформаторства розуміють і використовують теорію про цілі шаріату (*макасід ашшаріа*). Ми вважаємо, що ця теорія є одним з головних механізмів, за допомогою яких мусульманські реформатори XXI ст. пропонують оновити не лише методологію ісламського права, але й економічні,

культурні та політичні структури мусульманського суспільства. Сьогодні дана теорія, як і принцип *маслаха*, активно використовується для розвитку ісламської економіки, ісламської банківської справи, ісламської суспільної політики, етики й освіти. Сутність теорії про цілі шариату зводиться до ідеї, яка полягає у тому, що в приписах ісламського права є певні завдання, реалізація яких принесе людям користь як у земному, так і наступному житті. Йдеться про призначення ісламського права, про загальні та конкретні цілі, які відображені в Корані та Сунні.

Теорія про те, що в приписах ісламу нормативного характеру є певні цілі, почала розроблятися мусульманськими знавцями законів ще в IX ст. і надалі відіграла важливу роль у розвитку ісламського права і реформуванні його різних положень та концепцій. Мусульманські вчені стверджують, що низка *аятів* Корану вказує на те, що приписи ісламу не є без призначення, а відповідають мудрому Божому замислу. Вони часто посилаються на аят: «Невже ви вважаєте, що Ми створили вас для забави?» (23:115)¹. У Корані також згадуються цілі Божого закону (шариату), які люди повинні прагнути впровадити, наприклад, одна з таких цілей – справедливість (*адл*): «Воістину, Аллаг закликає до справедливості, добрих справ і підтримки родичів»(16:90)².

Перше покоління мусульман для вирішення різних правових питань безпосередньо зверталось до пророка Мухаммада. Пророк, згідно з Божественним одкровенням, встановлював для мусульманської громади різні правові приписи та оголосив обов'язкові й рекомендовані правила

¹ Тут і далі *аяти* Корану цитуються у перекладі М. Якубовича

² *Йусуф Хамід ал-Алім*. Ал-Макасід ал-амма лі-аш-шаріа ал-ісламія, Херндон-Вірджинія: ал-Махад ал-аламі лі-л-фікр ал-ісламі, 1996. С. 86.

поведінки. Після його смерті послідовники (*сахаба*) при вирішенні тих чи інших релігійно-правових питань використовували Коран та сунну³. Якщо вони не знаходили в першоджерелах чітких та очевидних відповідей на правові питання, то, виходячи з своїх глибоких знань Пресвятого письма і досвіду, набутого внаслідок тривалого спілкування з Пророком, вони спирались на свої власні умовиводи, тобто практикували *іджтіхад*⁴.

Потреба в *іджтіхаді*, як інструменті формування нових правових норм, особливо зростає з утворенням халіфату. З розширенням кордонів халіфату і збільшенням контактів мусульман з представниками різних релігій і цивілізацій, мусульмани все частіше стикались з правовими питаннями, готових відповідей на які не було в першоджерелах ісламу. У незвичайних і нових ситуаціях послідовники, спираючись на цінності та принципи ісламу, намагались діяти на благо (*маслаха*) громади. Іншими словами, вони, не маючи чіткої інструкції з Корану і сунни, формували свої правові норми так, щоб мусульманська громада отримувала з них максимальну користь — *маслаха*⁵.

³ Сунна — приклади з життя та висловлювання Пророка, які передали його послідовники. Більшість мусульман вважають сунну другим після Корану джерелом інформації про приписи, норми та принципи ісламу.

⁴ *Іджтіхад* — інтелектуальна робота, у процесі якої законознавець вдумливо вивчає першоджерела ісламу, враховує культурну та соціально-політичну ситуацію в суспільстві та в результаті видає *фетву* (правовий висновок).

⁵ *Ebrahim Moosa*. The poetics and Politics of Law after the Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law, UCLA journal of Islamic and Near Eastern Law, no. I (Fall/Winter) 2002. P. 12-13.

Маслаха (множ. – *масаліх*) означає «благо», «користь» або «вигода». У ісламському праві терміном *маслаха* називається все, що приносить суспільну користь і допомагає усунути шкоду (*мафсада*). Правові норми, виведені на основі принципу *маслаха*, зустрічаються у роботах законознавців VIII та IX ст. Одну із найбільш ранніх згадок концепції *маслаха* знаходимо у роботі ханафітського богослова Абу Бакра ад-Джасаса (370/980)⁶. На основі принципу *маслаха* (користь, благо) мусульманські вчені виробили метод пошуку найбільш корисного правового рішення – *істіслах* (дослівно «прагнення до користі»).

Таким чином, згідно з мусульманськими знавцями законів, коли деякі послідовники Пророка не знаходили чіткої і очевидної відповіді на яке-небудь запитання у Корані чи сунні вони використовували принцип *маслаха*, тобто принцип досягнення найбільшого блага для громади. Наприклад, керуючись саме цим принципом, вони вирішили зібрати Коран у єдину книгу, боротись з тими, хто відмовлявся платити *закят*, створити державну скарбницю та ін. Мусульманські законознавці вважають, що особливо часто *маслаха* зустрічається в правових рішеннях праведного халіфа Омара ібн ал-Хаттаба. Як приклад можна згадати історію про те, як він відмовився розділити землі Савада (Південний Ірак) між воїнами. Він вирішив, що від завойованих земель користь повинна отримувати вся мусульманська громада, а не лише послідовники Пророка. А на прохання послідовників розділити між ними землі так, як це робив Пророк, він сказав: «Але в такому випадку я не залишу нічого тим мусульманам, що будуть після вас!» Ханафітський

⁶ *Felicitas Opwis*. Maslaha in the Contemporary Islamic Legal Law Theory // *Islamic Law and Society*. Vol. 12. 2005, No. 2. P. 187-188.

законознавець Абу Юсуф так охарактеризував рішення Омара: «Це була підтримка Аллага, яка виявилась у тому, що Омар зробив те, що послужило на благо усім мусульманам, і в тому, що він вирішив збирати цей *харадж* і ділити його між мусульманами заради їхньої спільної користі»⁷.

Наступні покоління мусульман також використовували метод пошуку найбільш вигідного і корисного правового рішення (*маслаха*). З виникненням науки про основи ісламського права (*усул аль-фіхх*) і формуванням мусульманських правових шкіл принцип *маслаха* почав більш детально досліджуватись мусульманськими законознавцями. Але вони так і не зробили даний принцип незалежним джерелом ісламського права. Як і колись, основними джерелами продовжували залишатись Коран, Сунна, *іджма* і *кїйас*.

Перш ніж перейти до ідей мусульманських реформаторів, ми розглянемо, як розуміли *маслаха* деякі видатні законознавці епохи «класичного ісламу».

Можна із впевненістю сказати, що концепція *маслаха* була сильно переосмислена мусульманським законознавцем та теологом Абу Хамідом аль-Газалі. Він у своїй книзі *аль-Мустасфа мін 'ілм аль-усул*, присвяченій основам ісламського права, пише, що у вузькому сенсі *маслаха* – це досягнення користі (*манфаа*) і запобігання шкоді (*мадарра*), а в широкому сенсі – це основна мета шаріату, направлена на захист релігії, життя, розуму, нащадків та майна людини. Усе, що сприяє досягненню даної мети – це *маслаха* (благо), а все, що заважає цьому, –

⁷ Абу Ййусуф Ййакуб ібн Ібрахим ал-Куфи. Китаб ал-харадж / Пер. с араб. А.Э.Шмидта. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 41-47.

мафсада (шкода)⁸. Визначення і класифікація принципу *маслаха*, запропоновані аль-Газалі, були запозичені багатьма мусульманськими законознавцями і міцно укорінились в основах ісламського права.

Аль-Газалі виділяє три види *маслаха*: (1) *маслаха*, про яку свідчить закон (*шахада шар лі-ітібаріха*), (2) *маслаха*, яку закон визнає недійсною (*шахада шар лібутланіха*) і (3) *маслаха*, про яку закон нічого не говорить або яку він ні легітимізує, ні схвалює (*лам йаішхад шар ла лі-бутланіха ва ла лі-ітібаріха*)⁹. Перший вид аль-Газалі називає правовим доказом (*худжа*), оскільки про нього можна дізнатись з зрозумілих текстів (*насс*) та *іджма*, а дізнавшись, за допомогою *кйіас* вивести нові правові рішення, що відповідають інтересам людей. Наприклад, відомо, що Коран забороняє споживання вина, оскільки вино п'янить людину, здатне закрутити їй голову і затуманити розум. За аналогією з вином законознавці забороняють споживання усіх п'янокх напоїв і речовин, оскільки вони вирішили, що Коран забороняє вино (*хамр*), маючи благу мету (*максад*) – захист розуму. Таким чином, заборона споживати вино вказує на те, що Божественний закон (*шар*) направлений на досягнення блага (*маслаха*)¹⁰.

Другий вид, згідно з аль-Газалі, деякі законознавці помилково вважають благом, але якщо вони задумуються, то зрозуміють, що він заперечує істинний сенс приписів ісламу. Аль-Газалі так пояснює *маслаха*, яка недійсна з точки зору Закону: інколи деякі правителі вступають у

⁸ Абу Хамід ал-Газалі. Ал-Мустасфа мін ілм ал-усул. Бейрут: Муассаса ар-рісала, 1997. С. 416-417.

⁹ Там само. С 414-415.

¹⁰ Абу Абу Хамід ал-Газалі. Ал-Мустасфа мін ілм ал-усул. Бейрут: Муассаса ар-рісала, 1997. С.415.

статеві зносини у місяць Рамадан, і є такі *улама*, які для спокутування вини вимагають від них постити два місяці підряд. І коли таких *улама* запитують, чому вони не вимагають від правителя звільнити раба, – адже за Кораном для спокутування вини можна звільнити раба і лише у випадку його відсутності порушнику потрібно постити два місяці або нагодувати бідняків. Автори таких *фетв* заперечують, що для правителя з його багатством не тяжко звільнити раба, а якщо йому наказати безперервно поститись два місяці, то він після цього сто разів подумає перш ніж скоїти гріх. Але згідно з аль-Газалі така *фетва* не має основи, заперечує текст Корану і суперечить коранічному уявленню про суспільне благо. Вона може призвести до довільної зміни всіх кримінальних покарань для пристосування їх до різних ситуацій. До того ж, якщо законознавці будуть видавати *фетви* таким чином, то правителі перестануть їм довіряти, оскільки почнуть думати, що основою всіх правових рішень є особиста суб'єктивна думка і вподобання законознавців¹¹.

Третій вид *маслаха* не згадує і не заперечує. Такий вид отримав назву *аль-маслаха аль-мурсала* (незалежна корисна дія). Іншими словами, якщо законознавець не може знайти однозначного вирішення якогось питання в Корані і *хадисах*, то він, згідно з аль-Газалі, може винести *фетву* на підставі незалежного від тексту судження, спираючись на основні цінності та цілі шариату. Але при цьому критерієм винесення *фетви* повинен бути принцип «користі» (*маслаха*), тобто правове рішення повинно бути сформульоване так, щоб воно було максимально корисним для мусульман і водночас відповідало цілям шариату. Даний вид *маслаха* ми розглянемо більш детально,

¹¹ Абу Абу Хамід ал-Газалі. Ал-Мустасфа мін ілм ал-усул. С.415-416.

оскільки він мав вплив не лише на розвиток теорії цілей шаріату, але й на правові концепції багатьох мусульманських реформаторів. Як уже говорилося вище, за аль-Газалі головною метою шаріату є забезпечення основних людських потреб або необхідних цілей, здійснення яких бажає Бог (*дарурат*): захист релігії, життя, розуму, нащадків та майна. У цьому і полягає благо (*маслаха*). На його погляд, усі покарання в ісламському праві слугують для виконання цих цілей. Наприклад, смертна кара тому, хто розповсюджує недопустимі інновації в релігії, або невіруючому, який вводить людей в оману, направлена на захист релігії людей. Покарання категорії *kisac*¹² спрямовані на захист життя (*хіфз ан-нафс*) людей. Метою покарання за вживання вина є захист розуму людей (*хіфз аль-акл*), а покарання, передбачене за перелюб, захищає рід і нащадків людей. Покарання за крадіжку спрямоване на захист майна людей, «яке є засобом, необхідним для життя (*мааши*) і якого вони потребують»¹³. Аль-Газалі говорить, що всі релігійні громади і закони, які прагнуть благополуччя людей, одностайно «забороняють (*тахрім*) руйнування цих п'яти основ». За аль-Газалі окрім «необхідних потреб» (*дарурат*) існують ще «нагальні проблеми» (*хаджйіат*)¹⁴ і додаткові потреби, або «потреби, що покращують життя» (*тахсінат*), які менш важливі для існування людини, ніж

¹² *Kisac* (досл. «помста») – це покарання в ісламському праві за вбивство, поранення та інші тілесні покарання. Детальні див.: Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. ГРВЛ, 1991. С.138.

¹³ Ислам. Энциклопедический словарь. С.417.

¹⁴ Окремі правові норми, що стосуються шлюбу або торгівлі. Їх дотримання важливе, але вони не такі універсальні, як *дарурат*.

«необхідні потреби» (*дарурат*)¹⁵. Але згідно з аль-Газалі *муджтахід* може практикувати *іджтіхад*, навіть якщо він «не підтверджений певною основою» (тобто конкретним текстом Корану або сунни) лише заради забезпечення «необхідних потреб» (*дарурат*). Він наводить такий приклад: ворожі війська нападають на «землі ісламу» (*дар аль-іслам*), використовуючи полонених мусульман як щит. Якщо мусульманська армія не буде обстрілювати цей «живий щит», то невірні (*куффар*) переможуть її і захоплять землі ісламу. А якщо армія буде стріляти, то загинуть ні в чому не винні мусульмани, і таким чином буде порушено закон, який суворо забороняє вбивство невинних людей. Але вороги, не зустрівши опору, все одно вб'ють цих полонених, а разом з ними – і всіх інших мусульман. Таким чином, заради спасіння усієї мусульманської громади необхідно пожертвувати цими полоненими. Ми точно знаємо, що мета закону – запобігти, наскільки це можливо, загибелі людей. Якщо немає ніякої можливості запобігти вбивству мусульман, то будь-яким способом треба звести кількість жертв до мінімуму¹⁶. Посилаючись на цей приклад, аль-Газалі додає: «Для того, щоб за відсутності доказів з Корану, сунни чи *іджма*, можна було вивести правове рішення на основі принципу *маслаха*, необхідно щоб саме «благо» було універсальним (*куллійа*), чітко підтвердженим (*катіійа*) і необхідним (*дарурійа*). А це означає, що життями полонених мусульман можна пожертвувати лише у тому випадку, якщо є переконання, що вороги вб'ють усіх мусульман і

¹⁵ *Абу Хамід ал-Газалі*. Ал-Мустасфа мін ілм ал-усул. Бейрут: Муассаса ар-рісала, 1997. С. 417-420.

¹⁶ Там само. С. 420.

що релігії, життю, розуму, нащадкам та майну мусульман загрожує повне знищення¹⁷.

Аль-Газалі наводить ще один приклад винесення *фетви* на основі принципу *маслаха*, не підтвердженого конкретним текстом: у додаткових земельних податках (*харадж*) немає потреби, якщо армія добре оснащена і має все необхідне. Але якщо у армії немає засобів для існування і солдати змушені самотійно заробляти на життя, то тоді правителю дозволено зобов'язати багатих людей взяти на себе частину витрат армії. А інакше армія розпорозиться у пошуках заробітку, і вороги легко захоплять землі мусульман¹⁸. Виходить, що додаткові податки, не передбачені ісламом, можна вводити лише у випадку явної необхідності (*дарура*), з метою досягнення блага (*маслаха*) для всієї громади. З цих прикладів випливає, що за аль-Газалі за відсутності доказів зі Священних текстів мусульманські законознавці можуть виносити нормативні правові рішення на основі комплексного вивчення ісламу, намагаючись з одного боку, виявити головні цілі і цінності цих приписів, а з іншої – досягнути максимального блага для мусульманської громади. Аль-Газалі пише: «*Маслаха* (благо) є захистом цілі Божого закону. Про цілі Божого закону ми дізнаємось з Корану, сунни і *іджма*. Тобто *маслаха* напряду пов'язана з цими головними джерелами ісламського права. Але ми не називаємо *маслаха кійас*, а називаємо її *маслаха мурсала*, або *кійас* («судження за аналогією») проводиться, спираючись на одне конкретне джерело. А смисли (цілі), які передбачає [закон], можна пізнати не завдяки одному доказу, а за допомогою великої

¹⁷ *Абу Хамід ал-Газалі*. Ал-Мустасфа мін ілм ал-усул. С. 420-421.

¹⁸ Там само. С. 426.

кількості доказів із Корану, сунни, різних аргументів, свідчень, обставин і окремих законів, і тому вони називаються *маслаха мурсала*»¹⁹.

Проте оскільки аль-Газалі був представником шафіїтської правової школи, він не визнав принцип *маслаха* незалежним джерелом права і, як вірний своєму *мазгабу* правознавець, продовжував вважати основними джерелами Коран, сунну, *іджму* та *кійас*. Про це говорить і Дж. Ауда: «Однак, не дивлячись на детальний аналіз, який провів аль-Газалі, він відмовився вважати запропоновану ним класифікацію цілей шаріату (*макасід*) або суспільних благ (*масаліх*) правовими доказами (тобто він відмовився зробити їх частиною доказового інструментарію методології фікху) і навіть назвав їх «уявними благами» (*аль-масаліх аль-маухума*)»²⁰. На думку аль-Газалі, метод дотримання суспільних інтересів (*істіслах* або *аль-масаліх аль-мурсала*) може застосовуватись тільки за необхідності і в особливих випадках, тобто якщо релігії, життя, розуму, нащадкам і майну мусульман загрожує велика небезпека. Більшість дослідників пояснюють причину, у зв'язку з якою аль-Газалі не розглядав метод *аль-масаліх аль-мурсала* як п'яте джерело права, таким чином: даний метод не впливає безпосередньо із текстів, а є результатом раціонального мислення, інакше кажучи, *іджтіхаду*. Зрозуміло, це могло викликати побоювання у аль-Газалі й інших улама, які віддавали перевагу тому, щоб спиратись на дослівне значення текстів (*аятів* Корану і приписів пророків) і за необхідності вдаватись до «суджень за

¹⁹ Абу Хамід ал-Газалі. Ал-Мустасфа мін ілм ал-усул. Бейрут: Муассаса ар-рісала, 1997. С. 430.

²⁰ Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System approach. London. The International Institute of Islamic Thought, 2008. P. 18.

аналогією» (*кййас*, які, все ж таки, здійснюються на підставі текстів (*аяти і хадиси*)), чого не можна сказати про метод *аль-маслаха аль-мурсала*²¹.

У цьому контексті, Дж. 'Ауда говорить, що метод *аль-масаліх аль-мурсала* виник у той час, коли традиційні підходи, які застосовувались богословами, припинили відповідати потребам світу, що розвивається. Тому, щоб відповісти новим викликам, була розроблена концепція *аль-маслаха аль-мурсала*. Дана концепція не тільки заповнила прогалину в традиційній методології, але й призвела до появи теорії цілей шаріату (*макасід ашшаріа*)²². Подібну думку про причини виникнення концепції *маслаха* висловила дослідниця Ф. Опвіс: «Із цих чотирьох джерел права (тобто Коран, сунна, *кййас* і *іджма*), «консенсус» і «умовивід за аналогією» є вторинними джерелами. Функція «консенсусу» полягає в основному в утвердженні правових норм, а умовивід за аналогією використовується для того, щоб розширити можливість застосування приписів Корану і сунни в нових [правових] ситуаціях. Але за теорією права «консенсус» і «умовивід за аналогією» не можуть використовуватись без урахування норм, які містяться в текстах. Коли законознавець намагається переглянути або обійти встановлені й прийняті норми, він змушений звертатись до другорядних правових джерел, до таких як «надання переваги одному аргументу перед іншим» (*істіхсан*) і «традиціям» (*урф*). Але для законознавців, які дотримуються ашарітської школи богослов'я, обидва джерела мають недоліки; «надання переваги одному

²¹ David Johnston. A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh // Islamic Law and Society. Vol. 11. No 2, 2004. P. 246-247.

²² Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 16-17.

аргументу перед іншим» пов'язаний з довільним і незалежним судженням (*рай*), а традиція не може бути названа частиною Божественного закону (одкровення).

Таким чином, у результаті спроб вирішити дану дилему, ашаріти-законознавці пізнього періоду, а саме аль-Газалі, розвинули концепцію *маслаха* у вигляді методу, який дозволяє не лише розширити застосування Божественного закону в нових ситуаціях, які не відображені в першоджерелах, але й коригувати існуюче право»²³.

На наш погляд, аль-Газалі намагався зайняти «серединну позицію» стосовно даного питання. З одного боку, як ашарітський теолог і законознавець шафіїтської школи ісламського права, він не міг погодитись з думкою про те, що законознавець має право видавати *фетви* без жодної опори на тексти. З іншого боку, аль-Газалі стверджує, що усі тексти ісламу, джерела *фікху*, «філософія» або «дух» ісламу вказують на те, що у ісламського права є певні цілі, які спрямовані на збереження і покращення (*іслах*) людського життя. Звісно, аль-Газалі не вважає принцип *маслаха* п'ятим джерелом права, але водночас він говорить, що «оскільки ми пояснюємо *маслаха* як захист цілі Закону (*максуд аш-шар*), то немає причин для дискусій – її потрібно дотримуватись і необхідно вважати її доказом (*худжа*)». Інакше кажучи, даний принцип можна використовувати заради захисту цілей шаріату²⁴.

Не дивлячись на те, що аль-Газалі не вважав принцип *аль-масхала аль-мурсала* або метод *істілах* незалежними джерелами права, він здійснив величезну роботу з

²³ Felicitas Opwis. *Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory*. P. 190-191.

²⁴ Абу Хамід ал-Газалі. Ал-Мустасфа мін ілм ал-усул. С. 430.

систематизації та розробки даного методу, надавши йому особливого статусу в ісламській юриспонденції. Всі ісламські законознавці наступних століть, які писали про цілі шариату, принцип *маслаха* і метод *істіслах* спирались на ідеї аль-Газалі. Переважно завдяки аль-Газалі даний принцип став частиною теорії цілей шариату. Тобто *масаліх* почали розглядати як цілі та цінності шариату. Інакше кажучи, законознавці почали стверджувати, що *маслаха* – це все те, що відповідає цінностям та цілям ісламського права.

Іншим мусульманським вченим, правова теорія якого мала сильний вплив на ідеї мусульманських реформаторів XIX ст. (і продовжує впливати на реформаторів XXI ст.), був Наджм ад-Дін ат-Туфі (пом. 716/1316).

Ат-Туфі був ханбалітським законознавцем, який вчився у багатьох відомих богословів Дамаску та Багдаду (у тому числі відомого ханбалітського шейха Ібн Таймії). Напевно, загальне нелегке становище, соціально-політична та ідейна криза, що охопила мусульманський світ після нашествия монголів, спонукали ат-Туфі переосмислити деякі основи методології ісламського права. Він висунув дуже сміливу (в порівнянні з «стриманою позицією», наприклад, аль-Газалі) і новаторську для свого часу думку: *маслаха* є найважливішою метою шариату і може мати статус самостійного джерела права. Він пише: «За звичаєм (*урф*) *маслаха* – це причина (*сабаб*), яка веде до блага (*салах*) і користі (*наф*), так само як торгівля веде до прибутків. А з точки зору ісламського права (*шар*) *маслаха* – це причина, що веде до (здійснення) цілі (*максуд*) Законодавця»²⁵.

²⁵ Ми посилаємось на роботу ат-Туфі про *маслаха*, яка була опублікована та досліджена проф. Мустафою Зайдом у книзі: АлМаслаха фі ат-ташрі ал-ісламі / Під ред. Мухаммада Йусрі. Каїр: Дар ал-йуср лі-л-тібаа ва ан-нашр. Б.д. С. 126.

Іншими словами, за ат-Туфі *маслаха* – це засіб, завдяки якому реалізуються цілі шаріату. Понад те, на відміну від аль-Газалі, ат-Туфі стверджує, що *маслаха* є більш пріоритетним, ніж Коран, сунна і *іджма*, джерелом права, оскільки вона здатна об'єднати всі ці джерела і владнати суперечності, що існують між ними. У його правовій теорії, принцип *маслаха* постає у вигляді зв'язки між всіма джерелами права. Цікаво, що свою концепцію ат-Туфі побудував на інтерпретації *хадиса* Пророка «Не робіть шкоди і не платіть злом за зло» (або «не робіть шкоди собі та іншим»). Коментуючи цей *хадис*, ат-Туфі робить висновок, що універсальна ціль ісламського права полягає в тому, щоб приносити людям користь і усувати шкоду (або запобігати всьому, що може принести шкоду)²⁶. На заперечення про те, що неможливо, базуючись на цьому *хадисі*, зробити такі широкі теоретичні узагальнення, ат-Туфі відповідає наступним чином: всі свідчення з Корану, сунни та *іджма* підтверджують сенс і принципи, які містяться в *хадисі*. Всі *аяти* Корану і Божі закони спрямовані на досягнення блага (*масаліх*) для людей. Ат-Туфі посилається на наступний *аят*: «О люди! До вас прийшло повчання від Господа вашого, зцілення того, що в серцях, прямий шлях і милість для віруючих! Скажи: «Це — ласка Аллага та милість Його!» Тож нехай вони радіють цьому, адже воно краще за те, що вони накопичують!» (10:57-58). Коментуючи даний *аят*, ат-Туфі пише, що згадані в *аяті* настанови на прямий шлях, милість і милосердя, сповіщення людям про радісну звістку – не що інше, як величезне благо і користь для людей²⁷.

²⁶ Мустафа Зайд. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі. С. 125-126.

²⁷ Там само. С. 127.

Однак, щоб обґрунтувати свою тезу про те, що *маслаха* – це основа всіх джерел ісламського права і головна ціль шаріату, ат-Туфі потрібно було довести, що для Бога передумовою чи причиною (*ілла*) встановлення законів є саме благо та інтереси людей. Таким чином, він наполягає на тому, що дії Аллага, у тому числі і Його законотворчість, мають причину і цілі (тобто вони вмотивовані). «Дія, яка не має причини, – не має сенсу, а Аллаг вільний від цього. У Корані повно [доказів] того, що дії [Аллага] вмотивовані, наприклад: «Він — Той, Хто зробив сонце світилом, а місяць — світлом, визначивши йому фази, щоб ви знали кількість років і лічбу» (10:5)²⁸. Ат-Туфі пише, що йому можуть заперечити: «Адже той, хто робить щось заради причини (*ілла*), досягає того, чого в нього не було раніше, – а значить, він недосконалий, але Аллаг вільний від недосконалості!»²⁹. Інакше кажучи, якщо дії Бога обумовлені певними причинами, то, значить, він «заручник» причинно-наслідкового зв'язку. Але подібні заперечення Ат-Туфі вважає безпідставним лише стосовно людей, а не Бога. «Адже в основі дії Аллага лежать мудрі цілі, які слугують інтересам (*наф*) і досконалості (*камал*) віруючих, а не Аллага, оскільки Аллаг нічого не потребує»³⁰. Навіть Ат-Туфі, щоб розвінчати всі сумніви про те, що Аллаг охороняє інтереси людей, торкається суннітсько-мутазілітських дебатів з даного питання. «Сунніти (ахл аль-сунна) вважають, що Аллаг дозволив охороняти і дотримуватись інтересів людей зі Своєї Милості. А мутазіліти припускають, що оскільки Аллаг наділив людей релігійними обов'язками,

²⁸ Там само. С.128.

²⁹ *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі. С.128.

³⁰ Там само.

зобов'язав дотримуватись Божественних законів, то Він повинен (*ваджіб алайхі*) оберігати їхні інтереси (*масаліх*), а інакше люди повинні дотримуватись того, що їм не під силу». Ат-Туфі говорить, що аргументи мутазилітів базуються на їхній концепції, що «розум людини сам, без Божого одкровення, здатний вирішувати, що прекрасне, а що потворне». Але цю концепцію не прийняла більшість мусульман. Як сунніт, та ще й послідовник ханбалітського *мазгабу*, ат-Туфі не може погодитись з такою думкою. Але для того, щоб вирішити дану теологічну проблему, він змушений запропонувати свою інтерпретацію. Ат-Туфі пише: «Істина у тому, що захист інтересів людей не є обов'язковим для Аллага (*ла ваджіб алайхі*), а йде від Аллага (*мін Аллаг*) завдяки його прихильності (*тафаддул*) до людей»³¹. Особливість інтерпретації Ат-Туфі полягає в тому, що, з одного боку, він обґрунтовує тезу про те, що Аллаг оберігає інтереси віруючих, а з іншого боку, не виходить за межі суннітських переконань.

Таким чином, ат-Туфі стверджує, що Коран, сунна, *іджма* і здогади (*назар*) вказують на численні докази (*аділлі*, одн. – *даліл*) про те, що необхідно дотримуватись інтересів людей. Він так само, як і аль-Газалі, вважає, що приписи Корану нормативного характеру охороняють потреби людей (*масаліх*) у вигляді захисту їхнього життя, майна та честі³². Так само він говорить і про сунну. На

³¹ Як приклад, ат-Туфі посилається на *аят* «Воістину, Аллаг приймає каяття» (4:17) і говорить, що за цим *аятом* Аллаг не зобов'язаний прощати, але Він вирішує, кому прощати, на власний розсуд, тобто Він зобов'язав Себе прощати. Так і в *аяті* «Ваш Господь зробив для Себе милість обов'язком» (6:54). Див: *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фі атташрі ал-ісламі. С. 128.

³² Йдеться про дані приписи: «Помста рятує життя ваше, о ви, обдаровані розумом! Можливо, будете богобоязливі ви!» (2:179), «Крадію і крадійці відріжьте руку як покарання за їхній злочин» (5:38),

його думку, не лише кожен *аят* Корану, але і традиції пророків (*хадиси*) закликають до досягненню блага (*маслаха*) для людей. Адже функція сунни – пояснювати і тлумачити Коран, тому вона охороняє інтереси віруючих і допомагає задовільнити їхні життєві потреби. Як приклад він наводить наступні настанови Пророка: «Не псуйте один одному торгівлю», «Не одружуйтесь на жінці, якщо ви одружені на її тьоті з боку батька або матері», «Міський житель не повинен продавати товар жителя пустелі». У всіх цих повідомленнях Пророка ат-Туфі бачить велику суспільну користь. На його думку, ціль цих приписів – згуртувати мусульман, не допустити між ними ворожнечі і захистити їхні інтереси.

Стосовно *іджма*, ат-Туфі вважає, що майже всі *улама*, навіть ті, хто заперечує поняття *іджма*, так чи інакше визнають, що приписи встановлені для досягнення блага і усунення шкоди. За словами ат-Туфі, особливо старанно такої позиції дотримується Малік ібн Анас, епонім малікітської школи ісламського права. У результаті ат-Туфі робить висновок, що кожна розсудлива людина розуміє, що Аллаг дотримується інтересів людей і бажає їм блага. Посилаючись на *аяти* Корану, він стверджує, що Аллаг створив численні умови для того, щоб люди жили, здобували собі засоби для життя і розмножувались, і все це очевидне благо для людей³³.

«Розпусника й розпусницю бийте сто разів — кожного з них» (24:2) і т.д. *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі. С. 129.

³³ «Він — Той, Хто створив для вас усе, що на землі, а потім повернувся до неба та й впорядкував сім небес» (2:29); «Хіба не зробили Ми землю — ложе» (78:6); «Хай погляне людина на їжу свою! Проливаємо Ми дощі зливами, потім розколюємо Ми землю тріщинами і пророщуємо на ній зерно, виноград і трави, і оливи, і пальми, і сади густі, і плоди, і пасовиська — на користь вам і худобі вашій!» (80:24-32). *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі. С. 129-130.

Однак, щоб обґрунтувати свою правову теорію ат-Туфі не обмежується лише цитуванням Корану і *хадисів*. Для того, щоб довести, що *маслаха* – найбільш пріоритетне джерело права, він вирішує піддати критиці концепцію *іджма*. На нашу думку, його критика *іджма* не випадкова. Справа у тому, що згідно з деякими спеціалістами з ісламського права (*усул*) «узгодження думок мусульманських авторитетів», тобто *іджма*, є більш пріоритетним джерелом, ніж тексти Корану або сунни³⁴. Наприклад, за аль-Газалі *муджтахід* спочатку повинен з'ясувати, чи є «консенсус авторитетів» (*іджма*) стосовно даного питання чи немає. Якщо консенсус існує, то він може не звертатись до Корану або сунни, бо норми, які в них містяться, можуть бути відмінені (*насх*), а норми, за якими є «консенсус», – ні. За аль-Газалі консенсус – це джерело найбільш достовірного знання, оскільки «умма не буде поділяти помилкову думку». І лише після вивчення «консенсусу» *муджтахід* повинен звернутись до Корану і *хадисів* Пророка, які передали більша кількість послідовників (*ас-сунна ал-мутававатіра*)³⁵.

Імовірно, ат-Туфі намагається спростувати тезу аль-Газалі і законознавців, думки яких співпадають. Він наводить три аргументи, які піддають сумніву авторитетність *іджма* як правового інструментарію. Аргумент перший: ні в Корані, ні в сунні немає вказівок на

³⁴ Тобто маємо на увазі, що якщо існує консенсус авторитетних *муджтахідів* з якось питання, *хадису*, норми і т.д., то імовірність того, що вони помиляються, дуже мала. Аль-Газалі посилається на *хадис* Пророка: «Моя умма не об'єднається на основі обману», - який розглядається законознавцями як один з головних аргументів щодо пріоритетності принципу *іджма*. Детальніше про дане питання: *Wael Hallaq. Islamic Legal Theories. Cambridge University Press. 1999. P. 7578.*

³⁵ *Абу Хамід ал-Газалі. Ал-Мустасфа мін ілм ал-усул. Т. 4. С. 159.*

непорочність і безгрішність «членів консенсусу» (*іджма*). Усі вони – люди, а люди мають схильність помилятися і грішити. Аргумент другий: одним з доказів на користь *іджма* є *хадис*: «Моя умма не об'єднається на основі обману!» Але він суперечить іншому *хадису*: «Моя умма розділиться на 73 групи». Інакше кажучи, під уммою, яка не об'єднається на основі обману, можна розуміти або 73 групи, або лише одну групу, яка врятувалась. Якщо маються на увазі всі групи, то це неможливо, оскільки поміж 73 груп є такі, які заперечують «консенсус» (*іджма*), а це означає, що вони не можуть входити в «консенсус», оскільки заперечують поняття «консенсусу». Якщо мається на увазі одна група, яка врятувалась, то і це невірно, оскільки одна «група, що врятувалась» – це лише частина умми, а не вся умма, а частина умми не може претендувати на «консенсус»³⁶.

Продовжуючи критику *іджма*, ат-Туфі звертається до історії ранньої мусульманської громади, щоб показати, що навіть найближчі послідовники Пророка дуже часто не могли досягнути «консенсусу» між собою. Наприклад, такі видатні послідовники як Омар, Абу Бакр, Осман та Ібн Аббас не змогли досягнути єдиної точки зору стосовно припису 11-го аяту 4-ї сури³⁷. А Ібн Масуд (пом. 32/652-3) вважав недопустимим робити хворому омовіння землею (*тайаммум*), сказавши, що люди будуть зловживати цією можливістю (*рухса*). Ат-Туфі вважає, що своє рішення Ібн Масуд прийняв всупереч «узгодженому консенсусу» (*іджма*) послідовників і чіткому тексту (*насс*) заради *маслаха* («суспільного блага»). І ніхто не назвав рішення Масуда помилковим, хоча багато послідовників Пророка з

³⁶ Мустафа Зайд. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі. С. 135.

³⁷ Там само.

ним не погоджувались і сперечались. Оскільки це так, то застосування *маслаха* всупереч «консенсусу» і чіткому тексту (*насс*) дозволено³⁸. Як ми бачимо, дане трактування принципу *маслаха* різко відрізняється від пояснення альГазалі, який говорить про *маслаха* максимально обережно і не розглядає її як незалежне джерело права. Потрібно підкреслити, що не дивлячись на послідовну критику, атТуфі не намагається дискредитувати концепцію *іджма*: «Знай, що все це було сказано не для того, щоб повністю згальмувати (*кадх*) або зруйнувати (*іхдар*) *іджма*. Ми посилаємось на неї, обговорюючи аяти поклоніння (*ібадат*), чітко встановлені норми (*мукаддарат*) і тому подібне. Ми лише хотіли повідомити, що принцип обертання інтересів людей (*маслаха*) ґрунтується на словах Пророка не «вчиняти один одному шкоди» (*ла дарар ва ла дірар*), сильніший (у якості правового доказу) за *іджма* і що джерела, що вказують на *маслаха*, сильніші (переконливіші) за джерела *іджма*. Усе це було видно з наведених нами аргументів»³⁹.

Далі ат-Туфі наводить ще одне, на наш погляд, доволі цікаве пояснення того, чому він вважає *маслаха* більш пріоритетним у порівнянні з текстами (*нусус*) та *іджма* джерелом права. По-перше, на його думку, всі, хто заперечує *іджма*, говорять про важливість принципу *маслаха*. А оскільки захист інтересів громади зближує мусульман, то більш пріоритетним буде йти за тим, що зближує, а не за тим, що веде до конфліктів⁴⁰. По друге, багато текстів (*нусус*) заперечують один одного і є причиною (*сабаб*) суперечок мусульман про різні правові

³⁸ Мустафа Зайд. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі. С. 135-136.

³⁹ Там само. С. 136.

⁴⁰ Там само.

норми (*ахкам*). Але, як відомо, суперечки караються законом (*шар*). У Корані про це сказано: «Тримайтеся разом біля Аллага і не розділяйтеся!» (3:103), «Воістину, ти непричетний до тих, які розкололи свою релігію та розділилися на секти» (6:159). Про це Пророк сказав: «Не сваріться один з одним, бо посваряться ваші серця!» на відміну від окремих текстів, принцип *маслаха* об'єднує мусульман, оскільки всі вони, природно, бажають досягнути блага. До того ж, закон (*шар*) схвалює і заохочує прагнення до єдності: «...з'єднав їхні серця. Навіть якби ти витратив усе, що на землі, то не з'єднав би їхніх сердець. Це Аллаг з'єднав їх! Воістину, Він — Всемогутній, Мудрий» (8:63). Пророк про це сказав: «О ті, хто поклоняється Аллагу, будьте братами один одному!»⁴¹

Таким чином, ат-Туфі вважає, що за допомогою принципу *маслаха* можна подолати суперечки між мусульманами і згуртувати їх. Він говорить, що якщо читач «згадає про взаємну антипатію та сварки, які існували між імамами *мазгабів*, він зрозуміє, про що ми говоримо»⁴². Він скаржиться на те, що малікіти стали єдиним *мазгабом* Магрібу, а ханафіти – Машріку і представники цих *мазгабів* не можуть співіснувати. А жителі Гіляну, переважно ханбаліти, вбивають ханафіта, який опинитися в їхньому місці, а його майно ділять між собою як воєнну здобич (*фай*). Одним словом, ставляться до ханафітів як до невіруючих (*куффар*)⁴³. У свою чергу, в одному з регіонів Мавераннахру, де більшість жителів – ханафіти, була закрита єдина мечеть, у якій збирались представники шафіїтського мазгабу («кожний день

⁴¹ Мустафа Зайд. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі. С. 136-137.

⁴² Там само. С. 137.

⁴³ Там само. С. 136.

правитель тієї країни, йдучи на ранкову ритуальну молитву, побачивши цю мечеть, говорив: «Чи не пора закрити цю церкву (*каніса*)? І настав день, коли двері цієї мечеті замурували глиною і саманом, що дуже сподобалось правителю»⁴⁴.

Ат-Туфі критикує послідовників шкіл ісламського права (*мазгабів*) за те, що кожен з них у своїх трактатах вихваляє засновника своєї школи і принижує гідність засновника іншої школи. Він говорить, що послідовники правових шкіл створюють вигадані повідомлення, у яких Пророк згадує епоніми цих шкіл у позитивному контексті, що призводить до ще більших суперечок між мусульманами⁴⁵. Через цілком очевидні причини ці ідеї та критика ат-Туфі стали співзвучними зі сподіваннями та проблемами мусульманських реформаторів сучасної епохи.

Цікаво, що ат-Туфі наиває одну з головних причин суперечок між мусульманськими вченими — суперечливість (*тааруд*) текстів (*хадисів* і *аятів* Корану)⁴⁶. Про це будуть детально писати мусульманські реформатори XIX та XX ст. Власне постулат про те, що суперечки через правові питання (*масаіл аль-ахкам*) — це благо для мусульманської громади, ат-Туфі вважає безпідставним, бо він не приписаний Божественним законом (*шар*)⁴⁷. До того ж, пише ат-Туфі, у згоді між людьми є набагато більше користі (*маслаха*), ніж у суперечках. Через суперечки між школами ісламського права деякі люди прямують за «полегшеними нормами»

⁴⁴ Мустафа Зайд. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі. С. 136.

⁴⁵ Там само. С. 137-139.

⁴⁶ Там само. С. 139.

⁴⁷ Там само. С. 141.

(*рухса*, мн. – *рухас*), що призводить до розпусти та розмивання устрою мусульманської громади. Ат-Туфі наводить наступні приклади: «Ханафіти дозволяють пити фінікове вино (*набіз*) і не застосовують кримінальні покарання (*худуд*) за гомосексуальні відносини (*лівата*), імаму Маліку приписують, що він не вважає перелюбом статевий акт, здійснений через задній прохід, а імаму ашШафії, що він схвалює шахмати (не дивлячись на те, що в ісламі забороняються азартні ігри)»⁴⁸. Ат-Туфі цитує жартівливі рядки, іронізуючи над використанням думок засновників *мазгабів* з корисливою метою: «Пий вино, займайся гомосексуалізмом, чини перелюб і завжди посилайся в усіх питаннях на слова імама!»⁴⁹.

Можливо, робить висновок ат-Туфі, що іншівірці, що живуть під заступництвом мусульман (*ахл аз-зімма*), бажають прийняти іслам, але їм заважають чисельні суперечки між мусульманськими правовим школами та неузгоджені думки. Усе це відштовхує їх, оскільки вони думають, що мусульмани помиляються, бо не можуть дійти згоди між собою⁵⁰.

Полемічний стиль роботи ат-Туфі говорить про те, що у його ідеї були противники. Очевидно, більшість *улама*, з якими він обговорював свої ідеї, оголосили запропоновану ним інтерпретацію принципу *маслаха* недозволеним нововведенням в релігії (*біда*). Проте потрібно підкреслити, що не дивлячись на те, що ат-Туфі вважає принцип *маслаха* більш пріоритетним джерелом права, ніж загальні тексти Корану і сунни, а також норми, встановлені *іджма*; він не поширює його на приписи, які

⁴⁸ *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі. С. 141.

⁴⁹ *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі.

⁵⁰ Там само.

стосуються актів поклоніння (*ідабат*) і точно установлені норми (*мукаддірат*). Стосовно питань, що стосуються актів поклоніння, на думку ат-Туфі, потрібно дотримуватись чітких текстів Пресвятого письма і сунни. Усі акти поклоніння слід здійснювати так, як говорив Пророк. Але в питаннях, що стосуються світських справ і взаємовідносин між людьми (*муамалат*), потрібно користуватись принципом *маслаха* і дотримуватись того припису, який більше за інші сприяє досягненню блага і користі для мусульманської громади. Досягнення блага стосовно таких питань – це, водночас, і здійснення цілей Божественного закону (*шар*)⁵¹. Ат-Туфі наводить ще один приклад: Пророк вважав, що Кааба має бути зруйнована і відбудована в тому вигляді, в якому вона була за пророка Ібрагіма (Авраама). Але він не зробив цього заради суспільної користі (*маслаха*), оскільки він врахував те, що араби зовсім нещодавно повернулися до ісламу і руйнування Кааби може мати негативні наслідки⁵². Ат-Туфі наводить кілька інших прикладів з життя Пророка і його послідовників, які, на його думку, свідчать, що інколи Пророк та його сподвижники, не врахувавши чіткі приписи текстів, обирали корисне для громади правове рішення.

Як справедливо підкреслюють деякі науковці, концепція ат-Туфі доволі суперечлива⁵³. Залишається до кінця незрозумілим, як ат-Туфі уявляв собі практичне застосування принципу *маслаха*. Він не наводить достатньої кількості прикладів того, як за допомогою таких критеріїв законодавцю потрібно визначати «блага».

⁵¹ *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі. С. 143-145.

⁵² Там само. С. 139.

⁵³ Nazly Hanum Lubis. At-Tufi's Concept of Maslahah: A Study in Islamic Legal Theory: MA thesis. Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1995. P. 72-77.

Виходячи з уважного вивчення його теорії, можна зробити наступний висновок: головною метою ат-Туфі було довести, що якщо релігійні тексти нормативного характеру суперечать один одному, то доцільно не відмовлятися від одного з них, а намагатись узгодити їх між собою (*джам*). Таким чином, якщо джерела ісламського права (Коран, сунна і *іджма*) суперечать принципу *маслаха* (інакше кажучи – у широкому розумінню, – благу і інтересам мусульманської громади), то законознавець повинен надати перевагу принципу *маслаха*, використовуючи метод «уточнення» (*тахсіс*) і «тлумачення» (*байан*). У даному випадку *маслаха*, згідно з теорією ат-Туфі, відіграє ту ж роль, що й сунна, яка коментує та уточнює аяти Корану. За його уявленнями принцип *маслаха* не скасовує і не намагається дискредитувати інші джерела права. Навпаки, він їх поповнює, узгоджує, коментує й розкриває їхній внутрішній, закладений у них Богом сенс. Якщо є можливість узгодити джерела – це найкраще рішення. Але якщо між текстами є суперечності, то потрібно надати перевагу принципу *маслаха*. Тому що принцип, висвітлений у *хадисі*: «Не чинить шкоди і не платить злом за зло», – відображає головні цілі ісламського права⁵⁴.

У будь-якому випадку ат-Туфі, очевидно, не вважає свою теорію абсолютно правильною, а розглядає її як результат незалежного судження (*іджтіхад*)⁵⁵.

Зрозуміло, що погляди ат-Туфі на принцип *маслаха* суперечать поглядам усіх чотирьох суннітських правових шкіл і більшості мусульманських законознавців, які

⁵⁴ Nazly Hanum Lubis. At-Tufi's Concept of Maslahah: A Study in Islamic Legal Theory: MA thesis. Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1995. P. 125-126, 143.

⁵⁵ *Мустафа Зайд*. Ал-Маслаха фі ат-ташрі ал-ісламі. С. 140.

вважають, що даний принцип повинен ґрунтуватись на матеріалі, який міститься в текстах, і не може бути самостійним джерелом права. Тому його ідеї не отримали подальшого розвитку і були проігноровані середньовічними богословами. Але ми не марно приділили увагу ат-Туфі. Його теорія не лише мала сильний вплив на ідеї мусульманських реформаторів XIX ст. (Джамал ад-Діна аль-Касімі, Рашида Ріди), але й у різних інтерпретаціях постає в роботах сучасних мусульманських мислителів і теоретиків права (особливо Таріка Рамадана і Джасера Ауди).

Ще одним яскравим прихильником ідеї про те, що в Божественного закону є цілі (*макасід*) і що в основі всіх цілей лежить принцип користі для віруючих (*масаліх альїбад*), був андалуський богослов Абу Ісхак аш-Шатібі (пом. 790/1388). Фактично, аш-Шатібі перейшов від розробки принципу *маслаха* до створення теорії цілей шаріату (*макасід аш-шаріа*), яка вплинула на класичну науку про основи ісламського права (*усул ал-фікх*) в XX ст. ми не будемо детально розглядати всі його ідеї, а розглянемо найбільш важливі, на наш погляд. Так ось, за аш-Шатібі в ранніх (мекканських) *аятах* Корану містяться основні, універсальні й загальні смисли ісламу, спираючись на які потрібно розглядати усі джерела ісламського права. Стосовно інших (мединських, тобто посланих пророку Мухаммаду в Медині в 622-632 рр.) *аятів* Корану й приписів сунни, то вони пояснюють, уточнюють або доповнюють ранні сури Корану. Ранні сури були послані пророку Мухаммаду на початку його пророчої місії, в Мекці (610-622 рр.). У них розповідається про єдинобожжя, благочестя, смиренність, моральні норми. На думку аш-Шатібі, цінності й заповіді, відображені в цих сурах, беззаперечні й дотримуватись їх потрібно завжди й усюди, а директиви, що їх доповнюють

(мединські *аяти* й сунна), можна тлумачити в залежності від обставин, часу й місця. Аш-Шатібі вважає, що всі приписи ісламу, що стосуються релігійних переконань, моральних норм, актів поклоніння (*ідабат*) і взаємовідносин між людьми (*муамалат*), спрямовані на збереження віри, життя, розуму, нащадків і майна людини. Ці п'ять універсальних цілей шаріату Пророк відобразив у своєму заклику в Мецці. Це основа (*усул*). А все, що пізніше було послано в Медині, – різні норми і приписи – це доповнення або тлумачення цих універсальних цінностей і цілей⁵⁶.

Аш-Шатібі пише: «Комплексно вивчивши шаріат, ми зрозуміли, що він встановлений для (досягнення) блага (*масаліх*) людей, як у цьому житті, так і в потойбічному». За ним кожен припис встановлений для того, щоб приносити людям користь та оберігати їх від зла. Цілі шаріату чітко визначені в Корані. Наприклад, омовіння (*вуду*) було встановлено тому, що: «Не бажає Аллаг утруднювати вас, а бажає вам очищення і завершення Своєї милості вам» (5:6), – про мету, з якою був передбачений піст, говориться у наступному *аяті*: «О ви, які увірували! Встановлено для вас піст — так само, як був він встановлений для тих, які жили раніше за вас. Можливо, будете ви богобоязливі!» (2:183), – про призначення молитви сказано: «...звершуй молитву. Воістину, молитва стримує від розпусти й неприйнятного!» (29:45), – про ціль і мудрість, сховані в *джигаді*, розкриваються таким чином: «Дозволено вести боротьбу тим, із ким учинили несправедливо. Воістину, Аллаг спроможний допомогти їм!» (22:39), – і т.д. Таким

⁵⁶ Хаммаді аль-Убайді. Аш-Шатібі ва макасид аш-шаріа. Бейрут: Дар кутайба, 1992. С. 121; див. також: Felicitas Opwis. Maslaha in

чином, аш-Шатібі робить висновок: «І ми впевнені, що ця справа (наявність цілей) стосується усіх норм шаріату. Саме для цього (для визначення цілей) і встановлені *кйіас* та *іджтіхад*»⁵⁷.

Імовірно, аш-Шатібі розробив свою теорію на протигагу як буквалізму, так і халатності стосовно норм ісламського права, які він спостерігав у деяких своїх сучасників – суфіїв та законознавців⁵⁸. Він закликає роздумувати про цілі й універсальні цінності одкровення (*кулліат*) і на їх основі виводити правові висновки. При дослідженні правових приписів він пропонував використовувати метод індукції (*істікра*), тобто розмірковувати над окремим приписами Корану й сунни, правовими висновками Пророка і цілеспрямовано досягати загальний смисл і істинні цінності Божественного закону (іншими словами, йти від окремих приписів (*джузійат*) до універсальних цінностей або принципів (*куллійат*) одкровення). За допомогою свого індуктивного методу ашШатібі пропонує альтернативу силлогізму, який використовували мусульманські законознавці. Вони думали так: X (і лише X) – джерело права. Y – це X. Таким чином, Y (і все, що розглядається як Y) – це теж обов'язкове джерело права. У даному випадку X – це Коран і сунна, а Y означає їх окремі тексти⁵⁹. Аш-Шатібі не заперечує таку думку, але він вважає, що правові питання можна вирішувати не лише за допомогою традиційних правових методів. За відсутності конкретних

⁵⁷ *Аш-Шатібі*. Ал-Мувафакат. Ель-Хубар: Дар б. афан, 1997. Т. 1. С. 7-13.

⁵⁸ *Wael Hallaq*. Islamic Legal Theries. P. 163.

⁵⁹ Sherman A. Jackson. Literalism, Empiricism, and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law's Maqasid al-Shariah in the Modern World // 2006. MICH. St. L. Rev. 1469. P. 1476-1477.

текстів можна звертатись до універсальних цілей і цінностей шариату, які були виявлені за допомогою індуктивного вивчення великого комплексу ісламських текстів. У цьому контексті він наводить як приклад і метод *аль-масаліх альмурсала*⁶⁰.

Можна сказати, що *фіхк*, у розумінні аш-Шатібі, – це інструмент для визначення і досягнення універсальних цілей Божественного закону. Саме тому він був першим мусульманським законодавцем, який сказав, що вчений може «досягти рівня *іджтіхаду*, лише володіючи двома якостями: (1) «Цілісним розумінням цілей шариату, і (2) вмінням, базуючись на цьому розумінні, робити правові висновки»⁶¹. Законодавець, на думку аш-Шатібі, який не звертає уваги на цілі шариату в своїх правових судженнях, найчастіше робить помилки⁶².

Як ми бачимо, середньовічні законодавці, спираючись на принцип *маслаха*, прагнули зробити ісламське право більш ефективним в умовах світу, що змінюється. До того ж даний принцип дозволяв їм вирішувати проблеми, способи вирішення яких не встановлювались чітко Кораном і сунною. Цікаво, що вже з XI ст. вони стали розглядати даний принцип як одну з основних ідей шариату (*макасід аш-шаріа*). Але не дивлячись на те, деякі мусульманські законодавці пропонували нові інтерпретації принципу *маслаха* і, можливо, намагались зробити його самостійним джерелом права, їхні намагання не були успішними. Можна припустити, що одною з причин цього було те, що більшість законодавців належала до однієї з чотирьох

⁶⁰ *Аш-Шатібі*. Ал-Мувафакат. Т. 1. С. 32-33.

⁶¹ Там само. Т. 5. С. 41-42.

⁶² Там само. Т. 5. С. 135-136.

суннітських шкіл (*мазгаб*) і повинна була дотримуватись методології, яка багато століть практикувалась у цих школах. Крім того, багато з них дотримувались ашарітської школи каламу і, відповідно, не могло вийти за рамки ашаритських доктрин. Навіть якщо такі спроби й були, вони були поодинокими. Певні труднощі для розвитку принципу *маслаха* і концепції цілей шаріату були пов'язані з наступним положенням ашарізму: розум людини не здатний самостійно визначати хороше й погане, прекрасне (добро) і потворне (зло). Тільки Божестvenне одкровення здатне встановити, що є добром, а що – злом, що саме по собі корисне для людини й що шкідливе для неї. Закони легітимні, лише якщо вони взяті з посланого одкровення, одним словом, встановлені Богом, а не розумом. Благим є тільки те, що дозволив Аллаг, і шкідливим є те, що Він заборонив. Так, згідно ашарізму людина не здатна самостійно визначити причини Божестvenного одкровення й дати їм розумне пояснення. Божестvenна мудрість, схована в шаріаті, недосяжна для людей. Ці етичні погляди ашарізму сильно суперечили поглядам іншої богословської школи середньовічного ісламу – мутазілізму. На відміну від ашаритів, мутазіліти стверджували, що розум самостійно здатний виявляти прекрасне (добро) і потворне (зло). За мутазілітами ще до послання одкровення люди були здатні самостійно розрізнати добро і зло, розуміти, що корисно для них, а що шкідливо. Крім того, ашаріти вважають, що дії Бога не мають причини і нічим не вмотивовані, а інакше Бог би залежав від безлічі причин. Мутазіліти ж вважали, що норми, встановлені Богом, мають певні цілі й передумови⁶³.

⁶³ Цікаво, що аш-Шатібі (будучи ашаритом) на початку свого трактату торкається даної теми. Він обережно підкреслює, що деякі вчені

Вирішити цю богословську суперечку й знайти середній шлях між доктринами ашаритів і мутазілітів судилося мусульманським реформаторам Нового часу (XIX ст.).

Теорія цілей шаріату в сучасний період

Правові концепції аль-Газалі, ат-Туфі й аш-Шатібі не були розвинені мусульманськими знавцями законів у Середньовіччі. Але вийшло так, що їхні теорії отримали нове життя в сучасну епоху. Виявилось, що ідеї середньовічних мислителів дивним чином стали співзвучними поглядам мусульманських реформаторів XIX-XX ст. (і як ми побачимо – й XXI ст.). Цікаво, що теорія про цілі шаріату та її невід’ємна частина – принцип *маслаха*, отримують особливе значення й цілу низку нових інтерпретацій в період, коли мусульманський світ опинився в глибокій кризі. Нижче ми розглянемо історичні обставини, в яких середньовічна теорія набрала актуальності, і соціальний контекст, у якому вона почала по-новому функціонувати.

Реформа теорії мусульманського права була продиктована історичною необхідністю. Однією з головних причин переосмислення традиційного *фікху* була ідейна криза в мусульманському суспільстві, а також політичний занепад мусульманських держав та «зіткнення ісламського світу з європейським модерном».

заперечували наявність мотивів приписів і дій Бога, проте мутазіліти та багато законознавців пізнього періоду вважали навпаки. Сам ашШатібі не сумнівався в тому, що норми ісламського права були встановлені для забезпечення певних цілей. Проте він вважає, що законознавець може визначити ці цілі за допомогою індуктивного вивчення усіх джерел та доказів ісламського права, а не виходячи з власних бажань і пристрастей. Див: *Аш-Шатібі*. Ал-Мувафакат. Т. 2. С. 10-11.

Відомо, що суспільно-політичні трансформації, що відбулись у Європі в XVIII ст., дозволили їй досягнути небувалої економічної та технічної переваги над рештою світу. Вже наприкінці XIX ст. мусульманські країни повсюди зазнавали військових поразок від європейських держав і Російської імперії. Фактично, мусульманський світ став об'єктом воєнної, економічної та ідеологічної експансії Європи. Правителі Османської імперії, Ірану та Індії були змушені надати європейським торговцям, банкірам та промисловцям широкі пільги, що, у свою чергу, призвело до втрати мусульманськими країнами економічної самостійності. Намагаючись виборсатись з глибокої економічної та соціально-політичної кризи, мусульманські правителі почали широко переймати західний досвід і проводити реформи. Кардинальні реформи стосувались не лише воєнної та адміністративної сфери, але й системи освіти та права. Були створені школи за західним зразком, у яких викладали світські науки та навчали необхідним у новим умовах навичкам.

Мусульманські правителі зруйнували традиційні інститути й структури своїх громад, намагаючись скоротити розрив у розвитку та за короткий термін долучитись до ідей і досягнень європейського модерну. Але це призводило до ще більшої залежності від європейських країн. Квапливі реформи викликали незадоволення у простих мусульман, які не були готові до таких радикальних змін. У результаті реформ руйнувалось традиційне господарство, яке не могло конкурувати з промисловістю європейських мануфактур⁶⁴. У містах і селах багато мусульман втрачали джерело прибутків і ледь-ледь животіли. Таким чином, до початку XX ст. майже всі території колись могутніх

⁶⁴ *David Dean Commins. Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria. New York: Oxford University Press, 1990. P. 11.*

мусульманських імперій перетворились на колонії європейців. У 1881 р. французи захопили Туніс, а через рік під контроль англійців потрапив Єгипет. Лівія в 1911 р. стала колонією Італії. Після занепаду Османської імперії більшість регіонів мусульманського світу стали колоніями різних європейських країн.

В умовах європейської експансії у середовищі мусульманських вчених і богословської інтелігенції назрівав великий розлад. Виникла нова, «вестернізована» еліта, яка прагнула європеїзації та секуляризації мусульманських громад і закликала у всьому брати приклад із Заходу. Вона вважала, що необхідно зменшити вплив релігії в суспільстві, стати на шлях світськості й раціоналізму. Беручи безпосередню участь в адміністративних реформах в Османській імперії та Єгипті, європеїзована інтелігенція поступово обмежувала вплив *улама* на освіту та судову систему й працювала над запровадженням європейських законів замість норм шариатського права⁶⁵. Але в них були активні ідеологічні суперники – ісламські реформатори, які також, як і «західники», виникли в результаті зіткнення доіндустріального мусульманського світу з Європою, яка індустріалізувалась. Але між ними була вагома відмінність. Перші вважали, що релігія не повинна сильно впливати на суспільство і державу, і всіма способами боролись з впливом богословів на систему освіти, право й суспільне життя. Водночас інші самі походили із середовища богословів і належали до класу *улама*. Але на відміну від богословів-«традиціоналістів», реформатори змогли долучитись до європейських ідей, а деякі з них навіть отримати освіту в Європі та вивчити іноземні мови.

⁶⁵ *David Dean Commins. Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria. P. 14-20.*

У результаті вони зрозуміли, що ісламу загрожує цивілізація, яка стрімко розвивається, і якщо нічого не змінити, то мусульманський світ буде поневолено, ісламська культура буде замінена іншими системами світогляду й цінностями. Відповіддю реформаторів на виклик європейської воєнної та інтелектуальної експансії було радикальне перетлумачення ісламських релігійноправових концепцій. Вони намагались практикувати *іджтіхад* у нових умовах і намагались реформувати традиційні ісламські науки. Іншими словами, реформатори прагнули модернізувати мусульманські громади, не відмовляючись від ісламу та його доктрини, а навпаки, за допомогою «оновлень» (*таджід*) і нового тлумачення (*тавіл*), яке відповідає вимогам часу і місця, вивести мусульман із кризи. Підкреслимо, що як перших, так і других жорстко критикували представники

«традиційного» мусульманського богослов'я – *улама*. Для багатьох з них не було особливої різниці між модерністами-реформаторами й європеїзованою інтелігенцією. На їхню думку, будь-які спроби заміни Божого одкровення світським законодавством або реформування основ *фікху* було богохульством. Проте реформатори в гарячих дебатах намагались переконати *улама*, що відмова від нових ідей і сліпе використання *фетв* авторитетів минулого (*таклід*) посилює відсталість мусульманської цивілізації від Європи й ускладнює життя, у той же час як ціль шаріату – не обтяжувати життя людей, а полегшувати його.

Мусульманські реформатори й наближена до них інтелігенція кінця XIX ст. вважали, що якщо в Середньовіччі *улама*, використовуючи класичну правову методологію, у цілому задовольняли потреби суспільства, то в нову епоху методи традиційного права уже не відповідають цим потребам. Таким чином, щоб оновити

класичний *фікх*, зробити його здатним вирішувати проблеми мусульман й реагувати на виклики сучасності, реформатори стали розширювати рамки *іджтіхаду*. За допомогою *іджтіхаду* вони обговорювали й розробляли теорію цілей шаріату й все менше й менше звертались до положень традиційних *мазгабів* (наприклад, їм було зручніше для своїх реформаторських завдань широко використовувати принцип *маслаха*, ніж класичний *кійас*, оскільки умови й обмеження, встановлені для *кійас* у традиційному праві, ускладнювали *іджтіхад*). Створення цілісної теорії цілей шаріату відповідало ідеологічним завданням реформаторів. Але для того, щоб її пристосувати до сучасності, вони намагались усунути протиріччя середньовічних богословів й очистити методологію ісламського права від зайвої схоластики та середньовічних нашарувань.

Особливу увагу вирішенню цих проблем приділив теоретик й ідейний лідер мусульманського реформаторства Мухаммад Абду (пом. 1323/1905). Наприклад, він намагався вирішити згадану вище ашарітськомутазілітську суперечку, заявивши, що насправді між розумом й одкровенням немає протиріч, і якщо комусь здається, що вони є, то це тільки від нерозуміння тієї гармонії й зв'язку, які існують між ними. За допомогою розуму – унікального творіння Бога, людина здатна визначати, що добре, а що шкідливо, а завдяки одкровенню вона дізнається, яка її дія схвалюється Богом, а яка – ні. Він пише: «Коли виникає суперечка між розумом (*акл*) і текстом (*накл*), то потрібно покладатися на розум, але при цьому не потрібно заперечувати достовірність тексту, а потрібно визнати, що ми просто не здатні його зрозуміти й що потрібно покладатись на Аллага та Його знання. Але є ще один спосіб: текст можна інтерпретувати (*тавіл*), дотримуючись про цьому граматичних норм мови, щоб його значення

було тотожне тому, що збагнув розум»⁶⁶. Відповідно, у даному питанні М. Абду виходить за рамки ашаризму й займає проміжну позицію між ашаризмом і мутазілізмом, використовуючи тільки ті положення обох доктрин, які слугують його богословським і реформаторським цілям. На сторінках журналу «Манар» він часто пише про те, що віра мусульман не повинна заважати їм використовувати розум, набувати знання, прагнути до матеріального прогресу, що ісламське право, перш за все, повинно слугувати інтересам мусульманської громади і забезпечувати її благополуччя.

М. Абду також був одним з перших реформаторів, який озброївся методом *маслаха* і зробив його основою свого правового методу. Підкреслимо, що сам принцип був інтерпретований ним у контексті соціальних та політичних особливостей тієї епохи, і його тлумачення відрізнялось від традиційного. Згідно з М. Абду, Аллаг вказав людям у Своєму Письмі загальні принципи, надавши їм можливість за допомогою розуму шукати способи їх застосування в різних ситуаціях і контекстах у суспільстві. Проте оскільки ситуація й контексти в суспільстві змінюються з плином часу, то способи застосування Божественних принципів (або правил) теж повинні змінюватись. Відповідно, застосовувати їх треба, виходячи з суспільних інтересів, тобто так, щоб вони приносили людям користь і задовольняли їхні потреби⁶⁷. Спираючись на дане правило, М. Абду застосовував на практиці (при створенні *фетв*) принцип *маслаха* й активно використовував метод *талфік*. У класичному *фікху* термін *талфік* означає використання

⁶⁶ Мухаммад Абду. Ал-іслам байна ал-ілім ва ал-маданія. Каїр, 1960. С. 119.

⁶⁷ Альберт Хурані. Ал-Фікр ал-арабі фі ан-нахда 1798-1939. Бейрут: Дар ан-нахар лі-л-нашр, 1968. С. 186-187.

послідовниками однієї школи ісламського права правових норм іншої школи ісламського права. Інакше кажучи, поєднання правових норм, сформованих різними школами ісламського права. У цілому дана практика засуджується *улама* й допускається лише в особливих випадках і з великими застереженнями для досвідчених знавців законів або *кадіїв*⁶⁸.

Проте М. Абду не просто поєднував або вибірково використовував норми різних шкіл ісламського права. Він застосовував порівняльний метод вивчення цих норм, здійснював синтез між ними і брав у кожної школі найбільш, на його погляд, необхідне і корисне для мусульман. Такий метод був основою його *іджтіхаду*. Він не бачив нічого поганого в тому, що при вирішенні актуальних і нових проблем вільно використовувати правові норми усіх чотирьох *мазгабів*, не обмежуючи себе нормами лише одного з них. Він говорив: «там, де *маслаха*, там і є *шаріат*»⁶⁹. Його метою було комплексне використання досягнень мусульманської правової думки для того, щоб відповісти на виклики європейської гегемонії.

Після Мухаммада Абду, реформатори продовжили переосмислювати правові теорії середньовічних законознавців (в основному ат-Туфі і аш-Шатібі) і висунули нові інтерпретації принципу *маслаха* й теорії *макасід аш-шаріа*. Можна сказати, що з кінця XIX ст. до сьогодення теорія цілей *шаріату* розглядається багатьма мусульманськими мислителями, соціологами, економістами й правознавцями як основний інструмент реформування ісламського права й модернізації

⁶⁸ Там само. С. 186-187.

⁶⁹ Aswita Taizir. Muhammad Abduh and the Reformation of Islamic Law: MA thesis. P. 58.

мусульманських громад. За допомогою різноманітних аспектів цієї теорії реформатори-модерністи починаючи з кінця XIX ст. не лише намагаються реформувати методологію ісламського права, але й змінити ставлення мусульман до ісламу в цілому. Особливість нової герменевтики реформаторів полягає в тому, що вони будують свої правові теорії, спираючись в першу чергу на «дух», моральні цінності і кінцеві цілі релігійних текстів, а не на їхнє буквальне значення або тлумачення, яке їм дали середньовічні богослови.

Нижче ми розглянемо, як розуміли та інтерпретували теорію цілей шариату найбільш, на наш погляд, знакові сучасні мусульманські реформатори.

Рашид Ріда (пом. 1354/1935)

Ідеї М. Абду розвинув його відомий учень Рашид Ріда. Він вважав, що якщо методологію *фікху* побудувати на основі принципу *маслаха* та універсальних цінностях шариату, то це призведе до встановлення в суспільстві справедливості, подолання протиріч, які існують між різними школами ісламського права і досягнення єдності між віруючими. Згадаємо, що задовго до Р. Ріди ханбалітський богослов ат-Туфі також розглядав принцип *маслаха* як головний спосіб усунення протиріч і ворожнечі між послідовниками шкіл ісламського права. Цікавим фактом є те, що в 1906 р. трактат ат-Туфі про принцип *маслаха* був підготований до друку сирійським реформатором, соратником Р.Ріди Джамал ад-Діном альКасімі (пом. 1332-1914), і пізніше був опублікований Р. Рідою у журналі «Манар»⁷⁰. Безумовно, це свідчить про те,

⁷⁰ *Felicitas Opwis. Maslaha in the Contemporary Islamic Legal Law Theory. P. 198.*

що Р. Ріда був добре знайомий з ідеями ат-Туфі. А детальне вивчення *фетв* Р. Ріди показує, що ат-Туфі мав сильний вплив на його уявлення про теорію цілей шаріату. Проте переосмисливши інтерпретацію ат-Туфі, Р. Ріда побудував власну правову методологію, де принцип *маслаха* був лише частиною його правової теорії.

Р. Ріда виклав своє розуміння загальних цілей або «філософії» Божественного одкровення у книзі «аль-Вахі аль-Мухаммаді» («Одкровення, послане Мухаммаду»). В окремому розділі, що називається «Цілі Корану» (*Макасід аль-Куран*), він пише, що цілі Пресвятого Письма мусульман охоплюють: «Реформу стовпів віри та сповіщення людей про те, що іслам – релігія високих моральних норм, знань, мудрості, раціональності; релігія, що несе свободу й незалежність, сприяє досягненню соціально-політичних та економічних реформ і захищає права жінок»⁷¹. Стверджуючи, що «іслам – релігія знання», Р. Ріда підкреслює, що якщо б «наші *улама* практикували іслам відповідно до його раціональної та наукової основи, то більшість вчених людей, яким притаманне незалежне мислення, по всьому світу прийняли б іслам. Оскільки сучасна освіта в усіх навчальних закладах світу, особливо в європейських країнах і в країнах, які беруть приклад з Європи, приділяє особливу увагу критичному мисленню й пошуку доказів при вивченні якогось питання»⁷². У даному випадку Р.Ріда, як і його вчитель М.Абду, критикує богословів-«традиціоналістів» за те, що вони сліпо йдуть за авторитетами минулого, не бажаючи йти в ногу з сучасністю й самостійно приймати правові рішення (тобто практикувати *іджтіхад*).

⁷¹ Jasser Auda. Maqasid al-Shariah. P. 6.

⁷² Мухаммад Рашид Ріда. Ал-Вахі ал-Мухаммаді. Бейрут: Муассаса ізз ад-дін лі-тібаа ва ан-нашр, 1406. С. 272.

За Р. Рідою, у сферу активного застосування *іджтіхаду* повинні входити питання, які стосуються війни, політики, суспільних і державних справ. Розглядаючи приписи, які відносяться до світських справ і взаємовідносин між людьми (*муамалат*) потрібно обирати найбільш корисне для мусульман правове рішення, яке б ефективно вирішувало сучасні й нагальні проблеми. У цьому контексті Р. Ріда посилається на цікавий *хадис*: «Якщо ти оточиш фортецю, і люди всередині неї попросять тебе приймати рішення відповідно до Божественного закону, не роби цього. Суди їх на власний розсуд, оскільки ти не знаєш точно, чи зможеш ти судити їх за Божественним законом, чи ні». Коментуючи даний *хадис*, він говорить, що «це один із найбільш достовірних і чітких текстів, який дозволяє халіфам, правителям і полководцям самостійно приймати рішення стосовно політичних і військових справ, оскільки вони належать до сфери суспільних інтересів, а суспільні інтереси змінюються відповідно до умов часу й місця – це, по суті, правова школа імама Маліка»⁷³.

У своїй книзі Р. Ріда виділяє загальні правила (*алькаваід аль-амма*), яких необхідно дотримуватись при розумінні й виокремленні окремих приписів ісламу. Найважливіші з них – це дотримання істини й справедливості, рівність усіх перед законом, рівноправ'я в дотриманні приписів і свідчень, захист інтересів [людини] (*хіфз аль-масаліх*) й усуненні шкоди (*дур аль-мафасід*). При детальному прочитанні робот і *фетв* Р. Ріди стає зрозуміло, що він розглядає *фікх* через призму даних суспільних правил, які, на його думку, відображають у собі істинні цінності й цілі Корану. Р. Ріда також пропонує

⁷³ Мухаммад Рашид Ріда. Ал-Вахі ал-Мухаммаді. С. 292.

використовувати метод індукції (*істікра*) у вивченні Корану й сунні⁷⁴. Згадаймо, що й аш-Шатібі говорив про індуктивний метод пізнання Святого Письма й шариату в цілому. У наведеному уривку можна побачити вплив ашШатібі на ідеї Р. Ріди, або, інакше кажучи, – творчу переробку єгипетського реформатора правових концепцій андалуського богослова.

Як і аш-Шатібі, Р. Ріда стверджує, що «Аллаг створив цю релігію легкою». Вона повинна полегшувати життя людей, а не ускладнювати його Тому сповідання ісламу, дотримання його приписів і виконання релігійних обрядів і ритуалів не повинно обтяжувати людину. На його думку, не потрібно поширювати ісламське право на всі сфери життя. Він посилається на *аяти* (5:101-102)⁷⁵ та інтерпретує їх наступним чином: люди попросили пророків давати їм приписи й вказівки на всі питання, які виникли. Але зі збільшенням кількості приписів вони перестали їх дотримуватись і зреклись їх. Відповідно, *аят* вказує на те, що не потрібно вимагати правові норми й релігійні приписи на всі випадки життя, для кожної ситуації⁷⁶. Р. Ріда говорить, що із даних *аятів* також впливає таке повчальне спостереження: більшість мусульманських знавців законів, які нерозбірливо, хаотично застосовували порівняння за аналогією (*кійас*), розширили кількість обов'язків релігійного характеру

⁷⁴ Там само. С. 296.

⁷⁵ «О ви, які увірували! Не запитуйте про ті речі, які приховані та можуть засмутити вас. А якщо спитаєте про них, коли посилається Коран, то вони відкриються вам. Аллаг простив це вам. Аллаг — Прощаючий, Жалісливий! Деякі люди раніше за вас запитували про щось подібне й через це стали невірними».

⁷⁶ *Мухаммад Рашид Ріда*. Йуср ал-іслам ва усул ат-ташрі ал-амм. Каір: Матбаа ал-манар, 1928/1346. С. 3-4.

(*такаліф*), що привело до труднощів, які вони закріпили категоричним і достовірним текстом (*ан-насс аль-каті*). Це призвело до появи великої кількості складних для виконання й дотримування норм. У результаті багато простих мусульман і мусульманських правителів «повністю відмовились від шариату й почали критикувати його»⁷⁷. На думку Р. Ріди, зайва прискіпливість до релігії та висування все нових і нових думок стосовно питань поклоніння (*ібадат*), про норми, що дозволяють (*халяль*) або забороняють (*харам*) що-небудь, і збільшення кількості приписів суперечать легкості (*йусур*) ісламу та його меті (*максад*)⁷⁸.

У цьому контексті Р. Ріда також торкається питання про дотримання сунни Пророка. Він говорить, що у вчених є розбіжності в думках про те, чи є норми, наведені в сунні, але не згадані в Корані, особистою думкою або *іджтіхадом* Пророка, або ж це теж позакоранічне одкровення, за допомогою якого Аллаг дозволив Пророку продовжити законотворчість?⁷⁹ Р. Ріда додає, що імам ашШафії надав перевагу другій думці. Проте сам Р. Ріда вважає так: «Ми ж говоримо, що протиріччя, що стосується тільки питань або норм, що стосуються релігії (*аль-ахкам ад-дінійя*). Стосовно суспільних, політичних і військових інтересів (*масаліх*), то наказано радитись (*мушавара*) про них». Р.Ріда пояснює свою думку: «Пророк не помиляється в релігійних питаннях, коли отримує одкровення від Бога. Стосовно світських питань, то він сам попереджав, що з його сторони можливі якісь помилки, оскільки він, відповідаючи на питання світського

⁷⁷ Там само. С. 16.

⁷⁸ Там само. С. 16.

⁷⁹ Там само. С. 17.

характеру, висловлює особисту, суб'єктивну думку, а не веління Бога⁸⁰.

Р. Ріда говорить, що доктринальне становище ісламу (*акида*), принципи релігійних переконань й акти поклоніння (*ібадат*) непорушні й слугують для зміцнення зв'язку між віруючим і Богом. Вони належать до духовних питань (*аль-умур ар-рухійя*). І жодна людина після Пророка, не має права додавати або відхиляти дані основні принципи ісламу. Стосовно світських питань (*аль-умур аддунявійя*), що стосуються правосуддя, політики, суспільства, економіки, то ставлення до них змінюється з плином часу⁸¹. За словами Р. Ріди іслам побудований так, що його тексти (*нусс*) відповідають інтересам людей (*масаліх*) незалежно від умов часу та місця й містять настанови правителям, які повинні встановлювати справедливість за допомогою *іджтіхаду* й *шури*⁸². З текстів Р. Ріди стає зрозуміло, що незалежний *іджтіхад* і прийняття рішень (за правовими, політичними, соціальними питаннями) у результаті колективного обговорення або наради він вважав основними умовами створення справедливого суспільного й правового порядку (*нізам*).

Потрібно підкреслити, що Р.Ріда критикує і прихильників незалежного судження (*ахл ар-рай*), і тих улама й законознавців, які, за його словами, захоплюються

⁸⁰ Р. Ріда посилається на слова Пророка: «Свої світські справи ви знаєте краще», - а також той факт, що «Аллаг зробив зауваження (*атаба*) Пророку через деякі дії, які він зробив на власний розсуд (*рай*) [не порадившись із послідовниками] під час битв біля Рову, Бадра, Табука й Ухуда». Мухаммад Рашид Ріда. Йуср ал-іслам ва усул ат-ташрі аламм. С. 17-18.

⁸¹ Мухаммад Рашид Ріда. Йуср ал-іслам ва усул ат-ташрі ал-амм. С. 19.

⁸² Там само.

схоластичними роздумами про питання, які далекі від дійсності, і, хаотично використовують *кійас*, виводять все нові й нові норми, які ніяк не пов'язані з реальними поглядами або проблемами мусульман. Р. Ріда стверджує, що саме тому «праведні попередники» (*ас-салаф ас-салих*) засуджували релігійні нововведення й висловлювання ідей стосовно релігії (*дін*) на основі особистої, суб'єктивної думки (*рай*)⁸³. Потрібно мати на увазі, що Р.Ріда негативно ставиться не до судження за аналогією (*кійас*) або особистої думки (*рай*), а до надмірного й хаотичного застосування законознавцями. Саме тому він захищає сунну й говорить про особливе значення дотримання *хадисів*. Але на його думку, дотримання приписів сунни є необхідним в релігійних питаннях. А там, де сунна не дає прямих відповідей (особливо на питання політичного, соціально-економічного та суспільного характеру), не потрібно постійно звертатись до *кійасу* або з усіх сил намагатись реінтерпретувати *хадиси*, які вирішували проблеми минулого й не містять прямих відповідей на проблеми сучасності. Замість цього для вирішення подібних питань розумніше практикувати незалежний *іджтіхад*, зважаючи на умови місця й часу та суспільні інтереси (*масалих*). Одним словом, Р.Ріда був прихильником того, щоб соціальні та політичні питання вирішувались за допомогою *іджтіхаду* й нарад вчених (*шуро*).

Таким чином, з одного боку, Р.Ріда захищає *хадиси*, традицію пророків, підтримує звернення до текстів, у зв'язку з цим, його в науковій та популярній літературі часто називають салафітом. Але, з іншого боку, він різко критикує використання сунни для безкінечних «порівнянь

⁸³ Мухаммад Рашид Ріда. Йуср ал-іслам ва усул ат-ташрі ал-амм. С. 19.

за аналогією» (*кййас*) і схоластичних роздумів. Інакше кажучи, Р. Ріда вважав, що в сунні не міститься прямих відповідей на соціально-політичні проблеми цієї епохи, і тому він намагався обмежити зловживання «порівнянням за аналогією», яке, як він вважав, призводило до безплідних, формальних рішень, котрі базуються на текстах, що відображають проблеми іншої епохи. Відповідно, цікавим чином, закликаючи дотримуватись сунни, він створював умови для вільного *іджтіхаду*.

Підкреслимо, що своє ставлення до сунни Р. Ріда розкриває в дуже цікавому й важливому для розуміння його правової теорії «Діалог між реформатором («*мусліх*») і традиціоналістом («*мукаллід*»)). У цій роботі Традиціоналіст докоряє Реформатору у тому, що він закликає дотримуватись сунни, але його роздуми про *маслаха* суперечать сказаному. Реформатор на ці звинувачення відповідає, що достовірних *хадисів* необхідно дотримуватись виключно у питаннях релігійного характеру (*аль-умур ад-дінійя аль-махда*). У подібних випадках особиста думка судді, імама чи правителя не є аргументом. Проте судові чи політичні рішення можуть бути сумнівними й суперечливими. Тому звертатись до *хадисів* для їх вирішення можна тільки у випадку, коли *хадис* не суперечить «суспільним інтересам» (*маслаха*). Він продовжує: «Якщо ж, припустимо, *хадис* розходиться з інтересами (мусульман, громади, держави і т.д. – Прим.), то подібний *хадис* ми вважаємо таким, який суперечить «загальній категоричній основі» (*аль-усул альамма аль-катійя*), яка підтверджується сунною *альамалійя* (*хадисам*, у яких пояснюються акти поклоніння або описуються дії, які потрібно здійснювати при поклонінні) і сунною *аль-каулійя* (рекомендовані *хадиси*, які Пророк виголошував у різних випадках і в різних ситуаціях) – наприклад, *хадис* «не чинить один одному

шкоди» (*ла дарар ва ла дірар*) та подібні *хадиси*. Немає сумніву в тому, що подібна основа (*усул*) має перевагу над *хадисами*, які передаються невеликою кількістю послідовників, які можуть бути й сумнівними. Тому неправильно говорити, що ми відмовились від сунни. Насправді, ми надали перевагу більш пріоритетному (вагомому) аргументу. Якщо згадати, то праведний халіф Омар ібн аль-Хаттаб також ухвалював рішення, які в більшості відрізнялись від рішень, прийнятих у часи Пророка»⁸⁴.

Щоб підтвердити свої ідеї, Р. Ріда не раз посилається на аш-Шатібі та ат-Туфі. За його словами, з-поміж вчених східної частини мусульманського світу (Машріка) найбільш ґрунтовно й добре написав про *масаліх* Наджм ад-Дін ат-Туфі, а серед вчених західної частини (Маґріб) – імам аш-Шатібі⁸⁵. Р. Ріда коротко переказує ідеї обох вчених і говорить, що в історії ісламу були випадки, коли рішення приймалися, базуючись на «принципі досягнення блага й усунення шкоди» (*маслаха*). Наприклад, рішення про збір *аятів* Корану в єдину книгу, заміна фізичних покарань злочинцю тюремним ув'язненням, введення за наявності гострої необхідності або за умови воєнного стану нових податків і т.д.⁸⁶

За словами Р. Ріди, абсолютно зрозуміло, що питання, які стосуються судових рішень, політики або війни, повинні вирішуватись за *хасидом*: «Не чинить один одному шкоди» / «Не чинить шкоди і не платить злом за зло» (*ла дарар ва ла дірар*). Тут ми можемо побачити

⁸⁴ Мухаммад Рашид. Кітаб ал-вахда ал-ісламія ва ухувва ад-дінія. Каїр: Матбаа ал-манар, 1348. С. 126.

⁸⁵ Мухаммад Рашид Ріда. Йуср ал-іслам ва усул ат-ташрі ал-амм. С. 72.

⁸⁶ Там само. С. 73.

прямий вплив ідей ат-Туфі. До цього Р.Ріда додає, що більшість адміністративних, фінансових і військових рішень праведних халіфів було прийнято на основі універсального правила «усунення шкоди й оберігання інтересів» (*даф аль-мафасід ва хівз аль-масаліх*) при дотриманні знань, отриманих з текстів (*нусус*) Законотворця та його цілей (*макасід*)»⁸⁷. А ця теорія відправляє до теорії аш-Шатібі. Згідно з уявленнями Р. Ріди, вчені постійно відкрито говорять про те, що всі приписи ісламського права пов'язані з цим правилом. Але причина, через яку більшість вчених цієї умми, визнаючи цю основу, уникали відкритого її підтвердження, полягає в тому, що вони побоювались, що правителі почнуть використовувати принцип *маслаха* для задоволення своїх корисливих цілей. Тому *улама* намагались всі принципи будь-яким способом «прив'язати до текстів»; показати, що норма або *фетва* напряму виходять з текстів або виведені за допомогою *кййаса*. У зв'язку з цією причиною вони не хотіли, щоб економічні та суспільно-політичні питання вирішувались через *іджтіхад* правителів або осіб, які наділені владою (у тому числі й законотворчою). До того ж, несправедливих правителів завжди супроводжують продажні *улама*, які також могли використовувати правило в корисливих цілях⁸⁸.

Таким чином, якщо робити резюме правової теорії Р. Ріди, то вона полягає в наступному: питання виключно релігійного характеру (*масал ад-дінія аль-махда*), до яких входять релігійні переконання (*акіда*), акти поклоніння (*ібадат*) і релігійні ритуали, повинні черпатись з Корану й сунни. За жодних обставин не можна

⁸⁷ Мухаммад Рашид Ріда. Йуср ал-іслам ва усул ат-ташрі ал-амм. С. 75.

⁸⁸ Там само. С. 75-76.

створювати (*ixdas*) нові акти поклоніння, які не згадував Пророк і які не практикувались ранньою громадою мусульман. Цього неможливо зробити ні за допомогою *кййаса*, *іджма* або принципу *маслаха*, ні за допомогою якої-небудь нової теорії або методу. Оскільки Аллаг довершив дану релігію за допомогою Книги й того, що було сказане Пророком. І заборонив задавати питання, які можуть призвести до збільшення релігійних обов'язків (*такаліф*) – це з милості, оскільки Він прагне полегшення для своїх творінь і не бажає для них труднощів. А той, хто додав до релігійних уявлень ще щось, він вчинив проти тексту Корану й заповітів Пророка, вважаючи, що він знає про релігію більше й сповідує її правильніше, ніж сам Пророк ⁸⁹ . Стосовно світських питань (*аль-умур аддуніавійа*), що стосуються політики (*сійаса*), правосуддя (*када*), правил поведінки (*адаб*), то правові норми або рішення відносно цих питань можна формулювати на основі наступних джерел:

1) Достовірний, з категоричним змістом текст. Його необхідно дотримуватись, але доти, поки він не суперечить більш пріоритетним конкретним текстам на подібну тему або «загальним текстам», які містять загальні правила або принципи ісламу, такі як «усунення шкоди», дозвіл здійснювати при гострій необхідності (дарурат) дії, заборонені шаріатом (махзурат) і т.д.

2) Зрозумілий текст, якого дотримувались перші мусульмани й стосовно сенсу та достовірності якого між ними не було протиріч.

3) Текст нормативного характеру, який не має категоричного, зрозумілого сенсу або не є достовірним, тобто відносно якого між сподвижниками, відомими улама

⁸⁹ Мухаммад Рашид Ріда. Йуср ал-іслам ва усул ат-ташрі ал-амм. С. 76-77.

й мусульманськими законодавцями є суперечки. Відносно подібних текстів можуть бути різні думки, і можна пробачити, якщо хтось помиляється, прийнявши рішення на його основі.

4) Текст нормативного характеру, наприклад хадиси про правила споживання їжі, про медицину і т.д. Подібні хадиси улама називають рекомендованими, а не нормативними. Тому не можна змушувати мусульман дотримуватись даних хадисів або, навпаки, переконувати їх не дотримуватися їх.

Перерахувавши дані джерела, Р. Ріда підкреслює, що якщо Законотворець промовчав про щось, то він зробив це заради полегшення життя віруючих та з милості до них. І ніхто не в праві зобов'язувати віруючих здійснювати щось або відмовитись від здійснення чогось без дозволу Всевишнього. Стосовно світських питань, то Аллаг велів дотримуватись рішень, які приймають «ті, хто має владу», звісно якщо вони не закликають не слухати Аллага. Стосовно релігійних приписів, то ті, хто має владу, не мають права додавати до релігії щось або, навпаки, відокремлювати від неї щось, а ті, хто намагається це робити, свідомо або ні, претендують на роль Бога⁹⁰.

Усі правові висновки (*фетви*) Р. Ріди стосовно різних суспільних і політичних питань були виведені за наведеними вище принципами та правилами. У своїх *фетвах* Р.Ріда не дотримується буквального значення *аятів* і *хадисів*, а намагається вловити внутрішній смисл текстів ісламу, зрозуміти, які цілі мав Пророк у тій чи іншій ситуації, яким був соціальний і історичний контекст його слів і дій. Р.Ріда, як і його учитель М.Абду, дуже часто не погоджувався з *фетвами*, які відображали в собі

⁹⁰ Мухаммад Рашид Ріда. Йуср ал-іслам ва усул ат-ташрі ал-амм. С. 76-79.

ідеї, світогляд і проблеми середньовічного суспільства та були далекими від рішення актуальних проблем мусульман кінця XIX ст. Розглянемо деякі *фетви* Р.Ріда, щоб краще зрозуміти, як він застосовував свій правовий метод на практиці.

У одній зі своїх *фетв* на питання: «Що таке конституція (*дустур*) і чи не суперечить вона ісламу?» – Р.Ріда відповідає, що конституція виражає закони країни, які за дорученням народу, радячись один з одним, прийняли «люди незалежного мислення» (*ахл ар-рай*) цієї країни, які здатні практикувати *іджтіхад*⁹¹. За *фетвою* «ціль конституції – обмежити владу й свавілля правителів законами, які сформували члени ради (*ахл аш-шура*), обрані народом. Схоже правління відповідає релігії та її основам. Оскільки форми ісламу є двох видів: релігійні форми, встановлені одкровенням, і норми, що стосуються світських справ, частина з яких одкровення, навчаючи й наставляючи людей, вказало, а другу частину доручило [визначити] компетентним «членам ради», про які Коран сказав: «Ті, що мають владу» (4:59). Вони за допомогою незалежного мислення (*іджтіхаду*) приймають [закони], яких потребує народ (*умма*) і які сприяють досягненню блага (*масаліх*) й усуненню шкоди (*мафасід*), які можуть змінюватись залежно від часу й місця». У даному випадку Ріда дискутує з тими богословами, які вважають, що конституція і парламент – це чужі для ісламу поняття. Він не погоджується з ними й говорить, що ідея про прийняття рішень спільно (*шура*) згадується в Корані й

⁹¹ Мухаммад Рашид Ріда. Фатава ал-імам Мухаммад Рашид Ріда. Бейрут: Дар ал-кітаб ал-джадід, 1970. С. 805.

застосовувалась Пророком та його послідовниками на практиці⁹².

У цій *фетві* він заперечує й наступні зауваження: «Радитись між собою й приймати закони можуть лише мусульмани, а османський парламент складається не з мусульман». Р. Ріда відповідає наступне: «Мусульманам не заборонено радитись і разом приймати рішення з іншовірцями. Понад те, це необхідно, якщо в цьому благо (*маслаха*) для умми. Оскільки [принцип] *маслаха* – це основа всіх законів, що відносяться до світських справ. Навіть наші улама говорили: «Якщо між текстом і *маслаха* виникає притиріччя, то перевага надається *маслаха* над текстом, як говорив ат-Туфі, на якого ми уже посилались»⁹³. Р. Ріда щиро вважав, що конституція та парламент – це благо для мусульман, оскільки за допомогою конституції вони зможуть оживити світське життя та релігію умми. Він пише, що мусульмани зіткнулись з проблемами, вирішення яких не знайти в класичних книгах з ісламського права та його основ, оскільки автори цих книг жили в іншу епоху та стикались з іншими проблемами. Тому сучасні вчені перш за все повинні думати про вирішення нагальних питань і працювати над досягненням суспільного блага. «Мусульмани, що колись були найсильнішою громадою, сьогодні стали найслабшою через те, що не можуть у сучасних умовах усувати шкоду й досягати користі (*дур аль-мафасід ва джалб аль-масаліх*)»⁹⁴.

⁹² Мухаммад Рашид Ріда. Фатава ал-імам Мухаммад Рашид Ріда. Бейрут: Дар ал-кітаб ал-джадід, 1970. С. 807.

⁹³ Там само. 808.

⁹⁴ Мухаммад Рашид Ріда. Фатава ал-імам Мухаммад Рашид Ріда. 810.

Ще одна показова *фетва* Р. Ріди – це *фетва* про використання спирту. У деяких *фетвах* Р.Ріда заперечує докази *улама*, які заборонили використовувати алкоголь і спирт у медичних цілях, прирівняли спирт до вина (*хамр*) і оголосили його «поганим» (*наджіс*) продуктом. Перш ніж висловити свою думку стосовно даного питання, Р. Ріда говорить, що тільки Аллаг має право забороняти (*тахрім*) що-небудь, і якщо людина насмілиться оголосити щонебудь забороненим (*харам*) від імені ісламу, не спираючись на очевидні та достовірні докази з Корану й сунни, то вона ризикує прирівняти себе до Аллага, як сказано в Корані: «У таких питаннях потрібно бути обережними», – попереджає Р. Ріда⁹⁵. Далі він говорить, що сам по собі алкоголь зовсім не «погана» речовина і що вино та алкоголь – не одне й те ж. Коран забороняє споживати вино та п'янкі речовини з конкретною метою: щоб вони не стали причиною ворожнечі мусульман один з одним та причиною їх безвідповідального ставлення до релігійних обов'язків (тобто до молитов, згадування Аллага і т.д.). Відповідно, використання спирту в медицині, парфумерії та при виготовленні іншої хімічної продукції – дозволено, оскільки це не суперечить цілям Корану, а, навпаки, відповідає їм⁹⁶. На думку Р. Ріди, мусульмани неодмінно повинні використовувати спирт та вивчати його властивості, оскільки з нього виготовляються багато ліків. Заборона використання спирту заважає мусульманам достеменно вивчити такі науки, як хімія, фармацевтика, медицина. А недостатнє знання цих наук – одна з головних причин домінування європейців

⁹⁵ Там само. С.1217.

⁹⁶ Там само. С. 1728; 1735-1737.

(*тафаввук аль-іфрандж*) над мусульманами⁹⁷. Окрім того, відмова від спирту та ліків може стати причиною загибелі багатьох мусульман, особливо під час військових дій. У кінці своєї *фетви*, підводячи підсумки, Р. Ріда говорить, що ті, хто стверджує, що перше покоління мусульман обходилося без усіляких новацій, створених іншими цивілізаціями, а значить, і сучасне покоління обійдеться без них, відмовляють мусульманам у праві використовувати сучасні знаряддя для захисту своїх прав і чинять непоправну шкоду ісламу. У їхніх тлумаченнях іслам постає як релігія, що складається лише з самих заборон, як перешкода для сучасності, а це відштовхує людей від ісламу. Саме тому багато мусульманських правителів відкидають шаріат і починають застосовувати у своїх країнах європейські закони. Р. Ріда звертається до своїх опонентів: «О ви, хто видає *фетви*, які оголошують спирт «поганим» і забороняють використовувати всі продукти, у яких він міститься, – ліки, фарби, духи, масла: у сучасну епоху людство особливо потребує ці речовини! Ви забороняєте блага, деякі з яких, без сумніву, стали необхідними потребами людини (*дарурат*), а інші – нагальними потребами (*хаджйат*)»⁹⁸. Р.Ріда підкреслює, що в Єгипті, Сирії, на території Османської імперії, використання спирту стало необхідністю та загальною потребою⁹⁹. Це недорогий продукт, без якого не обійтись при дезінфекції та стерилізації¹⁰⁰. Цікаво, що в цьому контексті Р. Ріда згадує М. Абду та говорить, що він перед їжею додавав у стакан з водою кілька краплин йоду, бо це

⁹⁷ Мухаммад Рашид Ріда. Фатава ал-імам Мухаммад Рашид Ріда. С. 1231.

⁹⁸ Там само. С. 1233.

⁹⁹ Там само. С. 1730.

¹⁰⁰ Там само. С. 1737.

корисно для здоров'я та не призводить до сп'яніння. Він також користувався одеколоном, який також містить спирт¹⁰¹. Саме такий підхід, на думку Р.Ріда, і відображає позицію «серединної» (поміркованої) школи (*аль-мазгаб аль-васат*), яка дотримується текстів і водночас розуміє намір/ціль (*касд*) закону (*шар*)¹⁰².

Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур (пом. 1394/1973)

Спроби реформувати методологію ісламського права за допомогою ідей та концепцій теорії цілей шариату були не тільки в Машріці, але й в Магрибі. Мусульманські вчені особливо підкреслюють внесок у розвиток теорії про цілі шариату туніського богослова Ібн Ашура. Він був молодшим сучасником М. Абду та Р. Ріди й зазнав впливу їхніх ідей. Його *magnum opus* «Цілі ісламського права» (*Макасід аш-шаріа аль-ісламія*) – одна із перших спроб пояснити цілі та соціальні функції норм ісламського права. Можна навіть сказати, що його трактат – це в певному сенсі спроба дати соціологічне пояснення ісламського права.

Ібн Ашур повідомляє читачам, що мета шариату – звести до мінімуму протиріччя між вченими в сфері різних ісламських наук. Проте, на наш погляд, основна мета роботи полягає в тому, щоб довести до читача та переконати його в тому, що ісламське право не втратило свого значення в сучасну епоху й що головні методологічні принципи *фікху* дозволить йому залишатися життєздатним, ефективним і пристосовуватись до будьяких соціальних та історичних змін.

¹⁰¹ Мухаммад Рашид Ріда. Фатава ал-імам Мухаммад Рашид Ріда. С. 1729.

¹⁰² Там само. С. 1735.

У вступі Ібн Ашур говорить, що між *улама* завжди існували суперечки стосовно різних питань *усул аль-фікх* і вирішити їх навряд чи буде можливим. Суперечки стосовно основних принципів ісламського права супроводжують суперечки стосовно другорядних питань ісламського права (*фуру*). Інакше кажучи, через те, що вчені не можуть домовитись про теорію (методологічних принципів і джерел) права, між ними виникають суперечки щодо застосування конкретних правових норм (*фуру*)¹⁰³. До того ж, як підкреслює Ібн Ашур, «більшість питань (*масал*), пов'язаних з методологією ісламського права (*усул аль-фікх*) не слугує мудрості й цілям шаріату (*ла тахдім хікмат аш-шаріа ва макасідіха*)»¹⁰⁴. За словами Ібн Ашура для того, щоб сформулювати правові норми законодавці розробили різні методи (*тахсіс, такйід, тавіл, джам, тарджіх* і т.д.), але всі ці правила не направлені на виявлення мудрості й загальних цілей шаріату. Вони лише допомагають зрозуміти значення слів правових текстів й визначити причини тих чи інших норм для того, щоб вивести за допомогою *кййас* нову норму¹⁰⁵. Із самого початку його трактату стає зрозуміло, що Ібн Ашур незадоволений традиційним *фікхом* й бажає переглянути його теоретичні та методологічні питання.

Ібн Ашур вважає, що основи ісламського права (*усул аль-фікх*) не можуть бути зрозумілими, недвозначними та категоричними (*катійа*), як основи віри (*усул ад-дін*). Численні протиріччя між мусульманськими законодавцями стосовно теоретичних питань ісламського права вказують на те, що принципи й методи *усул аль-фікха*

¹⁰³ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. Амман: Дар ал-нафаіс, 2011. С. 166.

¹⁰⁴ Там само. С. 167.

¹⁰⁵ Там само. С. 167.

не можуть бути «категоричними й абсолютно точними». Точно встановлені, із зрозумілим і однозначним сенсом принципи ісламського права (*каваті*, одн. *катійа*) «зустрічаються надзвичайно рідко». З-поміж схожих принципів він називає лише досягнення ісламським правом «необхідних універсальних потреб» (*аль-кулійат ад-дарурійа*): захист релігії, життя, розуму, майна та честі¹⁰⁶. Крім перерахованих принципів, більшість принципів усул аль-фікх, на думку Ібн Ашура, не є однозначними.

Ібн Ашур робить висновок, що суперечки між законознавцями стосовно того, які правові докази (аргументи) вважати категоричними, зрозумілими та недвозначними, виникли в результаті їх прагнення зробити методологію ісламського права (*усул аль-фікх*) такою ж категоричною та зрозумілою, як «принципи та основи релігії» (*усул ад-дін ас-самійа*). Проте ні в кого з них не вийшло, оскільки після того, як вони проаналізували всі тексти та правила *усул аль-фікх*, зробили висновок, що лише невелику частину з них можна вважати категоричними та такими, які не дозволяють іншого тлумачення. «А інакше не було б між законознавцями стільки суперечок стосовно теорії ісламського права»¹⁰⁷.

Таким чином, на думку Ібн Ашура, для того, щоб визначити «категоричні принципи» теорії ісламського права, необхідно переглянути джерела та тексти *фікху*, критично проаналізувати їх, очистити від чужих елементів і перетворити *усул аль-фікх* на нову науку з назвою *макасід аш-шаріа*¹⁰⁸. Підкреслимо, що Ібн Ашур не закликає

¹⁰⁶ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 167-168.

¹⁰⁷ Там само. С. 176.

¹⁰⁸ Там само. С. 176.

відмовитись від класичного *усул аль-фікх* і вважає, що «науку про основи ісламського права необхідно залишити такою, яка вона є, черпаючи з неї способи правових доказів». Проте на основі тих питань (*масал*) теорії ісламського права (*усул аль-фікх*), які стосуються цілей шариату, він пропонує створити нову науку (*ілм*). Дана ідея буде розвинена сучасними мусульманськими богословами, перш за все Юсуфом аль-Карадаві й Джасером Аудою.

Враховуючи все вищесказане, не можна погодитись з висновком Башира Нафі, автора одної з небагатьох наукових статей, присвячених життю та творчості Ібн Ашура, про те, що Ібн Ашур, намагаючись розробити точні та категоричні правила *фікху*, імовірно, ігнорував той факт, що *фікх*, по суті, різноманітний й містить в собі багато теорій та концепцій¹⁰⁹. На наш погляд, Ібн Ашур не міг ігнорувати різноманітні теорії та концепції *фікху* або бажати їх усунення. Навпаки, він прекрасно розумів, що тексти, на основі яких будується теорія ісламського права, мають різну інтерпретацію та по-різному розуміються законодавцям шкіл ісламського права. Окрім того, він сам говорить, що запропонувати теорію, яка б влаштовувала всіх законодавців або, як мінімум, зменшила б суперечки між ними, – завдання практично нездійсненне. На наш погляд, як уже було сказано вище, Ібн Ашур намагався розробити теорію, яка б надала гнучкості ісламському праву, а також дозволила б вирішити суперечки між *улама*, які традиційний *фікх*, на його думку, вирішити не може. Він, індуктивним шляхом вивчаючи першоджерела ісламу та ісламський правий спадок, намагався визначити основи, вищі цінності, квінтесенцію ісламського права, до яких

¹⁰⁹ Basheer M. Nafi. Tahir Ibn Ashur: The Career and Thought of a Modern Reformist alim, with Special Reference to His Work of tafsir // Journal of Quranic Studies. Vol. 7. No. 1 (2005). P. 1-32.

мусульманські законознавці змогли б звертатись (у якості «арбітрів») для вирішення складних, життєво важливих та суперечливих проблем, що виникли в результаті соціально-політичних змін у мусульманському світі. Саме цим завданням і слугувала його теорія цілей шаріату, яка, за його словами, не скасовувала традиційний *усул аль-фікх*, а доповнювала його, удосконалювала й пропонувала нові вирішення старих і нагальних проблем. Далі ми не раз переконаємось у цьому.

Критикуючи *улама* за те, що вони, поринувши в лінгвістичні аналізи текстів та каламичні суперечки, не змогли сформуванати універсальні принципи ісламського права, Ібн Ашур говорить, що деякі відомі вчені все ж вказували на категоричні правові правила. Але їхні слова не систематизовані, розкидані в різних текстах і згадуються в якості доказів при розгляді окремих правових ситуацій¹¹⁰. Ібн Ашур говорить, що до вказаних вчених можна додати таких відомих (*афзаз*) особистостей, як шафіїтський законознавець Ізз ад-Дін Абд аль-Азіз ібн асСалам (пом. 660-1262) та малікітський законознавець Шіхаб ад-Дін аль-Карафі (пом. 684-1285), які неодноразово намагались створити науку про цілі шаріату. Ібн Ашур особливо виділяє аш-Шатібі, оскільки він присвятив питанням про цілі шаріату окрему роботу. Підкреслимо, що, вказавши на особливу роль андалуського вченого, він піддав його критиці. Він говорить, що аш-Шатібі багатослівний, переплутав запитання, випустив з поля зору завдання про цілі шаріату й не досягнув бажаної мети. Але

¹¹⁰ Ібн Ашур посилається на хадис «не чинить шкоди один одному» («*ла дарар ва ла дірар*»), слова Омара ібн Абд аль-Азіза «приписи стосовно людей встановлюються у міру здійснення ними поганих справ», слова Маліка ібн Анаса «віра Аллага є полегшенням» і т.д. Див: *Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур*. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 173-174.

водночас, Ібн Ашур додає, що «він [аш-Шатібі] зробив великий внесок – я наслідую його й не ігнорую його досягнення. Разом з цим я не збираюсь переповідати або робити короткий виклад його слів»¹¹¹.

Свій трактат Ібн Ашур починає зі спроби обґрунтувати думку, що норми та приписи ісламу (шаріату) мають певні цілі та завдання. Він наполягає на тому, що законознавцю необхідно знати дані цілі, і для цього є багато підстав. Наприклад, якщо законознавець виявив два правові докази, які суперечать один одному (*даліл*), то знання цілей шаріату дозволить йому узгодити їх і застосувати одночасно або ж використовувати найбільш пріоритетний (у даній ситуації) з них¹¹². Ібн Ашур вказує, що знання цілей шаріату необхідно не лише для виведення правових норм за допомогою *кййас*, але й для виведення норми стосовно якогось вчинку або ситуації, у випадку якщо норма не висвітлена в Корані, сунні або її неможливо вивести за допомогою *кййас*. А це перш за все важливо для розвитку ісламського права й забезпечення його нормального функціонування «протягом віків». Саме тому мусульманські законознавці розробили такі методи, як *аль-масаліх аль-мурсала* і *істіхсан*, вказали на те, як важливо дотримувались універсальних цінностей шаріату, спрямованих на досягнення необхідних (*дарурійя*), нагальних (*хаджійя*) і додаткових або "тих, що покращують життя" (*тахсінійя*) потреб¹. Ібн Ашур підкреслює, що послідовники Пророка часто звертали увагу на цілі, сховані в словах Пророка. Вони комплексно вивчали (*істікра*) окремі норми та намагались зрозуміти цілі, які має ісламське право. Одні з

¹¹¹ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 174.

¹¹² Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 184.

них відкрито називали зрозумілі ними цілі, інші ж не говорили відкрито про це, але з їхніх слів можна зробити висновок, що вони керувались цілями шаріату. Проте самі по собі цілі, які визначили для себе сподвижники, не можна вважати аргументом (*худжа*), оскільки це їхня особиста думка. Ібн Ашур має на увазі, що сподвижники визначали цілі тих чи інших приписів у результаті роздумів над ними. Відповідно, їхні висновки суб'єктивні й не можуть бути авторитетним правовим доказом. Але він одразу ж додає, що численні висловлювання сподвижників вказують «на важливість врахування цілей шаріату». За Ібн Ашуром найбільш успішним *муджтахідом* є той, хто керується цілями шаріату, і успішність *іджтіхаду* залежить від того, настільки глибоко вдалось *муджтахіду* зрозуміти замисел приписів ісламу^{113 114}. До Ібн Ашура дану думку висловив ашШатібі, проте ця ідея не була розвинена законознавцями.

Відзначивши необхідність розуміння цілей шаріату, Ібн Ашур торкається способів, за допомогою яких можна визначити їх. Інакше кажучи, від теорії він переходить до методологічних питань. У зв'язку з цим він вказує на важливість контексту для розуміння релігійних (і не лише) текстів. Його роздуми про контекст (*сййак*) є одним з найважливіших та цікавих місць у трактаті. Ібн Ашур починає з критики методу, яким користуються законознавці під час виведення правових норм. Він вважає, що традиційний метод лінгвістичного аналізу текстів Корану й сунни, який полягає в детальному дослідженні лексичного значення слів й окремих словосполучень, без знань (*маріфа*) цілей шаріату веде мусульманських

¹¹³ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 184.

¹¹⁴ Там само. С. 197.

законознавців до однобічних висновків¹¹⁵. Про це Ібн Ашур пише, що всі мови світу є полісемантичними. І слова (*калам*) всякого тексту можуть мати різні значення (*далала*) й розумітись по-різному. Він вказує на динамічний зв'язок між значенням слова й контекстом, на залежність значення слів від контексту, нерозривний зв'язок між ними й неможливість повного й правильного розуміння тексту без знання контексту. Він пише: «Ті, що говорять, і ті, що слухають, не можуть обійтись без деталей і особливостей контексту, які оточують мову, положень й умов, у яких виголошується промова, і вказівок, які полегшують сприйняття промови. Усі ці речі допомагають усунути припущення, які виникають у слухача, про те, що хотів висловити той, хто говорить. Тому ти виявиш, що смисл (*далала*) промови того, хто виступає перед слухачами, більш зрозумілий [слухачам], ніж смисл промови, яку переповіли від його імені. А записана промова більш відкрита для різних тлумачень (тобто менш зрозуміла – прим. Перекл.), ніж слова, передані від імені того, хто говорить, не кажучи вже про промову, яку виголосили публічно. І хоча записана промова більш точна, у тому сенсі, що менше зазнає мимовільної передачі смислів, спотворення й помилок, вона не здатна передати всі особливості й грані [тон, міміку, настрої і т.д.] того, хто говорить, або того, хто передає його слова»¹¹⁶.

Підкреслюючи важливість розуміння контексту, Ібн Ашур говорить, що *улама* роблять багато помилок, бо формуючи правові норми (*істінбат аль-ахкам аш-шаріа*), вони обмежуються лише «виокремленням значень від

¹¹⁵ Там само. С. 203-206.

¹¹⁶ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 203-204.

слів» і нехтують «обставинами, які оточують слова, спеціальним значенням і контекстом»¹¹⁷. Він робить висновок, що ісламське законодавство, що спирається на тексти (*нусус*), більше за все потребує розуміння контексту, але не всі законодавці звертають достатньо уваги на дану обставину. Але на його думку, так чи інакше, ніхто зі мусульманських законодавців не може обійтися без встановлення контексту, у якому формувались приписи Пророка. Саме для розуміння контексту вони намагаються вивчити передумови та обставини вчинків (*масарруфат*) Пророка й встановити причини (*іллал*) встановлення приписів¹¹⁸. Ібн Ашур вказує, що «послідовники завжди запитували Пророка, коли хотіли уточнити смисл тих чи інших його слів і вказівок, звертали увагу на обставини, які могли пролити світло на цілі Законодавця»¹¹⁹. Вони приймали правові рішення, керуючись не лише приписами Пророків, але й беручи до уваги його дії. У цьому ж ключі він говорить, що *табії* та їхні послідовники часто відвідували Медіну, щоб доторкнутись до спадку й дізнатись про вчинки Пророка та його сподвижників. Їхня мета полягала у визначенні контексту, який супроводжував дії та слова Пророка. Завдяки таким відвідинам їм вдавалось уточнити значення слів та термінів і з'ясувати причини встановлення приписів¹²⁰.

Відповідно, роздумуючи про контекст, Ібн Ашур намагається сказати наступне: по-перше, знання контексту необхідно для з'ясування цілей шаріату. По-друге, контекст показує, що Пророк у різних ситуаціях

¹¹⁷ Там само. С. 204.

¹¹⁸ Там само.

¹¹⁹ Там само. С. 206.

¹²⁰ *Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур*. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 211.

переслідував різні цілі. Ігнорування контексту призводить до узагальнення всіх слів і директив Пророка, що в результаті негативно впливає на ісламське право. Він підкреслює, що вчені в сфері методології ісламського права (*усул аль-фікх*), які вивчають приписи Пророка, давно звернули увагу на те, що «деякі дії (*афал*, одн. – *філ*) Пророка не мають законодавчого характеру»¹. Мається на увазі, що часом пророк Мухаммад діяв, говорив, висловлював свої думки й почуття не як передавач одкровення, а як звичайна людина, голова громади (*імам*), суддя (*каді*) і т.д. і подібні його дії мусульмани повинні розрізняти, а не сліпо імітувати. Ібн Ашур пише: «Проте деякі мусульмани неправильно розуміють [природу] дій Пророка й намагаються побудувати на їх основі «порівняння за аналогією» (*кййас*), не встановивши причину (*сабаб*) цих дій»¹²¹. Тут Ібн Ашур спрямовує свою критику в сторону тих *улама*, які ігнорують контекстуальний аналіз сунни. За його словами, першим вченим, який звернув увагу на таке розрізнення (*тамйіз*) дій Пророка, є малікітський законознавець Шіхаб ад-Дін аль-Карафі (пом. 684/1285). Він першим вказав на різницю між діями Пророка як Божого посланця і як судді (*каді*) та лідера громади (*імам*). За аль-Карафі люди повинні дотримуватись до Судного дня всього, що говорив і робив Пророк у якості посланця або проповідника одкровення. Вони повинні підкорятись тому, що він наказав, і остерігатись того, що він заборонив як Божий посланець. Проте нерідко Пророк відігравав у суспільстві роль не лише проповідника одкровення, але й лідера громади й судді. Коли він вів війни, призначав правителів регіонів або збирав податки – він був тільки імамом. Коли він

¹²¹ Там само.

розглядав скарги людей або збирав податки – він був лише суддею. Коли він пояснював – словами та діями – акти поклоніння (*ібадат*) та відповідав на запитання, пов’язані з релігією, – він був проповідником одкровення. Тому чи повинні мусульмани воювати або збирати податки так, як це робив Пророк, може вирішити лише правитель мусульман, оскільки це стосується світських справ Пророка, а не передачі одкровення (*табліг*). Так само мусульмани можуть наслідувати «судові рішення» Пророка тільки з дозволу судді¹²².

Ібн Ашур вважав, що ідеї аль-Карафі є дуже корисними для його теорії цілей шаріату, оскільки він вважає, що встановлення першопричин дій та слів Пророка допоможе визначити цілі, які Пророк намагався здійснити, встановлюючи певні приписи та норми, і в результаті виявити універсальні принципи або цінності ісламського права. Ідеї аль-Карафі співзвучні також з контекстуальному аналізу, який пропонує Ібн Ашур.

Таким чином, Ібн Ашур стверджує, що для визначення цілей (*макасід*) та мудрості (*хікма*) приписів ісламу, потрібно з’ясувати контекст, у якому формувались приписи. На його думку, ігнорування зв’язку, який існує між текстом та контекстом, призводить до сліпого дотримання букви тексту та однобокого, поверхневого розуміння слів і дій Пророка, що в результаті перешкоджає розвитку права. Томі він критикує захірітів та деяких хадисознавців (*мухаддисів*), які «зводять право виключно до вивчення *хадисів*»¹²³. Ібн Ашур заперечує достовірність слів «якщо хадис насправді від посланця Аллага – то це мій *мазгаб*», які приписують аш-Шафії. Він говорить, що

¹²² Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 208.

¹²³ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 204.

такі слова не личать вченому та *муджтахіду*. Окрім того, правові концепції аш-Шафії підтверджують хибність даного твердження. Можливо, говорить Ібн Ашур, ашШафії мав на увазі наступне: «Якщо ви вивчаєте мій мазгаб, то знайте, що [в його основі] достовірні хадиси»¹²⁴. Так само Ібн Ашур критикує висловлювання, яке приписують Ахмаду ібн Ханбалу: «Слабкий (*дайф*) хадис є кращим, ніж порівняння за аналогією (*кійас*)». Він пише: «Це неправильно, оскільки і в слабкому *хадисі*, і в порівнянні за аналогією можливі помилки. Але слабкий *хадис* може містити ще чисту брехню (*кізб*). Імовірність наявності брехні в *хадисі* підриває довіру до нього, чого не можна сказати про порівняння за аналогією. Осміююсь припустити, що дані слова хибно приписують Ахмаду ібн Ханбалу»¹²⁵. Очевидно, Ібн Ашур веде полеміку з тими законознавцями, які посилаючись на наведені вище висловлювання, будують свій правовий метод виключно на дотриманні букви приписів, на строгому «текстуалізмі», обмежуючи можливість раціонального осмислення джерел ісламського права. Така тенденція, на його думку, призводить до законсервування та маргіналізації ісламського права. З його трактата видно, що головну проблему захірітів він вбачає у тому, що вони відмовляються давати правові відповіді стосовно нових ситуацій, якщо не можуть знайти дані відповіді в Корані та сунні. Він пише, що «це дуже небезпечна позиція, і той, хто сумнівається в цьому, по суті, заперечує придатність (*салах*) ісламського права для всіх епох і країн»¹²⁶.

¹²⁴ Там само.

¹²⁵ Там само. С. 204.

¹²⁶ Там само. С. 242.

За Ібн Ашуром другим, поряд з контекстуальним аналізом *аятів* і *хадисів*, способом визначення цілей шариату є індуктивне вивчення (*істікра*) правових текстів ісламу. За допомогою індуктивного прочитання можна визначити категоричні, зрозумілі, очевидні цілі (*альмакасід аль-катійя*) та імовірні цілі (*макасід аз-заннійя*) ісламського закону. Імовірні цілі прямо не згадуються в текстах, але загальний смисл, ідеї, внутрішня логіка текстів вказують на них. Стосовно категоричних цілей шариату, то вони багаторазово згадуються в Корані. Наприклад, Ібн Ашур говорить, що полегшення (*тайсір*), у найширшому сенсі, як у релігійних справах, так і світських, є метою шариату і на це вказують багато *аятів* і *хадисів* ¹²⁷. Він робить висновок: «Таке індуктивне вивчення *аятів* дозволяє досліднику цілей шариату сказати: полегшення є метою шариату. Тому що всі вивчені докази – це загальні принципи, які часто повторюються [у Корані та сунні]. І всі вони достовірно йдуть від Законодавця, оскільки вони з Корану, а текст Корану – достовірний і надійний» ¹²⁸.

Після аналізу методів визначення цілей шариату Ібн Ашур, як і аш-Шатібі, класифікує цілі шариату на загальні (*аль-макасід аль-амма*) і конкретні (*аль-макасід аль хасса*). Загальні цілі – це основні цілі та цінності ісламського права, на які вказує сукупність усіх приписів ісламу. Інакше кажучи, це квінтесенція ісламського права. Стосовно конкретних цілей, то це цілі окремих,

¹²⁷ «Я був посланий з поблажливим, милосердним єдинобожжям»; «здійснюйте справи у міру ваших сил»; «воістину у цій релігії є полегшення для вас, а не труднощі»; «полегшуй, а не ускладнюй!»; «ви були послані полегшувати, а не ускладнювати!» і т.д. *Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур*. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 235.

¹²⁸ *Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур*. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 236.

спеціальних приписів ісламського права, наприклад таких, які стосуються шлюбу або торгівлі (спадок, податки, війни і т.д.). Щоб їх визначити (і здійснити), на думку законознавців, необхідне комплексне вивчення норм вказаних сфер *фікху*. Спершу ми розглянемо, як Ібн Ашур інтерпретував загальні цілі, а далі проаналізуємо його бачення конкретних цілей ісламського права.

В основі теорії цілей шаріату Ібн Ашура лежить ідея про те, що принципи релігійних переконань і правові норми ісламу відповідають сутності людини або природі (*фітра*). Поняття *фітра* Ібн Ашур визначає таким чином: «*Фітра* – це вроджена якість або порядок, який Аллаг вклав у кожне створіння. *Фітра* – це зовнішні та внутрішні якості людини, це якості його тіла й розуму. Ходити на двох ногах – відповідає тілесній природі (*аль-фітра альджасадійя*) людини, а брати речі двома ногами – суперечить їй. Встановлювати зв'язок між наслідком і причинами, а також між передумовами й висновком – природна властивість людського розуму (*аль-фітра альяклійя*). Проте робити висновок про що-небудь, не зрозумівши причину, – суперечить розуму людини. Думка, що явища, які ми спостерігаємо, самі по собі є достовірною реальністю, природна для розуму людини, а заперечення ж його софістами – суперечить йому. Коли іслам характеризується як *фітра*, мається на увазі, що іслам відповідає розуму людей, оскільки іслам складається з доктринальних переконань (*акаїд*) і законів (*ташріат*), – а це раціональні речі, тобто речі, які розум здатний зрозуміти та підтвердити»¹²⁹. За Ібн Ашуром основи, принципи, цінності та приписи ісламу насправді відповідають природі людини (*фітра*), оберігають та

¹²⁹ Мухаммад ат-Тхір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 261-262.

розвивають її. Те, до чого закликає та стимулює іслам, – це, по суті, «здорові звичаї, що укорінились у людях». Іслам не містить правил або принципів, які б суперечили природі людини, а ісламське право прагне, щоб люди виправляли та захищали *фітру*. Створення сім'ї, дружба та ввічливе ставлення один до одного, збереження життя та роду, побудова цивілізації, набуття знань і здійснення відкриттів – все це йде від *фітри*. А оскільки так, то, на думку Ібн Ашура, загальна ціль (*аль-максад аль-амм*) ісламського права спрямована перш за все на захист і збереження *фітри*. Саме тому, на думку Ібн Ашура, все, що приносить шкоду природі людини, засуджується та забороняється ісламом, а все, що приносить їй користь, дозволяється та вважається обов'язковим (*ваджіб*) для виконання¹³⁰. У результаті, за Ібн Ашуром головна загальна ціль шариату – це захист *фітри* (природи людини).

Спираючись на концепцію про *фітру*, Ібн Ашур підкреслює, що в результаті індуктивного вивчення (*істікра*) приписів і норм ісламу з'ясувалося, що такі якості, як милосердя, терпимість або м'якість (*самаха*), помірність (*імідал*), серединність (*тавассул*) і справедливість (*адл*), – це вищі цінності шариату. На його думку, усі ці якості гармоніюють з природою людини (*фітра*), оскільки люди схвалюють їх, вважають високими цінностями та прагнуть їх досягнути. Ібн Ашур особливо підкреслює важливість «серединного шляху» (*тавассул*) в ісламі. За його словами, вибір серединного шляху між надмірністю та безвідповідальністю в світських і релігійних справах є здоровим, корисним і найбільш правильним рішенням. Посилаючись на Коран («Ми

¹³⁰ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 266.

спрямували вашу громаду на середній шлях» (2:143)), він говорить, що поміркованість має бути однією з головних якостей мусульманської громади¹³¹. Стосовно м'якості або терпимості (*самаха*), то Ібн Ашур називає її «найбільш важливою властивістю шаріату та його найвищою метою»¹³². Він міркує таким чином: виконання приписів ісламу не обтяжує людей, а його вчення доступне для їхнього розуміння. М'якість і простота – це якість, яка властива людині, це – частина природи (*фимпа*). А суворість, грубість і жорстокість відштовхуються природою людини. «Аллаг бажав, щоб шаріат отримав широке розповсюдження та став непорушним. А це передбачає, що практичне застосування норм ісламського права повинно здійснюватися стримано, без застосування сили та жорстокості. Завдяки такій якості, як гнучкість і м'якість (*самаха*), шаріат набуває прихильності людей і приносить полегшення як індивіду, так і суспільству. «М'якість» (*самаха*) відіграла важливу роль у розповсюдженні ісламського права, і стало зрозуміло, що полегшення (*йуср*) – це частина фітри, оскільки людині властива любов до м'якості та доброти»¹³³.

У цьому контексті Ібн Ашур підкреслює, що даний загальний принцип ісламу (тобто *самаха*) знайшов відображення в ісламському праві у вигляді поняття

¹³¹ До ідеї помірного, «серединного» шляху в ісламі, як до засобу просування міжрелігійного і внутрішньоісламського діалогу, звертатимуться багато богословів і мусульманських мислителів XX і XXI ст.

¹³² *Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур*. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 268-270.

¹³³ Там само. С. 271.

*рухса*¹³⁴. Проте він задумується над питанням: якщо законознавці застосовують *рухсу* по відношенню до приватних питань, то чому вони не роблять цього по відношенню до питань, що стосуються суспільства та його проблем. За його словами, «законознавці обмежили застосування *рухси* тільки сферою приватних питань, що стосуються окремих індивідів та випустили з виду той факт, що мусульмани переживають багато соціальних проблем, які змушують їх застосовувати *рухсу*»¹³⁵. Водночас Ібн Ашур уточнює: випадки, коли мусульмани можуть застосовувати *рухсу*, повинні визначатись радою вчених. Лише рада вчених, які знають цілі шариату та мають широкі знання в сфері ісламських наук, має право визначати та вирішувати, що саме є необхідною потребою, за якої мусульманам дозволено відмовитись від виконання тих чи інших релігійних приписів¹³⁶. Інакше кажучи, Ібн Ашур був прихильником колективного *іджтіхаду* мусульманських вчених¹³⁷.

Ібн Ашур намагається переконати своїх читачів, що ісламське право може пристосовуватись до будь-яких ситуацій (*сулхійа*) завдяки тому, що його норми, універсальні принципи та смисли гармоніюють з *фітрою* людини та містять мудрість і користь для людей. Норми

¹³⁴ Рухса (досл. «полегшення», «дозвіл») – термін в ісламському праві, який означає довіл, у випадку крайньої необхідності, не дотримуватись тих чи інших приписів ісламу або норми фікху. Наприклад, вживання в їжу падла або свинини в ісламському праві заборонено, проте якщо людині загрожує смерть від голоду, вона має право їх їсти.

¹³⁵ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 406.

¹³⁶ У ХХІ ст. до такого ж висновку дійдуть мусульманські мислителі Т. Рамадан і Дж. Ауда. Детальніше про це буде розказано нижче.

¹³⁷ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 406-409

ісламського права можуть бути різними, мати різну форму, але їх об'єднують спільні цілі (*макасід*), і всі вони слугують інтересам (*масаліх*) людини та оберігають її *фітру*. Саме тому, на думку Ібн Ашура, головні принципи ісламського права ґрунтуються на загальних принципах (універсальних цінностях) і не обмежені «конкретними значеннями або умовами». Він пояснює свою думку наступним прикладом: «Аллаг говорить у Корані: «А якщо двоє із вас здійснять перелюб, то піддайте обох тілесному покаранню. Якщо вони розкаються та виправляться, то пробачте їх», – і при цьому Аллаг не згадує такі покарання, як бичування (*дарб*) або побиття камінням (*раджм*)!»¹³⁸. Тобто Ібн Ашур вважає, що в даному випадку розкаяння, виправлення та прощення, є загальними принципами (цінностями) шаріату, які законодавцю необхідно брати до уваги, розглядаючи окремі випадки.

Ще однією з загальних цілей шаріату, яка вказує на його «універсальність» і відповідає *фітрі* людини, Ібн Ашур називає досягнення рівності (*мусава*). За Ібн Ашуром усі люди рівні перед ісламським законом і мають право на життя, незалежно від раси, кольору шкіри, походження і т.д. Право на життя їм гарантують основи (*усул*) ісламського права, де під цим правом розуміється «захист життя», а під правом людини набуття засобів для життя (право на роботу) мається на увазі «захист майна». Люди також мають право на здорове та достойне існування, і це право виражено в шаріаті як «захист розуму». Крім того, кожна людина має право сповідувати релігію або бути членом релігійної громади, тому однією з цілей шаріату є «захист релігії» (*хіфз ад-дін*)¹³⁹.

¹³⁸ Там само. С. 327.

¹³⁹ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 329-330.

Ібн Ашур говорив, що іслам не суперечить природі людини та встановленому порядку речей. Тому шариат передбачає тільки таку рівність, яка не суперечить *фімрі* людини. Але там, де природа (*фімра*) людини передбачає відмінності та нерівність, то іслам не встановлює законів, які б суперечили природі людини. «Соціальні та культурні відмінності людей розглядаються «політикою ісламу» (*сійасат аль-іслам*), а не його установами»¹⁴⁰. За ним рівність – це основа, основний принцип ісламського права, тобто норми в ісламі встановлені на основі даного принципу. Проте виходить так, що заради досягнення блага (*маслаха*) людей та усунення шкоди (*мафсада*) деякі норми ісламу можуть частково «обмежувати» рівність між членами суспільства. У цілому він вважає, що основні принципи, цінності та вищі цілі ісламського права спрямовані на досягнення рівних прав людей. Стосовно деяких норм фікху, які обмежують рівність у правах між різними членами суспільства (мусульманами та іншовірцями, чоловіком та жінкою), то вони беруть до уваги соціальне становище індивідів та інтереси держиви. Поряд з цим, додає Ібн Ашур, багато подібних норм належать до «приватного (громадянського) права» (*муамалат*) і є особистою думкою законознавця, між якими є суперечки стосовно багатьох питань даної сфери *фікху*¹⁴¹.

Позначивши принцип рівності у якості найважливішої мети шариату, Ібн Ашур говорить, що з даного принципу випливає право на свободу (*хурріїа*). За ним забезпечення людей рівними правами, що дозволяють їм «вільно існувати та вести свої справи», є ціллю шариату.

¹⁴⁰ Там само. С. 329.

¹⁴¹ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 329-333.

Підкреслимо, що Ібн Ашур перший з-поміж мусульманських законознавців включає поняття свободи (*хуррїйа*) до цілей ісламського права. Свободу він розуміє як (1) «протилежність рабству (*убудїйа*) і як (2) право людини «вільно управляти своїм життям та своїми справами»: «Шаріат допускає обидва ці значення свободи (*хуррїйа*), оскільки вони впливають із *фітри* і виражають поняття рівності, яке, як стало зрозумілим, є ціллю шаріату. Тому Омар ібн аль-Хаттаб сказав: «Хто дав право вам поневолювати людей, яких матері привели в світ вільними?» – тобто свобода – це їхня природна якість»¹⁴². Так, Ібн Ашур окремо розглядає обидва ці значення свободи.

Розглядаючи перше значення, Ібн Ашур пише, що мусульманські законознавці встановили правило, яке говорить: «Законодавець прагне досягнення свободи». Дане правило було виведене за допомогою індуктивного вивчення норм шаріату, яке підтвердило, що одна з найважливіших цілей ісламу – скасування рабства та поширення свободи¹⁴³. Проте виникає запитання: якщо досягнення свободи – це ціль ісламського права, то чому іслам не проголосив скасування рабства? Ібн Ашур відповідає на нього наступним чином: «Іслам не зміг повністю скасувати рабство тому, що коли він виник, економічна система світу була переважно рабовласницька. Іслам не зміг взяти і просто так скасувати рабовласницьку систему, оскільки це «перевернуло би догори ногами всю систему соціально-економічних відносин людей тієї епохи»¹⁴⁴. Тому іслам намагався здійснити дві цілі:

¹⁴² Там само. С. 390-392.

¹⁴³ Там само. С. 391-392.

¹⁴⁴ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 392.

підтримати свободу і, поряд з тим, зберегти світовий порядок від потрясінь і хаосу. Поряд з цим іслам спрямував свої сили на усунення причин, що ведуть до рабства. Єдину причину, яку він не усунув, – це війни та поневолення військовополонених. Проте норми ісламського права, що регулюють відносини раба та його господаря, покращили становище рабів. Іслам скасував добровільне рабство – заборонив людям продавати себе або своїх дітей, що було дуже поширеним у доісламський період. Іслам також заборонив віддавати злочинця у вічне рабство тому, проти кого він здійснив злочин. Ісламське право скасувало рабство за борги, яке «було узаконено римським правом і було розповсюджене в Давній Греції часів Солона. Воно також забороняло брати в рабство мусульман під час міжусобних війн і внутрішніх конфліктів»¹⁴⁵. За Ібн Ашуром, з одного боку, іслам цілеспрямовано усував причини, які призводили до рабовласництва та зміцнювали його, а з іншого боку, він стимулював звільнення рабів – саме таким чином він боровся з рабством.

Стосовно «права вільно розпоряджатись своїм життям і справами» (друге значення поняття «свобода») то, на думку Ібн Ашура, є багато свідчень, що вказують на те, що це право входить у цілі шаріату, і люди, що живуть у країні, де діє ісламська влада (*аль-хукума аль-ісламія*), нікого і нічого не бояться, мають право вільно переміщуватись, займатись своїми справами та висловлювати свої думки. За Ібн Ашуром «свобода віросповідання» (*хурійат аль-ітікад*) – це одна з основ (*усул*) шаріату. Крім того, ісламське право надає свободу слова, творчості, а також право на освіту. Найкращий

¹⁴⁵ Там само. С. 391-396.

прояв даних свобод, на думку Ібн Ашура, був у перші три століття історії ісламу, коли «мусульманські вчені безперешкодно розповсюджували свої фетви й мазгаби та жодна група висловлювала свою думку і це не призводило до взаємної ворожнечі»¹⁴⁶. За словами Ібн Ашура, «замах на свободу – одна з найбільших несправедливостей (зулм)!»¹⁴⁷

Як ми бачимо, теорія цілей шариату в Ібн Ашура має яскраво виражений соціальний аспект. На його думку, усі загальні цілі шариату – рівність, свобода, помірність, справедливість, дотримання закону і т.д. слугують перш за все вирішенню соціальних проблем, збереженню та розвитку суспільства. Він стверджує, що індуктивне вивчення джерел ісламського права, аналіз його універсальних принципів (*куллійат*) та окремих норм (*джузійат*) підтвердили, що загальна ціль шариату спрямована на «збереження соціального порядку (*нізам*) *умми* та стійкості її благополуччя (*салах*) шляхом забезпечення благополуччя того, хто оберігає даний порядок, тобто людини»¹⁴⁸. Ібн Ашур декілька разів у своїй роботі повторює, що мусульмани потребують справедливої соціально-політичної системи, яка полягає в ефективній системі управління та справедливій судовій системі. Дана система також передбачає сильну економіку та право, яке захищає інтереси суспільства та гарантує основні свободи. Щоб вказати на особливу важливість соціальнополітичних та економічних реформ у мусульманському суспільстві,

¹⁴⁶ Щоб переконати в тому, що в ісламі існують плюралізм та різноманітність думок, Ібн Ашур наводить багато хадисів і історій з життя ранніх суннітських авторитетів.

¹⁴⁷ *Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур*. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 396-398.

¹⁴⁸ Там само. С. 273.

він пише, що Бог посилав пророків не тільки для виправлення релігійних переконань (*акіда*) людей або навчання їх актам поклоніння (*ібадат*), але й для того, щоб вони виправили соціальну систему й боролися з диктатурою, корупцією та несправедливістю¹⁴⁹. Саме тому в ісламському праві – багато законів, спрямованих на встановлення справедливого соціального порядку та боротьбу з беззаконням (*фасад*). У контексті подібних ідей Ібн Ашур перетлумачує загальне правило (*аль-каїда алькуллійя*) ісламського права «шаріат спрямований на досягнення блага (*маслаха*) та усунення шкоди (*мафсада*)», наступним чином: «Нам зрозуміло зараз, що найважливішою ціллю шаріату є досягнення благополуччя (*салах*) та усунення беззаконня (*фасад*), а це відбувається завдяки покращенню та виправленню становища людини та звільнення її від беззаконня та занепаду»¹⁵⁰. Тобто він має на увазі, що принцип маслаха спрямований на вирішення соціальних проблем, на полегшення життя людям, створення ефективного регулювання суспільних та міжособистісних відносин. Ібн Ашур підкреслює, що приписи морального характеру спрямовані на духовне очищення індивіда, а закони та норми – на виправлення соціального порядку.

¹⁴⁹ Ібн Ашур говорить, що негативні якості стосуються беззаконня (фасад). Саме за це його критикують. І пророк Муса був посланий для спасіння синів Ізраїлевих саме через «беззаконня» Фараона. При чому під «беззаконням» розуміємо не «невір'я» (куфр), а здійснення на землі нечестивих справ, оскільки сини Ізраїлеві не поділяли невір'я Фараона. Див: *Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур*. Макасід аш-шаріа алісламія. С. 273-275.

¹⁵⁰ *Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур*. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 274-276.

Соціальним реформам Ібн Ашур надає особливе значення. Наприклад, розглядаючи конкретні цілі (*альмакасід аль-хасса*) ісламських законів, що регулюють економічну діяльність індивідів та соціальні взаємовідносини між ними, він говорить, що основною метою торгівельної та фінансової діяльності є налагодження правильного управління (*ідара*) та розподілення (*равадж*) майна, товарів та ресурсів мусульман. За Ібн Ашуром шаріат націлений на розподіл матеріальних благ (*мал*), забезпечення нормальної циркуляції товарів та грошей. А це означає, що ісламське право повинне боротися з монополією (*іхтікар*), яка розглядається як бездумне накопичення багатства, продуктів та сировини. Ібн Ашур говорить, що багато вчених (*ахл аль-ілім*) помилково припускають, що шаріат негативно ставиться до набуття майна та в цілому економічну діяльність вважає справою не гідною. В ісламі існує негативне ставлення до накопичення, тому що Коран застерігає від того, щоб люди «змагались у накопиченні, замість того, щоб люди змагались у благих справах та удосконаленні моральних якостей». Зрозуміло, іслам проти того, щоб люди ставали рабами матеріального. Але одна з головних цілей шаріату полягає в збереженні та збільшенні майна умми. До того ж набування та накопичення є основами власності та майна. Ібн Ашур підкреслює, що необхідно створити в суспільстві справедливую систему, яка б захищала приватну власність індивідів. Коли люди відчувають, що живуть у справедливому суспільстві, де закон захищає їхню власність, вони не намагаються володіти майном інших людей. Таким чином, як він стверджує, ісламське право (шаріат) здійснює стосовно матеріальних цінностей (майна, товарів, багатства і т.д.) наступні цілі: реалізація (*равадж*), прозорість (*вудух*), збереження (*хіфз*), стабільність (тривалість) (*сабат*) і

справедливість (*адл*)¹⁵¹. Воно стимулює поширення торгівлі (*тіджара*) і подолання усіх перешкод, які заважають їй розвиватись¹⁵². Він посиляється на низку *аятів* та *хадисів*, для того, щоб доказати, що захищати майно окремих індивідів (*мал аль-афрад*) дуже важливо в ісламі. Проте захищати майно цілої умми є найважливішим¹⁵³. Тому правителі мусульман, відповідальні за досягнення суспільних інтересів (*аль-масаліх аль-амма*), повинні забезпечити захист майна умми як через міжнародну торгівлю, так і через налагодження внутрішньої економіки. Заради здійснення першого завдання необхідно прийняти закони, що регулюють торгівлю з іншими країнами, і встановити податки на імпортовані товари, які беруться з торговців, що прибули в мусульманські країни перш за все з немусульманських ворожих держав. Стосовно внутрішньої економіки, то її благополуччя залежить від успішного регулювання ринків, вирішення проблем монополій, контролю матеріальних засобів, зібраних з закату, розподілу військових трофеїв (мн. – *маганім*, одн. – *ганам*) і налагодження системи суспільних *вакфів*¹⁵⁴. Ібн Ашур підкреслює, що необхідно розуміти, що у умовах, коли різні народи прагнуть контролювати світ, багатство (*сарва*) відіграє важливу роль у балансі сил (*тавазун аль-умам*) між ними. Могутність, незалежність, автономність будьякої нації залежать від

¹⁵¹ Мухаммад ат-Тохір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 450-478.

¹⁵² Мухаммад ат-Тохір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 364-365.

¹⁵³ Там само. С. 473

¹⁵⁴ Там само. С. 474

того, настільки вона економічно розвинена в порівнянні з іншими націями та народами¹⁵⁵.

Серед цілей шаріату Ібн Ашур визначає захист прав робітника. Він посиляється на ісламське право, згідно з яким роботодавець або інвестор не має права затримувати платню за працю й перезавантажувати роботою, яка не була визначена в робочому договорі (*акд*)¹⁵⁶. Адже якщо ціль шаріату – забезпечення мусульман майном (*мал*) і статком (*сарва*), то в такому випадку необхідно створити нормальні умови для роботи та робітників. Матеріальні цінності та роботу Ібн Ашур називає основними засобами накопичення багатства (*сарва*).

Ібн Ашур також розглядає і конкретні цілі шаріату, які відносяться до судових процесів (*када*). Він говорить, що детальне вивчення теорії та практики ісламського права показало, що воно прагне, щоб у мусульман були правителі, «які б враховували їхні інтереси (*масаліх*), правила справедливо та установлювали б норми ісламського права»¹⁵⁷. Але для того, щоб успішно встановлювати норми ісламського права, необхідно, щоб люди поважали ці норми. Право ефективно діє лише тоді, коли люди поважають його принципи та цілі. У цьому випадку люди добровільно дотримуються його приписів та підкоряються законам¹⁵⁸. Поширювати та укріплювати закони ісламського права та визнавати повагу до них у людей – це завдання суддів (*куддат*, одн. – *каді*). Судді відповідають за те, щоб знайомити людей з законами, забезпечувати ефективне застосування законів та захищати

¹⁵⁵ Там само. С. 459.

¹⁵⁶ Там само. С. 483.

¹⁵⁷ *Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур*. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 495.

¹⁵⁸ Там само. С. 497.

тих, чиї права були порушені. Для здійснення цього завдання судді повинні тверезо мислити, мати знання, бути незалежними та справедливими. При чому Ібн Ашур особливо підкреслює, що дуже важливо, щоб судді були незалежними від будь-яких впливів¹⁵⁹.

Розглядаючи теорію шаріату Ібн Ашура, потрібно брати до уваги, що вона розроблялась в контексті колоніального Тунісу. Колоніальна адміністрація створювала в країні світські школи, розповсюджувала французьку мову та повільно впроваджувала «світські» закони в правову та судову систему. Ібн Ашур, безумовно, випробував на собі вплив європейської культури. Можна погодитись з тими дослідниками, які стверджують, що включення свободи (*хуррійя*) і прав на вільне самовираження в цілі шаріату, говорить про те, що Ібн Ашур перебував під впливом ідей Французької революції. Проте, поряд з цим, потрібно розуміти, що він переймався тим, що цінності, система управління та право, які запроваджуються колонізаторами, повільно, але впевнено заміщують ісламське право та нівелюють роль мусульманських законознавців у суспільстві. Можливо, дана обставина і є причиною того, що він намагався довести, що норми та приписи ісламського права – не пережиток минулого, а мудрі закони, спрямовані на досягнення блага як для окремих індивідів, так і для суспільства в цілому. І саме цілі та найвищі цінності ісламського права дозволяють йому залишатись актуальним, зберігати своє значення та суспільну користь у сучасну епоху.

М. Абду та Р. Ріда створили реформаторську школу, змінили методологію виведення фетв та запропонували

¹⁵⁹ Там само. С. 497; 501-502.

новий підхід до джерел фікху. Завдяки їхній діяльності виникла ціла плеяда богословів-реформаторів, які намагались знайти в мусульманському праві відповіді на виклики сучасності та модернізації. Проте потрібно підкреслити, що намагання реформаторів початку та середини ХХ ст. не повернули шаріату (ісламському праву) ту важливу роль, яку він відігравав протягом багатьох століть. Реформатори не змогли створити якісно нову методологію, за допомогою якої шаріат міг би успішно функціонувати в сучасному світі. Після Першої світової війни, падіння Османської імперії та виникнення арабських національних держав ісламське право поступово втрачає вплив у мусульманських країнах. В арабських регіонах Османської імперії, мандати на управління якими Ліга Націй видала Британії та Франції, ісламське право стрімко витіснялось світськими законами. У результаті європейської експансії та впливу процесів модернізації в мусульманському світі роль *улама* в формуванні правової та судової системи країн Близького Сходу швидко зменшувалась. Із виникненням в мусульманських країнах парламентів та прийняттям конституцій законотворчістю займались в основному юристи, які отримали світську освіту. Вони спирались на закони та правові системи європейських країн. Фактично процес кодифікації ісламського права, збирання відокремлених норм *мазгабів* в єдиний нормативний кодекс призвели в багатьох мусульманських країнах до витіснення *улама* та традиційного *фікху* з суспільного та державного життя.

Підкреслимо, що в таких умовах реформаторимодерністи протягом усього ХХ ст. аж до наших днів у своїх роботах намагаються переконати суспільство в тому, що ісламське право може ефективно функціонувати в сучасній державі та відповідати потребам сучасного світу. Усі їхні вагомні інтелектуальні проекти

спрямовані на те, щоб «реабілітувати» ісламське право як в очах мусульманського суспільства, так і іншої частини світу, показати, що воно життєздатне, і не допустити, щоб норми ісламського права були «витіснені» лише в сферу особистого статусу. Заради цієї цілі реформатори актуалізують теорію цілей шариату. Повертаючись до теорій «знакових вчених минулого» (аль-Джувайні, аль-Газалі, ат-Туфі, аш-Шатібі та ін.) і водночас спираючись на ідеї таких піонерів реформаторського руху, як М. Абду, Р. Ріда та Ібн Ашур, кожен з яких зробив внесок у розвиток теорії цілей шариату, реформатори середини XX ст. та початку XXI ст. висувають нові інтерпретації *макасід ашшаріа*. Як ми уже відзначали, дана теорія стає одним з головних інструментів реформування ісламського права та зміни ставлення мусульман до різних релігійних, суспільних та політичних питань.

Із урахуванням сказаного розглянемо інтерпретацію теорії цілей шариату, запропоновану відомими мусульманським реформаторами сучасності Юсуфом аль-Карадаві, Таріком Рамаданом та Джасером Аудою. Приділити їхнім теоріям особливу увагу ми вважаємо необхідним також і тому, що вони відображають важливі етапи та аспекти розвитку мусульманської реформаторської думки (*аль-іслам аль-іслахі*).

Юсуф аль-Карадаві (нар. 1926)

Аль-Карадаві є одним з найвідоміших мусульманських законознавців сучасності. Без перебільшення можна сказати, що він — засновник особливого богословсько-правового мислення в межах сучасного ісламу. Недарма колективна монографія, присвячена аль-Карадаві, названа «Глобальний муфті»

(Global mufti)¹⁶⁰ – більш точного визначення особистості аль-Карадаві не знайти. Адже однією зі складових його багатогранної діяльності – видання фетв з різних богословських, соціальних, економічних та політичних питань, що турбують мусульман всього світу. Тут ми не будемо розглядати всі аспекти його релігійно-правової думки – це не є нашим завданням. На наш погляд, аль-Карадаві, чис ім'я протягом останніх років користується особливою увагою в ЗМІ, цікавий не лише як відомий публічний проповідник, популярний ведучий програми «Шаріат та життя» або мислитель, на ідеї якого орієнтуються мусульманські політичні рухи¹⁶¹, але як засновник правової теорії, яку він сформував на основі теорії цілей шаріату.

Перш ніж перейти до основної теми, підкреслимо, що аль-Карадаві належить до того покоління мусульманських мислителів, які сильно розчарувались у внутрішній та зовнішній політиці постколоніальної влади арабських національних країн. Після поразки низки арабських країн в 1967 р. в Арабо-ізраїльській війні аль-Карадаві та релігійні діячі, які мали такі ж погляди, остаточно зробили висновок, що націоналізм у арабських країнах себе

¹⁶⁰ Global mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi // Ed. Yakob Skovgaard-Petersen and Bettina Graf. Hurst and Co, London, 2009.

¹⁶¹ Аль-Карадаві часто називають духовним лідером міжнародної організації «Брати-мусульмани» (*аль-іхван аль-муслімун*). У молодості він був членом організації, але через деякий час покинув її. Він двічі відмовився стати наставником (*муришід*) єгипетських «Братів мусульман». Справа в тому, що не зважаючи на спорідненість аль-Карадаві й організації, він зумів залишитись незалежним богословом. Його книги та ідеї є орієнтиром не тільки для «Братів мусульман», але й для послідовників інших ісламських соціально-політичних рухів. Детальніше див.: Global mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi. P. 55-74.

вичерпав, йому більше немає чого запропонувати мусульманським громадам, крім військових поразок, колоніальної залежності та диктатури. Тому потрібно відмовитись від ідеї, яка вичерпала себе, та побудувати громадянське суспільство на основі ісламських концепцій та цінностей¹⁶². Аль-Карадаві та його сучасники-однодумці, такі як Фахмі Хувайді, Мухаммад Амара та Рашид альГаннуші, займають «серединну позицію» на шляху побудови ісламського суспільства. Це означає, що з одного боку, вони відсторонюються від радикалів та екстремістських рухів, які ведуть збройну боротьбу з метою створення «ісламського халіфату». Однак, з іншого боку, вони критикують сили, які закликають відмовитись від шариату та секуляризації мусульманських громад (ліберали-західники, марксисты та націоналісти). Така мусульманська позиція отримала в мусульманському світі назву *васатія*¹⁶³. Сьогодні в неї достатньо багато послідовників з-поміж пересічних мусульман, студентства, інтелігенції та богословів. Ідеологи *васатії* закликають до поміркованості в релігійних та світських питаннях. Вони приділяють особливу увагу обговоренню проблем, що

¹⁶² Ibrahim M. Abu Rabi. Contemporary Islamic Thought: Studies in Post1967 Arab Intellectual History. London: Pluto Press, 2004. P. 137-138.

¹⁶³ *Васаті́я* (досл. «серединність», «помірність») – це релігійнофілософський термін, який широко використовується багатьма сучасними мусульманськими вченими. Термін сприймається як дух, сутність ісламу, які полягають в універсальності його принципів і в практичній користі та «легкості» його приписів для індивіда та суспільства. *Васаті́я* в інтерпретації мусульманських реформаторів (зокрема і аль-Карадаві) – це характеристика, яку протиставляє іслам таким релігіям, як юдаїзм і християнство, з одного боку, і таким ідеологіям, як капіталізм і комунізм, з іншого. Водночас, за концепцією *васаті́я* іслам посідає помірковану позицію між усіма екстремістами й радикальними ідеологіями та релігійними переконаннями.

стосуються ісламу та сучасності, а їхні інтелектуальні проекти слугують орієнтиром для мусульманських політичних рухів. Головне, що їх цікавить, – це пошук адекватних відповідей на виклики модернізації та глобалізації. Вони прагнуть довести, що іслам не суперечить сучасності, демократії та правам людини, що можлива побудова громадянського суспільства на основі ісламських цінностей. Разом з цим вони вважають, що можлива ісламська модернізація, не імпортована ззовні, а така, що виникла всередині ісламу, на основі ісламських принципів, концепцій та цінностей. Прихильники *васатії* далеко не останню роль в реформуванні мусульманських громад відводять новому прочитанню джерел ісламського права. Зокрема в своїх роботах аль-Карадаві стверджує, що *фікх* майбутнього повинен бути динамічним, гнучким та здатним ефективно реагувати на будь-які правові ситуації. Він називає його «*фікхом*, нерозривно пов'язаним з реальним життям» (*фікх аль-вакі*).

Стосовно цього аль-Карадаві продовжує реформаторські традиції, закладені М. Абду й Р. Рідою¹⁶⁴ та розвинуті їхніми учнями, а саме Мухаммадом Шалтутом, Мухаммадом Абдаллахом Дразом, Мустафою Абу Зайдом, Мухаммадом Мустафою Шалабі, Мухаммадом Абу Захрою і т.д. Усі ці законознавці середини ХХ ст. намагались пристосувати ісламське право до умов, які змінюються, захистити його від критики

¹⁶⁴ На нашу думку, найбільший вплив на правовий метод аль-Карадаві мали ідеї Р. Ріди (у своїх роботах аль-Карадаві завжди згадує його з особливою пошаною, часто називаючи Р. Ріду «*аллама*» - видатний учений). Аль-Карадаві використовує той самий метод інтерпретації текстів ісламу, на основі якого Р. Ріда сформулював свої *фетви*, а інколи повторює його ідеї, надаючи їм нової форми або вплітаючи їх в контекст проблем своєї епохи.

націоналістів та секулярної інтелігенції та показати, що його норми можуть бути успішно інтегровані в законодавчу систему національної держави. Теорія цілей шаріату завдяки своїм особливостям активно використовувалась для таких завдань.

Можна сказати, що аль-Карадаві створює *фікх*, в основі якого лежить теорія цілей шаріату. Саме тому його часто називають *аль-факіх аль-макасіді* або *альмуджтахід аль-макасіді* («законознавець, методологія якого ґрунтується на теорії цілей шаріату»). Цікаво, що в своїй книзі «Вступ до вивчення ісламського права» після розгляду статусу Корану та сунни у якості джерел *фікху* аль-Карадаві опускає інші джерела й зразу переходить до пояснення «цілей шаріату». Він замислюється над питанням: «Хіба може бути так, що закони Аллага позбавлені смислу та не мають цілі, що Аллаг дозволяє, забороняє, застерігає чи схвалює, не маючи жодної цілі? Іншими словами, чи мають приписи Аллага цілі, які зрозумілі для людей?» Аль-Карадаві відповідає, що звісно ж смисли, мудрість та цілі законів Аллага можна зрозуміти за допомогою розуму, і «переважна більшість видатних вчених цієї *умми* зійшлись у поглядах про те, що закони Аллага мають пені ціль». Аль-Карадаві додає: «Кожному досліднику відомо, що норми ісламського права (*аш-шаріа аль-ісламійя*) ґрунтуються на дотриманні інтересів (*масаліх*) людей, захисті їх від шкоди та досягненні для них найвищого блага»¹⁶⁵.

Богословсько-правові роботи аль-Карадаві говорять про те, що він багато років працює над створенням *фікху*, в основі якого лежить теорія цілей шаріату. Результати

¹⁶⁵ *Йусуф ал-Карадаві*. Мадхал лі-діраса аш-шаріа ал-ісламійя. Бейрут: Муассаса ар-рісала, 1993/1414. С. 53.

багаторічних теоретичних напрацювань він представив у низці книг, зокрема в книзі *Діраса фі фікх макасід ашшаріа* («Дослідження про розуміння цілей шариату») ¹⁶⁶. Аль-Карадаві пише, що *фікх*, побудований на дотриманні цілей шариату (*фікх аль-макасід*), включає в себе всі інші різновиди *фікху*. На його думку, це найважливіший і найефективніший *фікх*, оскільки «ґрунтується на осягненні мудрості, таємниць та смислів, які містить текст (*насс*), а не на сліпому слідуванні буквальному значенню тексту». Він пропонує називати цілі шариату – «мудрістю шариату (*хікма аш-шаріа*), або «кінцевими цілями приписів ісламського права». Підкреслимо, що під цілями шариату аль-Карадаві розуміє не лише (і не скільки) цілі окремих норм *фікху*, а й сукупність усіх цілей ісламу, його доктринальних положень та приписів нормативного характеру ¹⁶⁷.

Пояснюючи ті чи інші аспекти теорії цілей шариату, аль-Карадаві посилається на середньовічних богословів, в основному – на праці аль-Газалі та аш-Шатібі. Але він не слідує за ними, а переосмислює їх ідеї, пропонуючи власне тлумачення. Зокрема він вважає можливим вийти за рамки традиційної класифікації цілей шариату, запропонованої аль-Газалі. Аль-Карадаві говорить, що «Аргумент ісламу», обговорюючи принцип «*маслаха*», який він назвав «уявною основою» в своїй книзі *аль-Мустасфа*, заклав сонови теорії цілей шариату, і мусульмани вже багато віків користуються саме його теорією. За класифікацією аль-Газалі цілі шариату слугують для задоволення потреб людини, які поділяються на три «рівні»: «необхідні

¹⁶⁶ Також можна перекласти як «Дослідження права, що ґрунтується на теорії цілей шариату»

¹⁶⁷ *Йусуф ал-Карадаві. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. Каїр: Дар ашшурук, 2008. С. 20-21.*

потреби» (*дарурат*), «нагальні потреби» (*хаджіят*), «потреби, що покращують життя» (*тахсінійат*). Проте аль-Карадаві впевнений, що можна використовувати інший спосіб пізнання й класифікації цілей шаріату¹⁶⁸. Він вважає, що цілі шаріату набагато ширші й різноманітніші, ніж їх розглядали середньовічні богослови. Один з способів, за ним, – це роздуми над *аятами* Корану й текстами сунни, де чітко вказуються цілі Божественного закону. Наприклад, в 57-му *аяті* 25-ї сури¹⁶⁹ аль-Карадаві бачить вказівку на те, що досягнення справедливості – це ціль усіх монотеїстичних релігій. А ціль приписів 7-го аяту 59-ї сури¹⁷⁰ не лише справедливий розподіл військових трофеїв поміж малозабезпеченими, але й боротьба з монополією¹⁷¹.

Другий спосіб – це цілісне, системне вивчення окремих приписів ісламу, роздуми над ними, пошук між ними зв'язків. На думку аль-Карадаві, якщо пов'язати різні норми одна з одною, зрозуміти, як вони доповнюють одна одну, дослідити їх за допомогою індуктивного методу (*істікра*), то буде можливо пізнати їхні універсальні цілі (*аль-макасід аль-куллійа*), тобто зрозуміти, з якою метою Аллаг встановив ці норми¹⁷². Аль-Карадаві підкреслює, що про такий метод говорив ще аль-Газалі та аш-Шатібі. Проте розвинув його видатний вчений Р. Ріда в книзі *альВахі аль-мухаммаді*, у якій він підійшов до вивчення

¹⁶⁸ Там само. С. 23-24.

¹⁶⁹ «Я не прошу за це ніякої винагороди, крім того, щоб той, хто побажає, пристав на шлях свого Господа!»

¹⁷⁰ «Те, що Аллаг дарував Своєму Посланцю від жителів селищ, належить Аллагу, Посланцю та родичам його, сиротам, бідним і подорожнім; і щоб не дісталось воно багатіям з-посеред вас!»

¹⁷¹ *Йусуф ал-Карадаві*. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 24.

¹⁷² Там само.

цілей шаріату інакше, ніж це робили середньовічні вчені в сфері основ ісламського права. На думку аль-Карадаві, саме

Р.Ріда, вивчаючи тематично Коран, розкрив цілі, які Пресвяте письмо прагне втілити в життя в мусульманському суспільстві. Аль-Карадаві додає до цілей, які відзначив Ріда, ще сім, на його погляд, найважливіших цілей шаріату, які необхідно досягнути в сучасну епоху: (1) виправити переконання людей про Божественне, небесне послання та Судний день; (2) визнання гідності та прав людини; (3) заклик до страху перед Богом та поклоніння Аллагу; (4) очищення душі людини та покращення моральних якостей; (5) створення в суспільстві благочестивої сім'ї та справедливого ставлення до жінки; (6) створення суспільства (*умми*), які були б прикладом для всіх інших громад; (7) заклик до співробітництва між усіма членами суспільства¹⁷³.

Враховуючи сказане, підкреслимо, що, на думку аль-Карадаві, сьогодні мусульманським законознавцям і мислителям потрібно дати адекватну відповідь на такі питання, як: чи сумісний іслам з демократією, чи присутні в ісламі права людини, чи може ісламське право існувати в умовах глобалізації та модернізації, чи здатне воно вирішувати сучасні проблеми, про які не згадується в *хадисах* та богословській літературі попередніх століть? За ним найбільш відповідним способом здійснення цього завдання є теорія цілей шаріату. Проте теорія в інтерпретації аль-Газалі або аш-Шатібі, які вирішували проблеми свого часу, не може бути застосована для вирішення вищеназваних проблем. Потрібна нова теорія, яка б відповідала вимогам часу.

¹⁷³ *Йусуф ал-Карадаві*. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 26.

На нашу думку, теорія цілей шаріату для аль-Карадаві – це не тільки правова теорія, за допомогою якої він намагається реформувати *фікх*. Це також й особливе розуміння ісламу та ісламських текстів або метод тлумачення *аятів* та *хадисів*. Аль-Карадаві протиставляє цю теорію методологіям деяких інших «шкіл» в ісламі. За ним, у сучасній мусульмансько-правовій думці існують три основні школи (*мадраса*) з принципово різною інтерпретацією цілей та цінностей шаріату¹⁷⁴. Першу школу він називає «школою неозахірітів». До неї аль-Карадаві відносить салафітів (певну «школу» або групу вчених з Саудівської Аравії)¹⁷⁵, хабашитів* та

¹⁷⁴ Заслуговує увагу спроба аль-Карадаві класифікувати різні ісламські течії, виходячи з їх інтерпретації цілей і завдань ісламського права. Відзначимо, що аль-Карадаві формує своє ставлення до окремих богословів або ісламських течій, оцінюючи перш за все їх інтерпретацію цілей/цінностей шаріату.

¹⁷⁵ Потрібно відзначити, що аль-Карадаві нерідко критикує ті чи інші *фетви* саудівських богословів та інших вчених, зараховуючи себе до «послідовників праведних предків». Водночас багато відомих богословів Саудівської Аравії ведуть гостру полеміку з аль-Карадаві. Наприклад, шейх Саліх ібн Фаузан (член Постійного комітету з наукових досліджень і *фетвам* КСА) написав «спростування» (*радд*) на *фетви* аль-Карадаві з книги «Заборонене та дозволене в ісламі» (*аль-Халаль ва аль-харам фі-л-іслам*). Інший салафітський шейх, єменський богослов *Мукбіл аль-Вадій*, спрямував на аль-Карадаві критику в книзі з доволі образливою назвою «Змусити мовчати собаку, що гавкає, аль-Карадаві» (*Іскат аль-калб аль-аві Йусуф аль-Карадаві*). Дані богослови в основному мають претензії до правового методу аль-Карадаві і вважають, що він забагато називає дозволеним (*халаль*) і надто вільно ставиться до джерел ісламу. У свою чергу, аль-Карадаві вважає, що багато критиків за «буквою» не бачуть «духу» тексту, не можуть звільнитись від «буквалістського» методу і ширше поглянути на джерела ісламу в контексті методів, запропонованих мусульманськими реформаторами (перш за все М. Абду і Р. Рідою).

*, ** Детальніше див.: Додатки. С. 244.

прихильників політичного руху «хізб ат-тахрір»^{176**}. Дана школа, на думку аль-Карадаві, за численними текстами, богословським спадком минулого й окремими нормами фікху не бачить загального сенсу та універсальних цілей релігії. Вона в своєму буквалізмі перевершила навіть середньовічним захірітів. Аль-Карадаві пише, що «більшість вчених цієї школи – набожні та щирі люди, проте вони, самі того не усвідомлюючи, перешкоджають розповсюдженню ісламу та встановленню шаріату своїм ставленням до таких питань, як сім'я, роль жінки в суспільстві, виховання, управління державою, політика, культура, економіка, права й свободи людини, діалог з іншими, міжнародні відносини та взаємовідносини з представниками інших релігій. З цієї причини в сучасних інтелектуалів і в усього цивілізованого світу складається негативна думка про іслам та ісламське право»¹⁷⁷. Він критикує «неозахірітів» за те, що вони не бажають за допомогою *фікху* полегшувати життя мусульман, а, навпаки, виводять найскладніші для виконання *фетви*. На думку аль-Карадаві, вони настільки перебільшують значення носіння бороди, вкорочення штанів, носіння нікабу, ніби це – стовпи ісламу. Спираючись в основному на правову методологію середньовічних *улама*, вони не розвивають принципи *іджтіхаду*, не прагнуть самостійно шукати рішення сучасних проблем. Заперечують «оновлення» (*тадждід*) у релігії, зміни способів заклику до ісламу та незалежне судження (*іджтіхад*) стосовно різних питань *фікху*¹⁷⁸. «Неозахіріти» не роздумують про цілі та завдання Божественного закону, над причинами

¹⁷⁶ Ййсуф ал-Карадаві. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 45.

¹⁷⁷ Там само. С. 45.

¹⁷⁸ Ййсуф ал-Карадаві. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 47-48.

встановлення норм і правил, не вірять у здатність розуму пізнати смисли та цілі приписів ісламу, що стосуються взаємин між людьми (*муамалат*). Крім всього, вони не дотримуються правила про те, що *фетва* повинна змінюватись у залежності від умов місця та часу¹⁷⁹. Хід їх роздумів такий: «Аллаг може заборонити нам те, що раніше дозволяв, і навпаки. Він навіть може заборонити нам єдинобожжя та дозволити багатобожжя!»¹⁸⁰ Фактично, говорить аль-Карадаві, вони завзято не визнають того факту, що світ змінився, що він уже не такий, яким він був у часи законознавців минулого, що сьогодні період глобалізації, великих наукових відкриттів та високих технологій.

Аль-Карадаві критикує «неозахарітів» за те, що вони забороняють жінкам працювати, не дивлячись на жодні обставини, забороняють їм голосувати, брати участь у суспільному або політичному житті. Вимагають застосовувати до християн середньовічні правові норми (а саме наполягають на тому, щоб християни, які живуть у мусульманських країнах, платили *джізі'ю*, одягались поіншому, ніж мусульмани, і не мали права обіймати державні посади). До того ж, говорить аль-Карадаві, вони виявляють крайню нетерпимість по відношенню до шіїтів, які живіть поруч з ними, що, у свою чергу, веде до переслідування сунітів, які живуть поміж шіїтами¹⁸¹. АльКарадаві додає, що в своїх промовах та книгах вони майже все оголошують забороненим (*харам*), у той же час праведні попередники (*салаф*) були дуже обережні в

¹⁷⁹ Там само. С. 61-63.

¹⁸⁰ Там само. С. 39.

¹⁸¹ *Ййусуф ал-Карадаві*. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 45-50.

даному питанні¹⁸². Однією з відмінних рис «неозахіритів» аль-Карадаві називає зарозумілість і нетерпимість до богословів, які думають інакше, ніж вони. Наприклад, він згадує, що вони звинуватили в невір'ї та ересі Мухаммада аль-Газалі, Фахмі Хувайді, Мухаммада Амару та його самого¹⁸³.

На думку аль-Карадаві, таке буквалістське ставлення до Корану, сунні та ісламського спадку негативно відобразилось на правовому методі даної школи. Тому що при виданні *фетв* вони не розглядають норми ісламу крізь призму інтересів людей (*масаліх*) і цілей шаріату, а спираються на буквальне значення текстів. Як приклад аль-Карадаві наводить *фетви*, що стосуються різних правил *закяту*. Наприклад, він критикує *фетви* тих *улам*, які забороняють виплачувати *закят* банкнотами (грошовими купюрами). Аль-Карадаві пише: «Ми бачимо людей, які говорять, що банкноти, якими сьогодні користується весь світ, у тому числі й ісламський, не є тим видом грошей, про які говориться в Корані та сунні, а значить виплата *закяту* з них не обов'язкова й на них не поширюється заборона на лихварство (*ріба*). А дозволені з точки зору ісламського права гроші – це тільки золоті та срібні монети! Саме так говорять люди, які з'явилися в Лівані та стали відомими як *ахбаши* (*хабаши*)¹⁸⁴... За цими «неозахіритами» ти можеш мати мільйон банкнот і не сплатити з них річний *закят*. Тільки за бажанням ти

¹⁸² Там само. С. 54-55.

¹⁸³ Там само. С. 57.

¹⁸⁴ Цікаво, що в примітці до цього уривку аль-Карадаві говорить наступне: «Вони полідовники людини на ім'я Абдаллах Хабаші альХарарі. Не розумію – з яких часів ефіопи (*хабаши* арабн «ефіоп», «з Ефіопії». – Прим. К.Г.) вчать арабів релігії?!» Див: *Йусуф ал-Карадаві*. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа С. 67.

можеш пожертвувати щось. Ти можеш віддати ці гроші будь-якій людині або покласти в банк й отримувати з них будь-які відсотки, і не буде тобі гріха – адже вони не є грошима, з яких заборонений ріст!»¹⁸⁵ Аль-Карадаві також критикує *фетви*, що забороняють фотографуватись, слухати музику, мандрувати або вчитись у «немусульманських країнах»¹⁸⁶.

Другу школу (яка не дотримується цілей шаріату) аль-Карадаві називає школою, «яка заперечує тексти» (*мадраса муаттіла лі-л-нусус*). Під текстами (*нусус*, одн. – *насс*) розуміємо *аяти* та *хадиси*, що містять приписи нормативного характеру. Школа названа за іменем тих, кого в Середньовіччі сунітські богослови називали *муаттіла* – основні атрибути Аллага. Стосовно сучасників, «які заперечують тексти», то згідно з альКарадаві, вони повністю заперечують норми та приписи ісламського права. Під цієї школою аль-Карадаві має на увазі, перш за все, «секуляристів-західняків, лібералів, марксистів та різних постмодерністів»¹⁸⁷. Їх усіх він називає «рабами західної думки», які намагаються бездумно застосувати західні концепції, чи то марксизм, лібералізм чи комунізм, для реформування ісламу та ісламського права. Він пише, що «кібла для цих людей не високоповажна Кааба, а Лондон, Париж, Вашингтон, Москва і т.д.»¹⁸⁸. Відмінна риса методології даної школи, на думку аль-Карадаві, – це використання теорії цілей шаріату для руйнування ісламу зсередини. Інакше кажучи, вони використовують теорію цілей шаріату для

¹⁸⁵ *Йусуф ал-Карадаві*. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 67-68.

¹⁸⁶ Там само. С. 76; 167.

¹⁸⁷ Там само. С. 86.

¹⁸⁸ Там само. С. 95.

секуляризації права, для того, щоб замінити приписи ісламу світськими законами. Усі свої ліберальні, марксистські та інші західні проекти вони втілюють в життя, прикриваючись принципом *маслаха*. Вони закликають змінити норми ісламу заради суспільного блага (*масаліх*) мусульман і відмовитись від використання норм шаріату в сучасному суспільстві, зокрема від застосування кримінальних покарань (*худуд*) і т.д. За словами аль-Карадаві, це люди, які «забороняють те, що іслам дозволив, і дозволяють те, що він заборонив». Аль-Карадаві говорить, що вони руйнують систему ісламського права за допомогою методів самого ісламського права, використовуючи термінологію ісламських наук. Одним з основних ідеологів даної школи аль-Карадаві називає французького мислителя Мухаммада Аркуна¹⁸⁹. Він та його прихильники, за ним, бачать у теорії цілей шаріату всього лише «спробу ісламського права подолати закостенілість, яка приречена на провал». Аркун називає іджтіхад на основі теорії цілей шаріату «грандіозним підступом, що поширив всезагальну ілюзію можливості освячення усякого створеного [людиною] закону»¹⁹⁰.

Аль-Карадаві рішуче критикує таку інтерпретацію цілей шаріату. Він пише, що можна не погоджуватись з *фетвами* законознавців, які, як і всі люди, схильні

¹⁸⁹ Мухаммад Аркун (1928-2010) – відомий французький ісламознавець і відомий представник сучасної арабо-мусульманської думки. У своїх роботах Аркун критикує методологію мусульманських реформаторів. Він вважає, що реформаторський рух лише пристосовується до умов, що змінюються, і насправді лише секуляризує ісламське право. Див., наприклад: Mohammad Arkoun. Rethinking Islam Today // Annals of the American Academy of Political and Social Science. Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities (Jul., 2003). P. 18-39.

¹⁹⁰ *Йусуф ал-Карадаві*. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 86-87.

помилятись, по-різному інтерпретувати окремі норми *фікху*, аргументовано доводячи правильність власної інтерпретації, але неприпустимо заради чийхось інтересів відкидати чіткі приписи Корану та сунни. Усі твердження про те, що чіткі тексти ісламського права з очевидним смислом або норми ісламу можуть суперечити людським інтересам, не відповідають дійсності. Шаріат встановлений заради досягнення блага й користі (*масаліх*) для людей, як в земному житті, так і в потойбічному. За ним, на відміну від капіталістів, які дають людям необмежену свободу й ставлять особисті інтереси вище інтересів суспільства, не помічаючи згубних аспектів індивіда, пригнічують свободу особистості, розповсюджують безбожжя, знищують приватну власність і встановлюють диктатуру, шаріат обирає помірковану позицію, спираючись на «принцип серединності» (*васатійя*), намагаючись задовільнити як інтереси індивіда, так і інтереси суспільства¹⁹¹.

Третю школу аль-Карадаві називає «помірною школою» (*мадраса васатійя*), яка займає серединну позицію між школами «неозахрітів» та «тих, котрі заперечують тексти». Саме до цієї школи відносить себе й сам аль-Карадаві. Дану школу він характеризує тим, що її прихильники комплексно вивчають приписи Корану та сунни, намагаються визначити зв'язок між нормами ісламського права, що стосуються соціальних, економічних і ритуальних питань. Вони не розглядають приписи ісламу як непов'язані один з одним, хаотичні, розкидані правила, а вивчають їх як цілісну систему, структури якої доповнюють та пояснюють одна одну. АльКарадаві для того, щоб пояснити методологію «помірної школи» в розумінні цілей шаріату, посилається

¹⁹¹ *Йусуф ал-Карадаві*. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 101-102.

на слова імама аш-Шатібі про те, що закони ісламського права були встановлені на благо (*маслаха*) людей і заради реалізації їхніх інтересів або потреб, які поділяються на «необхідні», «нагальні» і «ті, що покращують життя». Жоден *муджтахід* або богослов цієї *умми* не сумнівається в цьому. Доказом того, що Божественний закон спрямований на здійснення людських інтересів, слугує комплексне, індуктивне (*істікра*) вивчення окремих текстів і норм різних сфер ісламського права. У процесі системного вивчення текстів, пошуку зв'язку між різними приписами й правилами вимальовується їхня спільна ціль. Виявляються спільні для різних і на перший погляд не пов'язаних один з одним текстів смисли. Таким чином, знання людей про цілі приписів ісламського права базується не на одному доказі, а на сукупності доказів та свідчень. Так, наприклад, знання про хоробрість Алі ібн Абу Таліба¹⁹², яке також відоме з численних джерел і свідоцтв.

«Не може бути, – пише аль-Карадаві, – щоб між реальними інтересами (*аль-маслаха аль-хакікійя*) людей та очевидними текстами (*ан-нусус аль-катіійя*) виникло протиріччя»¹⁹³. Аль-Карадаві не вважає, що норми ісламського права, зокрема заборони, які так часто критикують «секуляристи», наприклад, на лихварство, споживання алкоголю або кримінальні покарання (за крадіжку, перелюб і т.д.), суперечать інтересам суспільства. Навпаки, за ним, усі вони слугують захисту інтересів людей. Таким чином, аль-Карадаві відмовляється тлумачити норми, згадані в Корані (*ан-нусус аль-катіійя*) відповідно до «ліберальних цінностей» і «західної

¹⁹² Ййусуф ал-Карадаві. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 139.

¹⁹³ Там само. С. 141.

концепції прав людини». Ці норми він вважає непорушними основами ісламу (*саваббіт*), від яких мусульманину не можна відмовитись. Проте за альКарадаві, якщо між «реальною *маслаха*» (аль-*маслаха альмутабара*) і між текстами, що дозволяють інтерпретацію (*тавіл*), виникає протиріччя, то в такому випадку текст можна й потрібно інтерпретувати так, щоб його значення стало відповідним *маслаха*. Саме так, за словами альКарадаві, вчинив халіф Омар ібн ат-Хаттаб, коли розподіляв трофеї між своїми воїнами, і халіф Осман ібн Аффан, який наказав зібрати верблюдів, що заблукали, і утримувати їх за рахунок держави (*байт ал-мал*) до того часу, поки їхні господарі не прийдуть за ними. Хоча таке не практикувалось у часи Пророка¹⁹⁴. Можна сказати, що всі основні *фетви* аль-Карадаві, що стосуються соціальних й економічних проблем, з якими стикаються мусульмани, виведені на основі даного принципу. Ми ще раз переконаємось у цьому нижче, при розгляді конкретних правил ісламського права, які аль-Карадаві використовує під час створення *фетв*. Підкреслимо, що важливий методологічний підхід «помірної школи» – це розробка норм ісламського права в контексті часу й місця. Прихильники «помірного підходу», за словами альКарадаві, звертають особливу увагу на соціальні, політичні та культурні трансформації в суспільстві. У своїх роботах аль-Карадаві часто посиляється на правило: «*фетва* змінюється зі зміною часу та обставин» (*тагаййур альфатва бі-тагаййур аз-заман ва аль-макан*). Це означає, що законознавець, видаючи *фетву*, повинен враховувати зміни в суспільстві, у способі життя людей, а також соціальні, політичні та економічні трансформації в соціумі

¹⁹⁴ Йусуф ал-Карадаві. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 141-142.

та в світі. Зі зміною контексту (*сійак*) законознавцю потрібно вносити необхідні зміни в текст (*насс*) фетви. На думку аль-Карадаві, законознавець помиляється не тому, що не розуміє тексти (*нусус*) або правила (*каваїд*) ісламського права, а тому, що неправильно оцінює дійсність (*вакі*)¹⁹⁵. Він впевнений, що немає такої правової проблеми, яку ісламське право не змогло б вирішити, виходячи зі своїх внутрішніх ресурсів. Іншими словами, різні питання соціального, політичного або економічного характеру цілком можливо вирішити в рамках шаріату. За його словами, ісламське право протягом багатьох століть ефективно діяло на території древніх цивілізацій, населених різними народами та не мало труднощів у вирішенні правових питань. Методи та норми ісламського права «придатні для всіх часів та в будь-якому місці». Як приклад він наводить *фетву*, видану Європейською радою з *фетв* та досліджень, яка дозволяє брати в борг для побудови житлових будинків у «клихварних банків», і *фетву*, яка дозволяє жінці, яка прийняла іслам, залишатись у шлюбі з своїм чоловіком-немусульманином. «Усі ці *фетви*, – говорить аль-Карадаві, – не дивлячись на те, що в них розглядаються нові проблеми й ситуації, з якими законознавці раніше не стикались, були введені в рамках правил ісламського права»¹⁹⁶.

З-поміж правил, які згадує аль-Карадаві, важливе місце займає правило *тайсір аль-фікх* («полегшення виконання норм ісламського права»), смисл якого полягає в тому, що *факіх* повинен прагнути до полегшення, а не

¹⁹⁵ Аль-Карадаві говорить, що дане правило ґрунтується на діях Пророка, який часто давав різні відповіді на одні й ті ж запитання. Він враховував умови, контекст у якому питання було поставлене, а також рівень знань, інтелектуальні можливості того, хто запитує.

¹⁹⁶ *Ййусуф ал-Карадаві*. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 150-151.

ускладнення норм, які він формує в *фетві*. Аль-Карадаві говорить, що полегшення – це «метод Пророка й Корану». Пророк та його сподвижники прагнули полегшити виконання норм і приписів ісламу. Він часто посилається на слова Пророка, спрямовані до його сподвижників: «Полегшуйте й не ускладнюйте, радуйте й не провокуйте та не викликайте відразу, не відштовхуйте!» – і наводить як приклад різні поступки у виконанні приписів релігії, передбачені правом для тих, хто вирушив у дорогу, захворів, потрапив у складну, небезпечну або екстремальну ситуацію¹⁹⁷. Аль-Карадаві пише, що якщо видаючи *фетву*, він знаходить два правильних рішення, то завжди надає перевагу найбільш «легкому» (*айсар*), підходящому та зручному для виконання правовому рішенню¹⁹⁸.

Інше правове правило, на яке аль-Карадаві досить часто посилається, виражено словосполученням: «за гострої необхідності заборонене стає дозволеним»¹⁹⁹ (*альдарурат тубіх аль-махзурат*)²⁰⁰. На основі даного правила він сформулював немало «реформаторських фетв», зокрема згадану вище *фетву*, що дозволяє мусульманам, які живуть у країнах Європи брати іпотечні кредити. *Фетва*, крім всього іншого, цікава тим, що вона є одним з найбільш показових практичних втілень теорії «*фікху* для мусульманських меншин» (*фікх аль-*

¹⁹⁷ *Йусуф ал-Карадаві*. Фі фікх ал-акалійят ал-мусліма. Каїр: Дар ашшурук, 2001/1422. С. 48-49.

¹⁹⁸ *Йусуф ал-Карадаві*. Фі фікх ал-аулавийят: діраса джадіда фі ду алкуран ва ас-сунна. Каїр: Мактабат ал-вахба, 1996/1416. С. 85.

¹⁹⁹ Ще можна перекласти як «потреба не знає заборон».

²⁰⁰ *Йусуф ал-Карадаві*. Фі фикх ал-акалійят ал-мусліма. С. 176.

акалійат) ²⁰¹ . АльКарадаві видав дану *фетву* для європейських мусульман, які не мають засобів для купівлі чи побудови житла й тому змушені брати іпотечний кредити в банках, які видають їх під відсотки. У даному випадку аль-Карадаві виправдовує звернення до лихварських банків тим, що людина не може обійтись без квартири та житла: «Купівля чи побудова житла – це «нагальна потреба» (*хаджа*) людини. І якщо вона не задовільняється, то людина переживає великі труднощі. І хоча на відміну від «необхідної потреби» (*дарура*), не задовільнивши «нагальної потреби» (*хаджа*), людина зможе існувати, але при цьому буде мучитись через труднощі. Але Аллаг позбавив цю громаду труднощів [при виконанні релігійних приписів]. У Корані сказано: «Він обрав вас і не зробив у релігії жодних труднощів» (22:78) і «не бажає Аллаг утруднювати вас» (5:6). Аль-Карадаві додає, що за правилом, яке сформували мусульманські законознавці, «нагальна потреба (*хаджа*) [за певних умов] може стати необхідною або життєво важливою потребою (*дарура*)» ²⁰² . Таким чином, за альКарадаві, придбання житла для європейських мусульман стає «необхідною потребою», заради здійснення якої вони просто змушені брати іпотечні кредити.

«Без сумніву, житло – «потреба» (*дарура*) як для окремого мусульманина, так і для мусульманської сім'ї в цілому. Адже Аллаг обдарував ним віруючих, сказав: «Аллаг зробив ваші будинки житлом» (16:80). А Пророк (хай благословить його Аллаг та вітає) назвав житло третьою або четвертою необхідною умовою для щасливого

²⁰¹ Йдеться про ісламському праві для мусульман, які живуть в немусульманських країнах (в Європі, США і т.д.). Одним з головних розробників такого *фікху* є Юсуф аль-Карадаві.

²⁰² *Йусуф ал-Карадаві*. Фі фикх ал-акалійат ал-мусліма. С. 176.

життя. В орендованій квартирі мусульманин не зможе задовільнити всі свої потреби. У ній він не зможе відчувати себе в повній безпеці. Навіть якщо мусульманин буде зі шкіри лізти, знайде засоби та багато років буде сплачувати немусульманину орендну плату (не отримавши й цеглинки квартири), одного дня його можуть викинути на вулицю. Його чекатиме те ж, якщо його сім'я стане більшою, або до нього часто будуть приходити гості, або він постаріє, або буде менше заробляти, а то й зовсім втратись будь-який дохід. А купівля квартири позбавить мусульманина всіх цих проблем. Понад те, якщо він купить квартиру, розташовану поруч з мечеттю, ісламським центром або медресе, то це дозволить мусульманам зблизитись, а можливо, і створити всередині великого суспільства маленьке ісламське суспільство. Діти мусульман познайомляться, зв'язки між ними зміцніють, і вони почнуть допомагати один одному жити в розумінні понять ісламу та його високих цінностей»²⁰³.

Багато *улама* розкритикували дану *фетву* аль-Карадаві. На критику одного з законознавців, що написав про те, що помилково стверджувати, ніби купівля квартири – це «нагальна потреба», аль-Карадаві відповів,

²⁰³ Окрім даних доказів аль-Карадаві говорить, що за Абу Ханіфом і деякими іншими авторитетними вченими, мусульманин, що живе у немусульманській країні, не зобов'язаний дотримуватись законів ісламського права. Він повинен поважати закони країни, у якій живе, навіть якщо її закони несправедливі і гріховні з точки зору ісламської релігії. Мусульманин живе, ніби укладаючи договір з місцевими жителями. Якщо в цій країні його життя в безпеці, він безперешкодно заробляє гроші, працює в нормальних умовах, не зазнає переслідувань через свої переконання і виконує основні приписи релігії (обрядові молитви, піст, *закят* і т.д.), то він також повинен дотримуватись законів цієї країни. Див.: *Йусуф ал-Карадаві*. Фі фикх ал-акалійят алмусліма. С. 176-177.

що не слід вченому думати, ніби він знає, що потрібно людям, краще ніж вони самі²⁰⁴. Відстоюючи свою точку зору, аль-Карадаві підкреслює, що одна з проблем сучасних вчених полягає в тому, що вони визнають усі вказані правила ісламського права («за потреби заборонене стає дозволеним»), «фетва повинна змінюватись зі зміною часу й місця», «потреба може стати необхідністю»), проте не бажають застосовувати їх на практиці²⁰⁵.

Окрім наведених правил і концепцій ісламського права аль-Карадаві використовує контекстний підхід, тобто при складанні *фетви* вивчає тексти комплексно, у світлі причин та обставин їх появи. Особливо це стосується *хадисів*, оскільки, за словами аль-Карадаві, «*хадиси* Пророка розуміють неправильно набагато частіше, ніж *аяти* Корану»²⁰⁶. За його словами, при вдумливому прочитанні текстів хадисів можна зрозуміти, що деякі приписи вирішують проблеми «минулих часів» та базуються на традиціях та звичаях середньовічного суспільства, яких у наш час ніхто не дотримується. «На перших погляд може здатись, що приписи якого-небудь *хадиса* – спільні та обов'язкові для виконання в усі часи, але якщо вдуматись, то стане зрозумілим, що вони зумовлені причиною (*ілла*), через яку виникли»²⁰⁷. Зі зникненням причини приписи втрачають свою силу, а з виникненням – знову стають легітимними. Таким чином, аль-Карадаві наполягає на необхідності розуміння мотивів дій Пророка, відновлення ситуацій, в яких він діяв. Без цього неможливо виявити цілі й наміри конкретного тексту. У зв'язку з цим аль-Карадаві наводить дуже цікаву

²⁰⁴ Йусуф ал-Карадаві. Фі фикх ал-акалійат ал-мусліма. С. 183.

²⁰⁵ Там само. С. 187.

²⁰⁶ Йусуф ал-Карадаві. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 161.

²⁰⁷ Там само.

думку, котра характеризує реформаторський аспект його правового методу, що необхідно розрізняти засоби (*vasail*, одн. – *vasila*) та цілі (*makasid*) приписів ісламу. Засоби або способи, за допомогою яких здійснюють цілі приписів ісламу, можуть змінюватись з плином часу. Але самі цілі завжди залишаються незмінними. Понад те, «навіть якщо Коран вказав на якийсь певний спосіб досягнення цілі шаріату, це не означає, що ми завжди повинні користуватися лише даним способом, не розмірковуючи над застосуванням способів, найбільш відповідних нашим умовам часу та місця»²⁰⁸.

Буде доцільним навести кілька прикладів того, як аль-Карадаві на практиці пояснює свій метод виведення *фетви* на основі «визначення зв'язку між змістом тексту та загальною ціллю *хадиса*».

Наприклад, обговорюючи питання про те, чи дозволяє ісламське право жінці самотійно, без супроводу чоловіка або родича, вирушати в дорогу (пішки, на машині або літаком), аль-Карадаві однозначно відповідає, що дозволяє. Стосовно *хадису* Пророка: «Нехай жінка відправляється в дорогу лише зі своїм близьким родичем (*махрам*)», – то аль-Карадаві пояснює його наступним чином: заборона продиктована побоюванням за безпеку жінки. У ті часи мандрівки здійснювались на конях, віслюках або мулах, і шлях пролягав через позбавлену життя пустелю. Тому шлях жінки, яка мандрувала одна, був дуже небезпечним. Але сьогодні є сучасні транспортні засоби. Літаки та потяги вміщують сотні пасажирів, і немає причини забороняти жінці вирушати у мандри або в дорогу одній²⁰⁹. Таким чином, за аль-Карадаві, ціль припису –

²⁰⁸ Йусуф ал-Карадаві. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 174-177.

²⁰⁹ Підкреслимо, що з подібною інтерпретацією аль-Карадаві не погоджуються багато богословів. Наприклад, саудівський богослов

забезпечення безпеки жінки, і якщо ціль здійснюється, то жінка може мандрувати без супроводу чоловіка або родичів²¹⁰.

Інший приклад – інтерпретація аль-Карадаві *хадису* пророка Мухаммада: «Я зрікаюсь кожного мусульманина, що живе серед багатобожників». «Чому, о Посланцю Аллага?» – спитали сподвижники. «Я бачу їх всередині одного вогню!» Аль-Карадаві говорить, що на основі даного *хадису* багато муфтіїв у різних країнах створили *фетви*, що забороняють мусульманам жити або тимчасово перебувати у немусульманських країнах. Це створило проблеми, зокрема тим, хто живе в Європі, «адже в наше століття мусульманам потрібно відвідувати ці країни для навчання, лікування, роботи, торгівлі, виконання дипломатичної місії в посольствах, рятування від переслідувань, проповідницької діяльності, навчання новонавернених мусульман і т.д.» Стосовно *хадису*, то аль-Карадаві пропонує свою інтерпретацію. Він посилається на Р.Ріду, який розглядає *хадис* в історичному контексті. За Р.Рідою, ці слова були сказані в часи протистоянь мусульман і мекканських багатобожників. Пророк не хотів, щоб мусульмани жили поміж багатобожників, тому що, по-перше, він потребував їхньої допомоги й чекав, що вони переселяться до нього в Медину, а по-друге, він не міг їх захистити, поки вони жили поміж ворогів. Відповідно, «зі зміною умов, які стосуються даного *хадису*, і за відсутності того, що його

шейх Ібн Усаймін дає кардинально протилежну *фетву*. За ним, жінці заборонено вирушати в дорогу самотійно, не залежно від того, чи вона вирушає в дорогу для туристичної мандрівки, навчання, паломництва до святих місць і т.д. Див.: http://www.ibnothaimdeen.com/all/noor/article_5266.shtml

²¹⁰ *Йусуф ал-Карадаві*. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 166.

спричинило, чи то набуття користі чи запобігання шкоди, припис, встановлений текстом *хадису*, припиняє свою дію. Оскільки припис виконується за наявності причини та припиняє виконуватись за її відсутності». Як бачимо, аль-Карадаві розглядає *хадис* у контексті, він намагається продемонструвати безпідставність *фетви*, що забороняє мусульманам жити там, де вони хочуть²¹¹. Схожі фетви він сприймає як курйоз, оскільки світ, за його словами, уже давно став «великим селом»²¹².

Такий правовий метод аль-Карадаві називає «серединним шляхом» між буквалістським методом тих, кого він називає «неозахірітами», і між прихильниками «секуляризації» ісламського права. Він підкреслює, що основа даного методу полягає у формуванні правових норм у контексті універсальних цілей та цінностей, прихованих у приписах Корану та сунни.

Як правильно зазначає дослідниця Мішель Брауерс, «в основі методу аль-Карадаві лежить стратегічне мислення, спрямоване на те, щоб урівноважити вигоду та шкоду заради досягнення довгострокових цілей. Урівноваження вигоди означає, що пріоритет надається першочерговим інтересам над другорядними, суспільним – над особистими, довгостроковим – над короткостроковими, головним – над вторинними. Урівноваження шкоди означає, що із двох бід потрібно

²¹¹ Думка аль-Карадаві різко контрастує з думкою колишнього верховного муфтія Королівства Саудовської Аравії, шейха Абд альАзіза ібн База, який у своїй *фетві*, посилаючись на наведений вище *хадис*, стверджує, що мусульманам заборонено їздити у немусульманські країни з туристичною метою, роботи або навчання. Див.: <http://www.binbaz.org.sa/mat/58>

²¹² *Йусуф ал-Карадаві*. Діраса фі фікх макасід аш-шаріа. С. 168-170.

обирати меншу, тобто намагатись, щоб шкода або негативні наслідки були мінімальними»²¹³.

Аль-Карадаві використовує цей помірний, або збалансований підхід для того, щоб, з одного боку, переконати владу в тому, що норми або концепції *фікху* мають практичну користь та можуть бути включені в законодавчу систему. З іншого боку, показавши, що *фікх* здатний вирішувати актуальні проблеми мусульман і відповідати на виклики сучасності, він намагається збільшити роль ісламу та ісламських концепцій в суспільному житті. Він прихильник того, щоб улама знову почали відігравати велику роль у житті суспільства, повернули собі статус наставників мусульман та «джерел знання». Але для того вони повинні добре розуміти проблеми суспільства, переживання, потреби та прагнення мусульман. Законознавець повинен глибоко знати мову, традиції та соціально-політичний контекст суспільства, у якому він живе. Аль-Карадаві практично в кожній своїй роботі наполягає на тому, щоб сучасні улама дотримувались серединного шляху та подолали буквалізм, схоластику та інші труднощі, що перешкоджають ісламському праву ефективно вирішувати проблеми сучасності. Він намагається використовувати методи та норми усіх суннітських *мазгабів*, розширювати сфери «дозволеного» та зменшувати заборони (перш за все в сфері соціальних та економічних (тобто світських) питань). Для здійснення цих завдань йому потрібна нова, відповідна до епохи правова методологія, вільна від складних правил і мови середньовічних богословів. Саме таку методологію він і створює на основі теорії цілей шаріату.

²¹³ *Browsers L. Michaelle*. Political Ideology in the Arab World. New York: Cambridge University Press, 2009. P. 54-55.

Але не потрібно думати, що аль-Карадаві – ліберальний мислитель, який підлаштовує свій правовий метод до цінностей західного лібералізму та європейської концепції прав людини. Його цікавить створення системи ісламського права, яка б регулювала відносини між людьми, відповідала б викликам сучасної мусульманської держави та формувала б «ісламське» ставлення в суспільстві до різних соціально-політичних питань. Основним завданням *фікху* є реалізація інтересів мусульманської громади (зрозуміло, у аль-Карадаві – власне уявлення про інтереси (*масаліх*) *умми*). І для здійснення своїх реформаторських проєктів аль-Карадаві активно використовує теорію цілей шаріату, яку він за необхідності змінює та доповнює. Коли аль-Карадаві закликає до діалогу між релігіями, видає *фетви*, які сприяють інтеграції мусульман в європейську спільноту, бере участь у проєктах із зближення шкіл ісламського права, закликає мусульман дотримуватись принципів демократії та брати участь у виборах, видає *фетву*, що дозволяє жінкам обиратись у парламент та активно брати участь у суспільному житті, – він робить це не заради закріплення цінностей «лібералізму» в їх європейському розумінні, а заради створення альтернативної сучасної політико-правової системи, що виходить із ісламського спадку та в основі якої лежать ісламські цінності.

Тарік Рамадан (народ. 1962)

Швейцарський мислитель Тарік Рамадан, ідеолог європейського ісламу, так само, як і аль-Карадаві, вважає, що сьогодні мусульмани потребують «динамічного *фікху*», але, на відміну від «Глобального муфтія», він закликає «радикально» переглянути всі джерела ісламського права.

Т. Рамадан говорить, що в сучасну епоху, у якій відбуваються складні процеси глобалізації, в епоху високих технологій та світу, який стрімко змінюється, мусульманам потрібно виробити нову ісламську етику, код поведінки, цілісне бачення принципів своєї релігії, які б дозволили їм не лише гармонійно співіснувати в світі, що розвивається, але й зробити внесок в його розвиток.

Як і більшість реформаторів, Т. Рамадан пропонує свою інтерпретацію методології *фікху* в контексті викликів сучасного світу. У книзі «Радикальна реформа. Ісламські моральні якості та звільнення» він пише, що вже недостатньо просто пристосовувати *фікх* до обставин, що змінюються, а необхідно приступити до радикальної реформи усіх джерел *фікха*, його методології та філософії. Мусульманські реформатори повинні перейти до «реформи, спрямованої на адаптацію *фікха* до нових умов» до «реформи, спрямованої на трансформацію *фікху*»²¹⁴. Реформаторський проект, сконцентрований на пристосуванні та адаптації ісламу та ісламського права до європейського модерну, сьогодні уже не можна вважати задовільним. «Багато хто – як мусульмани, так і немусульмани – звикли, що мусульмани пристосовуються, а не пропонують свої власні відповіді та рішення»²¹⁵. У цьому контексті підкреслимо, що центральне місце в його реформі посідають принцип *маслаха* та теорія цілей *шаріату*. Проте Рамадан вважає, що теорія цілей *шаріату* в загальноприйнятій інтерпретації більше не може ефективно вирішувати проблеми мусульман, він пояснює це наступним чином. З кінця XIX ст. та протягом усього XX ст. мусульманські реформатори шукали саме способи

²¹⁴ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. New York: Oxford University Press, 2009. P. 33.*

²¹⁵ Там само. С. 37.

адаптування мусульманського права та ісламських принципів до умов, що змінюються. Багато мусульманських законознавців, намагаючись відповісти на різні питання, пов'язані з науковими відкриттями, медициною, новими соціальними проблемами, застосовували нове, критичне прочитання релігійних текстів, все частіше звертаючись до концепції *маслаха* та до різних положень теорій цілей шариату. Сучасна мусульманська правова теорія переповнена посиланнями на такі концепції, як *маслаха* (благо або суспільні інтереси), *дарура* (необхідність), *хаджа* (потреба). Усе це робилось і робиться з метою пристосування, адаптації до нової дійсності, до змін, які відбуваються в світі, враховуючи суспільні інтереси (*маслаха*) та потреби мусульман, а також обставини та умови, в яких вони живуть. При такому підході законознавці в своїх *фетвах* часто використовують *рухас* (одн. – *рухса*) або тимчасово призупиняють практичне застосування тих чи інших норм²¹⁶. Т. Рамадан підкреслює, що даний метод довго вирішував і продовжує вирішувати проблеми мусульман в усьому світі. Проте сьогодні знання в сфері гуманітарних та експериментальних наук настільки зросли, що потрібно різко переглянути ставлення законознавців до текстів, з одного боку, і до соціальної реальності, з іншого²¹⁷. Він пише: «Реформа, спрямована на адаптацію, необхідна, але її можливості обмежені. Вона полягає в тому, що законознавці вивчають світ, беруть до уваги зміни, які в ньому відбуваються, а потім звертаються до текстів та пропонують їх нове прочитання, полегшуючи або призупиняючи застосування норм, які в них містяться.

²¹⁶ Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. С. 31.

²¹⁷ Там само. С. 31-32.

Стосовно «реформи, спрямованої на трансформацію», то вона більш складна, оскільки додає нові умови до усього процесу. Вона прагне змінити порядок речей заради етичних принципів, яким вони вірна. Інакше кажучи, вона прагне зробити ще один крок від текстів до контексту, щоб вплинути на контекст та покращити його, при цьому не сприймаючи його недоліки та несправедливості як належне, як долю, до якої всі повинні пристосовуватись»²¹⁸.

Таким чином, в основі реформаторського проекту Т. Рамадана, спрямованого на «трансформацію» *фікху*, лежить думка, що суспільні та природничі науки (знання про людину та світ) нарівні з релігійними текстами повинні стати джерелами ісламського права. Крім того, сам світ, зі всіма складними процесами, які в ньому відбуваються, також повинен стати безпосереднім джерелом *фікху*. Тільки за допомогою такого синтезу можна буде визначити істинні цілі шариату. За Т. Рамаданом, Бог обдарував людину двома одкровеннями, або «книгами»: Пресвятим письмом і Світобудовою. Обидві «книги» потрібно читати, розуміти та інтерпретувати в контексті один одного. При цьому Світобудову потрібно вивчати та інтерпретувати так само, як і текст. Він говорить, що мусульманські вчені, намагаючись зрозуміти цілі Божественного письма, дійшли до думки, що головна ціль: *досягнення блага та зниження шкоди*²¹⁹. Те ж саме можна сказати і про вищі цілі Світобудови. Усе в цьому світі створено на благо людини. Сенс Світобудови в тому, щоб приносити людям користь. Т. Рамадан цитує *аят* Корану: «Запитують вони тебе, що

²¹⁸ Там само. С. 33.

²¹⁹ *Tariq Ramadan*. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 89.

дозволено їм. Скажи: «Дозволено вам добру їжу, споживайте також виловлене для вас навченими тваринами, навченими того, чого Аллаг навчив вас. Тільки згадуйте ім'я Аллага [над їжею], воістину, Аллаг швидкий у відплаті! Сьогодні дозволено вам прекрасну їжу» (5:4-5). За Т. Рамаданом, дозволене в *аяті* – це все блага та корисне, а світ та природа – це простір, де розташовується все блага, корисне та дозволене. Він посилається також на інший *аят*: За словами Т. Рамадана, даний аят дозволив законознавцям сформулювати правило: «О люди! Їжте те дозволене й добре, що є на землі» (2:168). «Основа всього – дозволеність». Це значить, що в принципі всі речі в цьому світі, дари природи та різноманітні блага, якими сповнений цей світ, дозволені людині.

Т. Рамадан говорить, що Світобудова споріднена з текстом. Якщо текст складається з різних знаків/*аятів*, які направляють до різноманітних принципів релігії (наприклад, до ритуалів та віровчення), то Світобудова також направляє людину до різних природних та унікальних законів природи (*ас-сунан аль-каунійя*). Світобудова та одкровення тісно пов'язані між собою, вони відображаються один в одному. Світобудова так само, як і текст, має свої принципи, символи, закони та граматику. І люди повинні їх зрозуміти та систематизувати для того, щоб організувати життя суспільства. У Пресвятому писемі є зрозумілі *аяти*, які не потребують широкої інтерпретації, а є *аяти*, які можна по-різному сприймати та інтерпретувати. Так само і в Світобудові: є абсолютні, непорушні закони, а є закони та процеси, які можна розуміти та пояснювати різними способами. Це перш за все стосується соціальних, економічних,

культурних процесів та законів, тобто пов'язаних з життєдіяльністю людей²²⁰.

Висвітливши свою інтерпретацію джерел ісламського права, Т. Рамадан підкреслює, що мусульманські законознавці, перш ніж застосувати правову норму, завжди вивчали соціальний контекст (*вакі*), особливості та обставини ситуації, яку вони розглядали. Розуміння контексту дуже часто давало законознавцям можливість правильно зрозуміти основні тексти ісламського права. Проте, тим не менше, Світобудова – друга Божественна книга – ніколи не розглядалась як окреме, незалежне джерело права. Таким чином, Т. Рамадан робить висновок, що після того, як текст та Світобудова будуть визнані рівнозначними джерелами права, необхідно заново осмислити та встановити принципи та вищі цілі (*макасід*) «обох одкровень»²²¹.

Т. Рамадан підкреслює, що головна ціль світобудови та Божественних послань полягає в тому, щоб оберігати все корисне та благе для людського роду та захищати його від зла та шкоди²²². Спираючись на даний принцип, вчені в контексті двох одкровень повинні виявити та розробити вищі цілі, які будуть своєрідним моральним орієнтиром у їхній інтелектуальній роботі. Йдеться про створення прикладної ісламської етики або дисципліни етичного коду, у рамках якої працюють вчені. Проте Т. Рамадан критикує тих, хто серйозно говорить про можливість створення «ісламської науки». Наука – це наука, і вона не може бути ісламською або неісламською. Не існує ісламської медицини, ісламської психології та ісламської

²²⁰ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation.* P. 94.

²²¹ Там само. С. 101-103.

²²² Там само. С. 127.

економіки. Можна говорити лише про ісламську етику, норми та цілі, які є моральним орієнтиром для вчених та сприяють тому, щоб знання не використовувалось з деструктивною метою²²³.

Т. Рамадан вважає, що світські та релігійні науки повинні однаково застосовуватись під час розробки фетв стосовно соціальних, політичних, наукових та інших питань. Мусульманські законодавці не можуть адекватно відповісти на дані питання, оскільки знання про людину, людське суспільство та світ збільшуються кожного дня і в кожній сфері знання є свої спеціалісти. Коли ісламське право функціонує відокремлено від реального світу та його викликів, то воно опиняється в застої та починає оперувати такими бінарними категоріями як «законне/незаконне», «дозволене/заборонене», що дуже негативно впливає на свідомість мусульман. Т. Рамадан пропонує обмежити сферу впливу *улама*: «До того часу поки знання богословів та спеціалістів у сфері текстів²²⁴ про складні, глибокі та часто взаємопов'язані проблеми будуть залишатись поверховими, неприпустимо, щоб вони встановлювали норми (стосовно наукових, соціальних, економічних і культурних питань)»²²⁵.

Виходячи з того, що Т. Рамадан вважає, що в рамках ісламського права, яке стосується суспільних питань і взаємовідносин між людьми (*фікх аль-муамалат*), необхідно встановити високі цілі та етику, які сприяли б інтеграції наукового знання та *фікху*. На думку Т. Рамадана, тільки «вчені, що вивчають контекст» (*context scholars*), тобто спеціалісти в сфері експериментальних та

²²³ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 127.*

²²⁴ Так він називає мусульманських богословів, муфтіїв і *факхів*.

²²⁵ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 130-132.*

суспільних наук, здатні досягнути «широкого бачення науки, суспільства та світу» та визначити складний зв'язок між ними. Їхня присутність у комітетах і радах з створення фетв призведе до радикальних та революційних змін та зробить можливою інтеграцію наукового знання в сферу *фікху* та створення ісламської етики. Т. Рамадан закликає організувати «егалітарні комітети», які зможуть об'єднати цілі двох «книг», вищі цілі ісламського права та релігійні й світські знання (наприклад, він пропонує, щоб *факіхи*, які досконало знають ісламські тексти з економіки, медицини і т.д., спільно працювали зі світськими спеціалістами в сфері економіки та медицини). Це буде не просто консультація *факіхів* та світських учених, а сучасна робота спеціалістів з однаковим статусом і досвідом заради здійснення вищих цілей ісламського права. Така робота, на думку Т. Рамадана, з одного боку, допоможе зрозуміти складні процеси та явища реальності та змінити її на краще, а з іншого боку, врятує ісламські науки від закостенілості, застою та цілковитого зникнення. Він переконаний, що комітети з *фетв*, члени яких повинні мати широке бачення та сучасні наукові навички, здатні узгоджувати сучасну ісламську думку з сутністю її послання та вдихнути в неї життя. Понад те, Т. Рамадан вважає, що вчені-немусульмани повинні брати участь у роботі таких комітетів. Не важливо, якої вони віри та чи поділяють вони ідеї ісламу, важливо, щоб вони поважали гідність людини та бажали вирішити актуальні проблеми як мусульманської, так і немусульманської частини суспільства²²⁶.

Таким чином, Т. Рамадан «зрівнює в правах» світських вчених та мусульманських законознавців та

²²⁶ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 132-133.*

ставить перед ними завдання: вирішувати всі питання, що стосуються відносин між людьми (*фікх аль-муамалат*) у контексті двох книг, або одкровень («тексту й контексту, Пресвятого письма та реальності»). На його думку, тільки в результаті такої комплексної роботи можна визначити універсальні цілі шариату.

У цьому контексті він, як і аль-Карадаві, вважає, що класифікація цілей шариату, запропонована законодавцями минулих епох, потребує доповнення. Він пише, що цілі шариату потрібно визначати в контексті стрімких перетворень та змін, які відбуваються в мусульманських спільнотах і в світі. Свою класифікацію він починає з реінтерпретації поняття релігії (*дін*) в ісламі. На його думку, найголовніша ціль шариату – це досягнення та захист суспільного блага. Т. Рамадан пише, що в широкому сенсі *дін* включає в себе поняття *маслаха*. Релігія – це не тільки принципи релігійних переконань (*акида*) та ритуали (*ібадат*), а цілісна «концепція життя та смерті». Визначивши дану ідею, Т. Рамадан переглядає традиційну класифікацію цілей шариату та пропонує цілковито нову класифікацію. За ним головна ціль шариату – це захист релігії (концепція життя та смерті, яка базується на визнанні Єдиного та його шляху/шариату) та принципу *маслаха*²²⁷. Потім у контексті вказаних двох ключових цілей Т. Рамадан виділяє три цілі шариату: повага та захист життя (*хайат*), природи (*табіа, халк*) та світу (*салам*). Він пише, що «захист універсальної ісламської «концепції життя та смерті» та суспільного блага й інтересів людства (*маслаха*) є двома головними основами морального звільнення. А захист та забезпечення життя, природи та миру – основними стовпами двох основ». Т. Рамадан стверджує, що «сутність послання ісламу, виражена в

²²⁷ Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 138.

аятах Корану та діях Пророка, чітко свідчить про цих три непорушні цілі». Він говорить, що оскільки сутність релігії полягає в підтримці/захисті універсальної «концепції життя та смерті» та «суспільного блага» й оскільки основні стовпи морального звільнення – це підтримка/захист життя, природи та миру, то необхідно додати вищі цілі шариату, які мають більш пряме, безпосереднє відношення до життєдіяльності людей. За Т. Рамаданом цими цілями є: захист честі, благополуччя, знання, творчої діяльності, незалежності, розвитку, рівності, свободи, братерства, любові, солідарності та багатоманітності. Проте на цьому перелік цілей шариату не закінчується. Т. Рамадан говорить, що існують цілі шариату, які стосуються «внутрішнього світу», людини та мають особливе значення для особистісного становлення індивіда, – це розвиток освіти, свідомості (відповідальності), щирості, мислення, рівноваги (духовної) та смирення. До шести вказаних цілей він додає ще дев'ять цілей, важливих для формування особистості людини: підтримка/захист тілесної чистоти, здоров'я, існування (життя), розумових здібностей, потомства, роботи, майна, домовленостей та дружних відносин з близькими. Далі Т. Рамадан додає цілі, «що охоплюють соціум», без здійснення яких суспільство не зможе повноцінно існувати в умовах сучасного світу та його викликів: захист норм права, незалежності, вільних дискусій, плюралізму, розвитку культури, релігій та історичної пам'яті. Підкреслимо, що за Т. Рамаданом, вказані цілі – це лише частина цілей шариату. Кількість цілей збільшується зі змінами суспільства, появою нових викликів та потреб. Виходячи з цього, мусульмани повинні здійснювати нові прочитання текстів і визначати

цілі шариату у контексті діалектичного зв'язку тексту та контексту²²⁸.

Розкривши свою етико-правову теорію, Т. Рамадан вказує сфери, у яких неможливе її практичне застосування. Він пише: «Теоретична основа, яка була окреслена в трьох частинах цієї роботи, дозволяє мені охопити деякі проблеми з нової або, у будь-якому випадку, критичної точки зору. Найважливіше те, що вона стимулює мене відкрити нові шляхи дослідження сфер, стосовно яких ісламська думка виглядає замороженою, наляканою, такою, що зайняла оборонну позицію та замкнулась у собі. Реформа повинна охопити ситуації, з якими мусульмани – чоловіки та жінки – стикаються кожного дня, і допомогти знайти зрозумілі відповіді на їхні запитання»²²⁹. Т. Рамадан пропонує розглянути цілий пласт важливих соціокультурних, політичних та економічних проблем, які, на його погляд, не були ефективно вирішені мусульманськими законодавцями та вченими.

Наприклад, у контексті запропонованої теорії цілей шариату Т. Рамадан розглядає актуальну для всього світу тему СНІДу. Він говорить, що мусульманські законодавці, богослови та лікарі на питання про те, як вирішувати проблему СНІДу, зазвичай перелічують правила сексуальної поведінки в ісламі та пропонують різні попереджувальні заходи. Наприклад, заборону на дошлюбні статеві відносини, подружню вірність, заборону гомосексуалізму та утримання згадуються як превентивні заходи в усіх текстах і конференціях, присвячених проблемі СНІДу в мусульманському світі. «СНІД постає як хвороба, яка практично завжди є результатом неадекватної

²²⁸ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 133-144.*

²²⁹ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 157.*

або девіантної сексуальної поведінки (що не відповідає дійсності)»²³⁰. Т. Рамадан говорить, що *факіхи* і навіть цілі ради законознавців випускають з поля зору, що чоловіки, жінки та діти заражаються під час переливання крові та використання брудних шприців. Люди, які перебувають у шлюбі, також не застраховані від СНІДу, оскільки один з подружжя може бути інфікованим після шлюбу або народженням з цією хворобою. Лікарі-мусульмани та віруючі в цілому повинні змінити своє ставлення до хвороби та хворих й дотримуватись наступних принципів медичної етики: незалежно від релігійної приналежності, кольору шкіри та статі пацієнта та незалежно від його поведінки, в результаті якої він заразився СНІДом або будь-якою іншою хворобою, лікарі не мають права засуджувати його: їхнє завдання — забезпечити його необхідним лікуванням без будь-якої дискримінації. Вони не повинні засуджувати моральний аспект вчинку, який призвів до зараження пацієнта, а повинні думати тільки про те, як допомогти пацієнту вижити та жити з відчуттям людської гідності. Т. Рамадан говорить, що часто люди, інфіковані СНІДом, стають вигнанцями в суспільстві. З ними перестають спілкуватись та їх уникають. Він неодноразово був свідком того, як люди на Заході та в Африці змушені приховувати свою хворобу, бо бояться бути відчуженими одновітцями та суспільством. «Але робити людям боляче та діяти несправедливо суперечить усім зазначеним вище цілям шаріату»²³¹.

Роздумуючи над цією актуальною, особливо в арабомусульманському світі, проблемою, Т. Рамадан говорить, лише одними повчаннями та застереженнями

²³⁰ Там само. С. 179.

²³¹ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation.* P. 180-182.

улама не можуть зробити внесок у вирішення такої складної проблеми, як СНІД. Відомо, що вірус розповсюджується серед наркоманів, повій, людей, які мають хаотичні статеві зв'язки і т.д. Відповідно, виникає питання: «Чи потрібно забороняти розповсюдження шприців та презервативів заради ісламських принципів, оскільки те, для чого вони використовуються, суперечить ісламському поняттю про моральні якості, або ж потрібно на офіційному рівні організувати їх системний розподіл, таким чином обравши меншу із двох бід?» Т. Рамадан відповідає на запитання наступним чином: виходячи з найвищих цілей шаріату, які полягають у тому, щоб оберігати життя, честь, благополуччя, особистісний ріст, здоров'я та душевну рівновагу людини, законодавці та лікарі повинні ґрунтовно розглянути дану проблему та запропонувати практичне рішення. У даному випадку необхідно широко використовувати такі правила *каваїд* (одн. – *каїда*) ісламського права, як «із двох бід обирають менше» (*ахаф ад-дарарайн*) та «потреба робить заборонене дозволеним» (*ад-дарурат тубіх аль-махзурат*), щоб лікарі та громадські працівники могли працювати впевнено, відкрито та ефективно. Т. Рамадан підкреслює, що вільно говорити про різноманітні соціальні проблеми та розподіляти шприци та презервативи в суспільстві, якому загрожує СНІД, – це необхідність²³².

У контексті своєї етико-правової теорії Т. Рамадан торкається ще однієї актуальної для мусульман теми. За ним, сьогодні ринок дозволених з точки зору ісламу або виготовлених із дотриманням правил ісламського права продуктів («*халяльна* продукція») сильно розширюється. Проте досить часто законодавців та мусульманських підприємців цікавить лише «*халяльність*» кінцевого

²³² Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 181.

продукту, а не «халяльність» процесу його виготовлення. Іншими словами, головна ціль – виготовити «дозволений з точки зору ісламу для споживання в їжу продукт» та домогтися «ісламськості» продукту та торгових операцій, шляхом яких він реалізується. При цьому дуже мало уваги приділяється проблемі надмірного використання природних ресурсів, експлуатації праці чоловіків, жінок та дітей, жорстокого поводження з тваринами. Т. Рамадан запитує, чи можна вважати продукт дозволеним («халяльним»), якщо під час його виготовлення правила ісламського права були дотримані, а моральні принципи шаріату, його цілі повністю проігноровані. Фактично, говорить Т. Рамадан, заради меркантильних інтересів підприємців відбувається формальна підміна понять та легітимізація «аморального капіталізму», зацікавленого лише в кінцевому результаті. Світовий «ісламізований» капіталізм в Африці, арабських країнах та особливо в так званих азійських країнах, що розвиваються, наприклад в Малайзії або ОАЕ, в результаті призводить до «ісламізованої американізації», під прикриттям терміну «халяль» та фінансових операцій. Повсюди в мусульманському світі американські тогівельні марки просто замінюються «ісламськими» назвами (зокрема, наприклад, назву напою Кока-кола змінено назвою *Зам-зам-кола*)²³³.

Т. Рамадан говорить, що людей цікавлять перш за все технічні правила забою тварин, «ісламський аспект» умертвіння тварини, але мало кого цікавить те, у яких умовах утримувалась та відгодовувалась тварина. «Піднімемо цікаве питання: що з моральної точки зору більш «ісламське» та «дозволене з точки зору ісламу» («халяльне»): «Курка, з якою жорстоко поводитись, яка,

²³³ Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 249.

можливо, ніколи не бачила сонячного світла та яку насильно відгодовували, перш ніж зарізати з дотриманням ісламських норм і ритуальної формули, або ж тварина, яка утримувалась у сприятливому для розвитку середовищі та споживала натуральні продукти, але яку зарізали без виголошення ритуальної формули?»²³⁴ Він підкреслює, що більшість мусульманських законознавців, яких цікавлять лише технічні питання забою тварини, не зрозуміють питання. Очевидно, в ідеалі необхідно дотримуватись як ритуальних правил, так і етичних норм ісламу. Проте, як показує досвід, це відбувається дуже рідко. Т. Рамадан запитує: якщо припустити, що дійсно натуральні, екологічно чисті продукти за визначенням є дозволеними («халяльними»), то що заважає мусульманам, після того, як вони вимовлять «У ім'я Аллага, Милостивого, Милосердного» (*бісміллягі ар-рахман ар-рахім*) вживати їх у їжу? Т. Рамадан стверджує, що мусульмани сьогодні повинні роздумувати над такими проблемами. Розуміти моральні питання, йти не за буквою, але за духом, смыслом, цілями ісламського права. Будь-яка соціальна, культурна або економічна діяльність мусульман повинна відповідати ісламській етиці та цілям шариату.

У контексті своєї правової теорії Т. Рамадан ставить ще одне питання: а чи існує сьогодні ісламська економіка? На його думку, ісламської економіки, фактично, не існує. Замість ісламської економіки можна говорити про ісламську етику, особливі моральні принципи, якими мусульманами повинні керуватись, здійснюючи економічну діяльність. За його словами, перш ніж говорити про ісламські проекти та критикувати існуючий світовий порядок, політику індустріальних націй (країн)

²³⁴ Там само. С. 251.

або рішення «Великої вісімки», потрібно дати оцінку неоліберальній економічній системі та структурам, які її підтримують (СОТ, МВФ, Світовий банк). Він пише, що в сучасному світі «застосовувати строго політологічні підходи або дискурси стосовно країн, використовуючи такі поняття, як «дотримання правових норм», «ефективне громадянство», «закінчення колоніалізму», «національна незалежність», «допомога розвитку та незалежності країн», позбавлене сенсу. В епоху світових ринків, різноманітних спекуляцій, електронних фінансових операцій старі методи панування та поневолення народів Третього світу й колоніалізм змінилися ззовні, формально, але не зникли зовсім. Сьогодні для того, щоб приймати рішення, немає потреби в тому, щоб знаходитись у Каракасі, Бамако або в Джакарті; пануючі сили керують усім, знаходячись в офісах у Вашингтоні, Лондоні або Парижі. Вони через фондові біржі в Нью-Йорку й Токіо керують новим розподілом робочої сили, який підтримує рабство та колоніалізм в «новому вигляді»²³⁵. Стосовно ісламської банківської справи, ісламських фінансів або ісламських економічних правил, то вони всього лиш пристосовуються та адаптуються до світової ліберальної економіки. Мусульмани, за словами Т. Рамадана, найчастіше пропонують як альтернативу такі ісламські економічні концепції, як *закят* (соціальний податок) або *мушарака* («розподіл ризиків»), які використовуються всередині класичної (капіталістичної) економічної системи, але презентуються у якості «ісламської альтернативи». Різні економічні операції, функції та методи просто оголошуються «ісламськими». Понад те, ісламська економічна модель, економічні концепції, розроблені на

²³⁵ *Tariq Ramadan. Western Muslims and the Future of Islam. New York: Oxford University Press, 2004. P. 174.*

основі ісламських принципів та цінностей, застосовуються в межах або всередині системи «світової економіки», цілі, принципи та філософія якої базуються на прагненні отримувати зі всього виключну матеріальну вигоду. Суть критики Т. Рамадана полягає в тому, що ісламська економіка критикує елементи, але приймає систему або функціонує всередині системи, принципи та цілі якої суперечать ісламській етиці. Т. Рамадан стверджує, що дозволеними (*халаль*) з точки зору ісламського права повинні бути не лише цілі, але й способи їх досягнення. Неможливо досягнути цілей ісламської економіки, використовуючи методи та способи неоліберальної економіки, що домінують у світі. «Домінуюча в світі неоліберальна економіка не проти формальних правок у своїй системі й не бачить труднощів у включенні їх до своєї робочої програми. Так, довід, методи та термінологія ісламських фінансів вивчаються та інтегруються великими міжнародними банками (HSBC, Credit Suisse, City Bank і т.д.) не тому, що вони є ефективною альтернативою, а тому, що ярлик «ісламський» відкриває нові ринки»²³⁶.

Т. Рамадан говорить, що не зважаючи на те, що багато західних філософів та економістів критикують світовий економічний лад та говорять про те, що світ потребує більш людської моделі, яка б вирішувала проблеми, беручи до уваги економічні, соціальні та економічні питання, насправді лише адаптують свої ідеї до моделі, що існує. Ніхто з них не зміг запропонувати якісно нову модель або реформаторську програму. Стосовно мусульманських мислителів, то, на його думку, вони не зробили внесок в дані інтелектуальні обговорення та пошуки. Проте він вважає, що вони достатньо підготовані

²³⁶ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 242-244.*

у філософському та етичному плані для того, щоб висунути ґрунтовну критику пануючого економічного ладу. Але критика не повинна бути формальною, а повинна базуватись на найвищих цілях шаріату. Також він додає, що порушувати моральні проблеми, говорити про екологію, повагу до гідності людини, але при цьому не критикувати основи ринкової економіки, яка «регулює себе, зберігаючи рівновагу «вільно» конкуруючих сил, що прагнуть заробити грошей якомога більше та швидше всіх, – позбавлене сенсу». За Т. Рамаданом, терміни та завдання повинні бути наново визначені у контексті найвищих цілей шаріату. Сутність таких понять, як «добробут», «свобода» та «солідарність», повинна бути переосмислена та не повинна розглядатись у виключно споживацькому, утилітаристському сенсі. При чому необхідно не лише переглянути індекси розвитку людського потенціалу ООН, але й піддати критиці економічну концепцію розвитку²³⁷.

Таким чином, Т. Рамадан закликає до «олюднення» сучасних економічних відносин, а не до формальної «ісламізації» світової економіки. Він говорить, що етичні принципи (інакше кажучи, цілі шаріату), які він окреслив, повинні бути філософією економічної діяльності мусульман. Ці принципи або цілі передбачають, щоб мусульмани поважали гідність людини, оберігали природу, захищали добробут, розвиток і різноманітність людей, а також братерство, справедливість, солідарність (єдність) та інші цілі ісламу. Заборона на деякі методи та способи економічної діяльності повинна розглядатись в контексті даної філософії: тексти що-небудь дозволяють (торгівля, приватна власність) та забороняють (лихварство, спекуляцію) у контексті найвищих цілей ісламської етики.

²³⁷ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 245-247.*

Громади, фірми або економісти повинні прагнути реалізувати дані цілі, а не просто прикріпляти ярлик «халяль» на різноманітні економічні або фінансові операції^{238 239}. У якості практичної реалізації принципів ісламської етики або найвищих цілей шаріату Т. Рамадан пропонує, щоб ради, до складу яких входять мусульманські законознавці та економісти, припинили працювати ізольовано та залучили до роботи економістів-немусульман, які сьогодні «в авангарді критичного перегляду» пануючої економічної моделі. Спільна робота повинна провадитись у двох напрямках: «По-перше, прикладна етика (найвищі цілі) передбачає узгоджену роботу над мисленням, освітою, переосмисленням традицій, визначенням рівня життя і т.д. По-друге, необхідним є вивчення місцевого та міжнародного досвіду альтернативних проєктів, таких як управління малими підприємствами, етичне інвестування, кооперативні банки, малі банки, що надають мікрокредити, створення вакфів, розподіл заяту в мусульманських країнах та інший корисний досвід»²⁴⁰.

Відповідно, для Т. Рамадана важливо, щоб мусульмани дотримувались цілей та етичних принципів своєї релігії, а не окремих правових положень або норм *фікху*. Одним з головних протиріч у сучасному ісламському дискурсі він бачить формальне дотримання букви закону, норм та правил *фікху* на шкоду цінностям та цілям ісламу.

Крізь призму своєї теорії Т. Рамадан розглядає не лише ставлення мусульман до соціальних або економічних питань, але і їхні погляди на політичний устрій

²³⁸ Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. p. 243.

²⁴⁰ Там само. С. 247.

мусульманського суспільства. Він пише, що теорія цілей шаріату («goals-oriented approach») вимагає, щоб ми бачили різницю між цілями та універсальними принципами, з одного боку, й історичними моделями – з іншого боку. Історичні моделі (це діяльність Пророка в Медині) – це форми або способи, через які в певні моменти історії здійснюються цілі. Відповідно, якщо історичні ситуації змінюються, то й форми повинні змінитись»²⁴¹. Таким чином, він робить висновок, що немає ісламської системи управління або держави, але існують ісламські принципи, на основі яких можуть бути сформовані ті чи інші політичні моделі. Т. Рамадан підкреслює, що мусульманські законознавці, мислителі та політики вже багато років продовжують гострі дискусії стосовно того, «чи можна говорити про «демократію» як про форму політичного устрою мусульманських спільнот». Багато з них взагалі відмовляються використовувати даний термін, називаючи його західним і неісламським, таким, що суперечить самій ідеї Божественної влади (*хакімійа ліллаг*) та встановленню законів ісламу. На думку Т. Рамадана, у даному випадку ісламські норми розуміються відірвано від цілей, заради яких вони були встановлені, і результатів, до яких вони повинні призвести. Їх пов'язали з певними історичними моделями. «Це відбувається, тому що сучасна мусульманська думка все ще не може звільнитись від фаталізму й апатії». За ним, виходячи з найвищих цілей ісламу, можна вивести п'ять принципів, які співпадають з основними формами демократії: верховенство закону, рівноправне громадянство, всезагальне право голосу, підзвітність влади та принцип поділу влади. Мусульмани, спираючись на дані принципи та цілі, не імітуючи різні

²⁴¹ *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 272.*

форми демократії, а беручи до уваги умови місця та часу, повинні почати процес демократизації своїх спільнот. Т. Рамадан робить висновок, що як не існує «ісламської економічної моделі», яка змогла б замінити пануючу економічну модель, так і не існує ісламської політичної моделі. Він вважає протиставлення ісламській політичній системі західну систему помилковим, ненауковим і навіть ризикованим. На його думку, зазвичай таке протиставлення ґрунтується на надмірній ідеалізації «ісламської моделі» та занадто критичному ставленні до всіх негативних аспектів «західної моделі». Таке бінарне протиставлення веде до сумних наслідків²⁴². Він пише: «У законодавців, мислителів і політиків мусульманського світу немає альтернативної моделі, яку можна було б запропонувати світу. Але в них є низка найвищих цілей, яким вони повинні бути вірні протягом історії. Вони повинні спиратись на свої джерела і водночас вивчати й критично оцінювати соціальний та політичний досвід мусульман і немусульман. Тільки після цього вони зможуть запропонувати програму або проект, який би відповідав цілям шаріату і, разом з тим, ефективно вирішував проблеми людей. І ще раз підкреслюю, що ми повинні змушувати себе вирішувати проблеми сучасної епохи, припинивши ідеалізувати минуле та освячувати слова богословів раннього періоду історії ісламу. Застосовуючи критичний підхід, необхідно окреслити всі форми лицемірства та формалізму. А це потребує терпіння, оскільки ми повинні інтегрувати будь-який цікавий досвід або оригінальні ідеї, незалежно від того, звідки вони походять»²⁴³.

²⁴² *Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 272-273.*

²⁴³ Там само. 353-354.

Необхідно підкреслити, що такі ідеї Т. Рамадана, його інтерпретація етичних принципів ісламу та цілей ісламського права викликають неоднозначну оцінку в мусульманському світі. Особливо різкого осуду зазнав його «Заклик», у якому він оголосив мораторій на смертельну кару, тілесні покарання та биття камінням в мусульманському світі. Його мораторій засудили багато богословів та законознавців, зокрема вчені найстарішого мусульманського навчального закладу аль-Азгар. Т. Рамадан підкреслює, що осуд був дуже поспішним та необ'єктивним і що, скоріш за все, багато хто взагалі не читав дев'яти сторінок «Заклику». При чому критика надійшла не лише від улама, але й деяких західних мислителів. Якщо перші оголосили, що «Заклик» суперечить ісламським принципам, спрямований проти шаріату та створений «надмірно вестернізованим розумом», який прагнув «улестити Захід», то другі висловили незадоволення, сказавши, що введення мораторію недостатньо, що покарання повинні бути скасовані повністю. Т. Рамадан обурювався, що його «вивели з ісламу», критикували, але ніхто не звернув уваги на те, що «Заклик» завершується трьома питаннями до мусульманських законознавців: «Про що насправді говориться в текстах? Які умови застосування покарань? У якому соціальному контексті вони повинні застосовуватись?»

Т. Рамадан говорить, що основна ідея його «Заклику» полягала в тому, щоб заради справедливості та поваги до гідності людини зупинити застосування кримінальних покарань по відношенню до малозабезпечених, бідних людей, особливо жінок у мусульманських спільнотах, оскільки саме вони «швидше за інших стають жертвами буквалістського розуміння та поспішного застосування норм, які містяться в ісламських текстах». За ним, до тих

пiр, поки частiше за все малозабезпеченi люди, як чоловiки, так i жiнки, зазнають тiлесних покарань та побиття камiнням, застосування iсламських кримiнальних покарань є кричущою несправедливiстю. Вiн пише: «Моя пропозицiя не була спрямована проти iсламу або текстiв – навпаки. Заради найвищих цiлей одкровення, яке закликає до рiвностi та справедливостi, поваги життя та гiдностi жiнок та чоловiкiв, необхідно зупинити iнструменталiзацiю релiгiї через буквалiстське, формальне здiйснення її норм. Дане явище шкодить перш за все малозабезпеченим людям, жiнкам i полiтичним конкурентам, якi дуже часто не мають можливостi захистити себе та яких задля залякування простих людей несправедливо карають»²⁴⁴.

Виходячи з вищесказаного, пiдкреслимо, що теорiя цiлей шарiату посiдає центральне мiсце в реформаторському проєкті Т. Рамадана. Проте класична теорiя, розроблена середньовiчними богословами та розвинена мислителями XIX i XX ст., постає в його проєкті у виглядi своєрiдної етичної концепцiї. Инакше кажучи, Т. Рамадан виходить за межi *усул аль-фiкху*. Його етико-правова теорiя не спирається на правила iсламського права, а виходить iз цiнностей (values), етичних принципiв (principles of ethics) та цiлей (goals) «Шляху» (way)²⁴⁵. Понад те, Т. Рамадан вiдверто говорить, що епiстемологiчнi та правовi можливостi традицiйної, класичної теорiї цiлей шарiату, її концепцiй *дарурат*, *хаджiйат* i *тахсiнiйат* i принципу *маслаха* бiльше

²⁴⁴ Tariq Ramadan. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. P. 274-276.

²⁴⁵ Пiд термiном «Шлях» (Way), очевидно, Т. Рамадан розумiє не лише iсламське право або шарiат у широкому сенсi, але й власне релiгiю iслам.

недостатньо для вирішення сучасних проблем мусульман. Він демонструє класичну теорію, надає різним її поняттям нових смислів та в цілому користується теорією незалежно від методу, розробленого богословами минулих епох. Проте згадаємо, що і Ріда, і Ібн Ашур, і аль-Карадаві також окреслювали нові цілі шариату, і їхнє тлумачення теорії відрізнялось від тлумачення середньовічних богословів. Можна сказати, що реформаторам властиво тлумачити та змінювати теорію, виходячи з потреб епохи, у яку вони живуть.

Проте його теорія викликає і багато запитань. Наприклад, залишається незрозумілим, звідки Т. Рамадану відомо, що ті чи інші цілі насправді є цілями ісламського права? Він часто пише про цілі шариату, але не вказує ісламські джерела (*аяти, хадиси* і т.д.), які б вказували на них. Також він часто критикує мусульманських законознавців, що використовують класичний *усул аль-фіхх*, і вказує на те, що вони не здатні ефективно вирішувати сучасні проблеми мусульман. Проте він жодного разу не наводить приклад, який би підтвердив це. На нашу думку, теоретична робота Т. Рамадана потребує доповнення фактичним матеріалом, щоб більш наглядно продемонструвати, яким чином і чому «традиційні» *улама* не можуть дати адекватну відповідь на виклики сучасності і як саме методологія *усул аль-фіхх* виявляється недостатньо ефективною для вирішення різноманітних соціальних, політичних або економічних проблем.

У цілому інтерпретація цінностей ісламу і цілей ісламського права Т. Рамадана надає великі можливості для *іджтіхаду*. З одного боку, його «радикальна реформа» пропонує при виведенні форм, які стосуються соціальних, культурних, економічних або політичних проблем, діяти відокремлено від правил класичного *фіхху* та спиратись на цінності та найвищі цілі ісламу – на дух, а не на букву

Пресвятого письма. Але також, враховувати контекст, інтегрувати знання суспільних та природничих наук та вивчати складний діалектичний зв'язок «контексту і тексту».

Джасер Ауда (нар. 1966)

На нашу думку, важливою віхою в розвитку теорії цілей ісламського права є дослідження мусульманського правознавця та мислителя Джасера Ауди. Він не лише *факіх* і теоретик мусульманського права, але й професійний інженер, спеціаліст у сфері системного аналізу. Різностороння освіта, широкі знання в сфері релігійних, гуманітарних та природничих наук дозволили йому запропонувати цікавий міждисциплінарний метод: застосування системного підходу до аналізу основ ісламського права (*усул аль-фікх*). Та, за допомогою застосування системного підходу та системного аналізу він намагається оновити теорію ісламського права та збільшити роль теорії цілей шариату в ісламському законодавстві.

Як відомо, системний аналіз припускає, що об'єкт, що аналізується, – це система. За словами Дж. Ауди, одне з найбільш розповсюджених визначень системи – це «сукупність явищ або елементів, які взаємодіють і утворюють єдине ціле, спрямоване на виконання певних функцій»²⁴⁶. За допомогою системного підходу аналізується багатоманітність відносин і зв'язків між елементами системи, багатоаспектність їхніх функцій та цілей. Розкриття таких взаємозв'язків дозволяє бачити цілісність системи, що аналізується, та подолати

²⁴⁶ Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London/Washington: IIIT, 2008. P. 33.

однобічний, статичний підхід. Таким чином, Дж. Ауда розглядає принципи, основи ісламського права як систему. У цій системі він виділяє шість основних властивостей, або функцій: когнітивність, цілісність, відкритість, ієрархічну взаємопов'язаність, багатоаспектність і визначення мети²⁴⁷. Розглянемо поступово, як він пояснює дані властивості системи ісламського права.

Когнітивність. Дж. Ауда, як і деякі вчені в сфері системного аналізу, вважає, що системи – це комплекс уявлень про світ. Системи перш за все будуються в голові в ученого. Проте це не означає, що вони не пов'язані з зовнішнім світом. За теорією систем «системи не обов'язково рівнозначні існуючим у реальному світі речам, вони швидше є результатом упорядкування наших думок про світ»²⁴⁸. На думку Дж. Ауди, система ісламського права має «когнітивну природу», тобто вона, як і інші концепції та теорії, є інтелектуальним продуктом. Це означає, що дана система може переосмислюватись та змінюватись. Дж. Ауда говорить, що з точки зору ісламської теології ісламське право – це результат роздумів та умовиводів (*іджтіхаду*) про тексти, спрямованих на розкриття прихованих смислів та практичного застосування. Тому Аллага не прийнято називати факіхом, тобто «той, що пізнає та осягає», тому що від Нього нічого не сховано, Йому не потрібно нічого відшукувати. Таким чином, *фікх* – це скоріше результат людського пізнання (*ідрак*) або розуміння (*фахм*), аніж буквальний прояв Божественних велінь. До того ж, на думку Дж. Ауди, підкреслювати «когнітивну природу ісламського права»

²⁴⁷ Там само. С. 45.

²⁴⁸ Там само. С. 31.

потрібно для розвитку плюралізму по відношенню до всіх шкіл ісламського права²⁴⁹.

Дж. Ауда, на відміну від арабських марксистських критиків або постмодерністських мислителів, не заперечує сакральності ісламських текстів. На його думку, тексти священні, але те, як вони інтерпретуються на практиці, залежить від світогляду законознавця. Тим не менше інтерпретації законознавців дуже часто презентуються як «божественні накази» та використовуються в корисливих інтересах «могутньої меншості»²⁵⁰. Він вбачає проблему в тому, що *іджтіхад* і все похідне від *іджтіхаду*, багато улама намагаються включити у «сферу одкровення». У якості прикладу він наводить концепцію *іджма*. За Дж. Аудою, не дивлячись на суперечки з приводу визначення даної концепції, багато законознавців, як в минулому, так і в наші часи, вважають *іджма* таким же категоричним доказом, як і текст (*даліл катік-ан-насс*) або доказом, який встановив Бог (*далілуна насабаху аш-шарі*). Понад те, усіх, хто заперечує *іджма*, вони вважають невіруючими (*джахід аль-іджма кафір*). Дж. Ауда говорить, що концепцію *іджма* часто використовують для того, щоб утвердити норми, з приводу яких є суперечки. Тобто при виникненні суперечок стосовно якого-небудь припису законознавці намагаються довести, що за цим приписом є «узгоджена думка» авторитетних вчених. Це вони роблять для того, щоб, з одного боку, переконати в правильності своєї думки, а з іншого – показати, що воно не є спірним. Сам Дж. Ауда не вважає *іджма* джерелом ісламського права. На його думку, *іджма* – «це лише вид консультації або, використовуючи термінологію системного аналізу,

²⁴⁹ Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 46.

²⁵⁰ Там само. С. 193.

колективне прийняття рішень». Проте деякі сучані вчені – він називає їх «центристська еліта» – зловживають даною концепцією заради монополізації права на видання *фетв*²⁵¹.

Дж. Ауда пропонує використовувати концепцію *іджма* як «механізм для видання колективних *фетв*, особливо за наявності сучасних технологій та світової системи комунікації, і як форму громадської участі в державних справах»²⁵².

За словами Дж. Ауди, крім *іджма*, деякі законознавці намагають сакралізувати і *кййас* («порівняння за аналогією»). *Іджтіхад*, або правові рішення, виведені за допомогою методу «порівняння за аналогією», вони видають за Божественні настанови²⁵³. Таким чином, і в даному випадку Божественне змішується з людським. Дж. Ауда пропонує зайняти позицію «руху», відомого в історії ісламського права як *мусаввібун* («ті, що схвалюють»). Вони вважають, що в цілому правові норми – це «припущення» (*зунун*) законознавців стосовно текстів. Понад те, різні правові рішення, не дивлячись на протиріччя між ними, є проявом істини, і тому всі вони правильні (*саваб*). Дана позиція, на думку Дж. Ауди, дозволяє чітко розділяти людські ідеї та Священні тексти. Таким чином, Дж. Ауда вважає важливим розглядати *фікх* окремо від шаріату. Це означає, що жодна правова (*фікхова*) думка, не залежно від достовірності (*субут*), лінгвістичного значення (*ділала*), узгодженої думки законознавців або порівняння за аналогією, не повинна

²⁵¹ Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 193-194.

²⁵² Там само. С. 194.

²⁵³ Там само.

вважатись «питанням віри». У цьому контексті він посилається на аль-Карадаві та Ібн Ашура, які вказали на те, що важливо розуміти, які цілі ставив Пророк, встановлюючи ті чи інші норми, і розрізняти між «одкровенням» та «людськими рішеннями»²⁵⁴.

Цілісність. На думку Дж. Ауди, застосування системного підходу до ісламського права має низку переваг перед традиційним підходом, який розглядає ісламське право односторонньо, відірвано від численних факторів і явищ. Дж. Ауда вважає, що важливо розглядати *фікх* як цілісну систему. Як і аш-Шатібі, він вважає, що принципи ісламського права повинні ґрунтуватись на цілісних/універсальних принципах (*каваід аль-куллійа*), а не на окремих повідомленнях, текстах або нормах (*ахад ад-джузійат*). Ауда підкреслює, що такі реформатори, як Р. Ріда, Ібн Ашур, Таха Джабір, аль-Алвані, Ю. аль-Карадаві та Хасан Турабі, розглядають шаріат саме так. Вони надають перевагу тематичному тлумаченню Корану. Інакше кажучи, ці реформатори інтерпретують Коран як єдиний, цілісний текст і систематизують його різні теми. Вони намагаються «соціалізувати» ісламське право та за допомогою теорії цілей шаріату пропонують рішення сучасних проблем суспільства²⁵⁵.

Відкритість. Посилаючись на автора теорії систем Л.Ф. Берталанфі, Дж. Ауда говорить, що система повинна бути відкритою. Для того, щоб залишатись живою, система повинна підтримувати певний рівень відкритості та самовідновлення. Відкрита система, на відміну від закритої системи, успішно взаємодіє з зовнішнім середовищем. Дж.

²⁵⁴ Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 194-195.

²⁵⁵ Там само. С. 199.

Ауда вважає, що система ісламського права є відкритою, «але деякі законознавці досі закликають закривати двері *іджтіхаду* на теоретичному рівні»²⁵⁶. На його думку, це може перетворити ісламське право на закриту систему та призвести до її руйнування. Але Дж. Ауда підкреслює, що не зважаючи на тенденції до обмеження *іджтіхаду*, всі школи ісламського права та більшість ісламських законознавців завжди вважали, що *іджтіхад* потрібний, оскільки «обставини та питання постійно виникають, а тексти існують в обмеженій кількості». Тому ісламське право виробило конкретні механізми для вирішення нових питань та проблем (принцип *маслаха*, *кійас*, адаптація традицій та звичаїв (*ітібар аль-урф*, досл. «врахування місцевих звичаїв»)). Дж. Ауда, використовуючи термінологію системного аналізу, називає механізми «взаємодії з навколишнім середовищем»²⁵⁷.

За Дж. Аудою, система ісламського права може залишатись відкритою, якщо світогляд законознавців буде змінюватись із плином часу. Тому законознавець повинен розвиватись, враховувати соціальні зміни та бути компетентним у питаннях ісламського права. У цьому випадку буквалізму в ісламському праві стане менше. Дж. Ауда, як і аль-Карадаві, гостро критикує буквалізм у тлумаченні ісламських норм. Він вважає, що буквальне розуміння та дотримання приписів з часом перетворює їх на «ритуал». Це, на його думку, негативно впливає на ісламське право. Він згадує, що в питаннях поклоніння (*ібадат*) потрібно дотримуватись буквального значення текстів. «Проте надмірне збільшення «сфери ібадат» дуже

²⁵⁶ Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 47.

²⁵⁷ Там само. С. 47-48; 202.

часто відбувається за рахунок сфери *муамалат*»²⁵⁸. Тому стосовно даного питання потрібно зберігати рівновагу.

Як приклад, Дж. Ауда наводить *закят аль-фітр*. Дана милостиня була встановлена з ціллю (*максад*) допомоги бідним і малозабезпеченим. Повідомляється, що Пророк говорив: « У той день давай бідним стільки, щоб їм не довелось просити». Проте милостиня почала розглядатись як ритуал і ввійшла в сферу *ібадат*. Незалежно від місця та часу, цього припису Пророка почали дотримуватись буквально. Тобто милотиню виплачують виключно фініками, родзинками, ячменем та іншими натуральними продуктами. Буквалізм у даному випадку перетворює милостиню на ритуал, а мета, заради якої Пророк її встановив, забувається²⁵⁹. Дж. Ауда наводить ще один приклад. Він говорить, що нерідко проповіді (під час п'ятничної ритуальної молитви) та шлюбні присяги виголошують арабською мовою в громадах, де люди не розуміють арабської мови. Це роблять тому, що виголошення фраз арабською мовою розглядається як акт поклоніння (*ібадат*), або ритуал. Таким чином, втрачається істинний сенс шлюбних присяг і соціальне значення п'ятничних проповідей. Дж. Ауда підкреслює, що він не хоче сказати, що акти поклоніння (*ібадат*) і цілі ісламського права якимось чином суперечать один одному. Акти поклоніння також виконують певну ціль у системі ісламського права. Проте між ними і соціальними цілями повинна бути певна рівновага²⁶⁰.

На думку Дж. Ауди, зміни світогляду законодавця повинні відбуватись і за рахунок набуття нових знань в

²⁵⁸ Там само. С. 204.

²⁵⁹ Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 205.

²⁶⁰ Там само.

сфері гуманітарних і природничих наук. Він, як і Т. Рамадан, вважає, що законодавець у наш час, розглядаючи деякі суспільні та наукові питання, уже не може обійтись без методологій даних наук. Наука постійно розвивається, і законодавець для того, щоб дати відповідь на актуальні питання, використовує досягнення науки. У результаті змінюється його світогляд і ставлення до речей, і, як результат, змінюється ісламське право. Це дозволяє ісламському праву залишатись відкритою системою²⁶¹.

Ієрархічна взаємопов'язаність. Усі механізми та концепції ісламського права Дж. Ауда розглядає як ієрархію, частини якої пов'язані між собою. Цілі ісламського права також взаємопов'язані та доповнюють одна одну. У даній ієрархії за необхідності одним цілям надається перевага над іншими. Тобто ієрархія здатна пристосовуватись та трансформуватись, виходячи з ситуації та контексту.

Багатоаспектність. За Дж. Аудою, якщо застосовувати теорію систем до ісламського права, то право потрібно розглядати як багатоаспектну систему. Він говорить, що дослідники, вивчаючи якесь питання, часто бачать лише один аспект. Тому різні явища та ідеї вони представляють як такі, що знаходяться в опозиції один до одного, дихотомії, наприклад, релігія/наука, фізика/метафізика, реалізм/номіналізм, дедукція/індукція, колективність/індивідуальність, розум/матерія, об'єкт/суб'єкт. Ці дихотомії – результат «одноаспектного», одностороннього мислення, яке враховує тільки один фактор. Мислення людини нерідко обмежене хибними бінарними опозиціями, такими як погане/хороше,

²⁶¹ Там само. С. 206.

біле/чорне, точне/неточне²⁶². За Дж. Аудою, системний аналіз показав, що правові судження в традиційних школах ісламського права дуже часто відображають у собі бінарне мислення, яке враховує тільки один фактор у справі, що розглядається (*масала*). Абсолютна більшість правових рішень (*фетв*) було зроблено на основі одного доказу/аргументу (*даліл аль-масала* – досл. «доказ за конкретним питанням»), водночас при розгляді того або іншого питання можна застосувати багато правових доказів і тим самим дійти до інших висновків та навіть вивести нові норми²⁶³.

Найбільш «поширеною та домінуючою дихотомією» в методології різних шкіл ісламського права Дж. Ауда вважає протиставлення категоричного (*каті*) та сумнівного/неточного (*занні*) доказів/аргументів. Бажання подати ті чи інші аргументи як «категоричні докази» веде до їх абсолютизації. Безсумнівним та категоричним оголошується зміст текстів (*катіат ад-далала*) і сам процес передачі повідомлення, яке містять ці тексти (*катіат ас-субут*). Дж. Ауда вважає, що даний усталений у віках метод негативно впливає на ісламське право. Особливо, коли зміст (*далала*) текстів Корану або *хадисів*, у яких вказані приписи, оголошується «точним» і «найправильнішим»²⁶⁴. У якості прикладу він наводить чотири *хадиси*:

1) Пророк дізнався, що дві людини ворогують між собою (через оренду землі). Він сказав: «Якщо ви так себе поведете, то не орендуйте землю».

²⁶² Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. P. 50.

²⁶³ Там само. С. 51.

²⁶⁴ Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. P. 212.

2) Жінка сказала: «О Посланцю Аллага, це мій син, якого я носила у себе під серцем, годувла грудьми та клала на свої коліна. Його батько розлучився зі мною і тепер хоче забрати його в мене. Посланець Аллага сказав розлученій жінці: «У тебе більше прав виховувати дитину, [але] доти, доки ти не вийдеш заміж».

3) Пророк сказав: «Мусульманин не повинен платити закят за свого коня».

4) Пророк сказав: «Платнею за одного вбитого є сто верблюдів».

Дж. Ауда говорить, що законотлумачі вважають, що сенс даних повідомлень «доволі зрозумілий», і тому роблять наступні висновки:

1) Оренда земельного угіддя – заборонена (харам).

2) Розлучена жінка втрачає право виховувати свою дитину після того, як вийде заміж.

3) Закят не виплачується з коней.

4) Платою за одного вбитого є сто верблюдів²⁶⁵.

За словами Дж. Ауди, цей метод передбачає, що норми виводяться з ніби-то зрозумілих і категоричних текстів. Проте забувається, що, можливо, існують і інші тексти, які стосуються даної тематики, які можуть уточнити або змінити норми, які видаються «обов'язковими». Мусульманські вчені заявляють, що інші повідомлення або аргументи повинні бути такими ж категоричними, щоб змінити статус норми, яка розглядається як обов'язкова. Вони говорять, що перший аргумент – це зазвичай слова Аллага або Пророка, тому й інші повідомлення або аргументи повинні мати те саме джерело. Дж. Ауду не задовільняє такий підхід, і він

²⁶⁵ Там само. С. 213.

пропонує свою інтерпретацію: «А якщо припустити, що приписи Пророка не були категоричними та точно встановленими, а були висловлені в певному (економічному, політичному, соціальному) контексті, який і визначив появу даних приписів»²⁶⁶. Висловивши таку пропозицію, Дж. Ауда пояснює вищезгадані повідомлення так:

1) Пророк заборонив своїм послідовникам оренду земельних угідь тільки через сварку, яка відбулась між ними. Тому заборона дійсна, тільки якщо присутня ворожнеча за землю.

2) Коли Пророк ухвалив рішення стосовно виховання дитини, він розглядав конкретний випадок. Його рішення не було загальним приписом. Іншими словами, він розглядав справу як суддя, а не проповідник.

3) Якщо кінь значно подорожчав, то закят з нього потрібно платити.

4) Умови й вид платні за вбивство, наприклад сто верблюдів, є одним зі звичаїв на Аравійському півострові.

Дж. Ауда підкреслює, що в традиційних школах ісламського права жоден з чотирьох аргументів, наведених вище, не приймається. Хіба що окрім першого аргументу й лише тому, що є «такі ж достовірні» повідомлення, які вказують, що Пророк схвалив інші види оренди земельних ділянок. Інші три інтерпретації заперечуються, бо вони не виходять з «категоричних доказів». Значення вказівок Пророка категоричні (*katia*), а запропоновані контекст та обставини, в яких, можливо, були зроблені ці вказівки, не згадуються в текстах і тому не мають статусу категоричного доказу (*дараджа аль-катіа*). Відповідно,

²⁶⁶ Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. P. 213.

говорить Дж. Ауда, запропоновані інтерпретації вважаються умоглядними, або гіпотетичними (*мазнун*), до того ж законознавці розробили правило, яке говорить, що «достовірний аргумент не може бути замінений сумнівним (*аль-йакін ла йазулу бі-л-шакк*)». Справа в тому, що багато текстів не описують контекст, у якому Пророк давав ті чи інші вказівки. У результаті до більшості вказівок, які згадуються в Корані й хадисах, застосовуються бінарні категорії «категоричне/сумнівне», що веде до створення односторонніх і відірваних від контексту *фетв*²⁶⁷.

Дж. Ауда вважає, що розширення сфери «категоричних доказів» зменшує можливість розвитку *іджтіхаду*. Особливо коли окремим повідомленням або *хадисам*, які передали один або кілька послідовників (*хабар аль-ахад*), надають статус категоричних аргументів. У якості прикладу Дж. Ауда наводить висловлювання Ібн Таймійї, який використовував ці повідомлення для обґрунтування основ релігійних переконань (*усул аддійанат*). Такі питання, як «описи якостей Бога», «прояв терпимості до правителів із роду курайш», «протирання взуття під час ритуального омовіння перед молитвою», «оголошення суфійських пісень забороненою новацією в релігії (*біда*)» Ібн Таймійя вважав питанням релігійних переконань (*імікад*). Дж. Ауда не згідний з таким підходом і вважає, що коли повідомлення, про достовірність яких сперечаються вчені, переносяться в сферу релігійних переконань, виникають конфлікти між мусульманами. Тому заради зміцнення культури толерантності та мирного співіснування не потрібно використовувати *хадиси-ахад* у питаннях віри²⁶⁸.

²⁶⁷ Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 214.

²⁶⁸ Jasser Auda. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. P. 215.

На думку Дж. Ауди, бінарне мислення відображається і в ісламській концепції тексту, що скасовує, і скасованого тексту (*насіх ва мансух*). Сенс концепції полягає в тому, що хронологічно більш пізні тексти (*аяти і хадиси*) скасовують більш ранні. Одностороннім методом Ауда називає й концепцію надання переваги одній концепції над іншою (*тарджіх*). Метод полягає в наданні переваги «найбільш достовірному» тексту й відмові або анулюванні інших текстів. Напротивагу даним методам Дж. Ауда пропонує більш активно використовувати метод «узгодження» (або «об'єднання») (*джам*) текстів (загадаємо, що те саме пропонував ат-Туфі, ідеї якого, безумовно, вплинули на Дж. Ауду). Цей метод ґрунтується на відомому правилі: «Краще використовувати тексти, ніж ігнорувати їх». Таким чином, якщо законознавець має справу з двома суперечливими повідомленнями, то він повинен визначити та зрозуміти контекст або умови, у яких вони виникли, і, виходячи з цього, намагатись інтепретувати обидва повідомлення. За словами Дж. Ауди, майже всі школи ісламського права в теорії надають перевагу методу «узгодження» текстів. Але більшість вчених не використовувє даний метод на практиці²⁶⁹.

Так, за Дж. Аудою, *насах* і *тарджіх* відображають загальні якості бінаного мислення в методології ісламського права. Тому дуже важливо використовувати метод «узгодження» текстів, який робить систему *фікху* багатоаспектною.

Визначення мети. Дж. Ауда пише, що всі властивості системи: когнітивність, цілісність, відкритість, ієрархічна взаємопов'язаність, багатоаспектність – тісно

²⁶⁹ Там само. С. 221.

пов'язані між собою. Проте основною функцією системи, яка об'єднує всі вищезгадані властивості, є визначення мети²⁷⁰. По-перше, визначення мети пов'язане з «когнітивністю» ісламського права, тому що коли законознавець визначить цілі ісламського права, то він зможе глибше зрозуміти смисл і структуру права. Подруге, універсальні цілі (*аль-макасід аль-амма*) ісламського права вказують на те, що ісламське право – це цілісна система, що має універсальні принципи. По-третє, цілі ісламського права відіграють ключову роль в процесі *іджтіхаду*, який є головним механізмом, що підтримує «відкритість» системи ісламського права. По-четверте, цілі ісламського права класифікуються у вигляді різноманітних ієрархій, які відповідають ієрархіям системи ісламського права. По-п'яте, розуміння цілей шаріату допомагає побачити багатоаспектність текстів і таким чином вирішити «очевидні» суперечки між текстами²⁷¹.

Дж. Ауда говорить, що за теорією систем ефективність будь-якої системи залежить від того, наскільки успішно вона здійснює свої («природні» або задані людиною) цілі. Це справедливо стосовно системи ісламського права, яке може залишатись ефективним в умовах реалізації своїх цілей. Він згадує, що і деякі західні правознавці критикували юриспруденцію за те, що вона дуже часто ігнорує цілі Закону. Він посилається на німецького теоретика і філософа Рудольфа фон Ієрінга (1818-1892), який закликав формувати право на основі інтересів і цілі досягнення справедливості. Ієрінг стверджував, що закон – це не ціль, а засіб, який може приносити людям користь. У цьому Дж. Ауда з ним

²⁷⁰ Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. P. 54.

²⁷¹ Там само. С. 54-55.

повністю погоджується та підкреслює, що в роботах мусульманських реформаторів з теорії (усул) ісламського права зустрічається термін «смысл цілей закону» (*ділалат аль-максід*). Це нове поняття, яке, за словами Дж. Ауди, ввели «ісламські модерністи» (так він називає мусульманських реформаторів). Проте модерністи вважають, що цілі (і їхні смисли) «некатегоричні та невизначені», і тому вони не розглядають їх як правовий доказ (*худжійя*). Дж. Ауда критикує модерністів за непослідовність. Він говорить, що, з одного боку, вони критикують буквалізм в ісламському праві, стверджують, що займають серединну позицію між крайніми буквалістами та секуляристами. Але, з іншого боку, вони самі залишаються буквалістами. До тих пір, поки модерністи будуть вважати правовим доказом виключно текст «зі зрозумілим смыслом» і віддавати йому перевагу над «незрозумілими»

(некатегоричними) цілями та найвищими цінностями, вони не позбавляться від буквалізму. Навпаки, буквалізм так і залишиться основною якістю реформаторських течій²⁷².

Дж. Ауда наполягає на тому, що цілі шариату, які найчастіше мають загальний сенс, не повинні бути конкретизовані або скасовані окремим текстом. Але й окремі тексти не потрібно ігнорувати заради текстів, що виражають загальні цілі або цінності ісламського права. Законознавець повинен намагатись системно розглянути всі тексти й включити їх в загальну схему²⁷³.

Підкреслимо, що Дж. Ауда – перш за все теоретик. У своїх книгах він пропонує законознавцям і муфтіям, які

²⁷² Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. P. 229-230.

²⁷³ Там само. С. 231

контактують з простимим мусульманами і видають фетви, застосовувати положення «цільового підходу» на практиці. Проте зміни після революцій²⁷⁴, які відбулись у деяких мусульманських країнах і породили нові питання, пов'язані з ісламом та ісламським правом, змусили Дж. Ауду долучитись до дебатів про роль ісламського права в сучасному мусульманському суспільстві. З'явилося багато нових ісламських партій та політичних діячів. Виникли дебати про ісламізацію світських конституцій, про роль ісламу в суспільстві, про можливість застосування тих чи інших положень ісламського права в суспільній сфері.

Під час і після подій «Арабської весни» прості мусульмани, студентство та інтелігенція звертались до Дж. Ауди з конкретними питаннями. Відповідаючи на питання й роздумуючи над подіями, які відбувались у нього на батьківщині – в Єгипті, Дж. Ауда написав книгу «Між шаріатом та політикою. Питання післяреволюційного періоду». У цій книзі він роздумує про те, як співставити шаріат і світське право, яка різниця між основами (*мабаді*) та нормами (*ахкам*) ісламського права і як можуть гармонійно співіснувати релігійні та світські сфери в суспільстві. Нижче ми розглянемо основні ідеї цієї нової та актуальної роботи.

Спираючись на ідеї Р. Ріди та Ібн Ашура, Дж. Ауда говорить, що не всі дії Пророка мають «релігійний характер». На думку Дж. Ауди, Пророк часто поводився або говорив як політик або голова громади. Проте не потрібно всі його дії або вказівки розглядати як частину закону. Коли Пророк розподіляв військо, він робив це як

²⁷⁴ Йдеться про масові демонстрації (почались 18 грудня 2010 р.), які привели до усунення від влади президентів і до зміни режимів у деяких арабських країнах (Туніс, Єгипет, Ємен, Лівія і т.д.). Ці події отримали назву «Арабська весна».

полководець, а не як передавач одкровення. І тому мусульманам не обов'язково повторяти його дії стосовно цього питання. Те ж саме Дж. Ауда говорить про розподіл військових трофеїв. Не дивлячись на те, що в Корані²⁷⁵ згадується те, як потрібно розподіляти військові здобутки, на думку Дж. Ауди, *аят* не містить законодавчої та обов'язкової для всіх мусульман норми. Це частина політики Пророка. Його ціллю було розподілити здобич між бійцями. І сьогодні мусульмани не повинні буквально застосовувати *аят* на практиці. Вони можуть розподіляти здобич так, як вважають за потрібне. Оскільки даний *аят* не є обов'язковим приписом. У ньому вказані способи, а не цілі.

Аналогічно Дж. Ауда роздумує про податок з немусульман (*джізйя*) і про поневолення воєнополонених (*істіркак*). На думку Дж. Ауди, це було політичним рішенням Пророка, а не релігійним. Він мав певні політичні цілі. Але дані цілі можуть бути досягнуті іншими методами. «У наш час ми повинні чітко усвідомлювати, що є тексти, у яких описані способи (*нусус аль-васаіл*), а є тексти, які вказують цілі (*нусус альмакасід*), і тому необхідно розрізняти способи та цілі, навіть коли мова йде про тексти Письма». Дж. Ауда наводить ще один приклад, характерний для модерністівреформаторів: «Приготуйте проти них скільки зможете сили та бойових коней – цим ви налякаєте ворога Аллага й вашого ворога, а також інших [ворогів], яких ви не знаєте, але яких знає Аллаг» (8:60). Він пише, що коні – це спосіб, навіть, не

²⁷⁵ «Знайте: якщо ви захопили здобич, то її п'ята частина належить Аллагу, Його Посланцю та його родичам, сиротам, бідним і подорожнім, якщо ви вірите в Аллага й у те, що зіслали Ми рабу Нашому в День Розрізнення — День, коли зустрілися два війська. Аллаг спроможний на кожну річ!» (8:41)

зважаючи на те, що вони згадані в Корані. Навіть сьогодні уже ніхто не сперечається, що мусульмани під час війни можуть використовувати все необхідне озброєння. Коні використовувались у часи Пророка, а сьогодні це можуть бути військові машини. Оскільки способи або засоби можуть змінюватись з плином часу, а цілі одкровення – вони вічні та незмінні²⁷⁶.

Головним завданням у постреволюційний період Дж. Ауда вважає вирішення економічних, соціальних і правових проблем. Він говорить, що людина, а не партійні або *мазгабні* інтереси повинні бути в центрі уваги нової влади. Він критикує деяких представників ісламських рухів, які під час п'ятничних молитв або демонстрацій (зокрема в Каїрі) закликають до «ісламізації» різних сфер суспільного життя. На думку Дж. Ауди, такі заклики позбавлені сенсу та не відображають реальних проблем²⁷⁷. Першочерговим завданням є не ісламізація або запровадження шаріату, а «збереження суспільної системи» (тут сильно помітний вплив Ібн Ашура), побудова правової держави, боротьба з диктатурою та захист прав людини²⁷⁸.

Дж. Ауда вважає, що прийшов час переглянути повноваження правителя в мусульманському суспільстві. Традиційні праці з ісламського права надіяють правителя численними правами, які дозволяють йому «самостійно приймати рішення», без врахування потреб та думок народу. За його словами, законознавці часто говорили про те, що правителю потрібно радитись з народом,

²⁷⁶ Джассер Ауда. Байна аш-шаріа ва ас-сійаса. Аш-шабака ал-арабіяа лі-л-абхас ва ан-нашр. Бейрут, 2012. С. 41-46.

²⁷⁷ Джассер Ауда. Байна аш-шаріа ва ас-сійаса. С. 54.

²⁷⁸ Там само. С. 51-61.

посилаючись на відомі *аяти* Корану про *шура* (нараду)²⁷⁹. Але більшість з них вважали, що правитель не повинен керуватись рішенням ради. Вислухавши думки людей, він має право діяти на власний розсуд. Як приклад *улама* наводять Абу Бакра, який прийняв рішення боротись з відступниками, не дивлячись на заперечення Омара²⁸⁰.

Дж. Ауда говорить, що праці про «політику з точки зору ісламського права» (*сййасат аш-шаріа*) повинні бути ґрунтовно переосмислені. Потрібно чітко розмежувати права та обов'язки правителя й *умми*. Сьогодні *шура* повинна бути не лише бажаною, а обов'язковою для правителя (практично те саме говорив Р. Ріда, але ця ідея не мала успіху серед богословів). У громадянському суспільстві влада належить народу, і правитель повинен коритись рішенням народу. Тільки так можна уникнути диктатури в постреволуційних мусульманських спільнотах. І якщо в традиційній інтепретації *шура* передбачала, що правитель повинен радитись з праведними вченими або компетентними радниками, то сьогодні *шура* може бути оформлена у вигляді парламенту, народних зборів, різних інститутів, де обрані народом люди, які представляють різні прошарки суспільства, намагаються вирішити суспільні проблеми²⁸¹.

Дж. Ауда говорить, що часто можна почути такі слова: «Адже парламент може прийняти закон, що суперечить шаріату!», «Народ може дозволити те, що заборонив Закон (*харам*) і заборонити те, що Закон дозволив (*халаль*)!» Він відповідає на такі заперечення таким чином: а хто може вирішувати, помилився народ чи

279 Наприклад: «Вибач їм та благай про прощення для них; радься з ними у справах» (3:159).

280 Джассер Ауда. Байна аш-шаріа ва ас-сййаса. С. 64.

²⁸¹ Джассер Ауда. Байна аш-шаріа ва ас-сййаса. С. 65.

ні? Зазвичай мається на увазі, що вирішує група мусульманських вчених, який-небудь комітет, до складу якого входять компетентні богослови, або навіть індивід, якого наділили вищим статусом, ніж будь-який законодавчий орган. Тобто пропонується система, що нагадує «правління *факіха*» (*вілайат аль-факіх*), де рішення приймає представник духовенства або група богословів²⁸². Інакше кажучи, Дж. Ауда має на увазі, що окремі люди вирішують, що є ісламом, а що – ні. На його думку, постановка запитання є некоректною. Найчастіше парламент вирішує суспільні, політичні та державні проблеми, а вони не входять у сферу *ібадат*. Ці питання не є релігійними, вони вирішуються шляхом *іджтіхаду*. Дж. Ауда говорить, що навіть якщо народ або законодавчий орган приймуть рішення, яке суперечить ісламу, то тут нічого не поробиш. Не можна ж людей змушувати прийняти істину – це забороняє Коран. У тих, хто хоче змінити положення, є тільки одна можливість зробити це – брати участь у голосуванні та через законодавчу систему змінити закони, які, на його погляд, суперечать шариату.

Дж. Ауда критично ставиться до гасел про ісламізацію конституції або ісламську революцію. На його думку, ті, хто прагне нав'язати своє розуміння ісламу, відірвані від реальності²⁸³. Він пропонує їм здійснити революцію, назвати її «ісламською» та сформулювати нові революційні цінності та «іншу, ісламську конституцію». Але все це, за ним, не має сенсу, і розумна людина не буде стверджувати подібне.

Таким чином, за Дж. Аудою, релігія повинна залишатись приватною справою кожної людини. Він

²⁸² Там само. С. 66.

²⁸³ *Джассер Ауда*. Байна аш-шаріа ва ас -сійаса. С. 68.

критикує спроби розповсюдити релігію на сфери, пов'язані з державою та державними інститутами, і категорично проти того, щоб будь-яка партія чи окремих індивід вимагали буквального застосування норм, згаданих у Корані та сунні. Адже сам Пророк відрізняв дії, що входили в сферу релігії, та дії, які стосувались державних справ або політики. За ним, положення або приписи релігії не обов'язково включати в законодавчу систему держави. Проте закони повинні відповідати основним принципам або найвищим цінностям релігії. Під цими принципами Дж. Ауда розуміє справедливість, рівність, різноманітні свободи. Усе це він називає загальними, або універсальними, цілями ісламського права (*аль-макасід аль-амма аль-куллійа*).

Водночас Дж. Ауда вказує на те, що в деяких спільнотах певні релігійні норми стали частиною громадянського права. Зокрема, наприклад, в Єгипті, де іслам — це частина національної ідентичності більшості єгиптян. Мова йде про поєднання світського та релігійного в певних спільнотах. Наприклад, у багатьох арабських країнах за умисне вбивство передбачене коранічне покарання *кісас*. Не дивлячись на те, що покарання є нормою ісламського права, воно застосовується до всіх членів спільноти. Суть у тому, що в суспільстві є консенсус, згода із застосування даного покарання²⁸⁴. «Суспільній згоді» (*аль-тавафук аль-муджтамай*) Дж.

Ауда надає особливого значення. Він вважає, що представникам ісламських партій потрібно враховувати те, що є певні ісламські норми та концепції, які більшість членів сприймають спокійно. Інакше кажучи, за цими законами або ідеями є суспільна згода. Але коли хтось

²⁸⁴ Там само. С. 74.

вимагає, щоб держава «згори» встановила ісламські закони, заборонила немусульманам служити в армії, посідати державні посади, збирала з них *джізію*, карала людей за лихварство і т.д., він повинен розуміти, що такі вимоги викличуть відторгнення в суспільстві, де живуть представники різних релігій. З суспільних та правових питань в суспільстві повинен бути консенсус. Це – умова, без якої не обійтись²⁸⁵. Ісламське право – це, за Дж. Аудою, перш за все справедливе правління. Для нього «ісламська держава» (*дар аль-іслам*) – це держава, де мусульмани живуть у безпеці та можуть безперешкодно дотримуватись основних приписів ісламу (обрядова молитва, жертвоприношення в місяць Рамадан, хадж і т.д.). Справедливість та безпека – це дві основи ісламського суспільства. Обидва принципи є релігійними цінностями і водночас не суперечать світським принципам. Мусульманин, немусульманин і той, хто називає себе лібералом, приймають принцип справедливості, хоча і можуть сперечатись про його інтерпретацію та розходитись у поглядах на окремі деталі. Дж. Ауда говорить, що такі дискусії потрібні для розвитку суспільства. Головне – наявність суспільної згоди стосовно принципу справедливості (*адл*), а стосовно деталей можна дискутувати²⁸⁶.

У цьому ж контексті Дж. Ауда міркує і про кримінальні покарання в ісламі (*хууд*). Він дає відповіді на два головних питання, які мусульманські богослови задають з часів падіння Османського халіфату та які знову актуалізувались після подій «Арабської весни»: (1) Чи повинні мусульмани застосовувати дані покарання в

²⁸⁵ Джассер Ауда. Байна аш-шаріа ва ас-сійаса. С. 76.

²⁸⁶ Там само. С. 77-78.

«світській» державі? (2) Сьогодні деякі прихильники ісламських рухів та партій закликають до застосування *худуд* в Єгипті. Чи потрібно до застосування *худуд* на практиці по-новому їх вивчити (*іджтіхад*)?²⁸⁷

На перше запитання Дж. Ауда відповідає наступним чином: застосування будь-яких законів у світській державі може бути здійснено тільки за правилами, встановленими самою державою. Це означає, що *худуд**** повинні бути розглянуті всіма необхідними законодавчими інститутами та винесені на обговорення. Якщо суспільство проголосує за застосування даних кримінальних покарань, то тільки у цьому випадку їх можна прийняти. І тут необхідна суспільна згода. Проте, на думку Дж. Ауди, застосування даних покарань у світському суспільстві дуже проблематичне, тому що в світській державі всі рівні перед законом, у той час, як деякі ісламські закони заборонено застосовувати до немусульман. Але стосовно мусульман застосовувати деякі закони досить тяжко, тому що в світському суспільстві судова й законодавча влада відокремлені одна від одної. Також він вважає, що в умовах нинішнього становища в арабо-мусульманському світі *худуд* будуть використані в політичних та корисливих цілях, як це відбувається в усіх країнах, які вирішили їх застосовувати²⁸⁸. Як ми бачимо, у даному випадку його погляди ідентичні поглядам Т. Рамадана, які ми розглянули вище.

Стосовно другого питання, то Дж. Ауда говорить, що *іджтіхад* з різних норм ісламського права потрібен у всі часи. Він розглядає *худуд* не просто як кримінальне

²⁸⁷ Джассер Ауда. Байна аш-шаріа ва ас-сйаса. С. 102.

*** Детальніше див.: Додатки. С. 244.

²⁸⁸ Джассер Ауда. Байна аш-шаріа ва ас-сйаса. С. 103.

покарання, а як особливі норми, які можна застосовувати в окремих випадках. Інакше кажучи, *ху́дуд* в уявленні Дж. Ауди – це вища міра покарання. Проте він вважає, що якщо злочинець щиро покався в здійсненому злочині, то суддя має право не застосовувати покарання, що належить до категорії *ху́дуд*. Оскільки ціль (*макса́д*) покарання – запобігти злочину та виправити злочинця²⁸⁹.

За Дж. Аудою, мусульманський вчений не може змінити закони Аллага, проте необхідно, щоб він спрямовував і коригував різноманітні заклики, які, з одного боку, не враховують природу сучасної світської держави, а з іншого боку, не беруть до уваги сучасні правові судження (*іджтíхад*). І те й інше може призвести до результатів, які суперечать меті ісламського законодавства²⁹⁰.

Підводячи підсумки, підкреслимо, що Дж. Ауда вважає цілі, приховані в текстах Корану та сунни, самостійними аргументами (*ху́джжа*), на основі яких можна виводити норми. Понад те, на його думку, окремий текст (яким би достовірним він не був) не повинен «конкретизувати» або «оцінювати» цілі ісламського права. Зрозуміло, що ця ідея суперечить традиційній методології (*усул*), яка застосовується сунітськими мазгабами. Тобто за ним при виведенні норм потрібно враховувати не лише буквальне значення текстів, але й універсальні цілі ісламу, при чому останнім потрібно надавати перевагу. Фактично, пов'язуючи принцип *маслаха* з теорією цілей шаріату, він робить даний принцип незалежним джерелом ісламського права.

²⁸⁹ Джассер Ауда. Байна аш-шаріа ва ас-сійаса. С. 104.

²⁹⁰ Там само. С. 113.

Дж. Ауда розглядає теорію цілей шаріату як ідею, здатну не лише оновити *усул аль-фікх*, але й надати класичній теорії ісламського права нові етичні та філософські аспекти, які допоможуть вирішити проблеми між різними мусульманськими течіями та реформувати ісламську екзегетику й богослов'я без десакралізації Пресвятого письма. При цьому Дж. Ауда не вважає, що теорія цілей шаріату повинна замінити традиційну науку про основи ісламського права (*усул аль-фікх*). Проте за ним, ця теорія здатна стати «фундаментальною методологією» цієї науки.

Висновок

Теорія *макасід аш-шаріа* – це один з основних механізмів, за допомогою якого мусульманські реформатори намагаються оновити ісламське право та збільшити вплив ісламу в суспільному житті. теорія вимагає детального вивчення. Але, на жаль, сьогодні ЗМІ та різноманітні експерти приділяють занадто багато уваги так званій «загрозі ісламізму», який постає як тоталітарна та радикальна ідеологія, що проповідує насилля, окрім того, численні інтелектуальні проекти, епістемологія, етико-правові концепції та політичні програми мусульманських реформаторів ігноруються. Тому ми намагались, хоч і частково, заповнити цю прогалину.

Розміри нашого дослідження не дозволили нам розглянути теорію цілей шаріату в інтерпретації всіх середньовічних і сучасних мусульманських мислителів. Безумовно, ми багато упустили й щось не врахували. Але якщо зробити спробу узагальнити правові теорії мусульманських реформаторів, в основі яких лежить теорія цілей шаріату, то можна зробити наступні висновки.

Усі вони вважають, що в ісламського права є певні універсальні цілі, цінності або принципи, які спрямовані на забезпечення добробуту людини як в цьому житті, так і в наступному. Основні цілі шаріату – це захист релігії, життя, розуму, нащадків і майна людей. Проте реформатори виділяють все нові і нові цілі, виходячи з потреб часу. Деякі з них вважають, що до цілей шаріату відносяться й захист прав людини, демократії, встановлення справедливого суспільства, розвиток освіти і т. д.

До універсальних принципів та цінностей шаріату потрібно звертатись у випадку виникнення правових

суперечок. У цьому випадку їм потрібно надавати перевагу перед окремими текстами.

Муджтахід або *муфтії* обов'язково повинен знати науку про цілі шариату. Крім цього, законознавцям потрібно розуміти текст окремих приписів, особливо тих, які містяться в хадисах. Інакше кажучи, контекстуальний аналіз повинен бути частиною правового методу. Встановлення контексту допоможе визначити цілі шариату, а також зрозуміти, що Пророк в різних ситуаціях мав різні цілі (тобто діяв не лише як передавач одкровення, але і як суддя, голова громади або політичний діяч). Такий підхід допоможе уникнути буквалізму та узагальнень під час видання *фетв*.

Ісламське право потрібно полегшувати, а не ускладнювати непосильними для віруючих нормами. *Фікх* повинен приносити людям практичну користь (*маслаха*) і відповідати вимогам часу.

На відміну від середньовічних богословів, реформатори стверджують, що цілі шариату можна пізнати розумом. Інакше кажучи, розмірковуючи над текстами Корану та сунни, законознавець здатний визначити цілі Божественного закону (при цьому йому не потрібно посилається на конкретний текст у якості доказів).

Як нам здається, завдяки перерахованим особливостям теорія цілей шариату ще довго буде посідати важливе місце в реформаторських проєктах мусульманських мислителів. Хоч в цієї теорії є і немало критиків, які бачать в ній в основному відчайдушні спроби секуляризувати або механічно адаптувати ісламське право до сучасних умов. Наприклад, професор В. Халлак вважає, що використання реформаторами даної теорії, або принципу *маслаха* – це не що інше, як крайній

суб'єктивізм²⁹¹. На його думку, модерністські теорії лише спрямовані на виправдання гегемонії світського законодавства. Реформатори не змогли створити переконливу та ефективну з практичної точки зору правову теорію. Те, що вони пропонують, це «поверхневі правові методи»²⁹². За словами професора Халлака, мусульмани сьогодні сприймають себе як суб'єкти, які перебувають під владою колоніалізму та під гегемонією Заходу. І незалежно від того, чи приймуть вони якісь ідеї або інститути Заходу, ці інститути та ідеї ніколи не будуть належати їм. Баланс сил, від якого залежить культурний вплив, – їм не на користь²⁹³. За ним, «мусульмани вважають, що західні цінності модерну не сумісні з ісламською етикою та моральними нормами»²⁹⁴. Виходячи з цього, «скоріш за все, рішення мусульман полягає в інституціональному та нормативному відродженні ісламу. Правова система, яка протягом багатьох століть регулювала життя мусульман, повинна знову виникнути для того, щоб вивести мусульман з культурної та релігійної кризи»²⁹⁵. Інший відомий ісламознавець, професор Шерман Джексон говорить, що реформатори «не змогли перейти від абстрактних роздумів середньовічних законознавців до застосування теорії цілей шариату на практиці у відповідності до реалій сучасного світу»²⁹⁶. А марокканський філософ Ідріс Хані вважає, що, по суті,

²⁹¹ Wall B. Hallaq. A History of Islamic Legal Theories. P. 231.

²⁹² Wall B. Hallaq. Can the Sharia be Restored? // Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser, eds., Islamic Law and the Challenges of Modernity. Walnut Creek: Altamira Press, 2004. P. 21-53. P. 46.

²⁹³ Там само. С. 44.

²⁹⁴ Там само. С. 43.

²⁹⁵ Там само.

²⁹⁶ Sherman A. Jackson. Literalism, Empiricism, and Induction. P. 1470.

ідеологи ісламських соціально-політичних рухів називають цілями шариату все, що створила європейська думка. Назвавши демократію, права людини та плюралізм цілями шариату, вони закликають до їх реалізації²⁹⁷. Він також стверджує, що його теорія цілей шариату в роботах сучасних мусульманських мислителів насправді слугує *мазгабним* й ідеологічним цілям, а не незалежному *іджтіхаду*²⁹⁸.

Частково дана критика справедлива, проте, як нам здається, ісламські реформатори навряд чи погодились би або погодяться з думкою згаданого вище професора Халлака про те, що для оновлення мусульманських спільнот необхідно відродити ісламське право у тому вигляді, в якому воно перебувало багато століть підряд. Або що ісламські цінності не сумісні з західними цінностями модерну. Сьогодні немало як простих мусульман, так і мусульманських інтелектуалів, які не бачать протиріччя між «західними» та «ісламськими» цінностями й поєднують у собі як мусульманську, так і європейську ідентичність (одним з них є Т. Рамадан). До того ж багато реформаторів не вважають, що спроби оновлення (*тадждід*) ісламського права або теології – це секуляризація шариату. До речі, видатний мусульманський реформатор Фазлур Рахман писав, що багато західних вчених та консервативні мусульмани помилково припускають, що будь-які зміни змісту шариату є

²⁹⁷

Інтерв'ю

з

Ідрісом

Хані:

<http://www.annabaa.org/nbanew/2012/10/357.htm>

²⁹⁸ *Ідріс Хані*. Ал-Маріфа ва ал-ітікад. Бейрут: Марказ ал-хадара лі танмійат ал-фікр ал-ісламі, 2012. С. 330-368.

секуляризацією²⁹⁹. За його словами, основна ціль «ісламського модернізму» полягає саме в «широкій та багатосторонній зміні ісламського права» в рамках духовних та етичних принципів та соціальних цілей Корану. Тобто він зовсім не бачить спроб секуляризації. На думку Ф. Рахмана, плутанина полягає в тому, що орієнталісти й мусульманські консерватори ототожнюють шариат з історичними моделями або з минулим мусульман. За його словами, «якщо відмінність між секулярним правом і релігійним правом полягає лише в тому, що перше створене людиною, а друге – Богом, то в такому випадку класичне ісламське право значною мірою секулярне, тому що воно є продуктом мусульманських законознавців»³⁰⁰.

Одним словом, мусульманські реформатори вважають, що мусульманам не потрібно відмовлятися від власного інтелектуального спадку (це, на їхню думку, зашкодить їм більше, ніж принесе користі), а потрібно заново прочитати його та інтерпретувати, виходячи з потреб часу. Для цього вони закликають сміливо практикувати іджтіхад й не розглядати ісламське право як статичне або Божественне явище, яке не можна змінювати.

Потрібно зважати на ту обставину, що мусульманські реформатори все ще намагаються звільнитись від інтелектуальної кризи (*аль-узма аль-фікрійа*), яку вони вважають однією з найбільш складних проблем постколоніального арабо-мусульманського суспільства. Сучасні теорії цілей шаріату – це поки ще пошуки, а не

²⁹⁹ *Fazlul Rahman*. Islamic Modernism its Scope, Method and Alternatives // International Journal of Middle East Studies, Vol. 1, No. 4 (Oct., 1970). P. 317-333.

³⁰⁰ *Fazlul Rahman*. Islamic Modernism its Scope, Method and Alternatives. P. 332.

готові проекти. Це безперервний діалог з ісламським спадком, з одного боку, та із «західною» думкою, з іншого, саме тому політичні та правові теорії реформаторів двоякі. Проте нерідко в процесі детального діалогу і з'являються цікаві та важливі ідеї.

До того ж сьогодні, коли в багатьох частинах мусульманського світу радикальні групи здійснюють терористичні акти, розповсюджують релігійний фанатизм і намагаються насильно встановити «норми шаріату», етико-правові концепції реформаторів набувають особливої актуальності.

Кямал ГАСИМОВ

Передмова

Міжнародний інститут ісламської думки ³⁰¹ (International Institute of Islamic Thought) з великим задоволенням презентує посібник, що ознайомлює читачів з *макасід аш-шаріа* – найвищими цілями та завданнями ісламського права. Автор посібника – професор Джассер Ауда, відомий вчений широкого профілю та спеціаліст у даній сфері.

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

Беручи до уваги складність теми, що вимагає від читача інтелектуальних зусиль, і ту обставину, що більшість праць на дану тему написані в основному лише для спеціалістів, Лондонське бюро МІІД опублікувало в серії «Спеціальні видання» доступні посібники, що знайомлять пересічного читача з предметом простою для розуміння мовою. Ці видання включають у себе роботи «Цілі шаріату: доступний посібник» Мухаммада Хашіма

³⁰¹ Далі МІІД. – Прим. перекл.

Камалі та «Ісламський погляд на розвиток у контексті [теорії] цілей шаріату» Мухаммада Умера Чапри.

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

Розділ 1

Що таке цілі шариату?

Низка питань «чому»?

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

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

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

- Чому милостиня (закят) – один з основних стовпів ісламу?
- Чому іслам приписує добре ставитись до сусідів?
- Чому мусульмани, здоровуючись, бажають один одному миру?
- Чому мусульмани здійснюють молитву кілька разів на день?
- Чому піст у місяць Рамадан – один з основних стовпів ісламу?
- Чому мусульмани постійно згадують Бога?
- Чому вживання будь-якої кількості алкоголю є великим гріхом в ісламі?
- Чому куріння, наприклад, коноплі, заборонено в ісламі так само, як і вживання алкоголю?

- Чому в ісламському праві згвалтування або масове знищення людей карається найвищою мірою покарання – смертною карою?

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

Цілі шаріату – це благі цілі, які ісламське право прагне досягнути за допомогою дозволів і заборон. Наприклад, з метою «захисту життя та розуму» людини в ісламі заборонені алкогольні напої та інші п'янкі речовини, а такі цілі шаріату, як «захист честі» і «захист майна» людини, пояснюють, чому в Корані смертна кара вказана як одне з можливих покарань за згвалтування та розбій (за тлумаченням *аятів* 2:178 і 5:33 деякими школами ісламського права).

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

- Яка методологія краще за інші дозволить по-новому прочитати та розтлумачити Пресвяте письмо ісламу в контексті реальності сьогодення?
- Які уявлення ісламу про свободу та справедливість?

- Який зв'язок між сучасними уявленнями про права людини та ісламським правом?
- Яким чином ісламське право може зробити внесок у розвиток суспільства, моральних засад та громадянської культури?

Далі ми детально розглянемо теорію цілей шаріату та її методологію.

Макасід і масаліх

Слово *максад* (мн. – *макасід*) означає: «ціль, намір, основна ідея, замисел»³⁰², те, що грецькою називається *telos*, французькою – *finalite*, а німецькою – *Zweck*³⁰³. У ісламському праві термін (*макасід* (одн. – *максад*) означає «завдання, замисли, головні цілі, особливі смисли приписів ісламу»³⁰⁴. За деякими мусульманськими законодавцями, *макасід* – це альтернативне позначення «людських благ» (*масаліх*)³⁰⁵. Наприклад, Абу аль-Маалі ад-Джувайні (пом. 478/1185), один з ранніх авторів, що зробив внесок у формування цілей шаріату (*макасід*) в її сучасному вигляді (пізніше буде надане коротке пояснення), використовував терміни *макасід* і *аль-масаліх аль-амма* (суспільні

³⁰² *Muhammad al-Tahir Ibn Ashur*. Treatise on Maqasid al-Shariah / Trans. Muhammad el-Tahir el-Mesawi. London / Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006. P. 2.

³⁰³ *Rudolf von Jhering*. Law as a Mean to an End (Der Zweck im Recht) / Trans. Isaac Husik. 2nd reprint ed. New Jersey: Lawbook Exchange [Originally published 1913 by Boston Book Co.], 2001. P. 35.

³⁰⁴ *Muhammad al-Tahir Ibn Ashur*. Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah / Ed. El-Tahir el Mesawi, Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999. P. 183.

³⁰⁵ *Маслаха* (множ. *масаліх*) – інтерес, благо, користь. У *фікху* термін «*маслаха*» означає інтереси людей, які дотримуються ісламського права. – Прим. перекл.

інтереси) в одному і тому ж значенні³⁰⁶. Абу Хамід аль-Газалі, систематизувавши теорію *макасід*, повністю включив її в розділ, який він назвав «необмежені інтереси» (*аль-масаліх аль-мурсала*)³⁰⁷. Фахр ад-Дін ар-Разі (пом. 606/1209) і аль-Аміді (пом. 631/1234) також використовували термінологію аль-Газалі³⁰⁸. Наджм ад-Дін ат-Туфі (пом. 716/1316) визначив термін *маслаха* як «причину, що веде до здійснення замислу Законодавця»³⁰⁹. Аль-Карафі включив терміни «*маслаха*» і «*макасід*» в одне з правил ісламського права, яке говорить: «Ціль (*максід*) є правильною, якщо вона веде до чогось корисного (*маслаха*) або усуває щось шкідливе (*мафсада*)»³¹⁰. Відповідно, *макасід* (причини, замисли, цілі, основні принципи, смисли, завдання) ісламського права — слугувати інтересам людей. Усе вищесказане можна назвати «раціональною основою» теорії цілей шариату (*макасід аш-шаріа*).

Аспекти теорії цілей шариату

³⁰⁶ Абу ал-Маалі ад-Джувайні. Гіас ал-умам фі ілтіят аз-зулам / Під ред. Абд ал-Азима ад-Діба, Катар: Візара аш-шуун ад-дінія, 1400. С. 253.

³⁰⁷ Абу Хамід ал-Газалі. Ал-Мустасфа фі ілм ал-усул / Під ред. Мухаммада Абд ас-Салама Абд аш-Шафі. 1-е вид. Бейрут: Дар алкутуб ал-ілмія, 1413. Т. 1. С. 172.

³⁰⁸ Ібн ал-Арабі, Абу Бакр ал-Малікі. Ал-Махсул фі усул ал-фікх / Під ред. Хусайна Алі ал-Бадрі та Саїда Фуди. 1-е вид. Амман: Дар ал-байарік, 1999. Т. 5. С. 222; Алі Абу ал-Хасан ал-Аміді. Ал-Іхкам фі усул ал-ахкам. Бейрут: Дар ал-кітаб ал-арабі. 1967. Т. 4. С. 286.

³⁰⁹ Наджм ад-Дін ат-Туфі. Ат-Тайін фі шарх ал-арбаїн. Бейрут: арРайан, 1419. С. 239.

³¹⁰ Шіхаб ад-Дін ал-Карафі. Аз-Захіра. Бейрут: Дар ал-араб, 1994. Т. 5. С. 478.

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

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

За традиційною класифікацією, цілі шариату слугують для задоволення потреб людини, які поділяються на три «рівня»: «необхідні потреби» (*дарурат*), «нагальні потреби» (*хаджйіат*), «потреби, що покращують життя» (*тахсінйіат*). «Необхідні потреби» – це захист релігії, життя, розуму та нащадків людини³¹¹. Деякі правовознавці також додають до вказаних широковідомих п'яти цілей ще й «захист честі»³¹². Мусульманські правовознавці вважають дані цілі найважливішими основами існування людини. Хід їхніх роздумів такий: життя людини в небезпеці, якщо її розуму (здатності мислити та розмірковувати) загрожує небезпека. Тому іслам суворо забороняє алкоголь та інші п'янкі речовини. Людина також в небезпеці, якщо не застосовуються потрібні заходи з охорони її здоров'я та навколишнього середовища. Тому пророк Мухаммад заборонив людям спричиняти шкоду один одному, тваринам і навіть рослинам. Життю людини може загрозовувати і економічна криза. Враховуючи це, іслам забороняє монополію, лихварство та всі форми корупції та

³¹¹ *Абу Хамід ал-Газалі*. Ал-Мустасфа фі ілм ал-усул. Т. 1. С. 172; *Абу Бакр ібн ал-Арабі ал-Малікі*. Ал-Махсул фі усул ал-фікх. Т. 5. С. 222; *Алі Абу ал-Хасан ал-Аміді*. Ал-Іхкам фі усул ал-ахкам. Т. 4. С. 287.

³¹² *Абу Хамід ал-Газалі*. Ал-Мустасфа фі ілм ал-усул. Т. 1. С. 172; *Ібрагім ал-Гарнаті аш-Шатібі*. Ал-Мувафакат фі усул аш-шаріа / Під ред. Абд Аллаха Драз. Бейрут: Дар ал-маріфа. Без дати. Т. 3. С. 47.

шахрайства. Особливе місце серед цілей шариату посідає захист нащадків, про що можна судити за багатьма принципами ісламу, що регулюють догляд за дітьми та стимулюють створення необхідних умов для їх виховання та освіти. І врешті-решт, однією з основних цілей шариату є захист релігії, яка важлива для побудови земного та потойбічного життя людини. Адже іслам розглядає життя як мандрівку, одна частина якої проходить на землі, а інша, звісно ж, в потойбічному світі. Загальноприйнятим є факт, що захист цих потреб є ціллю будь-якого релігійного закону³¹³, а не лише ісламського.

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

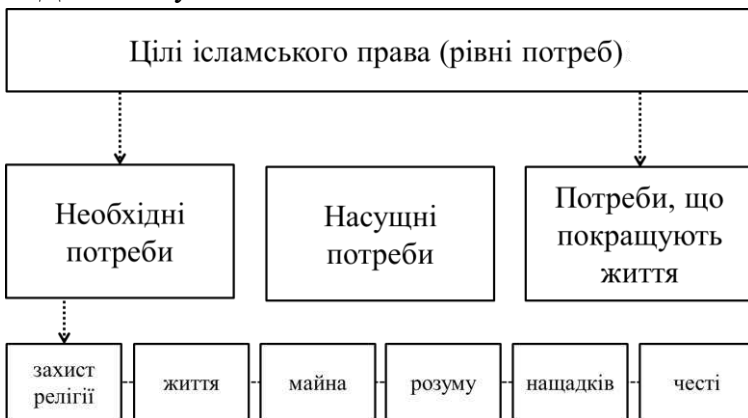
І, нарешті, «потреби, що покращують життя» (*тахсінійат*) – це, наприклад, використання духів чи модного одягу, побудова красивих помешкань. Іслам все це схвалює та розглядає як милість Господа до своїх творінь. Але водночас наполягає на тому, щоб світські блага не ставали головною ціллю життя людини.

За імамом аш-Шатібі (про нього пізніше буде розказано детальніше) «рівні» даної ієрархії взаємопроникаючі та взаємопов'язані. Кожний верхній

³¹³ Ібрагім ал-Гарнаті аш-Шатібі. Ал-Мувафакат фі усул аш-шаріа. Т. 3. С.5

рівень ієрархії нерозривно пов'язаний з нижнім рівнем³¹⁴. Наприклад, одруження та торгівля (рівень «нагальних потреб» – *хаджйіат*) прагнуть задоволення таких «необхідних потреб» (*дарурат*), як захист нащадків та майна. Обидва рівні сильно пов'язані один з одним. Таким чином, вразливість або нестача якої-небудь ланки в ієрархії робить його найбільш пріоритетним та переводить на рівень вище. Наприклад, у період глобального спаду або світової економічної кризи «торгівля» переміщується з рівня «нагальних потреб» на рівень «необхідних потреб» і т.д. Тому деякі законознавці найчастіше розглядають «потреби» як взаємопов'язані, з'єднані круги, ніж нерухому ієрархію³¹⁵.

Див. схему:



Ієрархія цілей ісламського права (рівні потреб)

Я помітив, що рівні потреб в ісламському праві нагадують ієрархію «прагнень людини» або «базових

³¹⁴ *Ібрагім ал-Гарнаті аш-Шатібі*. Ал-Мувафакат фі усул аш-шаріа. Т. 1. С. 151.

³¹⁵ *Джамал Аттийа*. Нахва тафіл макасід аш-шаріа. Амман: ал-Махад ал-аламі лі-л-фікр ал-ісламі, 2001. С. 45.

цілей», створену в XX ст. Абрахамом Маслоу, яку сам він називав «ієрархією потреб людини»³¹⁶. За Маслоу потреби людини поділяються на наступні базові фізіологічні потреби: потреба в безпеці, потреба в коханні, потреба в задоволенні почуття власної гідності і, нарешті, потреба в самоактуалізації. У 1943 р. він вважав, що базові потреби людини складаються з п'яти рівнів. Проте в 1970 р. Маслоу переглянув свої висновки та запропонував ієрархію з семи рівнів³¹⁷. Цікава аналогія між теоріями ашШатібі й Маслоу в означенні рівнів потреб та цілей. Понад те, друга, перероблена, версія Маслоу становить другу цікаву подібність з ісламською теорією «цілей шаріату» – здатність змінюватись і удосконалюватись з плином часу.

Теорії цілей шаріату (*макасід аш-шаріа*), в різний час висунуті мусульманськими законодавцями, піддавались змінам протягом історії, особливо в XX ст. Сучасні теоретики ісламського права критикують згадану вище традиційну класифікацію потреб через багато причин, зокрема наступні³¹⁸:

1. Традиційна теорія цілей шаріату охоплює загальні питання ісламського права, і в її рамках не вдається розглянути цілі конкретного тексту (припису) або групи текстів, що стосуються конкретних питань чи «розділів» ісламського права. Наприклад згадана вище традиційна теорія не відповідає на багато конкретних питань «чому?», які були поставлені на початку розділу.

³¹⁶ Maslow A.H. «A Theory of Human Motivation» // Psychological Review, no. 5 (1943): 50. P. 370-396.

³¹⁷ Maslow A.H. «Motivation and Personalities». 2nd ed. New York: Harper and Row, 1970; Maslow A.H. «A Theory of Human Motivation».

³¹⁸ Тут я посилаюсь на слова шейха Хасана ат-Турабі, з яким у мене була дискусія на дану тему (Хартум, Судан, серпень 2006).

2. Традиційна теорія цілей шариату розглядає індивідів, а не сім'ю, суспільство та людство в цілому. Об'єктом уваги класичного ісламського кримінального права є життя, честь і майно людини, а не життя, гідність, економіка та благоустрій цілого суспільства.

3. Не дивлячись на те, що рівні «потреб людини» є ядром традиційної теорії про цілі шариату, найбільш універсальних та основних цінностей, таких як справедливість і свобода, вони не містять.

4. Традиційна теорія про цілі шариату була розроблена на основі ісламського правового спадку, а не першоджерел та аутентичних текстів. Автори класичних праць, присвячених цілям шариату, завжди посилаються на приписи ісламського права, встановлені законодавцями різних мусульманських правових шкіл, а не на першоджерела ісламу (наприклад, *аяти* Корану).

З метою встановлення даних недоліків сучасні вчені висунули нові концепції та класифікації загальних цілей шариату, приділивши увагу кардинально новим аспектам. За сучасними класифікаціями, цілі шариату, виходячи з пов'язаних з ними приписів, поділяються на³¹⁹:

1. Загальні цілі – їх визначають, розглядаючи весь корпус ісламського права. Наприклад, до загальних цілей відносяться задоволення вже згаданих «необхідних» і «нагальних» потреб, а також досягнення таких принципів, що були додані вченими в сучасну епоху, як «справедливість», «універсальність» та «полегшення».

2. Спеціальні цілі – їх визначають, розглядаючи окремі «розділи (сфери) ісламського права. Це такі цілі, як захист

³¹⁹ Нуман Джугайм. Турук ал-кашф ан макасід аш-шаріа. Міжнародний ісламський університет, Малайзія (International Islamic University), вид. Дар ан-нафаїс, 2002. С. 26-35.

дітей у сімейному праві, попередження злочинності в кримінальному праві, перешкоджання монополізації в фінансовому праві.

3.Окремі цілі – це цілі конкретних текстів або норм ісламу. Наприклад, різна кількість свідків, необхідна для розгляду тих чи інших судових справ, умова, яка встановлена в ісламі з метою виявлення істини. Ціль норми, що дозволяє тому, хто тримає піст, перервати його у випадку хвороби, – полегшити виконання релігійних приписів; ціль заборони довгого збереження м'яса під час свята (у місяць *Рамадан* і т.д.) – нагодувати бідних та малозабезпечених членів суспільства і т.д.

Сучасні мусульманські вчені приходять до висновку про те, що шаріат спрямований не лише на забезпечення потреб окремих індивідів чи групи людей, але й на забезпечення потреб суспільства, нації та людства в цілому. Наприклад, Ібн Ашур (детальніше про нього буде сказано нижче) вважав, що здійснення цілей шаріату, спрямованих на досягнення блага всієї мусульманської громади, є важливішими, ніж тих, що стосуються окремих індивідів. У цьому контексті Рашид Ріда включив у свою теорію цілей шаріату «проведення реформ» та «дотримання прав жінок», у той час як Юсуф аль-Карадаві додав у свою теорію «захист гідності та прав людини».

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

мусульманських меншин, що живуть у немусульманських спільнотах.

Нарешті, сучасна правова думка висунула нові унікальні цілі шаріату, які напряду виведені з ісламських першоджерел, а не з корпусу правової літератури, створеної *мазгабами*. Даний підхід дозволяє значно подолати історичність правових постанов і сформулювати найвищі цінності та принципи релігійних текстів ісламу. У результаті стало можливим розробляти правові норми на основі цих універсальних принципів. Нижче наведені приклади цих універсальних цілей шаріату, виведені безпосередньо із першоджерел:

1.Рашид Ріда (пом. 1354/1935) комплексно дослідив Коран для того, щоб визначити головні цілі Пресвятого письма. Він зробив висновок, що в ці цілі входять «реформа стовпів віри та оповіщення людей про те, що іслам – це релігія високої моральності, знання, мудрості, раціональності; релігія, яка несе свободу та незалежність, сприяє соціально-політичним та економічним реформам та захищає права жінок»³²⁰.

2.Ат-Тахір ібн Ашур (пом. 1325/1973) вирішив, що універсальні цілі шаріату – це підтримання порядку, рівності, свободи, а також чистоти природи людини (*фітра*)³²¹. Потрібно підкреслити, що поняття *хуррійя* (свобода), визначена Ібн Ашуром та деякими іншими сучасними вченими як ціль шаріату, відрізняється від

³²⁰ Мухаммад Рашид Ріда. Ал-Вахі ал-Мухаммаді: субут ан-нубувва біл-куран. Каїр: Муассаса ізз ад-дін. Без дати. С. 100.

³²¹ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 183.

поняття *ітк*, про яке говорили середньовічні законознавці³²².

Аль-ітк – це звільнення з рабства, а не свобода в її сучасному значенні. Проте добре відомий ісламський термін *аль-машія* – «воля», «бажання» – у багато чому схожий з сучасними філософськими поняттями «свобода» та «свобода волі». Підкреслимо, що свобода віросповідання виражена в Корані як «бажання людини вірити або не вірити в щось»³²³, а термін «свобода» (*хуррійя*) з'явився в ісламській правовій літературі недавно. Цікаво, що, за словами самого Ібн Ашура, він запозичив цей термін «із літератури, виданої у часи Французької революції, яку переклали арабською мовою в ХІХ ст.»³²⁴. тим не менше ісламський погляд на свободу совісті, віросповідання та волевиявлення Ібн Ашур детально розробив саме в контексті поняття *аль-машія*³²⁵.

3.Мухаммад аль-Газалі³²⁶ (пом. 1416/1996) закликав «винести уроки з попередніх чотирнадцяти століть історії

³²² Приклади можна знайти в кн.: Камал ад-Дін ас-Сівасі. Шарх фат халкадір. 2-е вид. Бейрут: Дар ал-фікр. Без дати. Т. 4. С. 513.

³²³ Див.: Сура аль-Кахф («Печера»), 18:29.

³²⁴ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Усул вн-нізам ал-іджтімаї фі-л-іслам / Під ред. Мухаммада ат-Тахіра ал-Майсаві. Амман: Дар ан-нафаїс, 2001. С. 256, 268.

³²⁵ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Усул ва-нізам ал-іджтімаї фі-л-іслам. С. 270-281.

³²⁶ Мухаммад аль-Газалі (пом. 1996) – талановитий єгипетський богослов і проповідник, ідеї якого призвели до змін в ідеології соціально-політичного руху «Брати-мусульмани». Закінчив університет аль-Азгар, спеціалізувався в сфері ісламського проповідництва (*дава*). Викладав у багатьох університетах ісламського світу. У своїх роботах критикував диктатуру в мусульманському світі, буквализм у розумінні ісламських текстів, небажання богословів переосмислити методи ісламського права. М. аль-Газалі вів полеміку як із салафітами

ісламу» та включив «справедливість і свободу» в категорію «необхідних потреб»³²⁷. Важливим внеском альГазалі в теорію цілей шариату є критика буквалізму в розумінні релігійних текстів, який сьогодні характерний для багатьох *улемів*³²⁸. Якщо уважно вивчити спадок альГазалі, можна побачити, що дотримання рівності та справедливості він вважав основними цілями шариату та на основі цих двох принципів сформулював свої відомі думки про права жінок в ісламі та інші питання ісламського права.

4.Юсуф аль-Карадаві (нар. 1345/1926), як і свої попередники, системно вивчив Коран і виділив наступні універсальні цілі шариату: збереження істинної віри, захист прав і гідності людини, заклик людей до поклоніння Богу, очищення душі людини, відновлення моральних цінностей, створення міцної, благополучної сім'ї, хороше ставлення до жінок, побудова згуртованої ісламської громади (*умми*), заклик до світу про співпрацю та взаємодію³²⁹. Проте аль-Карадаві вважає, що формування універсальної теорії цілей шариату стане можливим тільки після необхідного досвіду роботи з релігійними текстами³³⁰.

(переважно з *улама* Саудівської Аравії та їхніми єгипетськими послідовниками), так і єгипетськими марксистами та критиками релігії.
— Прим. перекл.

³²⁷ *Джамал Аттія*. Нахва тафіл макасід аш-шаріа. Амман: ал-Махад алалам і лі-л-фікр ал-ісламі, 2001. С. 49.

³²⁸ *Mawil Izzi Dien*. Islamic Law: From Historical Foundation to Contemporary Practice / Ed. Carole Hillenbrand. Edinburg: Edinburg University Press Ltd., 2004. P. 131-132.

³²⁹ *Йусуф ал-Карадаві*. Кайфа натаамал маа ал-куран ал-азим? 1-е вид. Каїр: Дар аш-шурук, 1999.

³³⁰ Приватна розмова з шейхом Юсуфом аль-Карадаві (Лондон, Великобританія, березень, 2005, і Сараєво, Боснія, травень, 2007).

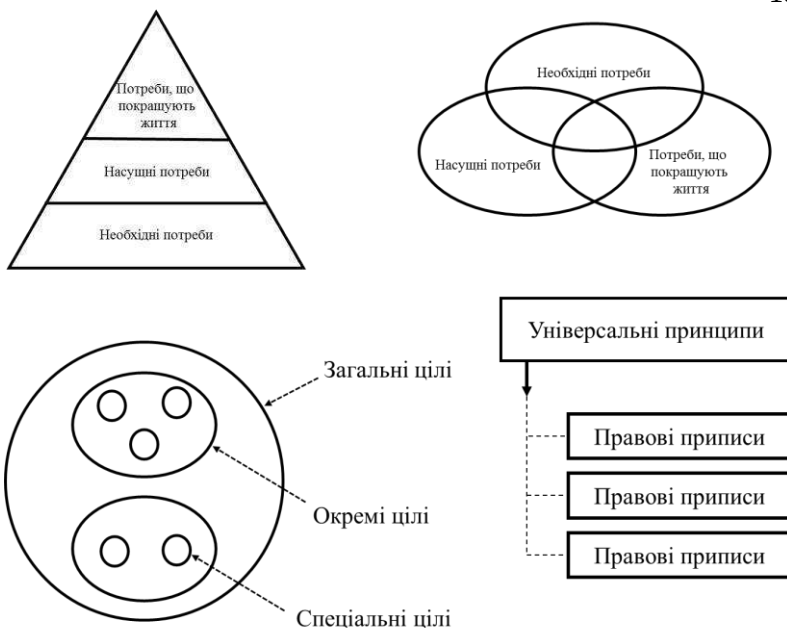
5.Таха Джабір аль-Алвані³³¹ (нар. 1354/1935) також звернувся до Корану, щоб визначити «найвищі та домінантні» цілі шариату. За аль-Алвані, це «єдинобожжя» (таухід), очищення душі людини від скверни (тазкія) і облаштування земної цивілізації (умран)³³². Наразі він працює над написанням монографії, що присвячена кожній з цих цілей шариату³³³.

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

³³¹ Таха Джабір аль-Алвані народився в 1935 р. в Іраці. Ісламським дисциплінам навчався в університеті аль-Азгар. У 1983 р. переїхав до Сполучених Штатів Америки, де заснував Раду з ісламського права (*фікх*) Північної Америки (Fiqh Council of North America). У США закликає мусульман інтегруватись в американське суспільство й активно брати участь у соціальному та суспільному житті. Він є одним з розробників фікху для мусульманських меншин, який формує норми ісламського права в умовах західного соціально-політичного й культурного контексту. Крім того, Т. Дж. аль-Алвані працює над реформуванням методології ісламського права (*усул аль-фікх*), активно використовуючи для цього теорію цілей шариату. Він є одним із вчителів Дж. Ауди. – *Прим. перекл.*

³³² Таха Джабір ал-Алвані. Макасід аш-шаріа. 1-е вид. Бейрут: ШТ; Дар ал-хаді, 2001. С. 25.

³³³ Приватна розмова (Каїр, Єгипет, квітень, 2007).



Таким чином, структуру теорії цілей шариату краще за все описати як багатоаспектну. Інакше кажучи, рівні потреб людини, приписи, спрямовані на досягнення цілей шариату, і люди, чиїм інтересам слугує шариат, є аспектами, про які законодавці мають різні думки і які порізно класифікують.

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

Цілі шариату в *іджтіхаді* сподвижників Пророка

Спираючись на багато повідомлень, можна зробити висновок, що ідея про те, що в приписах Корану та словах Пророка є певні цілі та завдання, належить сподвижникам Пророка. Одне з найвідоміших і найпереконливіших повідомлень на цю тему, це хадис з низкою «ланцюжків передавачів» (*існадів*) про післяполуденну молитву на території племені *бану курайза*. У ньому розповідається про те, як Пророк послав групу своїх сподвижників до племені *бану курайза* ³³⁴ та наказав їм здійснити післяполуденну молитву (*аср*) після того, як вони туди дістануться ³³⁵. Проте в дорозі сподвижникам стало зрозуміло, що вони не встигають здійснити молитву вчасно. Таким чином, вони розділились на тих, хто вирішив помолитись у *бану курайза*, і тих, хто вирішив здійснити молитву в дорозі. Перші аргументували свій вибір тим, що Пророк зрозуміло попросив помолитись у *бану курайза*, другі ж вважали, що Пророк просто хотів, щоб вони поспішали до вказаного місця, і зовсім не мав на увазі, що молитву потрібно перенести. Так, за передавачем *хадиса*, коли потім Пророку розповіли обидва рішення, він їх схвалив ³³⁶. На думку вчених і законознавців, схвалення Пророка вказує на те, що обидві групи зробили правильний вибір. Тільки відомий законознавець Ібн Хазм аз-Захірі не погодився з рішенням сподвижників, які помолитись у дорозі, написавши, що «вони повинні були

³³⁴ Близько 7 р.х./628 р. Місцевість за декілька км від Медини.

³³⁵ *Мухаммад ал-Бухарі*. Ас-Сахіх / Під ред. Мустафи ал-Буга. 3-є вид. Бейрут: Дар ібн Касір, 1986. Т. 1. С. 321; *Абу ал-Хусайн Муслім*. Сахіх Муслім / Під ред. Мухаммада Фаада Абд ал-Баки. Бейрут: Дар ат-турас ал-арабі. Без дати. Т. 3. С. 1391.

³³⁶ *Хадис* передав Абдаллах ібн Омар; див.: *Мухаммад ал-Бухарі*. АсСахіх. Т. 1. С. 321; *Абу ал-Хусайн Муслім*. Сахіх Муслім. Т. 3. С. 1391.

здійснити післяполуденну молитву діставшись до місцевості, населеної племенем бану курайза, як про це сказав їм Пророк, навіть якщо б дістались до нього тільки опівночі!»³³⁷

Інша, більш серйозна спроба розуміння та здійснення цілей, що містяться в приписах Пророка, була здійснена в часи правління другого праведного халіфа – Омара. Високий статус, який Омар займає в ісламі, його часті наради зі сподвижниками надають його умовиводам особливого значення. В одному з хадисів повідомляється, що сподвижники попросили Омара розподілити між ними в якості «військової здобичі», завойовані землі (Єгипту та Іраку – Прим. перекл.), пригадавши зрозумілі йому та конкретні *аяти* Корану, які дозволяють бійцям володіти захопленою в бою землею³³⁸. Проте Омар відмовився розділити цілі міста та провінції між послідовниками, посилаючись на *аяти* з більш загальним змістом, в яких говориться, що «ціль» Бога не допустити, щоб «багатства контролювали багаті»³³⁹. Таким чином, Омар і сподвижники, які його підтримали, зрозуміли смисл *аятів* про «завойовані землі» в контексті цілі Божественного закону (*максад*), котра, якщо говорити з використанням

³³⁷ *Алі ібн Хазм. Ал-Махалла* / Під ред. Ладжна іхйа ат-турас ал-арабі. 1-е вид. Бейрут: Дар ал-Афак. Без дати. Т. 3. С. 291.

³³⁸ *Йакуб Абу Йусуф. Ал-Харадж*. Каїр: ал-Матбаа ал-амірійя, 1303. С. 14; 81; Йахйя ібн Адам. *Ал-Харадж*. Лахор, Пакистан: ал-Мактаба алілмірійя, 1974. С. 110.

³³⁹ «Те, що Аллаг дарував Своєму Посланцю від жителів селищ, належить Аллагу, Посланцю та родичам його, сиротам, бідним і подорожнім; і щоб не дісталось воно багатіям з-посеред вас!»: сура аль-Хашр («Зібрання»), 59:7. Я вирішив перекласти уривок «даулатан байна агнійя мінкум» як «щоб багатим серед вас не контролювали багатства», а не «щоб не дісталось воно багатіям з-посеред вас».

сучасних термінів, полягала в тому, щоб «зменшити економічний розрив між багатими та бідними».

Другий наочний принцип – призупинення Омаром покарання за крадіжку у вигляді відрубання руки під час голоду в Медині³⁴⁰. Омар вирішив, що застосування встановленого Кораном покарання, коли люди не можуть знайти засобів існування, суперечить найважливішому принципу справедливості в Корані.

Ще один приклад *фікху* Омара (практичного застосування Омаром Божественного закону) – це випадок, коли він не став дотримуватись буквального значення *хадису*, що дозволяє заволодіти «всім майном ворога»³⁴¹. Замість цього він вирішив дати воїнам, лише 1/5 частину найцінніших захоплених трофеїв. У даному випадку його головною ціллю було продемонструвати справедливе ставлення до бійців і водночас збільшити матеріальні блага громади.

І нарешті, останній приклад – дозвіл Омара сплачувати *закят* (обов'язкову милостиню) кінями, не дивлячись на те, що сам Пророк виключив коней з числа майна, яким можна сплачувати *закят*. Омар розумно обґрунтував своє рішення тим, що коні в його час стали набагато ціннішим товаром, ніж верблюди, якими Пророк дозволяв сплачувати *закят*³⁴². Іншими словами, Омар усвідомив, що сутність і мета *закята* – це соціальна допомога, що надається багатими людьми бідним. Він

³⁴⁰ Мухаммад Білтаджі. Манхадж Омар ібн ал-Хаттаб фі-т-ташрі. 1-е вид. Каїр: Дар ас-салам, 2002. С. 190.

³⁴¹ Ал-Валід ібн Рушд (Аверроес). Бідайат ал-муджтахід ва ніхайат алмуктасід. Бейрут: Дар ал-фікр. Без дати. Т. 1. С. 291.

³⁴² Камал ад-Дін ас-Сівасі. Шахр фатх ал-кадір. Т. 2. С. 192; *Абу Омар ібн Абд ал-Барр*. Ат-Тамхід / Під ред. Мухаммада ал-Валі та Мухаммада ал-Бакрі (Марокко: Міністерство вакфів, 1387). Т. 4. С. 216.

ухвалив таке рішення, не зважаючи на точні види майна, згадані в *хадисі* Пророка про *закят*, які більшість людей сприймали буквально³⁴³.

Проте всі відомі правові школи, за винятком ханафітів, проти такого розширення видів «*закятного* майна». Це говорить про те, настільки сильно укорінилось буквальне розуміння текстів в методології традиційних правових шкіл. Раніше згаданий Ібн Хазм стверджує, що *закят* можна сплачувати тільки майном, яке перераховано в хадисі Пророка: золотом, сріблом, пшеницею, ячменем, фініками, верблюдами, баранами, козами. І не можна допускати сплати кіньми, комерційними товарами або яким-небудь іншим майном³⁴⁴. Зрозуміло, настільки сильно подібні думки перешкоджають *закяту* стати інститутом, що забезпечує соціальну справедливість.

Грунтуючись на «методології, яка досліджує мудрість та особливі думки, сховані в Божественних приписах», аль-Карадаві в своїй роботі, присвяченій *закяту*, заперечує традиційну думку, вказану вище. Він пише: «*Закят* може сплачуватись з будь-якого доходу... Ціль *закяту* – допомагати бідним і приносити користь суспільству. Навряд чи Законодавець прагне покласти це завдання на власників п'яти або більше верблюдів (як це стверджує Ібн Хазм) та звільнити від неї багатих підприємців, які за один день заробляють більше, ніж пастух за рік...»³⁴⁵

³⁴³ Йусуф ал-Карадаві. Фікх аз-закят: Дисертація на звання доктора наук, університет ал-Азгар, Єгипет, вид. Ар-Рісала. 15-е вид., 1985 р. Т. 1. С. 229.

³⁴⁴ Дана думка чітко виражена в праці: *Алі ібн Хазм. Ал-Мухалла* / Під ред. Ладжна іх'я ат-турас ал-арабі. 1-е вид. Бейрут: Дар ал-афак. Без дати. С. 209.

³⁴⁵ Йусуф ал-Карадаві. Фікх аз-закат. Т. 1. С. 146-148.

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

Аль-Бухарі підкреслює, що в халіфа Омара спитали: «Чому ми до цього часу здійснюємо біг³⁴⁶ навколо Кааби з оголеними плечима, якщо іслам уже укріпився в Мецці?» Питання відправляє нас до історії про те, як після «підкорення Мекки» мекканці стали стверджувати, що Пророк та його сподвижники після довгого перебування в Медині стали хворими та кволими. Дізнавшись про це Пророк наказав послідовникам бігати навколо Кааби, оголивши праве плече, щоб показати усім, що вони все ще здорові та сильні. Таким чином, відповідаючи на запитання, Омар в даному випадку не став шукати цілі або особливого смислу вказівок Пророка. Він відповів: «Ми не перестанемо робити те, що робили в часи Пророка»³⁴⁷. Відповідно, Омар розрізняв приписи, що стосуються актів поклоніння (*ібадат*), і приписи, що стосуються світських справ та взаємовідносин між людьми (*муамалат*). Набагато пізніше імам аш-Шатібі виразив цей розподіл наступним чином: «Приписи, що стосуються актів поклоніння (*ібадат*), потрібно розуміти буквально.

³⁴⁶ Йдеться про обряд *ідтіба* – оголення правого плеча при обході Кааби прочанином. Даний обряд здійснюється прочанами після прибуття в Мекку (*таваф аль-кудум*) під час *хаджу* або при обході Кааби під час *умри*. Обряд здійснюється ритуальним бігом між пагорбами Сафа і Марва (*сай*). – Прим. перекл.

³⁴⁷ *Мухаммад ал-Бухарі*. Ас-Саліх, кітаб ал-хадж, баб ар-рамл. [Книга про хадж, розділ про обряд ходіння швидким кроком під час обходу Кааби (*рамал*) (1605).]

Стосовно приписів про взаємовідносини між людьми (*муамалат*), то потрібно роздумувати про них, намагаючись розпізнати цілі та завдання»³⁴⁸. Таким чином, з наведеного прикладу стало зрозуміло, що акти поклоніння (*ібадат*) незмінні та віруючі повинні здійснювати їх точно так, як здійснював їх Пророк. З іншого боку, ми також побачили на прикладі дій Пророка і його сподвижників, що не потрібно намагатись з точністю скопіювати їхній досвід при вирішенні земних проблем (*муамалат*). Замість цього потрібно осмислити їхні рішення та вчинки й усвідомити цілі (*макасід*), якими вони керувались.

Ранні теорії цілей шариату

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

³⁴⁸ *Ібрагім ал-Гарнаті аш-Шатібі*. Ал-Мувафакат фі усул аш-шаріа. Т.2. С.6.

прослідкувати розвиток різних ранніх теорій цілей шариату, що виникли між III та V ст.

Ат-Тірмізі аль-Хакім ³⁴⁹ (пом. 296/908). Перша робота, присвячена цілям шариату, у якій термін *макасід* був винесений у назву книги, – це «Молитва та її цілі» (*Салат ва макасідуха*), написана ат-Тірмізі аль-Хакімом ³⁵⁰. Книга крізь призму суфізму розповідає про мудрість та духовні таємниці, які приховані в кожному з актів обрядової молитви. Наприклад, ат-Тірмізі вважає, що ціллю звеличування Бога при переході з одного положення в молитві до іншого, є підтвердження тим, хто молиться, своєї смиренності перед ним, ціллю славослів'я є звільнення від невір'я, а ціллю повертання в сторону Кааби – концентрування уваги на молитві. Ат-Тірмізі аль-Хакім також написав спрощену книгу про *хадж* і назвав її «Хадж та його таємниці» (*Аль-хадж ва асраруху*) ³⁵¹.

³⁴⁹ Ат-Тірмізі ал-Хакім – відомий суфійський *шейх*, представник східноіранського суфізму. У своїх роботах розглядає внутрішні, духовні смисли обрядів ісламу, роль мусульманських святих, критерії святості і різні суфійські концепції. Мав сильний вплив на відомого теоретика суфізму *шейха* Ібн Арабі. Основні роботи: Ілал аш-шаріа; Хатм ал-вілая. – *Прим. перекл.*

³⁵⁰ За Ахмадом ар-Райсуні, див.: Назарійат ал-макасід інд ал-імам ашшаріат аш-шатібі (Теорія цілей шариату *імама* аш-Шатібі). Herndon, VA: ПІТ, 1992.

³⁵¹ Також за Ахмадом ар-Райсуні, див.: Макасід аш-шаріа ал-ісламія: дірасат фі кадайа ал-манхадж ва кадайа ат-татбік / Під ред. Мухаммада Саліма ал-Ава. Каїр: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Centre, 2006. Р. 181.

Абу Зайд аль-Балхі³⁵² (пом. 322/933). Найперша робота, присвячена цілям приписів, що регулюють взаємовідносини між людьми (*муамалат*), – це книга «Пояснення про цілі віри» (*Аль-Ібана ан ілал ад-дійана*) Абу Зайда ал-Балхі. У цій книзі ал-Балхі розглядає цілі правових приписів ісламу. Він також є автором книги про категорії *маслаха* (благо), яку він назвав «Благо для тіл та душ» (*Масаліх аль-абдан ва ан-нуфус*). У ній він пояснює, як ісламські норми та правила сприяють покращенню духовного та фізичного стану людини³⁵³.

Аль-Каффал аль-Кабір аш-Шаші³⁵⁴ (пом. 365/975). Найдревніше джерело про цілі шаріату, який я знайшов в єгипетській бібліотеці Дар аль-Кутуб, це рукопис праці аль-Каффала «Краса шаріату» (*Махасін аш-шаріа*)³⁵⁵. Рукопис складається з передмови (20 сторінок) та розділів, які названі та поділені так само, як і в усіх класичних книгах з мусульманського права (тобто починаються з опису акту повного ритуального омовіння, омовіння перед молитвою, правил молитви і т.д.). Аль-Каффал коротко

³⁵² Абу Зайд аль-Балхі – відомий мусульманський богослов, географ, філософ, астролог і лікар. Автор багатьох творів, більша частина яких не збереглась. Найбільш відомий твір – Сувар аль-акалім, присвячений географічному опису світу. Дана робота вплинула на багатьох середньовічних арабських вчених-географів і заклала підвалини для «класичної арабської школи географії». - *Прим. перекл.*

³⁵³ *Мухаммад Камал Імам*. Ад-Даліл ал-іршаді іла макасід аш-шаріа алісламія. Лондон: al-Maqasid Research Centre, 2007. Введение. С. 3.

³⁵⁴ Аль-Каффал аль-Кабір аш-Шаші (народився в місті Шаш (розташоване на території сучасного Ташкенту – столиці республіки Узбекистан) – відомий законознавець, послідовник шафіїтської школи ісламського права. Також відомий своїми тлумаченнями Корану і як передавач *хадисів*. – *Прим. перекл.*

³⁵⁵ Я дізнався про цю книгу від проф. Ахмада ар-Райсуні під час розмов з ним у Джидді (Саудівська Аравія, квітень, 2006 р.)

згадує кожне правило, а потім детально пояснює цілі та мудрість, що містяться в них. Рукопис досить добре зберігається, складається із 400 сторінок. На останній сторінці вказано, що книга була закінчена 11 *рабі алавваля* 358 р. (7 лютого 969 р.). Не дивлячись на те, що автор зробив усесторонній огляд правових приписів, норм приватного права, він не висунув концепції загальних цілей шариату. Проте книгу можна вважати великим кроком вперед в розвитку теорії макасід аш-шаріа. Я переклав з арабської уривок з передмови до цієї праці:

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

Мій колега, Абд ан-Наср ал-Лугані, працюючи над докторською дисертацією в Уельському університеті (Лампітер), в 2004 р. дослідив та підготував до друку другий рукопис «Краса шариату» аль-Каффала³⁵⁶. Його

³⁵⁶ *Al-Lughani Abd al-Nasr. A Critical Study and the Edition of the First Part of Kitab Mahasin al-Shariah by al-Qaffal al-Shashi* (Критичне вивчення та видання першої частини книги аль-Каффала аш-Шаші «Махасін ашшаріа») Ph.D. diss, University of Manchester, 2004.

науковий керівник, Мавіл Ізз ад-Дін вважає, що вміст рукопису аш-Шаші особливим внеском в теорію ісламського права. Він пише:

«За аш-Шаші, важливість приписів залежить від смислів, закладених в них, які завжди висуваються Законодавцем на перший план – заборона алкоголю є прикладом цього. Заборона пояснюється тим, що шаріат розглядає алкогольні напої як засіб, за допомогою якого диявол сіє ворожість між людьми, заважає їм поминати Бога та молитись. Роздуми аш-Шаші не залишають сумнівів у тому, що він сприяв розвитку своєї шафіїтської школи, створивши низку основних правових теорій для встановлення причин правових приписів»³⁵⁷.

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

Ібн Бабавайх ал-Куммі³⁵⁸ (пом. 381/991). Деякі дослідники вважають, що до XX ст.³⁵⁹ цілі шаріату

³⁵⁷ *Mawil Izzi Dien. Islamic Law: From Historical Foundation to Contemporary Practice. P. 106.*

³⁵⁸ Ібн Бабавайх (перс. Бабуя) ал-Куммі – відомий шиїтський богослов і законознавець. Ібн Бабавайх відомий як великий спеціаліст у сфері шиїтського хадисознавства. Його книга *Ман ла йахдуруху ал-факіх*

вивчались тільки суннітськими законодавцями. Проте насправді перше відоме нам дослідження, присвячене концепції цілей шаріату, було написано одним із головних шийтських законодавців IV ст. х. Ібн Бабавайхом асСадуком аль-Куммі. Даній темі він присвятив книгу «Причини приписів» (*Ілал аш-шар'аї*), яка складається з 335 розділів³⁶⁰. У ній вчений намагається «раціоналізувати» віру в Бога, пророків, потойбічне життя й дати розумне пояснення морально-етичних аспектів молитви, посту, прощі, милостині, турботи про батьків та інших релігійноморальних приписів ісламу³⁶¹.

Аль-Амірі аль-Файласуф ³⁶² (пом. 381/991). Найбільш теоретичну класифікацію цілей шаріату висунув Аль-Амірі аль-Файласуф у книзі «Сповідання про похвальні якості ісламу» (*Ілам бі-манакіб аль-іслам*)³⁶³.

вважається однією з чотирьох основних збірок шийтських переказів. – *Прим. перекл.*

³⁵⁹ *Хасан Джабір*. Ал-макасід фі-л-мадраса аш-шіїа // В кн.: Макасід аш-шар'іа ісламія: дірасат фі кадайа ал-манхадж ва кадайа ат-татбік (Цілі ісламського права: теорія та практика) / Під ред. Мухаммада Саліма ал-Ава. 1-е вид. Каїр: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, alMaqasid Research Centre, 2006. Р. 325; а також приватні бесіди на цю тему в Олександрії (Єгипет, серпень, 2006 г.).

³⁶⁰ Ця думка була висловлена проф. Мухаммадом Камалом Імамом під час нашої розмови в Олександрійському університеті, на факультеті права (Єгипет, серпень, 2006 р.).

³⁶¹ *Ібн Бабавайх ас-Садуқ ал-Куммі*. Ілал аш-шар'іа / Під ред. Мухаммада Садика Бахр ал-улама. Наджаф: Дар ал-балага, 1966.

³⁶² Аль-Амірі аль-Файласуф – мусульманський філософ, учень Абу Зайда аль-Бахрі. – *Прим. перекл.*

³⁶³ За Ахмадом ар-Райсуні (він сказав мені про це в приватній розмові в Олександрії (Каїр, серпень, 2006 р.)). Проф. Ар-Райсуні порадив мені таке видання: *Абд ал-Хасан ал-Файласуф ал-Амірі*. Ал-Ілам бі-манакіб ал-іслам / Під ред. Ахмада Гураба. Каїр: Дар ал-кітаб ал-арабі, 1967.

Проте він включив у свою класифікацію тільки кримінальні покарання, приписані шаріатом (*худуд*).

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

Розділ 2

Вчені (V-VIII ст.х. (XI-XIV ст.)), що створили теорію цілей шаріату (*макасід аш-шаріа*)

V ст.х. стало свідком явища, яке Абд Аллах ібн Байа назвав «філософією ісламського права»³⁶⁴. Буквалістський підхід, який до цього широко застосовувався законодавцями, уже не відповідав вимогам світу, який розвивається. Щоб відповісти на нові виклики була розвинена концепція *аль-маслаха аль-мурсала*. Дана концепція не лише заповнила прогалину в традиційній методології, але й призвела до появи теорії цілей шаріату (*макасід аш-шаріа*). Законодавці, що зробили найбільший внесок у розвиток теорії *макасід*: Абу аль-Маалі ад-Джувайні, Абу Хамід аль-Газалі, аль-Ізз ібн Абд ас-Салам, Шіхаб ад-Дін аль-Карафі, Шамс ад-Дін ібн ал-Кайм та Абу Ісхак аш-Шатібі, який посідає особливе місце в цьому переліку.

Імам ад-Джувайні та «суспільні потреби»

Абу аль-Маалі ад-Джувайні³⁶⁵ (пом. 478/1085) у трактаті «Доказ у основах права» вперше описав «рівні

³⁶⁴ Абд Аллах ібн Байа дав це визначення під час приватної бесіди з ним у Мецці (Саудівська Аравія, квітень, 2006).

³⁶⁵ Абу аль-Маалі ад-Джувайні – теоретик ісламського права, відомий шафіїтський законодавець і ашарітський *мутакалім*, якого називали «імамом двох священних міст» (він провадив свою богословську діяльність як у Мецці, так і в Медині). Автор книги Іршад іла каваті аль-аділлі («Настанови про категоричні докази») – у цьому творі він знайомить читачів з основними концепціями ашарітського *калам*. Аль-Джувайні був вчителем Абу Хаміда аль-Газалі. – Прим. перекл.

необхідних потреб людини» так, як це роблять сучасні дослідники. Він виділив п'ять рівнів: «необхідні потреби» (*дарурат*), «суспільні потреби» (*аль-хаджат аль-амма*), «моральну поведінку» (*аль-макрумат*), «приписи з рекомендованим характером» (*аль-мандубат*) та приписи, «без очевидної причини та певної цілі»³⁶⁶. У своїй книзі адДжувайні робить висновок, що ціль ісламського права – це захист віри, життя, розуму, честі та майна людини³⁶⁷.

Я вважаю, що інший трактат ад-Джувайні – «Порятунок народів» (Гійас аль-улам), – не дивлячись на те, що він присвячений в основному питанням політики, є ще одним вагомим внеском у концепцію цілей шаріату. У цій книзі ад-Джувайні робить гіпотетичне припущення, що якщо раптом усі законодавці та правові школи через якінебудь причини зникнуть, то зберегти іслам можна буде, лише повністю реконструювавши його «за допомогою фундаментальних принципів, на яких ґрунтуються всі норми ісламського права»³⁶⁸. Ці фундаментальні принципи він прямо називає «цілями» (*макасід*) ісламського права й пише, що стосовно них не може бути різних думок та інтерпретацій³⁶⁹. Як приклад таких цілей (на основі яких можна буде «відновити» ісламське право) він наводить «правила, що полегшують акт омовіння», «поступки бідним під час виплати закятю»

³⁶⁶ *Абу ал-Маалі ал-Джувайні*. Ал-Бурхан фі усул ал-фікх / Під ред. Абд ал-Азима ад-Діба, 4-е вид. Ал-Мансура: Ал-Вафа, 1418/1998. Т. 2. С. 621, 622, 747.

³⁶⁷ Там само. С. 621, 622, 747.

³⁶⁸ *Абу ал-Маалі ад-Джувайні*. Гіас ал-улам фі ілтійат аз-зулам / Під ред. Абд ал-Азима ад-Діба. Катар: Візара аш-шуун ад-дінія, 1400 р.х. С. 434.

³⁶⁹ Там само. С. 490.

та «взаємну згоду в торгівельних угодах»³⁷⁰. Я вважаю, що «Порятунок народів» містить цілісні пропозиції з оновлення та перегляду ісламського права на основі теорії цілей шаріату.

Імам аль-Газалі та «класифікація необхідних потреб людини»

Учень ад-Джувайні, *імам аль-Газалі* (пом. 505/1111), у книзі «Очищення науки за основами права» (*альМустасфа*) розвинув ідеї свого вчителя. Він розташував «необхідні потреби», про які говорив імам аль-Джувайні, у наступному порядку: (1) віра, (2) життя, (3) розум, (4) нащадки, (5) майно (багатство)³⁷¹. Аль-Газалі першим використав термін «захист» (*аль-хіфз*) «необхідних потреб». Проте не дивлячись на детальний аналіз, який провів аль-Газалі, він відмовився вважати запропоновану ним класифікацію цілей шаріату (*макасід*) або суспільних благ (*масаліх*) правовими доказами (тобто він відмовився зробити їх частиною доказового інструментарію *фікху*) і навіть назвав їх «ілюзорними благами» (*аль-масаліх аль-маухума*)¹. Аль-Газалі аргументував це тим, що цілі шаріату визначають, вчитуючись у Коран і роздумуючи над ним, і на відміну від правових доказів вони не містяться в Священному письмі у вигляді, «готових» зрозумілих приписів та правил.

Проте, не дивлячись на те, аль-Газалі все ж використовував теорію цілей шаріату, щоб пояснити деякі приписи ісламу. Наприклад, він пише: «Усе, що п'янить,

³⁷⁰ Там само. С. 446, 473, 494.

³⁷¹ *Абу Хамід ал-Газалі*. Ал-Мустасфа фі ілм ал-усул. С. 258.

чи то їжа або пиття, заборонено через ту ж причину, що й вино. А вино, як відомо, заборонене заради захисту розуму людини [від помутніння]»³⁷².

Таким чином, аль-Газалі вважає, що Божественний закон був посланий, щоб приносити людям користь, і має п'ять основних цілей: захист віри, життя, розуму, нащадків та майна людей. Усе, що допомагає або сприяє здійсненню цих цілей, – це *маслаха* (благо для людей), а все, що заважає цьому, – *мафсада* (школа для них). Відповідно, знешкодження будь-яких перешкод на шляху здійснення даних цілей і є *маслаха*. Аль-Газалі розташував цілі за ступенем їх пріоритетності (важливості) та вважав, що якщо немає можливості реалізувати всі цілі, то починати потрібно з найбільш пріоритетної³⁷³.

Аль-Ізз ібн Абд ас-Салам³⁷⁴: «мудрість, прихована в Божественних приписах»

Аль-Ізз ібн Абд ас-Салам (пом. 660/1209) написав дві невеликі книги про цілі шариату, які він розуміє як «мудрість, сховану в Божественних приписах». Книги отримали назву «Цілі молитви» (*Макасід ас-салам*) та «Цілі посту» (*Макасід ас-саум*)³⁷⁵. Але його найважливішим внеском у розвиток теорії цілей шариату є робота «Норми приписів про користь для людей» (*Каваїд*

³⁷² Там само. С. 174.

³⁷³ *Абу Хамід ал-Газалі*. Ал-Мустасфа фі ілм ал-усул. С. 265.

³⁷⁴ Аль-Ізз ібн Абд ас-Салам – шафіїтський правознавець, якого називають «Султаном вчених». Автор низки творів, присвячених тлумаченню Корану, ісламському праву та суфізму. Був вчителем Шіхаб ад-Діна аль-Карафі. – *Прим. перекл.*

³⁷⁵ *Аль-Ізз ібн Абд ас-Салам*. Макасід ас-саум / Під ред. Ійада ат-Тібба. 2е вид. Бейрут: Дар ал-фікр, 1995 г.

аль-ахкам фі масаліх аль-анам), присвячена принципу маслаха. У ній, окрім всебічного дослідження понять *маслаха* та *мафсада*, аль-Ізз робить висновок, що принципи шариату були встановлені з певними цілями й що в кожному Божественному законі «прихована мудрість». Він пише: «Будь-яка дія, яка не має цілі, – марна!»³⁷⁶ І той, хто вивчить, як шариат спрямований приносити користь і усувати шкоду, зрозуміє навіть без доказів з Письма, без *кйясу* та *іджми*, що не можна нехтувати благом (*маслаха*) (або можливістю здійснити благо), і навпаки, не можна приносити шкоду (*мафсада*) (або ставати її причиною)»³⁷⁷.

Імам аль-Карафі³⁷⁸ та «класифікація дій Пророка»

Внесок Шіхаб ад-Діна аль-Карафі (пом. 684/1285) у формування теорії цілей шариату в її сучасному вигляді полягає в тому, що він почав розрізняти «земні» та

³⁷⁶ *Аль-Ізз ібн Абд ас-Салам*. Каваїд ал-ахкам фі масаліх ал-анам. Бейрут: Дар ан-нашр. Без дати. Т. 2. С. 221.

³⁷⁷ Там само. С. 160.

³⁷⁸ Шіхаб ад-Діна аль-Карафі – законознавець і теоретик малікітської школи ісламського права. Був лідером малікітів Каїру. Вважається найвідомішим малікітським законознавцем 7 ст.х./XIII ст. Він володів широкими знаннями не лише в царині ісламських дисциплін, але і в медицині та астрономії. Наприклад, він є автором трактата, в якому відповідає на запитання з офтальмології та астрономії сицилійського короля Федеріко Другого. З-поміж численних робіт особливе місце посідає трактат аль-Фурук (Анвар аль-бурук фі анва аль-фурук), у якому він провів детальний аналіз приписів Пророка й показав, що Пророк здійснював у суспільстві декілька функцій: функцію передавача Божественного одкровення, функцію лідера громади й функцію судді. Дана ідея була запозичена й розвинута мусульманськими реформаторами в XIX-XX ст. – *Прим. перекл.*

«пророчі» дії Пророка. У книзі «Відмінності» (*аль-Фурук*) він пише:

«Існує відмінність між діями Пророка як Божого Посланця або судді і як лідера громади. Усе, що він говорив та робив як Посланець, що несе одкровення Бога, – це всезагальний і вічний закон. Але коли він віддавав накази війську, використовував ресурси із *байт аль-мала*, призначав кого-небудь на посаду судді чи правителя, укладав угоди або ділив військову здобич, він чинив лише як *імам* (голова, керівник громади)»³⁷⁹.

Таким чином, аль-Карафі розширив розуміння цілей шариату, пов'язавши їх з передумовами та цілями дій самого Пророка. Пізніше Ібн Ашур розвинув його ідею про розподіл вчинків Пророка та включив її в своє визначення теорії *макасід*³⁸⁰.

Аль-Карафі також писав про метод «відкриття можливостей для досягнення благих цілей» (араб. *фатх аз-зарай* – дозвіл дій, у тому числі й заборонених, якщо вони можуть привести до благих наслідків), зробивши ще одне важливе уточнення в теорії цілей шариату. Він логічно припустив, що якщо дії та явища, які ведуть до поганих наслідків, потрібно припиняти, то, відповідно, все, що веде до благих наслідків і приносить суспільну користь, потрібно заохочувати³⁸¹. Як можна побачити, аль-Карафі не обмежує свій підхід негативними аспектами методу «запобігання можливостей» (араб. *садд аз-зарай* – запобігання діям, в тому числі й дозволених законом, якщо

³⁷⁹ *Шіхаб ад-Дін ал-Карафі* / Під ред. Халида Мансура. Бейрут: Дар алкутуб ал-ілмія, 1998. Т. 1. С. 357.

³⁸⁰ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. *Макасід аш-шаріа ал-ісламія*. С. 100.

³⁸¹ *Шіхаб ад-Дін ал-Карафі*. Аз-Захіра. Т. 1. С. 153; *Шіхаб ад-Дін ал-Карафі*. Ал-Фурук. Т. 2. С. 60.

вони можуть призвести до поганих наслідків), – детальніше про це буде розказано пізніше.

Ібн аль-Каййім та «істина шаріату»

Шамс ад-Дін ібн аль-Каййім³⁸² (пом. 1347) був учнем відомого шейха Ахмада ібн Таймійї (пом. 1328). Ібн Каййім зробив внесок у теорію цілей шаріату через ґрунтовну критику «правових хитрощів» (*аль-хйял альфікхйя*), постулювавши, що вони докорінно суперечать цілям шаріату. *Хййла* – угода, що ззовні оформлена як законна, але насправді здійснена незаконно. Наприклад, коли лихварство подається як торгівля, а хабар як подарунок. Ібн Каййім пише: «Правові хитрощі незаконні. По-перше, такі дії суперечать мудрості Законодавця, подруге, вони мають незаконні цілі (*макасід*). Людина, що займається лихварством, грішить, навіть якщо вона хитрощами переконала усіх, що її торгівельні угоди законні. Адже початково в неї не було наміру провести законну угоду, а її мета полягала в тому, щоб обійти закон... І той, хто прагне змінити частку спадку когонебудь зі своїх спадкоємців і купує його майно за нікчемну ціну, так само грішить, хоч збоку може здатись, що він за все законно платив. Воістину, шаріат для сердець те ж, що їжа та ліки для тіл, адже ті корисні не своїм зовнішнім виглядом або іменами, а властивостями, так само й шаріат».

Ібн Каййім коротко описав свій правовий підхід як підхід, що ґрунтується на «мудрості (*хікма*) та дотриманні інтересів людини (*маслаха*)». Ми можемо переконатись у

³⁸² Шамс ад-Дін ібн аль-Каййім – ханбалітський правовознавець, автор низки творів з богослов'я, ісламського права, хадисознавства й суфізму. Учень Ібн Таймійї. – Прим. перекл.

цьому, звернувшись до його вражаючих слів: «В основі шаріату лежать мудрість і благо, що приносять користь людям як у земному житті, так і в потойбічному. Шаріат повністю побудований на справедливості, милосерді, мудрості та благу (*маслаха*). І якщо при розгляді будьякого питання в результаті буде виведена норма, яка замість справедливості та милосердя призведе до жорстокості, замість користі принесе шкоду, а замість мудрості виявить дурість, то це ніяк шаріатом бути не може, навіть якщо [хтось] буде інтерпретувати це як шаріат»³⁸³.

На мій погляд, даний уривок виражає дуже важливе фундаментальне правило, крізь призму якого потрібно розглядати все ісламське право. У ньому означені всі основні, загальні та універсальні цілі шаріату, іншими словами, у ньому розкрита «філософія ісламського права».

Проте *імаму* аш-Шатібі вдалося виразити дану модель, використовуючи зрозумілішу термінологію.

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

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

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

До *імама* аш-Шатібі законознавці розглядали цілі шаріату крізь призму концепції суспільних інтересів

³⁸³ *Шамс ад-Дін ібн аль-Каййім*. Ілам ал-муваккіїн / Під ред. Тахи Абд ар-Рууфа Сада. Бейрут: Дар ад-джіл, 1973. Т. 1. С. 333.

(*альмасаліх аль-мурсала*) та не вважали їх однією з основ (*усул*) шариату. Проте *імам* аш-Шатібі у книзі «*аль-Мувафакат*» починає розділ, присвячений цілям шариату, з цитування аятів Корану, щоб за їх допомогою довести, що Бог творить, посилає пророків та встановлює закони з певною ціллю³⁸⁴. Там само він робить висновок, що *макасід* (мудрі цілі, приховані в Божественному законі), – це основа (*усул*) релігії, базовий принцип шариату та універсальне поняття віри³⁸⁵.

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

Усвідомивши універсальні цілі одкровення, *імам* аш-Шатібі зробив висновок, що окремі приписи (*джузйїат*) не можуть бути важливішими за універсальні цілі шариату та «необхідні потреби»³⁸⁶. Даний висновок сильно відрізняється від правил традиційної науки про основи законодавства, особливо від правил малікітської правової школи, до якої належить і сам аш-Шатібі, – як відомо, малікіти завжди надають пріоритет окремим доказам над загальними³⁸⁷. Понад те, аш-Шатібі вважав знання цілей шариату необхідною умовою для будь-якого *іджтіаду*³⁸⁸.

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

Для того, щоб закріпити за теорією цілей шариату статус однієї з основ ісламського права аш-Шатібі на

³⁸⁴ *Ібрагім ал-Гарнаті аш-Шатібі*. Ал-Мувафакат фі усул аш-шаріа. Т. 2. С. 6.

³⁸⁵ Там само. С. 25.

³⁸⁶ Там само. С. 61.

³⁸⁷ *Ібрагім ал-Гарнаті аш-Шатібі*. Ал-Мувафакат фі усул аш-шаріа. С. 169.

³⁸⁸ Там само. С. 229.

початку тому, присвяченого цілям шариату, спираючись на багато доказів, стверджує, що індуктивний умовивід, за допомогою якого він спочатку визначав цілі шариату, був «категоричним» доказом³⁸⁹. Такий підхід також сильно відрізняється від традиційної методології, яка ґрунтується на принципах грецької філософії та розглядає індуктивний метод як «сумнівний».

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

³⁸⁹ Ібрагім ал-Гарнаті аш-Шатібі. Ал-Мувафакат фі усул аш-шаріа. С.6.

Розділ 3

Роль концепції цілей шариату в сучасному «ісламському відродженні»

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

По-перше, теорія цілей шариату в даному дослідженні буде представлена як проєкт у сфері «розвитку» та «захисту прав людини» в сучасному розумінні цих термінів; по-друге, як методологія, яка сприяє появі нових ідей у мусульманському праві. Далі буде висловлена важлива думка про відокремлення цілей та засобів. Потім ми пояснимо важливість концепції *макасід* для нового розуміння та реінтерпретації Корану та сунни, а також розглянемо використання методу «відкриття можливостей» (дозвіл дій, у тому числі й заборонених законом, якщо вони можуть привести до благих наслідків. – Прим. перекл.) усупереч традиційному підходу, який

обмежується методом «запобігання можливостей» (запобігання діям, у тому числі й дозволених законом, якщо вони можуть призвести до поганих наслідків. – Прим. перекл.). І нарешті, ми пояснимо, у чому полягає «універсальність» ісламського права та представимо концепцію цілей шариату як спільний знаменник не лише між ісламськими правовими школами, але й різними релігійними системами.

Теорія цілей шариату – проект у сфері розвитку та прав людини

Розробка нової термінології теорії цілей шариату є одним із найважливіших досягнень сучасних вчених. Проте, не дивлячись на це, деякі законознавці виступають проти осучаснення традиційних термінів³⁹⁰. Наведемо приклади того, як термінологія теорії поступово розвивалась і переглядалась.

У роботах *улама* «захист нащадків» зазвичай визначається як одна з найважливіших цілей, яку шариат прагне здійснити. Про це говорить і аль-Амірі, який раніше за інших богословів зробив спробу визначити цілі кримінальних покарань в ісламі, визначивши їх як «покарання за порушення благопристойності»³⁹¹. Потім альДжувайні розвинув концепцію «кримінальних покарань» (*мазадджир*) аль-Амірі та висловив його ідею «покарання за порушення благопристойності» як «захист статевих органів»³⁹². Стосовно терміну «захист нащадків»,

³⁹⁰ Наприклад, головний муфтії Єгипту, шейх Алі Джума (приватна бесіда, Єгипет, грудень, 2005 р.).

³⁹¹ *Абд ал-Хасан ал-Файласуф ал-Амірі*. Ал-Ілам бі-манакіб ал-іслам. С. 125.

³⁹² *Абу ал-Маалі ад-Джувайні*. Ал-Бурхан фі усул ал-фікх. Т. 2. С. 747.

то першим його ввів Абу Хамід аль-Газалі, вказавши, що «захист і збереження нащадків» – найважливіша ціль шариату³⁹³. АшШатібі стосовно даного питання використовував термінологію аль-Газалі.

Проте у XX ст. вчені, що вивчали теорію цілей шариату, почали говорити вже не просто про «захист нащадків», а про створення необхідних умов для збереження та зміцнення інституту сім'ї. Наприклад, Ібн Ашур пише, що «турбота про сім'ю» – це ціль (*максід*) шариату. У монографії «Основа соціального порядку в ісламі» він детально розглядає моральні цінності Божественного закону та його цілі, спрямовані на збереження сім'ї³⁹⁴. Висновки Ібн Ашура можна оцінювати порізно. Можна сказати, що він по-своєму інтерпретував традиційні положення про «захист нащадків» або що він висунув кардинально нову концепцію, але зрозуміло одне: у своїх роботах він показав сучасним дослідникам, яким чином можна застосувати новий підхід та розглянути цілі шариату по-іншому, ніж це робили середньовічні *улама*. Новий підхід не спирається на висновки Ібн аль-Амірі та аль-Газалі, він, за термінологією Ібн Ашура, розглядає «загальні цінності» та використовує «системний», «комплексний» метод. Але не дивлячись на це, деякі сучасні вчені проти інкорпорації нових понять у теорію цілей шариату, наприклад, таких як «справедливість» і «свобода». Вони стверджують, що ці ідеї і так імпліцитно присутні в традиційній концепції³⁹⁵.

³⁹³ Абу Хамід ал-Газалі. Ал-Мустасфа фі ілм ал-усул. С. 258.

³⁹⁴ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Усул ан-нізам ал-іджтімаї фі-л-іслам / Під ред. Мухаммада ат-Тахіра ал-Місаві. Амман: Дар ан-нафаїс, 2001. С. 206.

³⁹⁵ Наприклад, головний муфтії Єгипту, шейх Алі Джума (приватна бесіда, Єгипет, грудень, 2005 р.).

Проте я не бачу нічого страшного в спробах розвинути або удосконалити теорію цілей шаріату. Наприклад, якщо класична теорія під «захистом розуму» має на увазі захист алкогольних напоїв в ісламі, то сучасні законознавці розширюють значення цього принципу й уже говорять про «розповсюдження критичного мислення», «мандрів у пошуках знань», «вирішення проблеми «втечі мізків»», «усунення стадної ментальності» і т.д.³⁹⁶

Можна додати, що аль-Газалі та аш-Шатібі «захист людського життя та честі» вважали «необхідними потребами» (*дарурат*). До них аль-Амірі та ад-Джувайні говорили про «захист честі», використовуючи такі терміни, як «покарання за посягання на честь» або «недоторканість честі». Підкреслимо, що честь (*аль-ір*) була основним поняттям арабської культури ще в доісламський період. Наприклад, відомий доісламський поет Антара в своєму вірші розповідає про те, як він боровся з синами Дамдама, захищаючи свою честь. Уже в ісламський період в одному з *хадисів* пророк говорить, що кров, честь та майно будь-якого мусульманина «заборонені» (*харам*), інакше кажучи, захищені законом³⁹⁷. Проте сьогодні в ісламській правовій літературі замість словосполучення «захист честі» все частіше використовуються такі терміни: «захист гідності людини» та «захист прав людини»³⁹⁸.

³⁹⁶ Джассер Ауда. Фікх ал-макасід: інатат ал-ахкам аш-шаріїа би-макасідіга. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2006. С. 20.

³⁹⁷ Мухаммад ал-Бухарі. Ас-Саліх. Т. 1. С. 37.

³⁹⁸ Йусуф ал-Карадаві. Мадхал лі-л-діраса аш-шаріа ал-ісламія. Каїр: Вахба, 1997. С. 101; Джамал Аттїа. Нахва тафіл макасід аш-шаріа. С. 170; Ахмад ар-Райсуні, Мухаммад аз-Зухайлі, Мухаммад аш-Шабір. Хуку кал-інсан міхвар макасід аш-шаріа // Кітаб ал-умма. № 87 (2007);

Питання сумісності сучасної концепції прав людини та ісламу стало предметом гарячих дебатів у мусульманських і міжнародних наукових колах³⁹⁹. У 1981 р. в ЮНЕСКО велика кількість вчених, що представляють різні напрямки ісламу, проголосили Всезагальну ісламську декларацію прав людини. Декларація була підкріплена текстами з мусульманських джерел, винесених в додатки, але в основному складалась із базових норм, згаданих у Всезагальній декларації прав людини, таких як право на життя, рівність, справедливість, справедливий суд, захист від катувань, свобода релігійних переконань, освіта, свобода пересування і т.д.⁴⁰⁰

Проте деякі члени вищої ради ООН з прав людини висловили своє незадоволення Ісламською декларацією прав людини. Вони дійшли до думки, що вона «несе суттєву загрозу міжкультурному консенсусу, на основі якого були вироблені міжнародні інструменти із захисту прав людини»⁴⁰¹. Водночас інші члени ради заявили, що ісламська декларація додала нові позитивні аспекти до прав людини, а саме: «Божественне одкровення», – яке надає морального стимулу для дотримання даних прав⁴⁰².

Мухаммад Салім ал-Ава. Ал-Фікх ал-ісламі фі тарік ат-таджід. Каір: ал-Мактаба ал-ісламія, 1998. С. 195.

³⁹⁹ *Мухаммад Усман Саліх.* Ал-Іслам хуа нізам шаміл лі-хімайа ва тазйз хукукал-інсан (доповідь була представлена на міжнародній конференції, присвяченій ісламу і правам людини, Хартум, 2006).

⁴⁰⁰ University of Toronto Bora Laskin Law Library. International Protection of Human Rights (2004 [була процитована 15 січня 2005]). Див: <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>

⁴⁰¹ United Nations High Commissions for Human Rights UNHCHR, Specific Human Rights Issues (липень, 2003 [посилання було надане 1 лютого 2015]) NGO.15.En

⁴⁰² Там само.

Ця думка відповідає концепції з прав людини, яка розробляється в контексті теорії цілей шаріату. При цьому необхідно брати до уваги побоювання тих, хто негативно ставиться до Ісламської декларації прав людини. На наш погляд, щоб розвіяти ці побоювання, необхідно «осучаснити» термінологію теорії цілей шаріату та збільшити її роль у правових судженнях. В цілому тема співвідношення прав людини та теорії цілей шаріату потребує детального вивчення – тільки в цьому випадку вдасться вирішити всі суперечності, які, на думку деяких дослідників, виникають на практичному рівні⁴⁰³.

Продовжуючи тему осучаснення термінології теорії, відзначимо, що термін «захист релігії», який належить альГазалі та аш-Шатібі, походить від терміну аль-Амірі «покарання за відступ від істинної віри»⁴⁰⁴. У сучасну епоху термін був переосмислений і набув зовсім нового значення, а саме: «свобода сповідання» – термін Ібн Ашура⁴⁰⁵, або «свобода віросповідання» – термін, яким користуються багато сучасних дослідників⁴⁰⁶. Таким чином, якщо в традиційному *фікху* з метою «захисту релігії» передбачено «покарання за віровідступництво» (*хадд аррідда*), то сучасні вчені посилаються на *аят* «немає примусу в релігії»⁴⁰⁷ і не вважають що в ісламі за

⁴⁰³ Мухаммад Усман Саліх. Ал-Іслам хуа нізам шаміл лі-хімайа ва тазйз хукукал-інсан; Мурад Хоффман. Ал-Іслам ам алфайн (Іслам в 2000 р.) 1-е вид. Каїр: Мактаба аш-шурук, 1995. С. 56.

⁴⁰⁴ Абд Хассан ал-Файласуф ал-Амірі. Ал-Ілам бі-манакіб ал-іслам. С. 125.

⁴⁰⁵ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 292.

⁴⁰⁶ Джамал Аттіа. Нахва тафіл макасід аш-шаріа. С. 171; ар-Райсуні, аз-Зухайлі та Шабір. Хукук ал-інсан міхвар макасід аш-шаріа.

зміну віри передбачене яке-небудь покарання. Так, завдяки теорії *альмакасід аш-шаріа* неправильно зрозуміле та надмірно політизоване «покарання за віровідступництво», яке часто використовують у корисливих цілях, було замінено принципом свободи віросповідання Корану!

Нарешті, сьогодні в роботах, присвячених «цілям шаріату» замість терміну «захист майна» аль-Газалі, терміну «покарання за крадіжку» аль-Амірі та терміну «захист грошей» ад-Джувайні використовуються сучасні соціально-економічні поняття, такі як «соціальне забезпечення», «економічний розвиток», «потік грошових ресурсів», «благоустрій суспільства», «скорочення розриву між прибутками багатих і бідних» і т.д.⁴⁰⁸ Дані зміни дозволять використовувати теорію цілей шаріату для стимуляції економічного розвитку, якого особливо сильно потребують мусульманські спільноти, і запропонувати «ісламські альтернативні проекти» в сфері інвестицій, які почали користуватись великим успіхом навіть у багатьох сучасних розвинутих країнах.

«Розвиток людини» – це концепція розвитку, показники якої публікуються в щорічному звіті ООН про розвиток потенціалу людини. Дана концепція вказує не лише на економічний розвиток, але й на різноманітні сфери життя людей. За звітом багато країн з мусульманською більшістю населення не належать до групи розвинутих країн та мають дуже низькі показники

⁴⁰⁷ Коран, сура аль-Бакара («Корова»), 2:256. Цей мій варіант перекладу аяту «ла икраха фи-д-дин» (досл. «немає примусу в релігії»). – *Прим. перекл.* Я вважаю, що аят означає, що в розумінні або вирішенні будь-якого релігійного питання не може бути будь-якого примусу, а не просто «в релігії», як перекладають, наприклад, Пікхолл і Юсуф Алі.

⁴⁰⁸ *Куттуб Сано*. Кіраа маріфіяа фі-л-фікр ал-усулі. 1-е вид. КуалаЛумпур: Дар ат-таджід, 2005. С. 157.

індексу розвитку потенціалу людини. Індекс вираховується на основі двохсот різних показників, поміж яких – визначення рівня життя, політичної активності, грамотності, освіченості, довголіття, тривалості життя, доступу до питної води, зайнятості та гендерної рівності⁴⁰⁹. Підкреслимо також, що за звітом у деяких мусульманських країнах, особливо в арабських країнах, що мають великі запаси нафти, спостерігається величезний розрив між рівнем національних прибутків і показниками гендерної рівності, які охоплюють участь жінок у політичному та економічному житті суспільства. Тим не менш, окрім розвинутих країн, у яких мусульмани є меншістю, кілька країн з мусульманською більшістю населення, таких як Катар, Бруней та Об'єднані Арабські Емірати, належать до групи з високим рівнем розвитку людини. Проте населення цих країн складає менше 1% від загальної кількості мусульман у світі. Найнижчі показники індексу мають такі країни, як Ємен, Нігер, Мавританія, Джибуті, Сенегал, Гвінея, Республіка Кот-д'Івуар, Малі та Нігерія (населення яких складає 10% від загальної кількості мусульман).

Я пропоную розглядати «розвиток людини», особливо сьогодні, як найважливіше суспільне благо (*маслаха*), досягнути якого завдяки ісламському праву повинна допомогти теорія цілей шаріату (*макасід ашшаріа*). А наскільки повно буде здійснюватися дана ціль (*максід*) шаріату, можна визначити за допомогою сучасних наукових методів, що використовуються ООН для визначення показників розвитку потенціалу людини. Важливо підкреслити, що як і тема «прав людини», так і

⁴⁰⁹ United Nation Development Programm UNDP, Annual Report 2004 (2004 [посилання було надане 5 лютого 2005]), див.: <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>

тема «розвитку людини», також потребує всебічного дослідження в контексті теорії цілей шариату. Еволюція «цілей ісламського права» в бік концепції «розвитку людини» робить «цілі розвитку потенціалу людини» популярними в ісламському світі та заважає деяким неозахірітам презентувати їх у якості «інструментів домінування Заходу»⁴¹⁰.

Теорія цілей шариату як основа для нового іджтіхаду

За методологією мусульманського права, існує різниця між протилежністю (*тааруд*) та відмінністю (*іхтілаф*) доказів (*аяти* Корану та *хадиси*) та їх суперечливістю (*танакуд* або *таануд*)⁴¹¹. Оскільки суперечливість сприймається як «логічний висновок, що виник у результаті одночасної істинності або хибності суджень про одне і те ж питання» (*такасум ас-сідк ва алькізб*)⁴¹².

З іншого боку, існує думка, про те, що несхожість або відмінність доказів – це насправді результат «вдаваної суперечливості, що виникла в розумі *муджтахіда*» (*таарудун фі зіхн аль-муджтахід*)⁴¹³. Це значить, що два докази, які видаються законознавцеві протилежними, не обов'язково перебувають у стані нездоланної суперечності

⁴¹⁰ Мухаммад Шакір аш-Шаріф. Хатікат ад-дімукратііа. Ріяд: Дар алВатан, 1992. С. 3; Мухаммад Алі Муфті. Накд ад-джузур ал-фікріа ліл-дімукратііа ал-гарбіа. Ріяд: ал-Мунтада ал-ісламі; маджалла албайан, 2002. С. 91.

⁴¹¹ Абу Хамід ал-Газалі. Ал-Мустасфа фі ілм ал-усул. С. 279.

⁴¹² Абу Хамід ал-Газалі. Макасід вл-фаласіфа. Каір: Дар ал-мааріф, 1961. С. 62.

⁴¹³ Ібн Таймійа. Кутуб ва расаіл ва фатва. Т. 19. С. 131.

один з одним. Можливо, законознавець не розуміє тексту повідомлень (*хадисів*), і тому йому здається, що між ними є нездоланні суперечності. Це також може відбуватися через відсутність у законознавця інформації про місце, час і обставини, за яких було передано те чи інше повідомлення⁴¹⁴.

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

Доктину «скасування» (*насах*) неможливо знайти в *хадисах* Пророка, що містяться в класичних збірниках⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Абд ал-Азіз ал-Бухарі. Каш фал-асрар. Бейрут: Дар ал-кутуб алілмія, 1997. Т. 3. С. 77.

⁴¹⁵ Слово «відміна» (*насах*) походить від арабського дієслова *насах* (відмінити). Я намагався знайти вживання даного дієслова і похідних від нього слів у широко відомих сьогодні збірниках *хадисів*, включаючи збірники: аль-Бухарі, Мусліма, ат-Тірмізі, ан-Насаї, Абу Дауда, Ібн Маджі, Ахмада, Маліка, ад-Дарімі, аль-Хакіма (аль-Мустадрак), Ібн Хіббана, Ібн Хузайми, аль-Байхакі, ад-Даркутні, Ібн Абі Шайби й Абд ар-Раззака. У результаті я не знайшов жодного достовірного *хадису* Пророка, який би містив слова, утворені від дієслова *насах*. Проте я знайшов у згаданих збірниках 40 випадків «скасування» (*насах*), але

Вона в основному міститься в коментарях сподвижників Пророка або інших передавачів *хадисів*, які намагались пояснити суперечливі за смыслом, на їх погляд, хадиси. Тим не менше, традиційні *тафсіри* стверджують, що доказ доктрини «скасування» містяться в самому Корані, хоча між коментарями існують суперечки з цього питання⁴¹⁶. Наприклад, за аль-Бухарі Абу Хурайра передає, що Пророк сказав: «Воістину, в жінках, тваринах і домішках погане знамення!»⁴¹⁷ Але за іншим *хадисом* (також із збірника аль-Бухарі) Аїша повідомляє, що Пророк говорив: «У часи невігластва (*ад-джахілья*) люди говорили: «Воістину, в жінках, тваринах і домішках погане знамення!»⁴¹⁸ Як можна побачити, обидва достовірні повідомлення різняться за смыслом. Але не дивлячись на те, що повідомлення Айші підтверджується іншими достовірними повідомленнями, більшість коментаторів відкинули його. Більше того, очевидно, що Абу Хурайра не чув повну версію переданого ним повідомлення⁴¹⁹. Тим не менше, наприклад, Ібн аль-Арабі**** заперечив хадис від Айші й сказав про нього: «Це нісенітниця!» (*каулун сакіт*)⁴²⁰.

вказівки на такі випадки присутні не в самих словах Пророка, а в особистих коментарях або тлумаченнях деяких передавачів *хадисів*.

⁴¹⁶ Див.: *Фахр ад-Дін ар-Разі*. Тафсір ал-кабір. Бейрут: Дар ал-куттуб алілмія, 2000. Т. 3. С. 204; *ал-Фадл ібн Хусайн ат-Табрісі*. Маджма албайан фі тафсір ал-куран. Бейрут: Дар ал-улум, 2005. Т. 1. С. 406; *Мухаммад Нада*. Ан-Насх фі ал-куран. Каїр: Дар ал-арабія лі-л-кутуб, 1996. С. 25.

⁴¹⁷ *Мухаммад ал-Бухарі*. Ас-Сахіх. С. 69

⁴¹⁸ Там само.

⁴¹⁹ *Джассер Ауда*. Фикх ал-макасід. С. 106.

**** Детальніше див.: Додатки. С. 244.

⁴²⁰ Абу Бакр ібн ал-Арабі ал-Малікі. Аріда ал-ахвазі. Каїр: Дар ал-вахі ал-мухаммаді. Без дати. Т. 10. С. 264.

Таким чином, був заперечений достовірний та зрозумілий хадис, переданий передавачами, які заслуговують довіри! Як ми бачимо, даний приклад виявляє приховану упередженість у спробі «вирішити суперечки».

Інший наочний приклад – 5-й аят 9-ї сури Корану, який був названий «*аятом* про меч» (*аят ас-сайф*). У ньому сказано: «Коли ж закінчатся заборонені місяці, то вбивайте багатобожників, де б ви їх не знайшли, беріть їх в полон, саджайте в замки та використовуйте проти них будь-яку засідку»⁴²¹. Даний *аят* висвітлює історичний контекст 630 р., коли йшла війна між мусульманами та мекканськими язичниками. І інші *аяти* 9-ї сури також присвячені цій війні. Не дивлячись на те, що екзегети коментують *аят* окремо від його тематичного та історичного контексту й стверджують, що він визначає правила взаємовідносин між мусульманами та немусульманами, не залежно від місця, часу та обставин. У результаті був зроблений висновок, що *аят* суперечить більш ніж двомстам іншим *аятам* Корану, що закликають до діалогу, свободи віросповідання, усепощення, миру та терпіння. Можливість примирити або узгодити «*аят* про меч» з іншими *аятами* екзегетами не розглядалась. Намагаючись вирішити проблему смислових відмінностей між *аятами*, більшість екзегетів вирішило, що даний *аят* (9:5) посланий у кінці життя Пророка, скасовує усі *аяти*, що суперечать йому, оскільки хронологічно він був посланий пізніше.

Таким же чином, скасованими були оголошені наступні аяти: «Немає примусу до релігії» (2:256); «Але ти

⁴²¹ Переклад М. Асада (збігається з перекладом М.-Н.О. Османова. – Прим. перекл.)

вибач їх і прости. Воістину, Аллаг любить тих, хто творить добро!» (5:13); «Відштовхни зло тим, що краще» (23:96); «Сповісти ж добру звістку терплячим» (2:155); «Якщо ви сперечаєтесь з людьми Писання, то робіть це за допомогою найкращого» (29:46); «Вам — ваша віра, а мені — моя!» (109:6)⁴²² Понад те, велика кількість переказів Пророка, що закликають укладати мирні договори і, якщо говорити сучасними термінами, до мультикультурного співіснування, були також оголошені скасованими. Один з таких переказів — «Мединський сувій» (*сахіфат ул-мадіна*) — договір, який уклали Пророк та юдеї Медини, що регулює взаємовідносини між мусульманами та іудеями Медини. У ньому йдеться про те, що мусульмани та юдеї — одна громада (*умма*) і що вони мають право вільно сповідувати свої релігії⁴²³. Але тлумачі-традиціоналісти (середньовічні богослови. — Прим. перекл.) і неотрадиціоналісти, на основі «аята про меч» та декількох схожих аятів, вважають «мединські угоди» скасованими⁴²⁴. Звісно, якщо розглядати всі вищенаведені *аяти* та *хадиси* лише в ракурсі війни та миру, то можна дійти висновку, що між ними існують суперечності. Проте нам здається, що нерозумно постійно робити вибір або на користь війни, або на користь миру, не дивлячись на обставини та умови місця та часу.

Проблему ускладнює ще й те, що учні сподвижників Пророка (*табіун*) застосовували метод «скасування» (*насх*)

⁴²² Див. аяти 2:256, 6:13, 23:96, 30:60, 41:46, 109:6.

⁴²³ Бурхан Зурайк. Ас-Сахіфа: місак ар-расул. 1-е вид. Дамаск: Дар аннумаїр ва Дар ал-маад, 1996. С. 353.

⁴²⁴ Там само. С. 216.

частіше, ніж самі сподвижники⁴²⁵. Вивчаючи дану тему, можна виявити, що після першого століття ісламу представники різних правових шкіл почали вказувати на нові приклади скасування одних Священних текстів іншими, при чому ці приклади ніколи раніше не згадувались навіть учнями послідовників (*табіун*). Дійшло до того, метод «скасування» почав використовуватись законознавцями одних *мазгабів* для спростування думок і релігійно-правових постанов законознавців інших *мазгабів*. Наприклад, Абу Хасан аль-Кархі (пом. 340/951) писав: «Існує фундаментальне правило: «Будь-який *аят* Корану, що суперечить думкам факхів нашого мазгабу або вирваний із контексту, або скасований»⁴²⁶. Тому не дивно, що в літературі, присвяченій мусульманському праву, часто можна виявити, що одні *мазгаби* вважають той чи інший припис таким, що скасовує (*насіх*), в той час як інші *мазгаби* – скасованим (*мансух*). Довільне застосування методу «скасування» посилило проблему відсутності різносторонньої інтерпретації доказів (тобто Корану та сунни. – Прим. перекл.). Я вважаю, що теорія цілей шаріату здатна запропонувати раціональне й конструктивне рішення проблеми суперечності доказів (*аятів* і *хадисів*. – Прим. перекл.). Нижче на основі класичних прикладів наведений приклад знешкодження «суперечливості» хадисів за допомогою концепції *макасід аш-шаріа*:

(1) Існує багато суперечливих текстів, що приписуються Пророку, присвячених різним способам виконання «актів

⁴²⁵ Висновок зроблений на основі дослідження збірників *хадисів*, як уже було згадано вище.

⁴²⁶ *Таха Джабїр ал-Алвані*. Макасід аш-шаріа // В кн.: Макасід аш-шаріа / Під ред. Абд ад-Джаббара ар-Рифаї. Дамаск: Дар ал-фікр, 2001. С. 89.

поклоніння» (*ібадат*). Ці тексти стали причиною гарячих суперечок і полемік між мусульманами. Проте якщо розглянути дані тексти крізь призму теорії цілей шаріату можна зробити висновок, що Пророк намагався полегшити віруючим ритуали поклоніння та тому виконувати їх порізно, виявляючи в питаннях поклоніння терпимість і помірність ⁴²⁷. Серед таких аятів поклоніння можна перерахувати різні рухи тіла під час молитов ⁴²⁸, завершальне вітання (*ташаххуд*) ⁴²⁹, земні поклони, що здійснюються з метою спокутування помилок, допущених у молитві (*суджуд аль-сахв*) ⁴³⁰, звеличування Аллага під час святкових молитов словами «Аллаг найвеличніший!» (*такбір*) ⁴³¹, компенсація за порушення посту в місяць *Рамадан* ⁴³², різні ритуали, пов'язані з прощеною в Мекку (*хадж*).

(2) Є кілька хадисів, що відображають звичаї арабів (*аль-урф*), які також оголошені «протилежними один одному». Проте всі ці *хадиси* можна інтерпретувати як

⁴²⁷ Дану думку висунула ціла низка правових експертів. Наприклад, див.: Мухаммад Ідріс аш-Шафії. Ар-Рісала. С. 272-275; Мухаммад аз-Зуркані. Шарх аз-Зуркані ала муватта ал-імам малік. 1-е вид. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ілмія. Без дати. Т. 1. С. 229.

⁴²⁸ Камал ал-Дін ас-Сівасі. Шарх фатх ал-кадір. Т. 1. С. 311; Мухаммад ібн Ахмад ас-Сархасі. Усул ас-сархасі. Бейрут: Дар ал-маріфа. Без дати. Т. 1. С. 12; Ала ад-Дін ал-Кассані. Бадаї ас-санай фі тартіб ашшараї. 2-е вид. Бейрут: Дар ал-кітаб ал-арабі, 1982. Т. 1. С. 207.

⁴²⁹ Мухаммад ібн Ідріс аш-Шафії. Ар-Рісала / Під ред. Ахмада М. Шакіра. Каїр: ал-Мадані, 1939. С. 272-275.

⁴³⁰ Мухаммад ібн Іса ат-Тірмізі. Ад-Джамі ас-Сахіх Суан ат-Тірмізі / Під ред. Ахмада М. Шакіра. Бейрут: Дар іхйа ат-турас ал-арабі. Без дати. Т. 2. С. 275.

⁴³¹ Йахйя Абу Закаїїя ан-Нававі. Ал-Маджму. Бейрут: Дар ал-фікр, 1997. Т. 4. С. 145.

⁴³² Абу Хамід ал-Газалі. Ал-Мустасфа фі ілм ал-усул. Т. 1. С. 172-174.

повідомлення, що підтверджують «універсальність ісламського законодавства»⁴³³. Інакше кажучи, відмінності між цими *хадисами* потрібно розуміти як відмінності та різноманіття арабських звичаїв, які дані *хадиси* відображають та визнають. За такого розуміння всі так звані протиріччя одразу зникнуть. Прикладом цього можуть слугувати два *хадиси*, передані Айшею, один з яких забороняє «будь-якій жінці» виходити заміж без згоди її опікуна, а інший дозволяє жінці, яка була в шлюбі, самостійно прийняти рішення про шлюб⁴³⁴. До того ж за деякими повідомленнями сама Айша – передавач обох *хадисів*, у деяких випадках не дотримувалась «умови наявності опікуна»⁴³⁵. Ханафіти пояснюють умову тим, що за звичаєм арабів жінка, що вийшла заміж без згоди опікуна, є безсоромною⁴³⁶. Якщо взяти до уваги уявлення арабів, виражені в обох *хадисах*, і водночас розглянути обидва *хадиси* в контексті універсальності ісламського законодавства, то можна вирішити всі протиріччя й дати людям у різноманітних куточках світу можливість укладати шлюби згідно з їхніми звичаями та традиціями. Даний підхід дозволяє мусульманам всього світу дотримуватись, якщо вони того хочуть, загальноприйнятих традицій свого суспільства, дотримуватись усіх необхідних ритуалів і церемоній. Він також сприяє розповсюдженню культури толерантності та взаєморозуміння в мультикультурних суспільствах.

⁴³³ *Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур*. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 236.

⁴³⁴ *Зайн ад-Дін ібн Нуджайм*. Ал-Бахр ар-раїк. 2-е вид. Бейрут: Дар алмаріфа. Без дати. Т. 3. С. 117; *Алі ал-Маргіані*. Ал-Хідайя шарх бідайят ал-мубтаді, ал-Мактаба ал-ісламія. Без дати. Т. 1. С. 197.

⁴³⁵ *Камал ад-Дін ас-Сівасі*. Шарх фатх ал-кадір. Т. 3. С. 258.

⁴³⁶ *Мухаммад Амін ібн Абідін*. Хашійа радд ал-мухтар. Бейрут: Дар алфйкр, 2000. Т. 3. С. 55.

(3) Кілька хадисів були класифіковані як скасовані, і це не зважаючи на те, що деякі законознавці вважають, що в них містяться приклади поетапного застосування норм ісламського права. Ціль поетапного застосування норм – «полегшити сприйняття людьми змін, які приносить новий закон в глибоко вкорінені традиції суспільства»⁴³⁷. Таким чином, протилежні один одному *хадиси* на тему вживання алкогольних напоїв, лихварства, виконання ритуальної молитви та дотримання посту вказують на те, що Пророк прагнув поступово/поетапно застосовувати закони в суспільстві. Даний метод Пророка особливо актуальний стосовно мусульман-неофітів, яким потрібен час, щоб звикнути до приписів і доктрин ісламу.

(4) Деякі протилежні один одному *хадиси* законознавці оголосили «суперечливими» через те, що в них містяться різні директиви стосовно одного питання. Проте якщо взяти до уваги те, що ці *хадиси* були адресовані різним людям (сподвижникам), то всі суперечки вирішуються. Розуміти дані *хадиси* потрібно, спираючись на такий принцип шаріату, як «досягнення найвищого блага для людей», при цьому враховуючи, що вони були сказані різним сподвижникам за різних обставин. Наприклад, за деякими *хадисами* Пророк сказав розлученій жінці, що якщо вона знову вийде заміж, то втратить право виховувати своїх дітей⁴³⁸. Проте є інші *хадиси*, які повідомляють, що розлучена жінка, яка знову вийшла заміж, має право виховувати своїх дітей від попереднього шлюбу. Наприклад, Ум Салама продовжувала виховувати

⁴³⁷ Мухаммад ал-Газалі. Назарат фі-л-куран. Каір: Нахда Миср, 2002. С. 194.

⁴³⁸ Ал-Хакім ал-Нішапурі. Ал-Мустадрак ала ас-сахіхайн. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ілмійа, 1990. Т. 2. С. 255.

своїх дітей і після того, як вийшла заміж за пророка Мухаммада⁴³⁹. Проте більшість *улама*, спираючись на першу групу повідомлень, вирішили, що як тільки розлучена жінка виходить заміж, то опіка над дітьми одразу переходить до її колишнього чоловіка. Вони заперечили альтернативні повідомлення, спираючись на той факт, що перша група *хадисів* більш достовірна, оскільки передана аль-Бухарі та Ібн Ханбалом⁴⁴⁰. Тим не менше, Ібн Хазм прийняв другу групу *хадисів* і заперечив першу, аргументуючи свій вибір тим, що в одного з передавачів *хадису* першої групи були проблеми з пам'яттю⁴⁴¹. АсСанані після розгляду двох думок сказав: «Діти повинні залишитись з тим із батьків, який піклується про них та задовольняє їх потреби. Якщо мати прекрасно виконує свої батьківські обов'язки й добре піклується про дітей, тоді саме вона й повинна їх виховувати... Діти повинні перебувати під опікою найбільш гідного з батьків, і закон не може вирішити по-іншому»⁴⁴². Критерій вибору опікуна в даному випадку – справедливість, а закон не може бути несправедливим! Даний підхід дозволяє мусульманам з розумінням ставитись до будь-якого справедливого законодавства, спрямованого на формування чесного правосуддя в суспільстві, навіть якщо воно побудовано не на ісламській теорії або філософії.

⁴³⁹ *Ал-Валід ібн Рушд (Аверроес)*. Бідайат ал-муджтахід ва ніхайат алмуктасід. Бейрут: Дар ал-фікр. Без дати. Т. 2. С. 43.

⁴⁴⁰ *Мухаммад ібн Ісмаїл ал-Санані*. Субул ас-салам шарх булуг ал-марам мін аділлат ал-ахкам / Під ред. Мухаммада Абд ал-Азіза ал-Хулі. Бейрут: Дар ал-іхйа ат-турас ал-арабі, 1379. Т. 3. С. 227.

⁴⁴¹ Там само. С

⁴⁴² *Мухаммад ібн Ісмаїл ал-Санані*. Субул ас-салам шарх булуг ал-марам мін аділлат ал-ахкам. С. 227.

Розмежування засобів та цілей

Мухаммад аль-Газалі розрізняв засоби (*аль-васаіл*) та цілі (*аль-ахдаф*). Він стверджував, що перші можуть змінюватись, тоді як другі залишаються незмінними. Як приклад «засобів, що змінюються» він наводить правила розподілу військової здобичі (*аль-ганаім*) – і це не зважаючи на те, що їх правила чітко встановлені Кораном⁴⁴³. Пізніше Юсуф аль-Карадаві та Файсал Маулаві в процесі обговорення, що відбувалось у Європейській раді з фетв та досліджень, також підкреслили особливу важливість «розмежування засобів і цілей». Наприклад, вони обидва заявили, що споглядання Місяця в місяць *Рамадан* саме по собі не є ціллю – це лише засіб для підтвердження нового місяця. До цього вони додали, що сьогодні засобом підтвердження початку *Рамадану* повинні бути астрономічні розрахунки. Дана фетва вирішила низку актуальних для мусульманських меншин проблем⁴⁴⁴. Той же підхід Юсуф аль-Карадаві застосував і до одягу (*джілбаб*)⁴⁴⁵ мусульманок, сказавши, що носіння його – лише один зі способів вияву скромності, а не самоціль⁴⁴⁶.

⁴⁴³ Мухаммад ал-Газалі. Ас-Сунна ан-набавіа байна ахл ал-фікх ва ахл ал-хадіс. 11-е вид. Каїр: Дар аш-шурук, 1996. С. 161.

⁴⁴⁴ Інформацію про це я отримав під час дискусій на черговій сесії Європейської ради з фетв і досліджень (Сараєво, Боснія, травень 2017).

⁴⁴⁵ Жіночий одяг у вигляді запинала (приховує голову й груди жінки). – *Прим. перекл.*

⁴⁴⁶ Див. Статтю Юсуфа ал-Карадаві в збірнику: Макасід аш-шаріа ісламія: дірасат фі кадайа ал-манхадж ва кадайа ат-татбік. Каїр: alFurgan Islamic Heritage Foundation? Al-Maqasid Research Centre, 2006. Р. 117-121.

Як на мене, «розмежування засобів і цілей» сприяє появі багатьох кардинально нових думок з різних питань ісламського права. Наприклад, Таха Джабір аль-Алвані в роботі «Напрямки в сучасній ісламській думці» висунув «реформаторський проект», у якому ретельно розробив метод «розмежування засобів і цілей». Нижче буде показано, як аль-Алвані застосував цей метод для вивчення такого дуже важливого процесу, як гендерна рівність:

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

тлумаченням *аяту*, розповсюдилась далеко за межі правової сфери (тобто *фікху*. – Прим. перекл.)»⁴⁴⁷.

Схожі думки зустрічаються в *аятоллі* Мухаммада Махді Шамс ад-Діна⁴⁴⁸, який запропонував сучасним законодавцям застосовувати «динамічний» підхід у роботі над текстами (Корану та сунни) і «не сприймати кожний текст як абсолютний та універсальний закон; подумати про те, що, можливо, закон дійсний лише за певних умов, і не виносити правові рішення, спираючись на *хадиси*, не враховуючи контексту, припускаючи, нібито їхні приписи є обов'язковими для всіх людей незалежно від обставин, часу та місця»⁴⁴⁹. Проте потім *аяталлаг* Шамс ад-Дін додав: «Не дивлячись на те, що я надаю перевагу даному підходу, я досі жодного разу не використовував його при винесенні правових суджень». Разом з тим він вважає дуже важливим застосовувати цей підхід при винесенні правових приписів стосовно жінок, фінансових питань та джихаду⁴⁵⁰. Другий дослідник, Фатхі Усман, стверджує,

⁴⁴⁷ *Taha Jabir al-Alwani. Issues in Contemporary Islamic Thought. LondonWashington: International Institute of Islamic Thought (IIIT). 2005. P. 164165.*

⁴⁴⁸ Мухаммад Махді Шамс ад-Дін (пом. 2011) – відомий шийтський богослов з Лівану. Він закликав до діалогу між суннітами і шиїтами, до зближення ісламських *мазгабів*, збільшення ролі теорії цілей шаріату в методології ісламського права. Одна з головних ідей богослова полягає у виробленні загальних правових принципів, визначенні цінностей, які могли б зблизити школи ісламського права. Висунув альтернативну *вілайат ал-факіх* («Правління законодавця») концепцію, за якою за відсутності прихованого *імама* не факіх править країною, а народ (*умма*). – *Прим. перекл.*

⁴⁴⁹ *Див.: Махді Шамс ад-Дін. Ал-Іджтіхад ва ат-таджід фі-л-фікх алісламі. Бейрут: Ал-Муассаса ад-дуваліа, 1999. С. 128.*

⁴⁵⁰ *Див.: Махді Шамс ад-Дін. Ал-Іджтіхад ва ат-таджід фі-л-фікх алісламі. С. 129.*

що в Корані (2:282) свідчення двох жінок прирівнюється до свідчень одного чоловіка виключно «з практичної точки зору». Таким чином, Ф. Усман «реінтерпретує» 282-й *аят* 2-ї сури «з практичної точки зору», тобто робить те саме, що й вищезгаданий аль-Алвані ⁴⁵¹. Хасан Турабі ⁴⁵² дотримувався подібної думки стосовно багатьох приписів, що стосуються жінок, їх щоденної діяльності та одягу ⁴⁵³. Роже Гароді ⁴⁵⁴, що є також прихильником нового підходу,

⁴⁵¹ Abdelwahab El-Affendi, ed. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*, London: Islamic Foundation, 2001. P. 45.

⁴⁵² Хасан Турабі (нар. 1932 р.) – відомий суданський богослов і політик. Релігійні науки та право вивчав у Судані. У 1964 р. захистив докторську дисертацію в сфері права в Сорбонському університеті. Після закінчення роботи повернувся в Судан і зайнявся політичною діяльністю, не раз сидів у тюрмі. Хасан Турабі – автор численних книг, у яких з реформаторських позицій розглядаються питання ісламського права й тлумачення Корану. – Прим. перекл.

⁴⁵³ Hasan al-Turabi. *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*. 2nd ed. London: Muslim Information Centre, 2000. А також приватна розмова з Хасаном Турабі (Харум, Судан, серпень, 2006).

⁴⁵⁴ Роже Гароді (пом. 2012) – французький письменник і філософмарксист. Під час Другої світової війни брав участь у Русі Опору. Після війни активно займався політикою, читав лекції з філософії в університетах Франції і водночас намагався примирити марксизм з християнством. На початку 80-х рр. Р. Гароді неочікувано приймає іслам і з часом стає ісламським мислителем. Іслам, за уявленнями Р. Гароді, – це цікаве поєднання лівих ідей і ісламських соціальнополітичних концепцій. Р. Гароді вважає, що іслам – це релігія, за якою майбутнє в Європі і що іслам більш вдало втілює в собі ідеали справедливості, братерства і рівності. Його ідеї дуже популярні поміж арабо-мусульманської інтелігенції, і багато його книг перекладені арабською, перською і турецькою мовами. Найбільш відомі його книги в мусульманському світі – це «Обіцянка ісламу» (*Promesses de l'Islam*, 1981) і «Іслам живе в нашому майбутньому» (*L'Islam habite notre avenir*, 1981), за які в 1985 р. Р. Гароді отримав Міжнародну премію ім. короля Файсала (Саудівська Аравія). – Прим. перекл.

вважає, що «текст Корану можна розділити на дві частини: одна частина може бути історизованою», наприклад, та, що включає в себе «приписи стосовно жінок», а інша ж частина, за ним, містить «вічні цінності посланого одкровення»⁴⁵⁵. Подібно до Гароді Абд аль-Карім Соруш⁴⁵⁶ теж запропонував розділити текст Корану на дві частини: «константну» та «змінну». На його думку, змінна частина відображає культурну, соціальну та історичну ситуацію, в якій було послано одкровення⁴⁵⁷. Такої ж думки, але вже щодо *хадисів* Пророка, притримувався Мухаммад Шахрур⁴⁵⁸, який стверджує, що приписи деяких *хадисів* потрібно вважати частиною «не ісламського, а скоріше громадянського права, яке тісно пов'язане з соціальними умовами Аравії. Пророк використовував це право для

⁴⁵⁵ *Роже Гароді*. Ал-Іслам ва ал-карн ал-вахід ва ал-ішрун: шурут аннахда ал-муслімін / Пер. Камал Джадалла. Каїр: ад-Дар ал-аламійя ліл-кутуб ва ан-нашр, 1999. С. 70, 119.

⁴⁵⁶ Абд ал-Карім Соруш (нар. 1945) – іранський філософ і мусульманський реформатор. Будучи професором Тегеранського університету, критикував погляди і політику іранських богословів, а також традиційні шиїтські інтерпретації ісламу. Через проблеми з владою був змушений покинути Іран. Живе в США, де займається викладацькою діяльністю. – *Прим. перекл.*

⁴⁵⁷ *Abdul Karim Soroush. The Evolution and Devolution of Religious Knowledge // Liberal Islam: Sourcebook / Ed. Charles Kurzman, Oxford University Press, 1998. P. 250.*

⁴⁵⁸ Мухаммад Шахрур (нар. 1938) – сирійський мислитель, який пропонує нове, вільне від класичних інтерпретацій тлумачень, прочитання Корану. М. Шахрур не отримав релігійної освіти, за професією він інженер. У 1964 р. вирушив у Москву для вивчення інженерної справи. На початку 70-х рр. почав вивчати коранічні науки та роздумувати над новим тлумаченням коранічних сюжетів. Мусульманські богослови часто критикують М. Шахрура за його ідеї, недостатнє знання мусульманської традиції і вільне ставлення до текстів. – *Прим. перекл.*

організації суспільства на основі презумпції дозволеності. Він намагався побудувати арабську державу та арабське суспільство в VII ст. Тому приписи цих хадисів не можуть бути вічними та незмінними, навіть якщо хадиси достовірні на 100%»⁴⁵⁹.

Потрібно зазначити, що деякі дослідники розвивають розглянуту вище думку про історичну обумовленість Писання ісламу до його «історизації», що передбачає повне скасування «авторитету» Письма. Так званий «історичний підхід» ґрунтується на тому, що наші уявлення про тексти, культури та події повністю залежать від історичних умов, у яких вони виникли, і змін, яких вони зазнали у процесі політичного розвитку⁴⁶⁰. У результаті застосування даного підходу, запозиченого з літературознавства, до Корану привело деяких дослідників до наступних висновків: «Текст Корану – це «культурний продукт», що сформувався всередині певної культури»⁴⁶¹.

Відповідно, припускається, що Коран – це «історичний документ», що придатний лише для вивчення історії арабського суспільства часів пророцтва⁴⁶². Понад те,

⁴⁵⁹ *Мухаммад Шахрур*. Нахва усул джадіда лі-л-фікх ал-ісламі. Дірасат ісламійа муасіра. Дамаск: ал-Ахалі пресс, 2000. С. 125.

⁴⁶⁰ Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*. P. 178; *Friedrich Meinecke*. Historicism: The Rise of the New Historical Outlook. J.E. Anderson. London, 1972.

⁴⁶¹ *Nasr Hamid Abu Zaid*. "Divine Attributes in the Quran" in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* / Ed. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud. London: I.B. Tauris, 1998. P. 199; *Mohammed Arkoun*. Rethinking Islam Today, in *Liberal Islam: A Sourcebook* / Ed. Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 211.

⁴⁶² *Наср Хамід Абу Зайд*. Ал-Імам аш-Шафії ва тасіс ал-айдіулуджія алвасатійа. 3-е вид. Каїр: Мадбулі, 2003. С. 209; *Ibrahim Moosa*. The

наприклад, Хайда Могхіссі⁴⁶³ стверджує, що «шаріат не сумісний з принципом рівності людей»⁴⁶⁴. На її думку, «будь-які спроби складних інтерпретацій або притягання не зможуть узгодити приписи і заборони Корану стосовно прав і обов'язків жінок з ідеєю рівності статей»⁴⁶⁵. Схожі ідеї висловлює й Ібн Варрак*****, який вважає, що «позиція ісламу щодо прав людини не надає достатньої підтримки принципу свободи»⁴⁶⁶. Інший сучасний дослідник, Ібрагім Муса⁴⁶⁷, пише, що ісламське право не містить «етичного бачення» в його сучасному розумінні⁴⁶⁸.

Як би там не було, я вважаю, що вживання стосовно Корану таких епітетів, як «несправедливий» або «аморальний», суперечить вірі в його Божественне походження. Поряд з тим, я переконаний, що історичні події та певні правові приписи, згадані в Корані, повинні розумітись у культурному, географічному та історичному контексті формування Письма ісламу. Ключ до такого розуміння лежить у розділенні змінних в історичній

Debts and Burdens of Critical Islam // Progressive Muslims / Ed. Omid Safi, Oxford^ Oxford Oneworld, 2003. P. 114.

⁴⁶³ Професор соціології та жіночих досліджень Йоркського університету (Канада).

⁴⁶⁴ *Moghissi, Haideh*. Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis. New York: Zed Books, 1999. P. 141.

⁴⁶⁵ Там само. С. 140.

***** Детальніше див.: Додатки. С. 244.

⁴⁶⁶ *Ibn Warraq*, "Apostasy and Human Rights", Free Inquiry, Feb/March 2006. No date. P. 53.

⁴⁶⁷ Сучасний мусульманський мислитель. Професор ісламознавства університету Нотр-Дам (США).

⁴⁶⁸ Moosa, "Introduction", in Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman / Ed. Ebrahim Moosa. Oxford: One World, 2000. P. 42.

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

Цілі шариату та тематичне тлумачення Корану

Прихильники тематичного тлумачення Корану намагаються інтерпретувати Коран у контексті цілей шариату. Метод тематичного прочитання полягає в вивченні тексту Корану як «єдиного цілого»⁴⁶⁹. Екзегети, що застосовують цілісний підхід, весь текст Корану розглядають так само, як «*аяти*, що містять [правові] приписи» (*аят аль-ахкам*), яких у Корані лише декілька сотень. При використанні даного методу сури та *аяти*, що розповідають про віру, пророків, земний світ та потойбічне життя, вибудовуються в єдину, цілісну картину, і після цього закономірності можуть використовувати їх для формування правових норм. Даний підхід разом з традиційним буквалістським підходом дозволяє моральним цінностям та принципам, які є ключовою темою багатьох історій Корану, у тому числі й потойбічного життя, стати основою для винесення [правових] норм.

⁴⁶⁹ *Хасан ат-Турабі*. Ат-Тафсір ат-таухіді. 1-е вид. Лондон: Дар ас-сакі, 2004. Т. 1. С. 20; *Хасан Мухаммад Джабір*. Ал-Макасід ал-куллійа ва ал-іджтіхад ал-муасір: тасіс манхаджі ва курані лі алійат ал-істінбат. 1е вид. Бейрут: Дар ал-хівар, 2001. С. 35.

Той же підхід може застосовуватись стосовно *хадисів*, які так як і *аяти*, можна досліджувати в контексті цілей шариату та комплексного вивчення життя Пророка та його висловлювань. За такого підходу дослідник ставить під сумнів достовірність *хадисів*, що суперечать ісламським цінностям та принципам. Інакше кажучи, якщо законознавець не може узгодити два різних (за смыслом) *хадиси*, то надає перевагу тому, «який найбільше відповідає принципам Корану»⁴⁷⁰. Даний підхід повинен стати однією з умов підтвердження достовірності тексту (*матн*) таких (протилежних один одному за смыслом. – Прим. перекл.) *хадисів*. І нарешті, новий метод, що ґрунтується на теорії цілей шариату, допоможе заповнити незнання контексту та умов, в яких Пророк говорив ті або інші слова. Більшість *хадисів*, на які спираються різні течії ісламу, складаються з однієї або двох пропозицій або відповідей на одне або два питання й не містять інформації про історичний, політичний, соціальний, економічний або географічний контекст, у якому вони були озвучені. У деяких випадках сподвижник Пророка або передавач його

⁴⁷⁰ Див.: *Таха Джабір ал-Алвані*. Мадхал іла фікх ал-акалійят: Доповідь була виголошена на Європейській раді з фетв і досліджень (ECFR, Дублін, січень, 2004, С. 36); *Мухаммад ал-Газалі*. Ас-Сунна аннабавіа. С. 19, 125, 61; *Мухаммад ал-Газалі*. Назарат фі-д-куран. С. 36; *Абд ал-Мунім ан-Німп*. Ал-Іджтіхад. Каір: Дар аш-шурук, 1986. С. 147; *Хасан ат-Турабі*. Кадайя ат-тадждід: нахва манхадж усулі. Бейрут: Дар ал-хаді, 2000. С. 157; *Yassin Dutton*. The Origins of Islamic Law: The Quran, the Muwatta and Madinan Amal. Surrey: Curzon, 1999. P. 1; *John Maksidi*. “A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning” // UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law. 99 (fall/winter, 2003); *A. Omotosho*. “The problem of al-Amr in Usul al-Fiqh” (Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1984), *Луай Сафі*. Імад ал-акл. Піттсбург: Дар ал-фікр, 1998. С. 130; *Махді Шамс ад-Дін*. Ал-Іджтіхад ва ат-тадждід фі-л-фікх ал-ісламі. С. 21.

слів завершує хадис словами: «Я не впевнений, чи говорив Пророк це, оскільки (далі часто говориться про причини, чому передавач не впевнений, чи походять його слова від Пророка або ні)...» Проте зазвичай законознавці додумують контекст і його вплив на те, яким чином *хадиси* розумілись і застосовувались на практиці сподвижниками Пророка. «Цілісний підхід» за допомогою визначення та розуміння загальних цілей шаріату допоможе подолати проблему відсутності інформації.

Інтерпретація цілей Пророка

Окрім усього вищесказаного відзначимо, що розуміння *аль-макасід* або «постановка цілей» Пророка може допомогти визначити контекст *хадисів*, якого не вистачає. Ми вже пояснили, яким чином аль-Карадаві розрізняв дії Пророка «як передавача одкровення та його дії в якості судді та лідера громади». На його думку, різні функції, які Пророк виконував в суспільстві, і цілі, які він реалізовував, виходячи з цих функцій, «по-різному вплинули на шаріат». Ібн Ашур широко розвинув роботу аль-Карафі, виділивши нові аспекти «замислів Пророка», і, спираючись на цілу низку *хадисів*, вказав цілі, які Пророк планував здійснити⁴⁷¹. Таким чином, Ібн Ашур вважав, що Пророк у різних ситуаціях і різних контекстах⁴⁷²:

⁴⁷¹ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. Розділ 6.

⁴⁷² Тут я посилаюсь на переклад книги Ібн Ашура «Цілі шаріату», зроблений Мухаммадом ат-Тахіром аль-Майсаві: *Mohammad al-Tahir ibn Ashur. Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shariah / Transl. Mohamed ElTahir El-Mesawi* (London-Washington: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 2006).

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

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

3. Виконував функції судді. Наприклад: (1) вирішення Пророком суперечки через невелику ділянку землі між людиною з Хадрамаута та людиною з Кінди; (2) вирішення Пророком суперечки між бедуїном і його опонентом, коли бедуїн сказав: «Розсуди нас!»; (3) урегулювання Пророком конфлікту між Хабібою та Сабітом. Хабіба бінт Сахл – дружина Сабіта – пожалілась Пророку, що вона не любить

свого чоловіка й хоче розлучитись. Пророк сказав: «Чи повернеш ти йому його сад?» Вона відповіла: «Усе, що він мені дав, – при мені (тобто мені нічого не потрібно. – Прим. перекл.)». Потім Пророк сказав Сабіту: «Забери у неї сад». Таким чином, він отримав сад і розлучився з нею. За аль-Карафі такі *хадиси* не є загальними приписами (тобто вони не містять норм, які всі віруючі повинні виконувати. – Прим. перекл.), і суддя залежно від судової справи має право використовувати їх на власний розсуд.

4. Виконував роль правителя. Наприклад: дозволив заволодіти нічийною землею тому, хто її обробить; у битві біля Хайбара заборонив їсти м'ясо віслюка; у битві біля Хунайна він сказав: «Той, хто вбив ворога й у нього є свідки, він може забрати його майно». В цілому *хадиси*, що охоплюють соціально-політичну тематику, повинні розумітись у контексті їхніх найвищих цілей, що слугують інтересам суспільства.

5. Ставив виховні цілі (які мають загальніший характер, ніж законодавчі). Прикладом може слугувати *хадис*, переданий Ібн Сувайдом: «Якось я зустрів Абу Зарра та його раба, що був вдягнений у такий само одяг, що й Абу Зарр. Я спитав про причину цього. Він відповів: «Я вилаяв раба, назвавши його матір поганими словами, і він поскаржився Пророку. Пророк сказав мені: «О, Абу Зарре! Якщо ти принижуєш його, називаючи його матір поганими словами, то в тобі все ще залишились ознаки періоду невігластва (*ад-джахілія*)! Твої раби – це твої брати!». За *хадисом* виховна ціль Пророка полягала в заохоченні сподвижників звільняти рабів. Законознавці з цього приводу часто говорять: «Законодавець прагне досягнути свободи (*аш-шарі муташаввік лі-л-хуррійя*)».

6. Примирював сторони, що конфліктують. Одним з прикладів слугує *хадис* про те, як Пророк попросив Баріру

повернутись до свого чоловіка після того, як вона розлучилась з ним. Баріра сказала Пророку: «О, Посланцю Аллага! Чи наказуєш ти мені зробити це?» Він відповів: «Ні, я лише клопочу [за твого чоловіка]». Вона сказала: «Я не потребую його». Іншим прикладом, служить *хадис*, переданий аль-Бухарі, про те, що Джабір, коли помер його батько, попросив Пророка поговорити з кредиторами батька, сподіваючись, що вони відмовляться від частини боргу. Пророк поговорив з ними, але кредитори не бажали пробачати борг, і він погодився з їхнім рішенням. Ще один приклад дій Пророка, спрямованих на примирення, – це *хадис* про те, як Кааб ібн Малік вимагав у Абд Аллаха ібн Абу Хадрада сплатити борг. Пророк попросив зменшити суму боргу, і той погодився. У всіх зазначених вище випадках сподвижники Пророка розуміли, що Пророк не зобов'язує їх дотримуватись його директив або приписів.

7. Був радником. Прикладом того, як Пророк порадив (а не приписав) своїм сподвижникам, може бути *хадис* про те, як Омар ібн аль-Хаттаб дав у якості милостині деякій людині коня, але той зневажливо поставився до нього. Дізнавшись, що людина задумала продати коня за дуже низькою ціною, Омар вирішив викупити його. Коли він запитав Пророка, що він думає про це, Пророк сказав йому: «Навіть якщо він продасть тобі коня за один дірхам, не купуй його! Оскільки той, хто бере назад милостиню, схожий на собаку, яка зжерла власне блювотиння». Інший приклад: *хадис*, переданий Зайдом: «Пророк сказав: не продавайте незібрані фініки, поки не буде зрозуміло, що вони придатні [для їжі]». Передавши *хадис*, Зайд так коментує слова Пророка: «Це лише порада людям, які часто сваряться з цього приводу (через недостиглий урожай)». У обох випадках сподвижники Пророка

зрозуміли, що він не зобов'язує їх дотримуватись якихнебудь приписів, а просто дає поради.

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

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

не говорю, що Пророк заборонив усі ці речі й вам». З тією ж виховною ціллю Пророк сказав Рафі ібн Хадіджу: «Не здавай в оренду свої землі, а обробляй їх самостійно».

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

10. Давав різні настанови для того, щоб дисциплінувати своїх сподвижників. Наприклад: Пророк сказав: «Клянусь Аллагом, він не увірував! Клянусь Аллагом, він не увірував!» У Пророка спитали: «Хто ж він? О, Посланець Аллага!» Він відповів: «Той, чий сусід не відчуває себе в безпеці від шкоди його».

11. Здійснював дії, які не стосувались його місії Пророка (тобто здійснюючи їх, він не мав на увазі, щоб його сподвижники сприймали ці дії як релігійні приписи. – Прим. перекл.). Такі дії описуються в *хадисах* про те, як Пророк їв, одягався, спав, ходив, сідав верхи на коня, ставив руки під час земного поклона і т.д. Інший приклад – хадис про те, як під час «прощального паломництва» Пророк зупинився біля пагорба й став спостерігати за струмочком на території плем'я *бану кінана*. Айша прокоментувала цей *хадис*: «Привал біля місцевості альАбта не є одним з ритуалів хаджу. Це всього лиш місце, де Пророк зупинявся, оскільки тудию було легше повертатись в Медину».

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

Методи «запобігання можливостей» та «відкриття можливостей»

В ісламському праві термін «запобігання можливостей» (*sadd az-zarai*) означає заборону або блокування дозволених дій у випадку якщо є підозри, що вони можуть призвести до недозволених дій⁴⁷³. Законознавці різних шкіл ісламського права домовились, що забороняти дозволені законом дії можна тільки в тому випадку, якщо є велика ймовірність того, що вона може стати причиною недозволених дій. Проте вони розійшлись у думках про те, як визначити саму «імовірність». Законознавці вирішили, що вона може бути чотирьох «рівнів»⁴⁷⁴:



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

Для пояснення вказаних категорій законознавці наводять наступні приклади:

1. Як приклад «визначеної імовірності» того, що дозволена дія призведе до негативних результатів, законознавці зазвичай наводять «викопані ями в громадському місці (або посередині центральної дороги)», що, на їхню думку, без сумніву шкодить людям.

⁴⁷³ Мухаммад ібн Алі *аш-Шаукані*. Іршад ал-фукул іла тахкік ілм ал-усул / Під ред. Мухаммада Саїда ал-Бадрі. 1-е вид. Бейрут: Дар ал-фікр, 1992. С. 246; Мухаммад Абу Захра. Усул ал-фікх. Каїр: Дар ал-фікр аларабі, 1958. С. 268.

⁴⁷⁴ Мухаммад Абу Захра. Усул ал-фікх. С. 271.

Законознавці впевнені, що потрібно запобігати (*sadd*) діям, які здатні призвести до таких наслідків. Проте вони розійшлись у думках щодо того, чи понесе в даному випадку той, хто викопав яму, відповідальність за шкоду людям. Інакше кажучи, сутність суперечки в тому, чи забороняючи такі дії, дозволено карати людей, які вчинили їх?

2. За імамом аш-Шатібі прикладом дії, яка в рідкісних випадках (за «малої імовірності») може принести шкоду, – продаж винограду. Мається на увазі, що продавати виноград дозволено, хоча і є невелика імовірність того, що деякі люди будуть робити з нього вино. У даному випадку метод «запобігання можливостей» не застосовується, оскільки за законознавцями користі від продажу більше, ніж шкоди. Інакше кажучи, у таких випадках існує дуже мала імовірність, що суспільству або індивіду буде спричинена шкода⁴⁷⁵.

3. Деякі законознавці вважають, що є «велика імовірність» того, що «продаж зброї під час громадянського конфлікту або продаж винограду виробникам вина» принесе шкоду суспільству⁴⁷⁶. Малікіти та ханбаліти вирішили, що необхідно запобігати здійсненню таких дій, тоді як представники інших правових шкіл з ними не згодні, оскільки вважають, що для заборони потрібно точно знати, чи принесе дія шкоду або ні, а не керуватись здогадками.

4. За деякими законознавцями є «можлива імовірність» того, що буде спричинена шкода у випадку «коли жінка мандрує одна» або «коли люди для здійснення

⁴⁷⁵ *Ібрагім ал-Гарнаті аш-Шатібі*. Ал-Мувафакат фі усул аш-шаріа. Т. 2. С. 249.

⁴⁷⁶ Мухаммад Абу Захра. Усул аль-фікх. С. 273.

лихварських операцій використовують зовнішньо правильно оформлені, але насправді угоди з прихованими хитрощами»⁴⁷⁷. Малікіти та ханбаліти забороняють такі дії, а інші правові школи і в даному питанні з ними не погоджуються, оскільки вважають, що немає «визначеної» або «великої» імовірності того, що ці дії можуть спричинити шкоду.

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

Якщо використовувати термінологію етичних концепцій, то метод «запобігання можливостей» (*sadd az-zarai*) можна назвати консеквенціалістським підходом⁴⁷⁸. В одних ситуаціях він може бути корисним, а в інших ним можуть зловживати деякі занадто суворі та песимістично налаштовані законознавці або політично ангажовані сили. Сьогодні метод «запобігання можливостей» дуже часто використовується у роботах сучасних незахірітів, які, в свою чергу, стають інструментом авторитарних режимів для втілення в життя їхніх особистих цілей, особливо для утискання прав жінок. Наприклад, за допомогою методу «запобігання можливостей» (*sadd az-zarai*) жінкам

⁴⁷⁷ Там само.

⁴⁷⁸ Wolfe Robert Paul. About Philosophy. 8th ed. New Jersey: Prentice-Hall, 2000. P. 90.

забороняють «керувати автомобілем», «самостійно мандрувати», «працювати на радіо та телебаченні», «посідати посаду представника або посла» і навіть «йти посередині дороги»⁴⁷⁹. Щоб краще пояснити помилкове застосування цього методу розглянемо *фетву*, яку я вважаю найбільш показовою. *Фетва* була видана Вищою радою Саудівської Аравії з фетв стосовно керування автомобілем жінками⁴⁸⁰.

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

Відповідь/фетва: «Жінці не дозволяється водити автомобіль, бо для цього їй доведеться зняти записало з обличчя або з якоїсь його частини. До того ж, якщо в дорозі її автомобіль зламається, якщо вона потрапить в аварію або порушить правила дорожнього руху, то буде змушена спілкуватись із чоловіками. Водіння автомобіля дозволить жінці їздити далеко від дому і тим самим вийти з-під контролю законного опікуна. Жінки слабкі, вони схильні піддаватись емоціям і аморальним бажанням. Якщо дозволити їм керувати автомобілем, то вони вийдуть з-під нагляду опікуна й влади своїх чоловіків. Понад те, щоб сісти за кермо, вони повинні отримати водійські права й сфотографуватись для цього. А фотографування жінок, навіть у даному випадку, заборонене, оскільки це призводить до смуту та до великих небезпек!»

Деякі малікіти запропонували крім методу «запобігання можливостей» використовувати метод

⁴⁷⁹ *Ваджанат Абд ар-Рахім Маймані*. Каїда аз-зараї. 1-е вид. Джидда: Дар ал-муджтамаа, 2000. С. 608, 22, 32, 50.

⁴⁸⁰ Взято з: *Khalid Abou el-Fadl*. Speaking in God's Name. Oxford: Oneworld Publications, 2003. Р. 275.

«відкриття можливостей» (*фатх аз-зараї*)⁴⁸¹. Наприклад, малікіт аль-Карафі вирішив розглядати одні правові рішення як засоби (*васаїл*), а інші – як цілі (*макасід*). Він запропонував запобігати використанню засобів, що ведуть до досягнення заборонених цілей та відкрити можливість для використання засобів, які призводять до дозволених цілей⁴⁸². Таким чином, аль-Карафі класифікував засоби, виходячи з цілей, до досягнення яких вони ведуть, і виділив три види засобів: «найміцніші» (*акбах*), «проміжні» (*мутавассіта*), «найкращі» (*афдал*).

Відзначимо, що Ібн Фархун (пом. 769/1367) – малікітських *факіх* – застосував метод «відкриття можливостей» (*фатх аз-зараї*) аль-Карафі стосовно цілої низки правових норм⁴⁸³.

Якщо говорити мовою етичної філософії, то можна сказати, що малікіти не обмежили себе негативною стороною консеквенціалістської етики, а розвинули позитивні сторони даного методу мислення, які відкривають можливості для досягнення благих цілей, навіть якщо ці цілі не згадані в тих чи інших текстах ісламу.

⁴⁸¹ *Шіхаб ад-Дін ал-Карафі*. Аз-Захіра. Т. 1. С. 153; *Шіхаб ад-Дін ал-Карафі*. Ал-Фурук (ма хавамішкі). Т. 2. С. 60; *Бурхан ад-Дін ібн Фархун*. Табсіра ал-хуккам фі усул ал-кадія ва манахідж ал-ахкам / Під ред. Джамала Марашлі. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ілмійа, 1995. Т. 2. С. 270.

⁴⁸² *Шіхаб ад-Дін ал-Карафі*. Аз-Захіра. Т. 1. С. 153; *Шіхаб ад-Дін ал-Карафі*. Ал-Фурук (ма хавамішкі). Т. 2. С. 60.

⁴⁸³ *Бурхан ад-Дін ібн Фархун*. Табсіра ал-хуккам фі усул ал-кадія ва манахідж ал-ахкам / Під ред. Джамала Марашлі. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-ілмійа, 1995. Т. 2. С. 270.

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

Досягнення «універсальної» цілі

Слово *урф* означає звичай, а точніше – «добрий» звичай, схвалений усім суспільством⁴⁸⁴. У першому виданні «Енциклопедія ісламу» Леві обґрунтовує розмежування понять *урф* і *шар*. Він пише: «Значення слова *урф* дає Джурджані (Таріфат. Вид. Флюгеля. С. 154) як «[дії та переконання], яких усвідомлено та наполегливо дотримуються люди та які вони сприймають як правильні». Тут очевидно, що усна традиція протиставляється встановленому закону (*шар*), і це не дивлячись на численні спроби визнати його частиною *усулу* (основи ісламського права)⁴⁸⁵.

Проте зв'язок між шаріатом і *урфом* набагато складніший, ніж про це сказано вище. Урф, особливо в ранній період історії ісламу, вплинув на багато положень *фікху*. Ат-Тахір ібн Ашур запропонував нове, на основі цілей шаріату, тлумачення поняття *урф*. У своїй книзі «Цілі шаріату» він присвятив урфу цілий розділ, який назвав «Універсальність ісламського законодавства»⁴⁸⁶. У тому розділі він не розглядає вплив *урфа* на практичне застосування приписів *хадисів*, як це часто робили до

⁴⁸⁴ Ал-Мубарак ад-Джазари. Ан-Ніхая фі гаріб ал-хадіс ва ал-асар, Бейрут: ал-Мактаба ал-ілмія, 1919. Т. 3. С. 216.

⁴⁸⁵ Levy R. “Urf”. Encyclopedia of Islam, First Edition (1913-1939) / Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. Brill Online, 2014. Reference. http://referenceworks.brillonline.com/encyclopedia-ofislam-1/urf-SIM_5895 First appeared online: 2012

⁴⁸⁶ Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 234.

нього, а обговорює вплив арабських звичаїв на самі *хадиси* Пророка. Нижче буде коротко викладено аргументи Ібн Ашура.

Спочатку Ібн Ашур пише, що закони ісламу універсальні, оскільки «іслам придатний для усіх людей, що живуть на Землі», і наводить приклади із Корану та сунни⁴⁸⁷. Далі він пояснює особливу мудрість обрання Пророка з-поміж арабів і проживання арабів віддалено від цивілізації, що, на його думку, сприяло їх мирному спілкуванню та асиміляції з іншими народами, з якими, на відміну від візантійців, персів та коптів, араби не воювали. А оскільки закони ісламу універсальні, то, пише Ібн Ашур, вони повинні застосовуватись по відношенню до всіх людей, наскільки це можливо, однаково. Тому Аллаг наповнив усі свої закони мудрістю та високими цілями, які люди здатні збагнути розумом, не залежно від етнічних і культурних відмінностей. Потім Ібн Ашур пояснив, чому Пророк заборонив своїм сподвижникам записувати за ним: «Щоб люди не переплутали приписи приватного характеру з приписами загального характеру». Продовжуючи розповідь, він застосовує свої ідеї до низки *хадисів*, щоб звільнити широко відомі правові норми від впливу арабських традицій. Він пише⁴⁸⁸:

«Таким чином, шаріат не повинен займатись такими питаннями як: який одяг людині потрібно носити, у якому будинку жити та який засіб пересування використовувати.

⁴⁸⁷ Ібн Ашур наводить наступні приклади: «Ми відіслали тебе до всіх людей як доброго вісника й застерігача, але ж більшість людей не знає!» (34:28); «Скажи: «О люди! Я — посланець Аллага до вас усіх!»» (7:158); «Зазвичай пророків посилали тільки до народів, до яких вони належали, я ж був посланий усьому людству» (*хадис*, переданий Муслімом).

⁴⁸⁸ *Мухаммад ат-Тахір ібн Ашур*. Макасід аш-шаріа ал-ісламія. С. 236.

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

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

Теорія макасід як спільна ланка мусульманських правових шкіл

Сьогодні на початку ХХІ ст. між ісламськими течіями існують гострі, але в своїй більшості «формальні» суперечки. Особливо сильно виділяються глибокі та болючі суперечки між сунітами та шийїтами. При чому багато хто вважає, що суперечки між ними мають

політичний характер, але в процесі протистояння набувають релігійного забарвлення. Люди, знайомі з ісламським правом, погодяться, що очевидні відмінності між окремими сунітськими та шийтськими течіями, як зараз, так і в минулому, зводяться скоріше до політичних питань, ніж до суперечок стосовно «стовпів віри». Як би не було, у багатьох країнах сунітсько-шиїтські протистояння впливають на атмосферу в мечетях та судах, охоплюють суспільні відносини, а інколи призводять до насилля та кривавих сутичок. Таким чином, ці суперечки вносять свій вагомий «внесок» у розповсюдження культури нетерпимості та неприйняття мирного співіснування з «Іншим».

Я переглянув новітні дослідження сунітських та шийтських вчених, присвячених цілям шаріату, і виявив, що підходи, які застосовуються як в одних, так і в інших дуже подібні ⁴⁸⁹. Вони обговорюють однакові теми (*іджтіхад, кійас, хукук, кійам, ахлак* і т.д.), посиляються на праці тих самих законознавців (Бурхан ад-Джувайні, Ілал аш-шаріа Ібн Бабавайха, Мустасаф аль-Газалі, Мувафакат аш-Шатібі, Усул ас-Садра, Макасід Ібн Ашура) та використовують ту саму класифікацію термінів (*масаліх, дарурат, хаджійат, тахсінійат, макасід амма, макасід хасса* і т.д.). стосовно більшості правових відмінностей між шийтськими та сунітськими *мазгабами*, то вони виникли через суперечок стосовно деяких *хадисів* і невеликої кількості приписів, що стосуються релігійної практики.

⁴⁸⁹ Див.: Мухаммад Махді Шамс ад-Дін. Макасід аш-шаріа; Мухаммад Хусайн Фадл Аллах. Макасід аш-шаріа; Таха Джабїр ал-Алвані. Макасід аш-шаріа; Абд Аллах ал-Фадлі. Макасід аш-шаріа в кн.: Макасід аш-шаріа / Під ред. Абд ад-Джаббара ар-Руфаї, Дамаск: Дар ал-фікр, 2001. Див. також: Йїсуф ал-Карадаві. Мадхал лі-діраса аншаріа ал-ісламія.

Підхід до *фікху*, що ґрунтується на теорії цілей шаріату – це цілісний підхід, що не залежить від якоїнебудь думки або *хадиса*, а спирається на загальні для всіх мусульман принципи та основи. Реалізація таких високих цілей, як об'єднання та примирення мусульман, набагато важливіша, ніж обговорення тонкощів фікху. У цьому сенсі цікаво, що *айатолла* Махді Шамс ад-Дін, виходячи з таких високих та основних цілей ісламу, як об'єднання, примирення та справедливість, вважає будь-яке ворогування між сунітами та шиїтами забороненим (*харам*)⁴⁹⁰.

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

Концепція *макасід* як основа міжрелігійного діалогу

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

Християнська систематична теологія ставить наступне питання: «Що говорить і чому вчить нас Біблія з

⁴⁹⁰ *Шамс ад-Дін. Макасід аш-шаріа. С. 26.*

якоїсь певної теми?»⁴⁹¹ і щоб на нього відповісти, «збирає, синтезує і групує різні теми, що містяться в Священному письмі»⁴⁹², наприклад такі, як молитва, моральні якості, праведність, співчуття, милосердя, єдність, культурне різноманіття, спасіння та багато інших тем⁴⁹³. Таким чином, систематична теологія користується «індуктивним методом»⁴⁹⁴, тобто групує, класифікує та інтегрує «уособлення істини» або ж обробляє «відокремлені факти» доти, доки не знайде зв'язок між ними і не виявить основні доктрини⁴⁹⁵ та ідеї⁴⁹⁶.

Важливість системного вивчення релігії була доведена Чарльзом Ходжем (1797-1878), який дійшов до наступних висновків⁴⁹⁷:

1. Розум людини влаштований так, що він прагне систематизувати та узгодити факти, які вважає достовірними.

2. Накопичення відокремлених фактів допоможе збільшити знання.

⁴⁹¹ Wayne Grudem. Systematic Theology. Leicester and Grand Rapids: InterVarsity Press and Zondervan Publishing House, 1994. 2000. P. 21.

⁴⁹² Там само.

⁴⁹³ Наприклад: Wayne Grudem. Systematic Theology. P. 67, 65, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208.

⁴⁹⁴ Charles Hodge. Systematic Theology / Edited by Edward Gross. New Jersey: P&R Publishers, 1997. P. 26.

⁴⁹⁵ Louis Berkhof. Systematic Theology. Leicester and Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996. P. 15.

⁴⁹⁶ Reger Olson. The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity & Diversity. Downers Grove: Inter Varsity Press, 2002. P. 74.

⁴⁹⁷ Charles Hodge. Systematic Theology. P. 24-25.

3.Цей процес (накопичення та систематизації) необхідний для виявлення істини та захисту її від осуду та несприйняття.

4.Бог, що створив матеріальний світ та одкровення, бажає, щоб людина вивчала ці Його «праці» та розкривала їх гармонію, різноманіття та органічний зв'язок, що існує між ними.

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

Класична теорія шариату визначає наступні необхідні потреби (*дарурат*), забезпечення яких шариат повинен здійснювати: захист релігії, життя, здоров'я, розуму та нащадків людини⁴⁹⁸. Прихильники систематичної теології також пишуть про важливість захисту життя, здоров'я – у тому числі шляхом заборони пиятики (для порівняння: іслам у якості превентивного засобу проти пиятики забороняє усі п'янки речовини), про важливість створення сім'ї і т.д.⁴⁹⁹.

Цілісний (або ж «цільовий» (*макасіді*)) підхід дозволяє богословам розглядати окремі релігійні вчення та приписи у рамках загальної структури їхніх основних принципів і найважливіших цілей, і тим самим уникнути їх однобічного розуміння та буквального дотримання

⁴⁹⁸ *Абу Хамід ал-Газалі*. Ал-Мустасфа фі ілм ал-усул. Т. 1. С. 172; *Абу Бакр ал-Арабі ал-Малікі*. Ал-Махсул фі усул ал-фікх / Під ред. Хусайна Алі Бадрі та Саїда Фуді. 1-е вид. Амман: Дар ал-байарік, 1999.Т. 5. С. 222; *Алі Абу ал-Хасан ал-Аміді*. Ал-Іхкам фі усул ал-ахкам. Т. 4. С. 287.

⁴⁹⁹ *Wayne Grudem*. Systematic Theology. Р. 124, 208, 241, 781, 1009.

відповідних директив. До того ж при використанні даного підходу численні моральні цінності, що містяться в релігійних приписах, висуваються на перший план, не дивлячись на те, що самі приписи набувають різних форм у залежності від середовища, у якому вони практикуються.

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

Практичне застосування теорії цілей шаріату

Питання та відповіді на тему моральних норм

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

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

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

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

2) Проте в ісламі є певні «акти поклоніння» (*ібадат*), які вважаються непорушними, і віруючі повинні виконувати їх точно так, як вони приписані ісламом. Вони є спільними для всіх мусульман культурними компонентами ісламу, які кожен мусульманин, ким би він не був, повинен прийняти. Яскравим прикладом таких компонентів можуть слугувати п'ять щоденних обрядів молитов (а саме, час і слова молитви, омовіння, що здійснюється перед молитвою і т.д.) і сплата щорічної милостині *закят* (включаючи її розмір та категорії людей, яким вона передбачається). Мусульмани повинні виконувати дані акти поклоніння, наслідуючи приклад останнього пророка, Мухаммада, і ніхто не має права

змінити їх або здійснювати на власний розсуд. З іншого боку, як вже не раз було сказано, приписи, що стосуються взаємовідносин між людьми (*муамалат*), можна обговорювати і переосмислювати, намагаючись знайти найкорисніше й наймудріше їх виконання.

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

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

Відповідь: Ісламське право має унікальну властивість через різноманітні приписи досягати певних моральних цілей. При чому допомагають йому в цьому як приписи ісламу, що стосуються «актів поклоніння» (*ібадат*), так і приписи, що стосуються «світських справ і взаємовідносин між людьми» (*муамалат*). До того ж за Пророком він «був посланий для удосконалення моральних норм». Наведемо більш конкретні приклади. У Корані сказано, що обрядова молитва «стримує від розпустити й неприйнятного» (29:45); під час хаджу віруючий «нехай не чинить гріха та нехай не сперечається» (2:197), і ціль *закяту* в тому, щоб «очистити» багатих від скупості та допомогти бідним та тим, хто потребує. Усі приписи ісламу, що стосуються торгівлі або укладання

договорів, сприяють досягненню тих цінностей, як справедливість, чесність, захист слабкого і т.д. Якщо закони ісламу правильно застосовуються на практиці, то вони допомагають підвищити моральні якості в суспільстві. Іншими словами, якщо говорити сучасною мовою, мусульманське право – це скоріше «моральне право» (moral law), ніж «теократичне» (theocratic law).

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

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

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

Проте необхідно зазначити, що існують великі проблеми, пов'язані з неправильним тлумаченням шаріату

та його зловживанням. Не дивлячись на те, що ціль шариату – досягнення справедливості, милосердя, мудрості та суспільного блага, деякі люди, що мають великий політичний та інтелектуальний вплив, використовують шариат для досягнення своїх особистих цілей, особливо для політичного контролю. Вони розповсюджують своє розуміння шариату, щоб досягнути земних благ. Такі люди дискредитують шариат і приносять ісламу набагато більшу шкоду, ніж його вороги.

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

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

перебувають у шлюбі, іслам не забороняє любити один одного, але забороняє вступати у фізичну близькість до шлюбу. Повторюю, що дане правило розглядає кохання у взаємозв'язку з сімейними цінностями. Водночас іслам закликає чоловіків та жінок створювати сім'ї та різними способами полегшує їм це. Пророк сказав: «Найкращий вчинок, який дві людини, що кохають один одного, можуть здійснити, – це створити сім'ю!» (*хадис* передали імам Ахмад та інші вчені). А що якщо в результаті фізичної близькості між парою, що не перебуває в шлюбі, з'являться діти? Хіба справедливо для дітей, що вони з'явилися на світ у результаті зв'язку між людьми, які не мають обов'язків один перед одним і не перебувають у шлюбі?

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

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

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

- У тероризму немає релігії. Несправедливо іслам, християнство, юдаїзм, буддизм та індуїзм пов'язувати з

тероризмом. Найкращий спосіб пізнати яку-небудь релігію – це прочитати її Священне письмо. У кожній зі згаданих релігій є своє бачення Божественного та земного, і кожна з них по-своєму навчає своїх послідовників певних норм моралі та духовності.

- Тероризм і насилля не одне і те ж. По суті, усі розумні люди визнають, що деякі види насилля правомірні. Наприклад, якщо на вас напали на вулиці, то заради самозахисту просто необхідно застосувати насилля. Насилля інколи необхідне для затримання злочинців (у даному випадку – це робота влади). Люди виправдано застосовують насилля, наприклад під час полювання (якщо, звісно, вони не вегетаріанці). Відповідно, насилля саме по собі не є злом. Насилля може бути злом у залежності від контексту конкретної ситуації, за якої воно застосоване.

- Самозахист не є тероризмом. Уявіть, наприклад, що які-небудь люди прийшли на вашу територію, вигнали вас із власної домівки й захопили її. Чи не здається вам, що в такому випадку ви маєте право на самозахист? Звісно, самозахист не має на меті принесення шкоди невинним людям і повинен бути спрямований лише проти тих, хто захопив ваш дім.

- Тероризмом люди займаються не лише індивідуально. Існують терористичні організації, що використовують для досягнення своїх цілей озброєні підрозділи, а також терористичні уряди, які посилають армії та застосовують озброєння проти невинних людей. Люди можуть стати жертвами тероризму і іншими способами, наприклад, постраждати від голоду, тортур, відсутності медичної допомоги, тривалих економічних санкцій і т.д.

- Тероризм практикується не лише в мирних містах, але й у зоні бойових дій, коли не забезпечуються права цивільного населення та військовополонених.

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

Висновок

Застосування в сучасну епоху ісламського права на практиці набуває радше редукціоністського характеру, ніж холістичного, буквального, ніж осмисленого, однобічного, ніж багатоаспектного, бінарного, ніж багатозначного, деконструктивістського, ніж реконструктивістського, каузального, ніж схоластико-богословського. Одним словом, відсутній цілісний підхід до розгляду загальних цілей і основних принципів ісламського права. Понад те, такі крайнощі як надмірна віра в «раціональність» (або ж «ірраціональність») з одного боку, і в безгрішність богословів та їхніх тлумачень релігійних текстів (або, навпаки, в необхідність «історизації Священного писма»), з іншого посилюють бездуховність, нетерпимість, що закликають до ідеології насилля, пригнічення свободи та встановлення авторитарних режимів.

Як уже було сказано, метод теорії цілей шаріату підносить правові питання на високий філософський рівень і цим долає історичні суперечки, що призвели до протистояння між ісламськими правовими школами, і водночас зміцнює надзвичайно необхідні сьогодні культуру примирення та мирне співіснування. Крім того, здійснення цілей шаріату повинно стати головним завданням усіх основних лінгвістичних та раціональних методологій *іджтіхаду* не залежно від розмаїття їхніх назв та підходів. Відповідно, припустимість всякого *іджтіхаду* повинна залежати від ступеня його доцільності або від того, наскільки успішно він реалізує цілі шаріату (*макасід аш-шаріа*).

Про автора

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

Словник

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

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

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

Істіхсан («надання переваги», «схвальне рішення») – метод, введений Абу Ханіфою (пом. 150/767), що замінив *кійас* або використовувався для того, щоб обійти *кійас*. *Істіхсан* використовується як виправлення рішень, прийнятих на основі *кійас*, які за певних умов стали непотрібними або такими, що приносять шкоду. Законознавець «надає перевагу» тому рішення, яке більше підходить для ситуації, яку він розглядає. Один з прикладів

застосування *істіхсан*: як відомо, *хадис* Пророка забороняє продавати товар, якого не існує на момент угоди («Не продавай товари, яких у тебе немає на даний момент»). Проте за допомогою *істіхсан*, у певних випадках, таку торгівлю можна дозволити. Наприклад, якщо торговець замовив взуття на заводі з виготовлення взуття, то з точки зору методу *кійас* («порівняння за аналогією») така угода є недійсною, бо взуття – це товар, якого не існує на момент продажу. Але через *істіхсан* така торгівля може бути дозволена, оскільки вона перетворилась на звичну справу серед людей і приносить користь. Так само дозволяється замовляти книги, картини або інші речі, яких не існує на момент продажу. *Істіхсан* застосовується і тоді, коли *кійас* вступає в протиріччя з текстами Корану та сунни, з *іджма* або звичаєм (*урф*). Він також може бути застосований за гострої необхідності (*дарура*), коли за допомогою *кійас* неможливо вивести ефективну норму. Як правовий метод *істіхсан* в багатьох аспектах нагадує *істіслах*.

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

Кійас («порівняння») – одне з основних джерел ісламського права поряд з Кораном, сунною, *іджма*. Використовується в праві «як порівняння за аналогією», що дозволяє уже вирішене питання (*асл*) (або рішення питання, яке прямо означено в текстах Корану та сунни) співвідносити з питанням, рішення якого прямо не зазначено в текстах (*фар*), і винести судження на основі цього порівняння (*хукм*). Для того, щоб провести порівняння, необхідно виявити причину або умову (*ілла*) правового рішення. Яке чітко позначено в текстах Корану

та сунні. Наприклад, інформація про вино в *аятах* і *хадисах* – це *асл.* Виноградне вино (*хамр*) заборонено через причину (*ілла*) його п'яних властивостей (*іскар*). Пальмове вино (*набіз*) або будь-яке інше вино (або алкогольний напій) також має п'яні властивості. Відповідно, ісламське право забороняє їх вживання. У даному випадку вино – це предмет порівняння, тобто «основа» (*асл.*), пальмове вино й інші алкогольні напої – це те, з чим порівнюють інформацію про виноградне вино. А п'яні властивості (*іскар*) – це причина (*ілла*), через яку вино заборонено. Відповідно, заборона інших алкогольних напоїв має ту ж причину – сп'яніння. Наведемо інший приклад, в одному з *хадисів* Пророка сказано: «Нехай суддя не судить, якщо він розлючений». Законознавці вважають, що судити, будучи в стані люті, заборонено, тому що в цьому стані людина втрачає самоконтроль, їй тяжко сконцентруватися, бути безпристрасною й прийняти правильне рішення. Проте виникає питання: чи дозволено суді судити, якщо він сонний, змучений, дуже голодний або сильно хворий? Законознавці відповідають, що ні, тому що і ці стани заважають прийняти правильне рішення.

Маслаха (множ. *масаліх*) – означає «благо», «користь» або «вигода» (*манфаа, хайр*). В ісламському праві маслаха називається все, що приносить суспільну користь і допомагає усунути шкоду (*мафсада*). Коли стосовно якого-небудь питання законознавець не може знайти чітку та очевидну відповідь у текстах Корану та сунні, він виводить норму на основі принципу «користі». Інакше кажучи, знаходить більш корисне правове рішення, яке відповідає інтересам суспільства, і водночас не суперечить основним принципам ісламу. Метод пошуку найбільш корисного правового рішення без спирання на

тексти називається *істіслах*. Даний метод відрізняється від *кійас* тим, що *кійас* спирається на тексти, а *маслаха* – ні. У випадку з *кійас* законознавець для того, щоб вирішити питання, шукає аналогію в Корані та сунні, у випадку з *маслаха* він виносить рішення, не посилаючись на конкретні тексти. Мусульманські законознавці вважають, що багато рішень халіфа Омара ібн аль-Хаттаба є прикладом практичного застосування принципу *маслаха*. Наприклад, одне з таких рішень – збирання Корану в єдиний сувій. Ні в Корані, ні в сунні немає вказівок на те, що одкровення, яке передав пророк Мухаммад, потрібно записати та зібрати в єдину книгу. Саме тому перший «праведний халіф» Абу Бакр відповів на його пропозицію таким чином: «Як же ти збираєшся зробити те, чого не зробив Пророк!» Омар відповів: «Клянусь Аллагом, у цій справі користь (*хайр*) для мусульман». Відповідно, рішення про збирання Корану було ухвалене халіфом Омаром задля інтересів або блага (*масаліх*) громади. Інше подібне рішення Омара ібн аль-Хатаба – коли в Медині почався голод, він зупинив застосування покарань за крадіжку, встановлену Кораном (відрубання руки). Він вирішив, що карати людей тоді, коли вони не можуть знайти собі їжу та мліють від голоду, несправедливо й суперечать інтересам мусульман. Мусульманські законознавці також вважають, що Абу Бакр призначив після себе халіфом Омара, теж виходячи з принципу *маслаха*. Оскільки не дивлячись на те, що Пророк не залишив чітких вказівок про те, хто повинен бути правителем, Абу Бакр вирішив, що обрання Омара халіфом принесе мусульманам найбільшу користь.

За мусульманськими законознавцями принцип *маслаха* у своїх правових рішеннях нерідко використовував авторитетний *факіх*, епонім малакїтського

мазгабу, Малік ібн Анас (пом. 179/795). Проте даний принцип був систематизований Абу Хамідом аль-Газалі (пом. 505/1111). Можна сказати, що всі школи ісламського права так чи інакше використовують даний принцип (особливо, вирішуючи сучасні та актуальні питання, відповіді на які відсутні в ісламських текстах). Проте традиційні *мазгаби* виробили для *істіслаху* наступні правила: (1) *маслаха* не повинна суперечити основним джерелам ісламського права: Корану, сунні, *іджмі* та *кійасу*; (2) *маслаха* повинна бути точною та категоричною (*катііа*), тобто рішення, прийняте за допомогою методу *істіслах*, повинне принести мусульманам справжню (а не уявну) користь; (3) рішення, прийняте за допомогою принципу *маслаха* або методу *істіслах*, повинне бути корисне для великої групи людей або для всієї громади, а не лише для окремих індивідів. Таке рішення не повинне слугувати лише корисливим або особистим інтересам.

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

Мазгаб (множ. *мазагіб*; «шлях») – богословсько-правова школа в ісламі. Основними сунітськими *мазгабами* є: ханафітський, малікітський, шафіїтський і ханбалітський. Кожен *мазгаб* розробив свій

фікх, теорію та методологію права й метод інтерпретації ісламських джерел.

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

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

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

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

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

Улама – мусульманські вчені-богослови.

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

Фетва – це відповідь (письмова або усна) мусульманського законознавця (*муфтія*, *муджтахіда*) на

питання релігійного, соціального або політичного характеру. Інакше кажучи, *фетва* – це релігійно-правовий висновок стосовно будь-якого питання, який видається мусульманським богословом.

Халяль – дозволені ісламським правом речі та дії.

Харам – суворо заборонені ісламським правом речі та дії.

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

Шаріат – («прямий, правильний шлях») – комплекс підтверджених перш за Кораном та сунною приписів, які формують моральні цінності та є джерелами норм, що регулюють поведінку мусульман. У роботах сучасних мусульманських законознавців (маються на увазі перш за все реформатори-модерністи) шаріат нерідко використовується у значенні «ісламське право». Точніше, ісламським правом називають шаріат, як і *фікх*. Проте якщо шаріат розглядається як комплекс приписів, встановлених Кораном та сунною, то *фікх* – це вивчення, осмислення даних приписів і виведення з них правових норм за допомогою *іджтіхаду*. Одним словом, шаріат – це «Божественний закон», він містить вічні й універсальні правила і цінності. *Фікх* – це розуміння людиною та інтерпретація нею даних правил і цінностей. Коли кажуть: «Цілі ісламського права», – мається на увазі: (1) універсальні цілі шаріату/ісламу (захист віри (релігії),

життя, майна, розуму та потомства людей), (2) цілі окремих норм ісламського права (*фікху*), які доповнюють універсальні цілі шаріату.

Додатки

*Хабашити – ісламська течія, заснована в середині 80-х років XX ст. ефіопським проповідником Абдаллахом Хабаши аль-Харарі (пом. 2008). Більшість хабашитів – дотримуються шафіїтської школи ісламського права, ашарітського *каламу* та рафаїтського, кадірійського і накшбандійського вчення. Хабашити негативно ставляться до реформаторського ісламу (у деяких випадках справа доходить до звинувачення в невір'ї тих чи інших богословів) і до багатьох ісламських політичних рухів (наприклад, «Брати мусульмани»). Позиціонують себе як «суфійська альтернатива» «політичному ісламу». До Юсуфа аль-Карадаві ставляться дуже негативно (С. 87).

**Ісламська партія звільнення (*хізб ат-тахрір аль-ісламі*) – міжнародна ісламська політична організація. Заснована в 1953 р. мусульманським суддею (*каді*) і богословом, випускником університету аль-Азгар, Такі ад-Діном анНабгані в Єрусалимі. Мета партії – об'єднати мусульман всього світу, створити всесвітній ісламський халіфат і встановити ісламські закони. Дана організація заборонена в низці арабських і європейських країн завдяки своїй радикальній ідеології, яка заперечує принципи національної держави й суперечить конституціям багатьох країн. У 2003 р. діяльність партії була заборонена на території Російської Федерації (С. 87).

****Худуд* (одн. *хадд*) – покарання, яке передбачено в ісламському праві за тяжкі злочини. *Худуд* встановлені Кораном і однозначно визначені сунною Пророка. У мусульманському праві під категорію *хадд* підпадають наступні види злочинів: (1) крадіжка (спійманому на крадіжці відрубують кисть правої руки), перелюб (винного сто разів б'ють батоном (якщо він або вона не перебивають

у шлюбi) або засуджують до смертної кари через побиття камінням (якщо він або вона перебувають у шлюбi), хибне звинувачення в перелюбі (покарання – 80 ударів палками)), вживання спиртного (винного публічно б'ють палицями), бандитизм (залежно від тяжкості злочину або тілесне покарання, або смертна кара), зрада ісламу або віровідступництво (покарання – смертна кара). Проте в сучасний період багато законознавців, особливо реформатори, виключають з цього переліку віровідступництво і перелюб. Інакше кажучи, *худуд* стають предметом дискусій та іджтіхаду (С. 144).

****Абу Бакр ібн аль-Арабі аль-Малікі (пом. 543/1148) – малікітський факіх з Андалусії. Був широко освіченим законознавцем і в своїх працях охопив багато мусульманських дисциплін (*фікх, тафсір, ілм аль-хадис* і т.д.). До цього часу великою популярністю серед мусульман користується його робота про тлумачення приписів Корану нормативного характеру (*Ахкам аль-Куран*) (С. 196).

*****Ібн Варрак – літературний псевдонім (досл. з араб. «син виробника паперу») сучасного письменника й публіциста пакистанського походження. Ібн Варрак жорстко критикує іслам і пророка Мухаммада. Він є засновником Інституту секуляризації ісламського суспільства (Institute for the Secularization of Islamic Society), який вважає, що іслам несумісний з сучасністю і є причиною багатьох нещасть мусульманських громад (С. 209).

Джасер Ауда

**ЦІЛІ ШАРІАТУ
(Макасід аш-шаріа)
Посібник для початківців**

Переклад з російської О.В. Тимчишин

Редактор М.Г. Верескун-Верескун

Відповідальний за випуск І.Н. Гімадутін

Підписано до друку 04.08.2017. Формат А5.
Папір офсетний. Друк офсетний. Наклад 1000 прим.

«Ансар Фаундейшн»
25-А, вул. Дегтярівська, Київ-119, Україна, 04119



Громадська Спілка Всеукраїнська асоціація «Альраїд» створена в 1997 році. До її складу входить більше 20 громадських організацій, що діють у різних областях України.

Сфери діяльності:

- культурно-просвітницька;
- благодійна;
- соціальна допомога молоді України.

вул. Дегтярівська, 25-А, Київ-119
Україна, 04119

Тел.: +38 044-490-99-00, факс +38 044 490 99 22

E-mail: office@arraid.org

www.islamUA.net www.islam.in.ua www.arraid.org