

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
им. М. АКМУЛЛЫ»  
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РОССИИ**

**Р.И. Азаматов**

**ТЕОРИЯ ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА  
И ЕЁ СВЯЗЬ С ИСТОЧНИКАМИ ИСЛАМСКОГО ПРАВА**

*Учебное пособие*

**Уфа 2018**

УДК 340:28  
ББК 86.38-62  
А 35

*Учебное пособие подготовлено в рамках реализации Плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в 2017-2020 годах, утвержденного Распоряжением Правительства Российской Федерации от 18 ноября 2016 г. № 2452-р.*

Азаматов, Р. И.

**Теория целей шариата и её связь с источниками исламского права:** учебное пособие / Азаматов Р. И. [Текст]. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2018. – 124 с.

Данное учебное пособие посвящено анализу исламской теории целей шариата, а также её связи с основными и производными источниками исламского права. Исследуются исходные начала данной теории, её развитие и завершение её в качестве правовой доктрины. Подобранные примеры из классической литературы помогут правильно сформировать представление о теории целей шариата и тесно связанной с ней концепции маслахат.

Предназначено для студентов исламских высших и средних профессиональных учебных заведений, аспирантов и преподавателей, занимающихся изучением методологии и философии исламского права, а также всех интересующихся исламской мыслью.

Рецензенты: **Р. Х. Калимуллин**, канд. пед. наук., доцент, проректор РО ДОУ РИУ ЦДУМ России, г. Уфа.  
**Л. Р. Галияскарова**, преподаватель РО ДОУ РИУ ЦДУМ России, магистр религиоведения, г. Уфа.

© Р. И. Азаматов, 2018  
© Издательство БГПУ, 2018  
© Российский исламский университет  
ЦДУМ России, 2018

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	5
ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ «ЦЕЛИ ШАРИАТА/МАКАСЫД АШ-ШАРИГА» И ИСТОРИЯ ЕЁ ВОЗНИКНОВЕНИЯ В КАЧЕСТВЕ ТЕОРИИ .....	7
1.1. Лингвистическое значение понятия «цели шариата».....	7
1.1.1. Лингвистическое значение понятия «цель/максыд» .....	7
1.1.2. Лингвистическое и терминологическое значение понятия «шариат» .....	7
1.2. Терминологическое значение словосочетания «مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ/цели шариата» .....	8
1.3. Понятие «маслахат/интерес – благо – польза – потребность».....	8
1.2. История возникновения теории целей шариата .....	11
1.2.1. Предыстория теории целей шариата.....	11
1.2.1.1. Канонические основы теории целей шариата в Священном Коране.....	11
1.2.1.2. Канонические основы теории целей шариата в Сунне Посланника Аллаха, мир ему. ....	13
1.2.1.3. Канонические основы теории целей шариата в иджтихадах сподвижников.....	15
1.2.1.4. Канонические основы теории целей шариата в произведениях в области методологии исламского права .....	15
1.2.2. Теоретические основы теории целей шариата.....	16
1.2.2.1. Сторонники мнения отсутствия мотивированности действий Аллаха .....	16
1.2.2.2. Сторонники мнения мотивированности действий Всевышнего Аллаха.....	17
1.2.3. Доктринальный период теории «целей шариата» .....	18
1.2.3.1. «Цели шариата» в понимании Джувайни .....	18
1.2.3.2. «Цели шариата» в понимании Газали .....	19
1.2.3.3. «Цели шариата» в понимании Иззиддина Ибн Абдиссаляма.....	20
1.2.3.4. «Цели шариата» в понимании Карафи.....	21
1.2.3.5. «Цели шариата» в понимании Шатыби .....	22
Литература.....	23
ГЛАВА 2. СПОСОБЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ «ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА» И ИХ КЛАССИФИКАЦИЯ	26
2.1. Способы определения «целей шариата» .....	26
2.1.1. Исследование священных текстов .....	26
2.1.1.1. Исследование повелений и запретов Законодателя.....	26
2.1.1.2. Исследование мотивов (иллят) шариатских норм .....	27
2.1.1.3. Исследование форм слов и структуры предложений в священных текстах .....	28
2.1.2. Исследование практики Сподвижников.....	28
2.1.3. Исследование традиций и обычаев .....	29

2.1.4. Истикра .....	29
2.2. Классификация целей (маслахатов) шариата .....	31
2.2.1. Классификация целей (маслахатов) шариата с точки зрения их важности .....	31
2.2.1.1. Необходимые потребности (маслахаты).....	32
2.2.1.2. Насущные потребности (маслахаты) .....	62
2.2.1.3. Потребности (маслахаты), украшающие жизнь человека и общества .....	69
2.2.2. Классификация целей (маслахатов) шариата с точки зрения содержания .....	73
2.2.3. Классификация целей (маслахатов) шариата с точки зрения принятия или непринятия их во внимание Законодателем. ....	76
2.2.3.1. Принятая Законодателем во внимание польза – الْمَصْلَحَةُ الْمُعْتَبَرَةُ/аль-маслаха мугтабара. ....	76
2.2.3.2. Непринятая Законодателем во внимание польза – الْمَصْلَحَةُ الْمُلْغَاةُ/аль-маслаха аль- мульга.....	77
2.2.3.3. Польза, о принятии или непринятии во внимание Законодателем которой отсутствуют точные доказательства – الْمَصْلَحَةُ الْمُرْسَلَةُ/аль-маслаха аль-мурсаля. ....	78
2.2.4. Классификация целей (маслахатов) шариата с точки зрения места их осуществления .....	81
Литература .....	82
ГЛАВА 3. СВЯЗЬ ТЕОРИИ «ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА» С ИСТОЧНИКАМИ ИСЛАМСКОГО ПРАВА .....	86
3.1. Связь теории целей шариата с основными источниками исламского права.....	86
3.1.1. Связь целей шариата со Священным Кораном.....	87
3.1.2. Связь целей шариата с Сунной Пророка (с.а.с.).....	91
3.1.3. Связь целей шариата с консенсусом мусульманских ученых (иджма).....	94
3.1.4. Связь целей шариата с суждением по аналогии (кыяс).....	96
3.2. Связь теории целей шариата с производными источниками исламского права.....	99
3.2.1. Связь целей шариата с практикой сподвижников (р.а.) .....	99
3.2.2. Связь целей шариата с истихсаном.....	102
3.2.3. Связь целей шариата с аль-маслаха аль-мурсаля .....	107
3.2.4. Связь целей шариата с сатд аз-зарига .....	109
3.2.5. Связь целей шариата с традициями и обычаями .....	112
Литература .....	114
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	116
ЛИТЕРАТУРА.....	118

*Данное учебное пособие  
посвящается светлой памяти  
моего дорого учителя  
Проф. Др. Ибрагима Чальшкана*

## **ВВЕДЕНИЕ**

Еще во времена мусульманского мыслителя Ибн Халдуна (ум. в 808 г.х./1406 г.г.) было известно, что человек – существо социальное. Ибн Халдун считал, что человек может существовать и полностью реализоваться только в обществе<sup>1</sup>. Совершенно очевидно, что общественный строй человеческого существования должен подразумевать наличие определенных границ, где один индивид не должен нарушать границы другого индивида, а сам индивид должен соблюдать общественные правила и законы.

Религия Ислам как Божественная религия установила законы, направленные на удовлетворение интересов человека. Как отмечают мусульманские правоведы, именно удовлетворение человеческих потребностей формируют основную цель исламского законотворчества.

На протяжении веков подобные законы были исследованы в рамках наук исламского фикха (исламского права) и её методологии (усуль аль-фикх). В исламской правовой традиции под исламским фикхом принято понимать науку о правах и обязанностях человека в практических вопросах, а под методологией исламского права науку, изучающую её источники.

Традиционно источники исламского права разделяются на две категории: основные и производные. Корпус основных источников исламского права формируют Священный Коран, пророческая Сунна, консенсус мусульманских правоведов и суждение по аналогии. Что же касается производных источников исламского права, то они довольно многообразны. Это обусловливается многообразием правовых школ в Исламе. Каждая исламская правовая школа выдвигала своё представление о производных источниках исламского права, которые зачастую носили взаимоисключающий характер. Например, если ханафитская доктрина признает метод истихсан (предпочтение одного довода другому. – *Прим. А. Р.*), то шафиитская доктрина выступает против применения данного метода и воспринимает его как средство установления отдельного шариата. Если не вдаваться в дискуссионные подробности, то можно сказать, что в корпус производных источников исламского права входят такие методы как каулю ас-сахаба, истихсан, истислах, истисхаб, урф ва адат, садд аз-зараиғ, шаргу ман кабляна и т.д., расшифровка которых будет представлена в рамках данного учебного пособия.

В этой связи может встать вопрос о том, если существуют религиозные предписания Священного Корана и пророческой Сунны, которые были приняты в качестве единственных источников выведения решений правового характера, то в чём смысл использования иных методов выведения правовых решений? Ещё с давних времён констатируется, что религиозные предписания Священного Корана и пророческой Сунны ограничены, а события и обстоятельства не имеют конца и края. Одновременно очевидно, что мир и люди в нем стремительно меняются, а такие изменения требуют поиска ответов на актуальные правовые вопросы. Учитывая тенденцию изменчивости мира и необходимости поиска ответов, дух исламского закона, основанного на Коране и Сунне, распространялся на основании суждения

---

<sup>1</sup> *Ибн Халдун*, Абдурахман ибн Мухаммад. Мукаддима / (на ар. яз.), под ред. Мустафы шейха Мустафы – Бейрут: Муассасат ар-рисаля наширун, 1433/2016. – С. 49, 52, 487-488.

по аналогии – кьяс, в основе которого лежала концепция мотивированности (таглиль) религиозных предписаний. Однако для применения метода кьяс, выдвигалось большое количество условий, затрудняющих практическое применения кьяса и практически обратившую его в концепцию теоретического характера, ограниченную небольшим количеством примеров. Это стало основной причиной, вынудившей использовать иные методы и подходы, помимо кьяса, выведения правовых решений на основе первоисточников.

Вопрос мотивированности или же немотивированности религиозных предписаний заложило начало возникновению особой области методологии исламского права, а именно теории о целях шариата. Учитывая ограниченность религиозных предписаний, регламентированных плодами Божественного откровения, а также наличие исламского принципа о том, что Священный Коран является книгой, раскрывающей всё, возникло утверждение, что Коран не даёт точных ответов на все насущные вопросы, которые произойдут вплоть до наступления Судного Дня, а устанавливает универсальные принципы, руководствуясь которыми мусульманский законовед имеет возможность найти ответ на любой интересующий вопрос. Оперирование к мотивированности религиозных предписаний, т.е. к суждению о том, что Коран и Сунна устанавливают универсальные принципы, стала причиной возникновения особой области методологии исламского права – теории целей шариата и концепции маслахат или, как сегодня принято говорить, аксиологического (ценностного) подхода в изучении исламского права.

Исследования в области методологии исламского права показывают, что аксиологический подход в изучении исламского права теоретически и практически лежит в основе производных источником исламского права, так как целью данных источников является выведение правовых решений на основе универсальных принципов Ислама. В этой связи может возникнуть вопрос о том, а что есть универсальные принципы Ислама и его ценности? Мусульманские правоведы ещё много веков назад выдвинули ответ на данный вопрос, который, по сути, и формирует основы теории целей шариата.

В мусульманской научной среде было выдвинуто предположение о том, что каждое религиозное предписание направлено на достижение определенной цели. Например, побуждение к употреблению пищи, запрет посягательства на чужую и собственную жизнь говорит о том, что жизнь человека является ценностью, а обеспечение всех необходимых условий для осуществления и защиты данной ценности является целью шариата. Отсюда следует, что сохранение и защита жизни человека является универсальным принципом шариата. То же самое касается и других ценностей, которые формируют суть данного учебного пособия.

Мусульманское научное сообщество не ограничивалось лишь выявлением целей шариата. Оно предположило, что цели шариата имеют свою классификацию в зависимости от их важности и приоритетности. Так родилась теория о трехуровневой системе человеческих потребностей даруриййат – хаджиййат – тахсиниййат.

Изучения аксиологического подхода мусульманских правоведов показывает, что теория целей шариата не существует самостоятельно от общей методологической мысли исламского права. Она неразрывно связана, во-первых, с первоисточниками шариата Кораном и Сунной, консенсусом мусульманских правоведов и суждением по аналогии, которые также имеют тесную связь с первоисточниками, а, во-вторых, с производными источниками исламского права. Это говорит о том, что теория целей шариата и концепция маслахат не позволяет человеку вольнодумствовать в вопросах исламского права, а обязывает его аргументированно подходить к решению вопросов правового характера.

# ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ «ЦЕЛИ ШАРИАТА/МАКАСЫД АШ-ШАРИГА» И ИСТОРИЯ ЕЁ ВОЗНИКНОВЕНИЯ В КАЧЕСТВЕ ТЕОРИИ

После изучения главы студент должен уметь:

- раскрывать содержание термина «цели шариата»,
- приводить каноническую основу концепции целей шариата,
- знать основных правоведов, специализирующихся в области теории целей шариата,
- анализировать теорию целей шариата в историческом контексте.

## 1.1. Лингвистическое значение понятия «цели шариата»

Словосочетание «цели шариата/مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ» состоит из двух частей «цели/مَقَاصِدُ» и «шариат/الشَّرِيعَةُ». Каждое из этих слов несёт свое значение, сочетание которых формирует общий смысл термина «цели шариата». Для передачи более точного смысла данного словосочетания необходимо провести его лингвистический анализ.

### 1.1.1. Лингвистическое значение понятия «цель/максыд»

С точки зрения лингвистики арабское слово «مَقَاصِدُ/максад» (мн. ч. مَقَاصِدُ/макасыд), используемое в форме места совершения действия (исм макан) «مَقْصِدٌ/максыд», а также в форме отглагольного имени существительного с приставкой «м» (масдар мими) «مَقْصِدٌ/максад», происходит от глагола «قَصَدَ/касада»<sup>2</sup>, который, в свою очередь, соответствует таким значениям, как намереваться, стремиться к чему-либо, добиваться чего-либо, направляться куда-либо<sup>3</sup>. Лингвисты арабского языка отмечают наличие нескольких смыслов имени существительного «قَصْدٌ/касд», а именно «опора, основа»<sup>4</sup>, «прямота пути»<sup>5</sup>, «справедливость, умеренность» и «разбивание».<sup>6</sup> Мусульманские правоведы отмечают, что все упомянутые смыслы, кроме последнего, применимы к словосочетанию «макасыд аш-шарига»<sup>7</sup>. Отсюда следует, что слова «максад» и «касд» несут одинаковую смысловую нагрузку<sup>8</sup>. Что же касается формы данного слова в качестве места совершения действия «مَقْصِدٌ/максыд», то оно соответствует значению «место назначения» и «конечная цель»<sup>9</sup>.

### 1.1.2. Лингвистическое и терминологическое значение понятия «шариат»

Вторую часть словосочетания «макасыд аш-шарига» формирует термин «الشَّرِيعَةُ/аш-шарига». Слово «шариат» (мн. ч. الشَّرَائِعُ/аш-шараиг), происходящий от арабского глагола «شَرَعَ/шарага», с лингвистической точки зрения означает «путь», «религия» и «метод»<sup>10</sup>. Однако данное слово в своей основе у арабов употреблялось в значениях «водопой» и «родник»<sup>11</sup>. Как термин «шариат» имеет широкое значение. Так, Ахмад аль-Фарахиди (ум. 170 г.х./791 г.г.) обозначил, что «шариат» – это свод Божественных повелений для людей,

<sup>2</sup> Файйуми, Ахмад ибн Мухаммад ибн Али. аль-Мисбах аль-Мунир: Муджам араби-араби / Ахмад Файйуми, (на ар. яз.). – Бейрут: Мактабат Любнан, 1987. – С. 192.

<sup>3</sup> Ибн Манзур, Абу аль-Фадл Джамалуддин Мухаммад ибн Мукаррам. Лисан аль-Араб / М. Ибн Манзур, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар Садир, [б.д.]. – Т. 3. С. 355.

<sup>4</sup> Фирузабади, Мадждуддин Мухаммад ибн Якуб. аль-Камус аль-мухит / М. Фирузабади, (на ар. яз.). – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1426/2005. – С. 310.

<sup>5</sup> Фарахиди, Халиль ибн Ахмад. Китаб аль-айн / Х. Фарахиди, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийя, 1424/2003. – Т. 3. С. 393; Забиди, Мухаммад Муртада аль-Хусейн. Тадж аль-арус мин джавахир аль-камус / Мухаммад Забиди, (на ар. яз.). – Кувейт: Матбаат Хукумат аль-Кувейт, 1407/1987. – Т. 9. С. 35.

<sup>6</sup> Ибн Манзур. Указ. Соч. Т. 3. С. 353-355; Фирузабади. Указ. Соч. С. 310.

<sup>7</sup> Юби, Мухаммад ибн Ахмад ибн Масгуд. Макасыд аш-шарига аль-ислямийя ва алякатуха би аль-адилля аш-шаргийя / Мухаммад Юби, (на ар. яз.). – Эр-Рияд: Дар аль-хиджра, 1418/1998. – С. 29.

<sup>8</sup> Ибн Фарис, Абу аль-Хусейн Ахмад ибн Фарис ибн Закарийя. Макайис аль-люга / А. Ибн Фарис, (на ар. яз.), – Бейрут: Дар аль-фикр, 1399/1979. – Т. 5. С. 95.

<sup>9</sup> Файйуми. Указ. Соч. С. 192.

<sup>10</sup> Ибн Манзур. Указ. Соч. Т. 8. С. 176.

<sup>11</sup> Фарахиди. Указ. Соч. Т. 2. С. 323; Ибн Манзур. Указ. Соч. Т. 8. С. 176; Файйуми. Указ. Соч. С. 117; Фирузабади. Указ. Соч. С. 732.

исполнение которых носит обязательный для них характер, например, повеления о пятикратной молитве, соблюдении поста в месяц Рамадан, паломничество в Мекку и т.д.,<sup>12</sup> а Саййид Шариф аль-Джурджани (ум. 816 г.х./1413 г.г.) обозначил, что «шариат» – это повиновение [Аллаху], беря на себя ответственность проявления [Ему] [своего] рабства<sup>13</sup>.

### 1.2. Терминологическое значение словосочетания «مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ/цели шариата»

Современные мусульманские правоведы, проводящие научные исследования в области теории целей шариата, отмечают, что первым, кто стал использовать термин «цели шариата», является яркий представитель шафиитский правовой школы правовед и методолог Абу аль-Маали аль-Джувайни (ум. 478 г.х./1085 г.г.)<sup>14</sup>. Несмотря на то, что Джувайни, как и его ученик Абу Хамид аль-Газали (ум. 505 г.х./1111 г.г.), не раз употреблял данный термин в своих трудах, он не дал ему определения. Газали же, затрагивая вопрос целей Законодателя (الشَّارِعُ/аш-Шариг), констатирует, что под целями Законодателя подразумеваются сохранения пяти ценностей/интересов (المَصَالِحُ/аль-масалих): религии, жизни, разума, семьи и имущества<sup>15</sup>. Однако данная точка зрения Газали не была воспринята современными мусульманскими учеными как точное определение термина «цели шариата». Они склоняются к тому, что Газали этим хотел лишь очертить общие границы целей Законодателя в рамках упомянутых ценностей<sup>16</sup>.

Среди терминологических определений «целей шариата», выдвинутых современными мусульманскими правоведами, достаточно выделить две точки зрения для того, чтобы понять, что же на самом деле подразумевается под термином «цели шариата». Так, марокканский ученый Алляль аль-Фаси (ум. в 1974 г.) постулирует, что под термином «цели шариата» подразумеваются цели и стремления шариата, а также тайны (أَسْرَارٌ), заложенные Законодателем в каждом религиозном предписании<sup>17</sup>, а суданский правовед Халифа Бабакр аль-Хасан резюмировал, что термин «цели шариата» означает общий дух, сокрытый в содержании [шариатских] норм и логике их [Божественного] установления<sup>18</sup>.

На основании вышеизложенного, можно прийти к выводу, что под термином «цели шариата» подразумевается дух и квинтэссенция шариата, религиозные нормы которого направлены на их реализацию и защиту.

Следует отметить, что для выражения целей шариата исламская философско-правовая мысль не ограничивается лишь термином «макасыд аш-шарига». В терминологическом арсенале мусульманского богословия для выражения целей шариата используются такие термины, как «حِكْمَةُ الشَّرِيعِ/хикмат ат-ташриг», что означает мудрость законодательства, и «فَلْسَفَةُ الشَّرِيعِ/фальсафат ат-ташриг», что означает философия законодательства.

### 1.3. Понятие «маслахат/интерес – благо – польза – потребность»

Следует отметить, что наряду с термином макасыд, который в связке с термином шариат образует словосочетание «макасыд аш-шариа», зачастую используется один из важнейших терминов в области как концепции целей шариата, так и науки «усуль аль-фикх»

<sup>12</sup> Фарахиди. Указ. Соч. Т. 2. С. 323.

<sup>13</sup> Джурджани, Али ибн Махаммад ас-Саййид аш-Шариф. Муджам ат-тарифат / Шариф Джурджани, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-Фадыля, [б.г.]. – С. 109.

<sup>14</sup> Райсуни, Ахмад. Назарийа аль-макасыд инда аль-имам аш-Шатыби / Ахмад Райсуни, (на ар. яз.). – Херндон (Вирджиния): аль-Магхад аль-алями ли аль-фикр аль-ислями, 1415/1995. – С. 39; Пекджан, Али. Ислам Хукукунда гаёе проблемеси: зарурийят-хаджийят-тахсинийят / Али Пекджан, (на турц. яз.). – Стамбул: Эк китап, 2012. – С. 34.

<sup>15</sup> Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.). – Бейрут: аль-Мактабат аль-асрийа, 1430/2009. – Т. 1. С. 312.

<sup>16</sup> Юби. Указ. Соч. С. 33.

<sup>17</sup> Фаси, Алляль. Макасыд аш-шарига аль-ислямиийа ва макаримуха / Алляль Фаси, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-гарб аль-ислями, 1993. – С. 7.

<sup>18</sup> Халифа Бабакр, аль-Хасан. Фальсафат макасыд ат-ташриг фи аль-фикх аль-ислями / Халифа Бабакр, (на ар. яз.). – Каир: Мактабат вахба, 1421/2000. – С. 6.

термин «маслахат». Так, в трудах таких ученых, как Джувайни, Газали, Шихабуддин аль-Карафи (ум. 684 г.х./1284 г.г.) и Абу Исхака аш-Шатыби (ум. 790 г.х./1388 г.г.) мы видим, что термин маслахат/масалих используется как альтернатива слову мақсад/мақасыд.

С лингвистической точки зрения слово «المَصْلَحَة/маслахат» (мн. ч. المَصَالِح/аль-масалих) является отглагольным именем существительным с приставкой «м» (масдар мими) арабского слова «الصَّلَاح/ас-салах», который соответствует таким значениям, как добро, благо и правильность<sup>19</sup>. Отсюда следует, что слово маслахат в своей основе имеет те же смыслы, что и слово «الصَّلَاح/салах». Также лингвисты отмечают, что слово маслахат носит смысл пользы и интереса. Антоним маслахата «المَفْسَدَة/аль-мафсадат» (мн. ч. المَفَاسِدُ/аль-мафасид)<sup>20</sup>.

С терминологической точки зрения маслахат имеет широкое значение. Классическая литература методологии исламского права предоставляет нам несколько определений термина маслахат. Большинство мусульманских методологов сходятся во мнении, что под термином маслахат подразумевается привлечение пользы для людей и/или устранение от них вреда. Однако есть и иные мнения относительно смысловой нагрузки термина маслахат. Так, шафиитский ученый Абу Хамид аль-Газали считал, что под термином маслахат необходимо понимать сохранение целей, установленных и преследуемых Законодателем<sup>21</sup>. Определение термина маслахат, предложенное Газали, были заимствовано и другими мусульманскими учеными, исследовавшими теорию целей шариата, например, Махмудом аль-Хорезми (ум. 568 г.х./1172 г.г.), Фахруддином ар-Рази (ум. 606 г.х./1209 г.г.), Али аль-Амиди (ум. 631 г.х./1233 г.г.), Абу Исхаком аш-Шатыби и др.

Кроме того, шафиитские ученые Фахруддин ар-Рази и Иззуддин ибн Абдиссалам (ум. 660 г.х./1262 г.г.) внесли определенное уточнение в значение терминов маслахат и мафсадат. Они полагали, что под термином маслахат подразумевается либо сама польза, выраженная в виде таких явлений, как наслаждение, удовольствие, радость; либо же пути, ведущие к ним. А под термином мафсадат подразумевается вред, выраженный в виде боли, мучений или же путь, ведущий к ним<sup>22</sup>. Иззуддин ибн Абдуссалам, резюмируя свою позицию, отметил, что такие смыслы, как наслаждение, удовольствие и радость, формируют искомое значение (الْحَقِيقِي) термина маслахат, а средства, ведущие к реализации данного маслахата, являются иносказательным выражением (الْمَجَازِي) маслахата<sup>23</sup>.

Что же касается современных исследователей в области методологии исламского права, то они в этом аспекте, как правило, следуют классической доктрине. Так, Мустафа аль-Шеляби (ум. 1997 г.) отмечает, что термин маслахат имеет искомое и иносказательное значение<sup>24</sup>. Сирийский ученый Рамадан аль-Буты (ум. 2013 г.) полагает, что всё, что привлекает пользу человеку и отводит от него вред, может расцениваться как маслахат<sup>25</sup>. Турецкий исследователь Талип Турджан пришел к выводу, что маслахат как термин, который представляет квинтэссенцию правовой мысли, в общих чертах определяется как соблюдения общественного порядка, удовлетворение общественных нужд и обеспечение института справедливости<sup>26</sup>. Известный египетский ученый Абу Захра отмечал, что под

<sup>19</sup> *Ибн Манзур*. Указ. Соч. Т. 2. С. 516-517; *Файйуми*. Указ. Соч. С. 132; *Фирюзабади*, Указ. Соч. С. 229.

<sup>20</sup> *Ибн Манзур*. Указ. Соч. Т. 3. С. 335; *Файйуми*. Указ. Соч. С. 180.

<sup>21</sup> *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 313.

<sup>22</sup> *Рази*, Фахруддин Мухаммад ибн Умар. аль-Махсуль фи ильм усуль аль-фикх / Фахруддин Рази, (на ар. яз.). – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1418/1997. – Т. 6. С. 179; *Ибн Абдиссалам*, Иззуддин Абдульазиз. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам / Ибн Абдиссалам, (на ар. яз.). – Дамаск: Дар аль-калям, 1421/2000. – Т. 1. С. 13.

<sup>23</sup> *Ибн Абдиссалам*. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 18.

<sup>24</sup> *Шеляби*, Мухаммад Мустафа. Таглиль аль-ахкам: ард ва тахлиль ли тарикат ат-таглиль ва татаввуратиха фи усур аль-иджтихад ва ат-таклид / Мустафа Шеляби, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ан-нахда аль-арабийя, 1401/1981. – С. 279.

<sup>25</sup> *Буты*, Мухаммад Саид Рамадан. Давабит аль-маслаха фи аш-шарига аль-ислямийя / Рамадан аль-Буты, (на ар. яз.). – Дамаск: Дар аль-фикр, 1437/2016. – С. 342.

<sup>26</sup> *Турджан*, Талип. Ислам хукук билиминдэ норм-амач илишкиси / Турджан, (на турц. яз.). – Анкара: Анкара окуллары йайынлары, 2009. – С. 104.

термином *маслахат* подразумевается независимые/свободные интересы (المَصَالِحُ الْمُرْسَلَةُ/аль-масалих аль-мурсаля), которые некоторыми представителями исламских правовых школ принимаются в качестве второстепенного довода при вынесении правовых решений<sup>27</sup>. Довольно интересную позицию занимает иракский правовед Маджид аль-Анбаки. В его понимании *маслахат* – это состояние, сочетающееся между целью и пользой<sup>28</sup>.

Если детально вдуматься в определения *маслахата*, предложенных классическими и современными мусульманскими правоведами, то можно обнаружить, что, несмотря на наличие некоторых разногласий, в общих чертах различные определения *маслахата* во многом совпадают. А именно в том, что авторы вышеуказанных определений *маслахата* единодушны в том, что основной посыл *маслахата* направлен именно на человека и, соответственно, на само общество. Другими словами явление привлечения пользы и/или отстранения вреда не направлено на Законодателя, ибо все мусульманские ученые занимают единую позицию относительно того, что Аллах далек от привлечения для себя пользы и отдаления от себя вреда. Ибо Его воля абсолютна, а воля человека как творения ограничена. Именно поэтому человеку дарован выбор привлекать к себе пользу и устранять от себя вред<sup>29</sup>.

Следует отметить, что в разграничении определений *маслахата* на «*маслахаты творений*» и «*сохранение целей Творца*» в воззрениях Газали не противоречат выдвинутому выше тезису. Более того, они имеют тесную и крепкую взаимосвязь. Если провести детальный анализ определений Газали, становится очевидным, что он, возводя защиту религии, жизни, разума, потомства и имущества к целям Законодателя, отметил, что данные пользы адресованы именно творениям<sup>30</sup>. Поэтому не будет ошибочным считать, что объектом института *маслахат* является именно человек.

Вопросы для самопроверки:

1. Что означает слово «макасыд»?
2. Что означает слово «шариат»?
3. Как мусульманские правоведы определяли термин «макасыд аш-шариа»?
4. Что означает слово «маслахат»?
5. Какова связь между целями шариата и интересами/маслахатами людей?

Задание 1

Прочитайте вышеизложенный материал и проанализируйте термины «макасыд», «шариат» и «маслахат».

Задание 2

На основе вышеизложенного материала найдите точки соприкосновения всех определений термина «маслахат».

Задание 3

Прочитав вышеизложенный материал, выявите основные первоисточники и ознакомьтесь с тематикой в рамках первоисточников.

<sup>27</sup> *Абу Захра*, Мухаммад. Малик: хаятуху ва асруху – арауху фикхиййа / Мухаммад Абу Захра, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фикр аль-араби, 1371/1952. – С. 393.

<sup>28</sup> *Анбаки*, Маджид Хумайд. Асар аль-маслаха фи ташриг аль-ахкам байна ан-низамайн аль-ислями ва аль-ингилизи / Маджид Анбаки, (на ар. яз.). – Багдад: [б.и.], 1971. – С. 20.

<sup>29</sup> *Сарахси*, Ахмад ибн Абу Сахль. Усуль ас-Сарахси / Сарахси, (на ар. яз.). под ред.: Абу аль-Вафа аль-Афгани. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 1414/1993. – Т. 1. С. 123; *Рази*. Указ. Соч. Т. 6. С. 179.

<sup>30</sup> *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 313.

## 1.2. История возникновения теории целей шариата

### 1.2.1. Предыстория теории целей шариата

Мусульманские ученые отмечают, что цели шариата, как и любая другая наука шариата, не образовалась в одночасье. Более того, она прошла несколько этапов своего становления как наука<sup>31</sup>. Это вполне логично и объяснимо, учитывая витиеватость и многогранность науки цели шариата. Однако следует отметить, что предположения об отсутствии у науки цели шариата каких-либо канонических корней являются ошибочными. Ибо совершенно очевидно, что еще с момента начала пророческой миссии Пророка Мухаммада, мир ему, наблюдается начало закладки основ целей шариата<sup>32</sup>, которая благодаря интеллектуальной деятельности мусульманских ученых приобрела доктринальный характер и заняла свою нишу как одна из областей науки методологии исламской юриспруденции (усуль аль-фикх).

Учитывая, что «первопроходцем» науки целей шариата на ее доктринальном этапе принято считать именно шафиитского законоведа Джувайни<sup>33</sup>, мусульманские ученые разделяют историю возникновения науки целей шариата на «до» и «после» Джувайни<sup>34</sup>. Совершенно очевидно, что этап становления концепции целей шариата «до» Джувайни уходит глубоко корнями к «золотому веку» становления Ислама как божественной религии. Ибо именно при жизни Пророка Мухаммада, мир ему, были заложены основные универсальные божественные принципы религии Ислам.

#### 1.2.1.1. Канонические основы теории целей шариата в Священном Коране

Для любого последователя религии Ислам известно, что основным источником божественных законов является Священный Коран. На протяжении всей истории исламской цивилизации представить какую-либо шариатскую науку без божественных установлений Священного Корана было невозможно. Например, мусульманские ученые постулируют, что отличительной особенностью исламского права от позитивного права является то, что исламское право основывается на божественных принципах. Другими словами, исламское право является божественным правом. Ибо первоисточники исламского права формируются именно Священным Кораном и Сунной Посланника Аллаха, мир ему<sup>35</sup>. Однако следует помнить, что это вовсе не означает, что Священный Коран и Сунна дают частные ответы на каждый вопрос вплоть до наступления Судного Дня, так как данные священные тексты устанавливают лишь общие принципы и ориентиры, с помощью которых компетентный мусульманский ученый находит ответы на частные вопросы в зависимости от требований изменяющегося мира<sup>36</sup>.

Мусульманские ученые отмечают, что корни теории целей шариата уходят глубоко в историю, а именно к истории ниспослания Священного Корана. Так, в Священном Коране отображены определенные предписания для верующих людей, которые расцениваются мусульманскими учеными как универсальные цели шариата.

Размышляя об основной цели создания мира и человечества, мусульманские ученые, опираясь на такие аяты Священного Корана, как «Я создал джиннов и людей только ради

<sup>31</sup> Юби. Указ. Соч. С. 41; Пекджан. Указ. Соч. С. 140; Яран, Рахми. Джувайни онджеси макасыд/маслахат сойлеми // Мармара университетси иляхият факультеси дергиси, (на турц. яз.). № 25. – Стамбул, 2005/1. – С. 94

<sup>32</sup> Джунди, Самих Абдульваххаб. Ахамийят аль-макасыд фи аш-шарига аль-ислямийя ва асаруха фи фахм ан-насс ва истинбат аль-хукм / Самих Джунди, (на ар. яз.). – Дамаск: Муассасат ар-рисаля, 1429/2008. – С. 33.

<sup>33</sup> Юби. Указ. Соч. С. 48; Пекджан. Указ. Соч. С. 34.

<sup>34</sup> Яран. Указ. Соч. – С. 94.

<sup>35</sup> Шенер, Абдулькадир. Ислам хукукуна гириш / Абдулькадир Шенер, (на турц. яз.). – Измир: Измир иляхият факультеси вакфы йайынлары, 2014. – С. 36.

<sup>36</sup> Там же.

того, чтобы они поклонялись Мне»<sup>37</sup> (51:56), «...который сотворил смерть и жизнь, дабы подвергнуть вас испытанию и увидеть, кто же лучше из вас по деяниям» (67:2) и др., пришли к выводу, что Всевышний Аллах сотворил мир и человечество с определенной целью. А именно для того, чтобы люди поклонялись Всевышнему Аллаху и благоустраивали мир согласно Его предписаниям и целям шариата<sup>38</sup>. Также и ниспослание пророков, мир им, к человечеству имеет определенную цель. Например, мусульманские ученые, ссылаясь на аят Священного Корана «Мы направили тебя [, Мухаммад, посланником] только как милость к обитателям миров» (21:107), расценивают приход всех божьих посланников, мир им, для обеспечения блага и пользы всего человечества<sup>39</sup>. Именно поэтому подавляющее большинство ученых сошлись во мнении, что основная цель шариата – это привлекать пользу для людей и отстранять от них вред в этом и последующем мирах<sup>40</sup>. Другими словами, все нормы шариата реализовывают для человека определенную пользу и/или устраняют от него вред. Следовательно, в данном случае мы наблюдаем очевидную и очень тесную связь между шариатскими нормами и соблюдением интересов человека и общества.

Как видно из вышеприведенных аятов, Всевышний Аллах при необходимости раскрывает причины и цели некоторых предписаний и своих божественных установлений. Опираясь на данный факт, мусульманские ученые убеждены в том, что каждое божественное предписание преследует определенную цель (максад). Доказательством этому, помимо указанных выше доводов, служат и многие другие аяты. Например:

а. Коранический аят: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ»/Аллах желает вам облегчения, а не затруднения» (2:185) постулирует, что принцип облегчения в религии является целью, которую преследует Законодатель<sup>41</sup>;

б. Коранический аят: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»/и не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения» (22:78) постулирует, что устранение сложности и вреда от человека является целью, которую преследует Законодатель<sup>42</sup>;

в. Коранический аят: «إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَنْطَعْتُ»/хочу я, а лишь исправления [ваших деяний], насколько это в моих силах» (11/88) постулирует о том, что улучшение, исправление и запрет на бесчинство является целью, которую преследует Законодатель<sup>43</sup>;

г. Коранические аяты: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»/Держитесь все за вервь Аллаха, не распадитесь [на враждующие группировки]» (3:103) постулирует, что единство, сила и

<sup>37</sup> Здесь и далее Коран цитируется по изданию: Коран: Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. – М.: Ладомир, Восточная литература, 1995. – 576 с.

<sup>38</sup> *Фаси*. Указ. Соч. С. 8; *Хадими*, Нуруддин ибн Мухтар. Ильм аль-макасыд аш-шариййа / аль-Хадими, (на ар. яз.), в 2 ч. – эр-Рияд: Мактабат аль-Убэйкан, 1421/2000. – Т. 1. С. 31; *Халифа Бабакр*. Указ. Соч. С. 7.

<sup>39</sup> *Шатыби*, Абу Исхак Ибрахим ибн Муса ибн Мухаммад. аль-Мувафакат / Шатыби, (на ар. яз.). – Хубар: Дар Ибн Аффан, 1997/1417. – Т. 2. С. 12; *Яран*. Указ. Соч. С. 103; *Фахреддинов*, Ризаитдин. Дини ва иджитмаи масэлэлэр / Ризаитдин Фахретдинов, (на тюрки). – Оренбург: Типография вақыт, 1914. – С. 98; *Зейдан*, Абдулькарим. аль-Мадхаль лидираса аш-шариага аль-ислямиййа / Абдулькарим Зейдан, (на ар. яз.). – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1433/2016. – С. 45; *Халифа Бабакр*. Указ. Соч. С. 7.

<sup>40</sup> *Джассас*, Ахмад ибн Али Абу Бақр ар-Рази. аль-Фусуль фи аль-усуль / Абу Бақр Джассас, (на ар. яз.); под ред. М. Тамира. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 2010. – Т. 1. С. 356, 507; *Дабуси*, Абу Зейд Убайдуллах ибн Умар ибн Иса. Таквим аль-адилля фи усуль аль-фикх / Абу Зейд Дабуси, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 1421/2001. – С. 236; *Рази*. Указ. Соч. Т. 5. С. 172; Т. 6. С. 167; *Ибн Абдиссалам*. Кавайд аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 8, 14, 39; *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 1. С. 221, 311, 318; Т. 2. С. 86, 294-297; *Ибн аль-Хумам*, Камалюддин Мухаммад ибн Абдульвахид ас-Сиваси. ат-Тахрир фи усуль аль-фикх / Ибн аль-Хумам, (на ар. яз.). – Египет: Матбага Мустафа аль-баби аль-халляби, 1932/1351. – С. 431-432; *Халифа Бабакр*. Указ. Соч. С. 6; *Зейдан*. Указ. Соч. С. 45; *Али Хасабаллах*, Усуль ат-ташриг аль-ислями / Али Хасабаллах, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фикр аль-араби, 1997. – С. 263; *Буты*. Указ. Соч. С. 77; *Фаси*. Указ. Соч. С. 11.

<sup>41</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 12; *Ибн Ашур*, Тахир. Макасыд ат-ташриг аль-ислями / Тахир ибн Ашур, (на ар. яз.); под ред. М. Майсави. – Амман: Дар ан-нафаис, 1421/2001. – С. 193; *Юби*. Указ. Соч. С. 41.

<sup>42</sup> *Ибн Ашур*. Указ. Соч. С. 193; *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Указ. Соч. Т. 1. С. 32.

<sup>43</sup> *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 32.

сплоченность мусульманского общества является целью, которую преследует Законодатель<sup>44</sup>.

Если в данных айатах Священного Корана мы наблюдаем указания на общие цели Законодателя, такие как облегчение, устранение сложности, необходимость улучшения ситуации и быть сплоченными, то в иных айатах могут содержаться цели, преследуемые Законодателем в рамках частных предписаний. В этой связи будет уместным привести некоторые айаты:

а. Коранический аят «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»/Так поклоняйся же Мне и верши молитву, чтобы помнить обо Мне» (20:14) постулирует о том, что совершения пятикратного намаза узаконено для того, чтобы верующий человек поминал своего Творца и свое будущее положение в последующем мире<sup>45</sup>. Поминание Аллаха является важной составляющей веры человека. Отсюда мы поминаем, что вера – это ценность и благо для человека, а значит, обеспечение человека данным благом ее защита является целью шариата, которую преследует Законодатель;

б. Коранический аят «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»/верши обрядовую молитву, ведь она оберегает от мерзких поступков и предосудительного» (29:45) устанавливает, что намаз также служит цели очищения верующего человека от грехов<sup>46</sup>;

в. Коранический аят «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا»/Бери [, Мухаммад,] с их имущества взносы на пожертвования, чтобы ими смыть скверну их грехов и возвысить из достоинства [перед Аллахом]» (9:103) постулирует, что институт закята в Исламе служит цели очищения верующих людей от скверны греха<sup>47</sup>;

г. Коранический аят «وَلِذَلِكَ فَجَعَلْنَا فِي الصَّالِحِينَ الْإِنْفُسَ الْكَافِرَةَ»/Для вас в возмездии – основы жизни» (2:179) постулирует, что институт возмездия – кысас – в уголовном праве Исламе служит цели сохранения жизни человека. Отсюда следует, что жизнь человека – это ценность и благо, для обеспечения и охраны которого Законодатель узаконил институт возмездия<sup>48</sup>;

д. Коранический аят «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ»/Воистину, шайтан при помощи вина и майсира хочет посеять между вами вражду и ненависть и отвратить вас от поминания Аллаха и совершения молитвенного обряда» (5:90-91) устанавливает запрет на употребление вина и азартные игры с целью предотвращения возникновения между людьми ненависти, вражды и разногласий<sup>49</sup>.

### 1.2.1.2. Канонические основы теории целей шариата в Сунне Посланника

#### Аллаха, мир ему

Мусульманские ученые единодушны в том, что Священный Коран и Сунна Пророка Мухаммада, мир ему, тесно взаимосвязаны, так как вряд ли можно встретить труды мусульманских ученых, в которых бы Священный Коран и Сунна не рассматривались вместе. Это объясняется тем, что данные два источника шариата имеют одну и ту же основу, а именно божественное откровение. Однако согласно мусульманским ученым у Сунны Посланника Аллаха, мир ему, есть очень важная функция, а именно функция разъяснения и истолкования предписаний Священного Корана<sup>50</sup>, в которых таятся божественные цели и

<sup>44</sup> Там же. Т. 1. С. 32.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Юби. Указ. Соч. С. 41-42; Халифа Бабакр. Указ. Соч. С. 9.

<sup>47</sup> Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 33; Юби. Указ. Соч. С. 41-42.

<sup>48</sup> Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 33; Зейдан. Указ. Соч. С. 46; Халифа Бабакр. Указ. Соч. С. 9.

<sup>49</sup> Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 33; Ибн Аушур. Указ. Соч. С. 193; Зейдан. Указ. Соч. С. 46; Халифа Бабакр. Указ. Соч. С. 9-10.

<sup>50</sup> Шафии, Мухаммад ибн Идрис. ар-Рисаля / Мухаммад Шафии, (на ар. яз.); под ред. А. М. Шакира. – Каир: Матбага Мустафа аль-баби аль-халляби ва авлядих, 1357/1938. – С. 79.

мудрости законотворчества<sup>51</sup>. Отсюда следует, что Сунна, как раскрывающее Коран явление, служит упомянутым в нем целям, а также, будучи источником исламского законотворчества, компетентна в установлении шариатских норм и разъяснении их целей<sup>52</sup>. Именно поэтому, если ученые говорят о целях шариата, они подразумевают цели Священного Корана и Сунны Пророка, мир ему<sup>53</sup>.

Из вышесказанного становится очевидным, что мусульманские ученые, занимаясь поиском канонических корней теории целей шариата, не ограничивались лишь айатами Священного Корана. Они обращали свои взоры и на Сунну Посланника Аллаха, мир ему. Таким образом, они выявляли в Сунне общие и частные цели шариата. В качестве примера на выявление общих целей шариата ученые приводят следующие изречения (хадисы) Посланника Аллаха, мир ему:

а. Изречение Пророка, мир ему: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ»/Поистине религия это облегчение<sup>54</sup>. Согласно мнениям мусульманских ученых данное изречение Пророка, мир ему, постулирует, что облегчение является одной из целей шариата<sup>55</sup>;

б. Изречение Пророка, мир ему: «وَضَعَ اللَّهُ الْخُرْجَ»/Аллах снял с вас затруднения<sup>56</sup>. Совершенно очевидно, что данным изречением Пророк, мир ему, указал на то, что Аллах не желает людям затруднения. Это изречение полностью соответствует вышеуказанному кораническому айату, в котором Аллах сообщает нежелание обременять своих рабов<sup>57</sup>;

в. Изречение Пророка, мир ему: «لَا ضِرَارَ وَ لَا ضِرَارَ»/Не допускается ни причинение вреда, ни нанесения ущерба в ответ на причиненный вред<sup>58</sup> дает нам знать, что Посланник Аллаха, мир ему, запретил наносить вред себе и остальным. Это является прямым доказательством, что устранение вреда от человека и общества является целью шариата<sup>59</sup>;

Подобно Священному Корану, Сунна Посланника Аллаха, мир ему, содержит в себе цели частных предписаний. В этой связи можно привести следующие изречения Пророка, мир ему:

а. Изречение Пророка, мир ему: «إِنَّمَا جُعِلَ الْإِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ»<sup>60</sup> разъясняет, что целью испрашивания разрешения войти в дом или комнату, узаконенное Священным Кораном, является сохранение зрения человека от запретного<sup>61</sup>.

Приведенных выше изречений Пророка, мир ему, достаточно для понимания того, что и Сунна, как и Священный Коран, устанавливает общие и частные цели шариата подобно тому, как она разъясняет цели шариата, установленные самим Кораном.

Мусульманские ученые отмечают, что в вышеперечисленных айатах и изречениях Пророка, мир ему, имеются либо прямые доказательства, либо же указания на наличие в них шариатских целей<sup>62</sup>, которые направлены на обеспечение людских интересов и благ

<sup>51</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 230.

<sup>52</sup> Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 34.

<sup>53</sup> Юби. Указ. Соч. С. 495.

<sup>54</sup> Бухари, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Исмаиль. Сахих аль-Бухари / аль-Бухари, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ибн Касир, 1423/2002. – С. 20., № 39.

<sup>55</sup> Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 35; Юби. Макасыд. С. 42.

<sup>56</sup> Ибн Маджа, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Язид аль-Казвини. ас-Сунан / Ибн Маджа, (на ар. яз.); под ред.: М. Ф. Абдульбаки; в 2 ч. – Бейрут: Дар Садир, [б.д.]. – Т. 2. С. 1136., № 3436.

<sup>57</sup> Юби. Указ. Соч. С. 42.

<sup>58</sup> Ибн Маджа. Указ. Соч. Т. 2. С. 784., № 2340.

<sup>59</sup> Юби. Указ. Соч. С. 497; Джунди. Указ. Соч. С. 38.

<sup>60</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 1558., № 6241.

<sup>61</sup> Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 34; Халифа Бабакр. Указ. Соч. С. 8; Юби. Указ. Соч. С. 42, 496.

<sup>62</sup> Ибн Ашур. Указ. Соч. с. 193.

(маслахат)<sup>63</sup>. Резюмируя квинтэссенцию вышесказанного, можно отметить, что мусульманские ученые уже много веков тому назад выявляли цели шариата, их канонические основы и их неукоснительную связь с концепцией соблюдения интересов человека и общества (маслахат). Так, например, шафиитский правовед Иззуддин ибн Абдуссалам сказал следующее:

«Шариат целиком и полностью состоит из маслахатов: либо путем устранения вреда, либо путем привлечения блага. Когда ты слышишь слова Аллаха, когда Он повелевает: «О, те, которые уверовали...», то вслушивайся в слова, которые будут звучать после. Ибо тогда ты непременно найдешь для себя либо благо, к которому Он тебя призывает, либо вред, от которого Он желает тебя уберечь, либо же и то и другое»<sup>64</sup>.

### **1.2.1.3. Канонические основы теории целей шариата в иджитихадах сподвижников**

Ни для кого не секрет, что сподвижники – это люди, которые жили во времена Посланника Аллаха, мир ему, видели его воочию, слушали его проповеди и уверовали во Всевышнего Аллаха и Его Пророка<sup>65</sup>. У сподвижников была особенность, которая отличает их от остальной части мусульманской уммы. Данная особенность заключается не только в том, что они виделись с Посланником Аллаха, но и в том, что они были свидетелями событий, при которых ниспосылалось божественное откровение в виде Священного Корана и Сунны Пророка, мир ему. Другими словами, они прекрасно понимали исторический контекст божественного откровения. Именно поэтому мусульманские ученые считают, что именно сподвижники как никто другой понимали не только букву божественных предписаний, но и их дух.

Мусульманские правоведы, анализируя иджитихады сподвижников, которые они выносили после ухода Пророка, мир ему, из мирской жизни, пришли к выводу, что сподвижники осознавали цели шариата. Так, во многих их иджитихадах они выявляют связь их решений с целями шариата. Например, мусульманские ученые связывают собрание Священного Корана воедино с целью сохранения религии, а возложение обязанности возмещения на ремесленников с целью сохранения имущества общества<sup>66</sup>.

### **1.2.1.4. Канонические основы теории целей шариата в произведениях в области методологии исламского права**

То, что начало доктринального периода концепции целей шариата принято считать с шафиитского правоведа Джувайни, это вовсе не означает, что ученые предыдущих поколений находились в неведении такого явления, как цели шариата.

Если обратить внимание на то, как мусульманские правоведы тщательно изучали суждение по аналогии (кьяс), а именно его важнейшую мотивационную составляющую божественных предписаний (иллят), то мы обнаружим, что они при определении мотивов установлений тех или иных предписаний обращали особое внимание на пути выявления их соответствия между собой. Если данное соответствие в ханафитской терминологии обозначается как «*الْمُلَاءِمَةُ* / аль-муляамат», то в терминологии представителей других правовых школ оно выражается как «*الْمُنَاسِبَةُ* / аль-мунасабат». Ханафитские правоведы под термином муляамат понимают соответствие свойства (васф), на котором строится суждение, свойствам и мотивам, установленных шариатом и переданным от Пророка, мир ему, и предыдущим поколением ученых<sup>67</sup>. Следовательно, для действительности суждения по аналогии свойство, на котором будет оно построено, должно соответствовать не просто букве шариатского

<sup>63</sup> Зейдан. Указ. Соч. С. 45.

<sup>64</sup> Ибн Абдуссалам. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 14.

<sup>65</sup> Джурджани. Указ. Соч. С. 131.

<sup>66</sup> Юби. Указ. Соч. С. 44.

<sup>67</sup> Дабуси. Указ. Соч. С. 304.

закона, а и его духу, то есть его целям<sup>68</sup>. Под термином мунасабат мусульманские правоведы подразумевают, что свойство, на котором будет построено суждение, должно привлекать пользу/благо для человека и/или же устранять от него вред<sup>69</sup>. В данном определении термина мунасабат совершенно отчетливо прослеживается связь между мотивом суждения по аналогии и целью шариата, которое, как было сказано выше, заключается в привлечении пользы для человека и/или устранения от него вреда. Связь кыяса с целями шариата можно наглядно изобразить следующим образом:

Основание (الأَصْنُ/аль-асл): вино.

Извод (الْفَرْغُ/аль-фарг): пиво.

Мотив [причина запрета] (الْعِلَّةُ/аль-иллят): опьянение.

Суждение (الْحُكْمُ/аль-хукм): запрет (харам)

Цель (الْمَقْصَدُ/аль-максад): сохранение разума и имущества<sup>70</sup>.

Отсюда следует, что свойство опьянения вина является подходящим свойством к конечному постановлению запрета. Выражаясь иными словами: раз вино опьяняет, а значит, наносит вред человеческому разуму и здравомыслию, то и пиво, которое обладает аналогичным свойством опьянения, запретно, так как оно тоже наносит вред человеческому разуму. Данное решение, вынесенное на основе суждения, соответствует цели шариата сохранению разума человека.

Исходя из вышесказанного, можно отметить, что к каким бы методам ни прибегали мусульманские ученые в вопросе выявления мотивов (иллят) установления предписаний и их свойств, опираясь на которые можно было бы строить новое суждение по аналогии, они совершенно отчетливо понимали, что такие свойства (васф) должны соответствовать духу шариата, а значит его универсальным целям.

## 1.2.2. Теоретические основы теории целей шариата

Несмотря на то, что теория целей шариата расценивается как одна из важных областей науки методологии исламского права (ильм усуль аль-фикх), теоретические основы данной концепции лежат в недрах другой шариатской науки, а именно науки калам<sup>71</sup>. Это объясняется тем, что ученые еще задолго до доктринального периода теории целей шариата разошлись во мнении относительно мотивированности (تَغْلِيلُ الْأَحْكَامِ) или же отсутствия мотивированности (عَدَمُ تَغْلِيلِ الْأَحْكَامِ) действий Всевышнего Аллаха, а значит и установленных Им шариатских норм (الْأَحْكَامُ/аль-ахкам).

Жаркие дискуссии вокруг данной проблематики разделила ученых на две основные группы.

### 1.2.2.1. Сторонники мнения отсутствия мотивированности действий Аллаха

Как правило, суннитские мусульманские ученые приписывают данную точку зрения ученым захиритской правовой школы. Так, если проанализировать позицию Ибн Хазма аз-Захири (ум. 456 г.х./ 1064 г.г.) относительно данного вопроса, то обнаружится, что он полностью отвергал привязанность действий и установлений Всевышнего Аллаха к мотивам (иллят). Ибн Хазм объясняет свою позицию тем, что привязанность действия к мотиву или причине является следствием нужды и необходимости, которые ни при каких условиях не

<sup>68</sup> Абу Джазар, Эбтихаль М. Р. Назариййат ат-гасир фи аль-илля индэ аль-ханафиййа // Мармара университетси иляхият факультеси дергиси. (а ар. яз.). № 46. – Стамбул, 2014. – С. 145-172.

<sup>69</sup> Ибн Джузей, Абу аль-Касим Мухаммад ибн Ахмад. Такриб аль-вусуль иля ильм аль-усуль / Ибн Джузей, (на ар. яз.); под ред.: М. Шанкыты. – Медина, 1423/2002. – С. 360.

<sup>70</sup> Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 36.

<sup>71</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 9.

свойственны божественной сущности Аллаха<sup>72</sup>. Вместе с этим Ибн Хазм признает, что некоторые действия Всевышнего Аллаха всё-таки привязаны к мотивам и причинам. Однако Ибн Хазм допускает это только в том случае, если данные мотивы и причины обозначены Всевышним Аллахом и Пророком, мир ему<sup>73</sup>. В качестве верности своей позиции Ибн Хазм говорит, что задавать такие вопросы, как «Для чего Аллах сделал так или по какой причине?», является грехом и расценивает как выход из религии, так как задающий подобные вопросы отрицает следующий коранический аят: «Его не призовут к ответу за то, что Он вершит» (21:23).

### 1.2.2.2. Стронники мнения мотивированности действий Всевышнего Аллаха

Мусульманские ученые мутазилитской, матуридитской и ашаритской школ являются сторонниками мнения, согласно которому действия и установления Всевышнего Аллаха мотивированы определенными целями, причинами и мудростями. Вместе с этим мнения сторонников данной точки зрения разнятся.

Согласно заявлениям мусульманских ученых мутазилиты полагают, что под привязанностью действий и установлений Всевышнего Аллаха подразумевается мудрость и маслахаты (пользы)<sup>74</sup>. Более того, мутазилитские ученые возлагают на Аллаха обязанность (ваджиб) выбирать для своих рабов только самое лучшее и полезное<sup>75</sup>.

Ашаритские мыслители, ссылаясь на то, что Всевышний Аллах не обязан что-либо делать, отрицают привязанность Его действий и установлений к каким-либо действиям (арад). Свою позицию они объясняют тем, что совершение действия для достижения какой-либо цели говорит о неполноценности субъекта действия, а неполноценность не свойственна божественной сущности Аллаха<sup>76</sup>. Однако ашаритские мыслители вынуждены были признать, что действия и установления Аллаха могут содержать в себе блага, мудрости (хикмат) и пользы (маслахат) для людей, и это является результатом Его милости и благосклонности. Единственное, на чём настаивают ашариты, это то, что действия Аллаха не привязаны к целям<sup>77</sup>.

Мутуридитские/ханафитские ученые, а также маликитский правовед Шатыби<sup>78</sup> считают, что действия и установления Всевышнего Аллаха могут быть привязаны к определенным целям, мудростям и пользам/благам. То есть, когда Законодатель устанавливает тот или иной закон/норму, Он стермиться соблюсти интересы рабов. Однако в отличии от мутазилитов, сторонники данного суждения считали, что это не является для Аллаха обязанностью. Ибо это является результатом Его милости и благосклонности<sup>79</sup>.

Из вышесказанного видно, что мусульманские ученые, за исключением захиритов, выявляют тесную связь между действиями/установлениями Аллаха и принципом соблюдения интересов человека. Ссылаясь на взгляды мусульманских ученых, можно с полной уверенностью констатировать, что религия Ислам, по милости и благоволению Аллаха, зиждется на принципе мудрости и соблюдения интересов человека.

<sup>72</sup> *Ибн Хазм*, Абу Мухаммад Али. ибн Ахмад. аль-Ихкам фи усуль аль-ахкам / Абу Мухаммад ибн Хазм, (на ар. яз.); под ред. А. М. Шакира; в 8 ч. – Бейрут: Дар аль-афак аль-джадида, 1399/1979. – Т. 8. С. 102-103.

<sup>73</sup> Там же. Т. 8. С. 103.

<sup>74</sup> *Абдульджаббар*, Абу аль-Хасан. аль-Мугни фи абваб ат-тавхид ва аль-адль / Абу аль-Хасан Абдульджаббар, (на ар. яз.); под ред. М. Надджара и А. Надджара; в 20 ч. – Каир: ад-Дар аль-мисриййа ли-талиф ва ат-тарджама, 1385/1965. – Т. 11. С. 92.

<sup>75</sup> *Джассас*. Указ. Соч. Т. 2. С. 290-291.

<sup>76</sup> *Бакылляни*, Абу Бакр Мухаммад ибн ат-Таййиб. Тамхид аль-аваиль ва тальхис ад-даляиль / Абу Бакр Бакылляни, (на ар. яз.); под ред. И. А. Хайдара. – Бейрут: Муассасат аль-кутуб ас-сакафиййа, 1408/1987. – С. 50-51.

<sup>77</sup> *Рази*. Указ. Соч. Т. 5. С. 179.

<sup>78</sup> См.: *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т.2. С. 12.

<sup>79</sup> *Джассас*. Указ. Соч. Т. 2. С. 262; *Ибн аль-Хумам*. Указ. Соч. С. 432.

### 1.2.3. Доктринальный период теории «целей шариата»

Как было отмечено ранее, генезис теории целей шариата упирается в дискуссию мусульманских богословов в рамках науки калам, а именно дискуссий относительно мотивированности или же немотивированности действий, а соответственно предписаний Законодателя. Впоследствии данная дискуссия была перенесена и в правовую плоскость религиозных предписаний религии Ислам. Данная дискуссия плотно закрепилась в недрах концепции кыяса – суждении по аналогии, квинтэссенцией которого является институт иллята, т.е. мотива установления религиозных предписаний. Как констатируют мусульманские исследователи, впервые о теории целей шариата в рамках иллята заговорил шафиитский ученый Джувайни, с которого, собственно, и начинается доктринальный период теории целей шариата.

#### 1.2.2.1. «Цели шариата» в понимании Джувайни

Джувайни занимает место среди мусульманских правоведов, которые защищают позицию мотивированности религиозных предписаний. Он не ограничивается лишь акцентированием внимания на необходимости познаний муджтахидами целей исламского права, в то же время он критикует тех богословов, которые пренебрегают этим важным моментом<sup>80</sup>. Например, он, критикуя мутазилитского ученого аль-Кагби (ум. в 319 г.х./931 г.г.), говорит следующее:

«Тот, кто в должной степени не познал цели религиозных повелений и запретов, не обладает проницательностью в области понимания и толкования шариата»<sup>81</sup>.

Джувайни, в своем произведении «аль-Бурхан фи усуль аль-фикх/Доказательство про основы права» впервые предположил, что иллят может быть классифицирован согласно уровням человеческих потребностей. В этой связи он разделял илляты на пять разновидностей:

а. **Необходимые потребности (الضُرُورَات/ад-дарурат).** То есть это смысл (الْمَعْنَى/аль-магна), поддающийся познанию разумом человека – именно этот смысл формирует основу кыяса – аль-асл – который приводит к необходимой потребности (амр дарури)<sup>82</sup>.

В качестве примера на данный вид человеческих потребностей Джувайни приводит институт возмездия (الْقِصَاصُ/аль-кысас). Он полагает, что мотивом узаконения данного института является защита неприкосновенности жизни человека и привлечения к уголовному наказанию преступника, посягнувшего на жизнь другого человека<sup>83</sup>.

Также, по мнению Джувайни, в орбиту данного вида иллята входит институт купли-продажи (الْبَيْعُ/аль-байг). Он считает, что мотивом узаконения купли-продажи является потребность человека в бартере<sup>84</sup>.

б. **Общественные потребности (الْحَاجَةُ الْعَامَّةُ/аль-хаджат аль-амма).** По мнению Джувайни данные потребности не доходят до степени необходимости. Например, соглашение об аренде (الْإِجَارَةُ/аль-иджара). Джувайни считает, что мотивом установления шариатом дозволенности данного вида соглашения является удовлетворение насущной потребности людей, но не необходимой. Ибо люди нуждаются в аренде из-за того, что не всегда получается в одночасье приобрести жилье в собственность<sup>85</sup>.

в. **Нравственное поведение (аль-макрумат).** По мнению Джувайни, в орбиту данного вида потребностей входят цели, которые не классифицируются как необходимые

<sup>80</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 97; Райсуни. Указ. Соч. С. 47-51.

<sup>81</sup> Джувайни. Указ. Соч. Т. 1. С. 295.

<sup>82</sup> Там же. Т. 2. С. 923.

<sup>83</sup> Там же.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> Там же. Т. 2. С. 924.

или основанные на нужде, а направленные на достижения нравственных качеств или устранение всего, что препятствует этому. В качестве примера Джувайни приводит очищение от нечистот (наджасат)<sup>86</sup>.

г. **Предписания рекомендательного характера** (الْمَنْدُوبُ/аль-мандуб). По мнению Джувайни, сюда входит предписания рекомендательного характера, не связанные с необходимыми потребностями или основанными на нужде. Сюда можно отнести институт китабат (الْكَتَابَةُ), смысл которого заключается в предоставлении невольнику выкупить свою свободу. Данное положение носит рекомендательный характер<sup>87</sup>.

д. **Предписания без явной причины и определенной цели.** По мнению Джувайни, сюда входят такие положения, не вызванные необходимостью, нуждой или нравственностью, а также цели, которые муджтахид не способен точно выявить. Джувайни отмечает, что количество подобных предписаний мало. Если муджтахид не способен выявить частные их цели, но может выявить общие цели. К данному виду потребностей Джувайни относит вопросы поклонения физического характера. По его мнению, муджтахид не может судить о том, какие конкретные пользы приносят поклонения, и какой вред они устраняют. Однако муджтахид может прийти к выводу, что в общих чертах поклонение нацелено на проявление покорности перед Всевышним Аллахом<sup>88</sup>.

Современные мусульманские правоведы отмечают, что детальное изучение суждений Джувайни показывает, что, несмотря на пятиуровневое разделение человеческих потребностей, в итоге они сходятся на трех видах, а именно необходимых (даруриййат), насущных (хаджиййат) и украшающих жизнь (тахсиниййат). По сути, данная классификация человеческих потребностей впоследствии была заимствована последующими поколениями мусульманских правоведов вплоть до наших дней<sup>89</sup>.

Данная позиция Джувайни закрепила за ним статус первооткрывателя или даже основателя целей шариата как научной концепции. Более того, он считается первым, кто упомянул пять необходимых потребностей/ценностей человека, а именно сохранение религии, жизни, разума, продолжения рода и имущества<sup>90</sup>.

Исходя из данных суждений Джувайни, становится очевидным, что ситуаций, в которых с помощью кыяса невозможно выявить качества, способные в последующем стать иллятом, очень мало. Это говорит о том, что мотивы и цели установления большинства религиозных предписаний можно познать человеческим разумом. Доказательством этому служит метод индукции – истикра<sup>91</sup>.

#### 1.2.2.2. «Цели шариата» в понимании Газали

Другой известный шафиитский ученый Абу Хамид аль-Газали считается продолжателем дела своего учителя Джувайни в области теории цели шариата. Вместе с этим он предложил собственные коррективы и, таким образом, вносил неопределимый вклад в развитие данной теории<sup>92</sup>.

Газали выдвинул идею о том, что потребности человека с точки зрения важности разделяются, в отличие от суждений Джувайни, на три вида: необходимые (даруриййат), насущные (хаджиййат) и украшающие жизнь (тахсиниййат). Более того, именно Газали считается тем правоведом, который переосмыслил термин «маслахат» и придал ему терминологическое значение. Так, Газали, отметив, что в основе под маслахатом понимается

<sup>86</sup> Там же. Т. 2. С. 924.

<sup>87</sup> Там же. Т. 2. С. 925.

<sup>88</sup> Там же. Т. 2. С. 926.

<sup>89</sup> *Райсуни*. Указ. Соч. С. 51; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 100.

<sup>90</sup> Там же.

<sup>91</sup> *Пекджан*. Указ. Соч. С. 99.

<sup>92</sup> *Райсуни*. Указ. Соч. С. 52.

привлечение блага и устранение вреда, сообщает, что употребляемый им термин *маслахат* имеет другой значение. Ибо привлечение блага или устранение вреда – это цели людей. В понимании Газали, под *маслахатом* понимается реализация и защита целей Законодателя, которые направлены на удовлетворение пяти человеческих потребностей: религии, жизни, разума, продолжения рода и имущества. Газали отмечает, что всё, что способствует реализации данных пяти ценностей, должно расцениваться как *маслахат* (польза), а всё, что препятствует их реализации, должно расцениваться как *мафсадат* (вред). Устранение такого *мафсадата* является *маслахатом*<sup>93</sup>.

Газали полагал, что реализация и защита данных пяти ценностей являются самыми сильными и формируют корпус необходимых потребностей (*даруриййат*). Для их сохранения *шариат* предусмотрел целый комплекс мер, такие как наказание новаторов, *кысас*, наказание употребляющим алкоголь, наказание за прелюбодеяние и воровство<sup>94</sup>.

По мнению Газали, второй вид *маслахатов* формируют насущные потребности (*хаджиййат*), а третий вид формирует потребности, которые украшают жизнь человека (*тахсиниййат*)<sup>95</sup>. Несмотря на то, что Газали провел довольно подробный анализ концепции целей *шариата* и, таким образом, внес весомый вклад в её развитие, он отказывался принимать цели *шариата* за самостоятельный довод в аргументационном арсенале науки *усуль аль-фикх*. Более того, он назвал теорию целей *шариата* и концепцию *маслахат* «воображаемыми благами»<sup>96</sup>. Однако следует отметить, что дело обстоит таким образом, если рассматривать цели *шариата* как самостоятельный довод. Ибо Газали отмечает, что если *муджтахид* обнаружит благо, которое входит в корпус необходимых потребностей, то он может вынести решение, опираясь на такое благо<sup>97</sup>. Однако для этого он выдвигает ряд условий, а именно, такое благо должно быть универсальным (*куллиййа*), ясно подтвержденным (*катгиййа*) и необходимым (*даруриййа*)<sup>98</sup>. Отсюда следует, что если благо не является универсальным, или ясно подтвержденным или же входит в корпус насущных или украшающих жизнь потребностей, то такое благо не может лежать в основе *иджтихада*, посредством которого *муджтахид* выносит то или иное решение.

### 1.2.2.3. «Цели *шариата*» в понимании Иззиддина Ибн Абдиссалияма

Другим видным представителем и основателем теории целей *шариата* является также *шафитский* правовед Иззуддин ибн Абдиссалиям (ум. в 660 г.х./1209 г.г.). Он посвятил данной теории и концепции *маслахат* несколько произведений, главным из которых, несомненно, является трактат под названием «*Каваид аль-ахам фи масалих аль-анам/Нормы предписаний о пользе для людей*». В данном трактате Ибн Абдиссалиям всесторонне изучил концепцию *маслахат* и *мафсадат*, начиная с ее сути, определения, разновидностей и заканчивая её каноническим обоснованием в рамках предписаний *шариата*<sup>99</sup>. Ибн Абдиссалиям заключает, что *шариатские* предписания были установлены с определенными целями и что в каждом божественном законе «сокрыта мудрость». Он пишет следующее: «*Всякое действие, которое не имеет цели, – напрасно. И тот, кто изучит, как *шариат* нацелен приносить пользу и устранять вред, поймет даже без доказательств из Писания, без *кыяса* и *иджмы*, что нельзя пренебрегать благом (*маслахат*) (или возможностью совершить благо), и наоборот, нельзя приносить вред (*мафсадат*) (или становиться его причиной)*».

<sup>93</sup> Газали. аль-Мустасфа мин иль аль-усуль. Т. 1. С. 313.

<sup>94</sup> Там же.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> Там же. Т. 1. С. 312.

<sup>97</sup> Там же. Т. 1. С. 315.

<sup>98</sup> Там же.

<sup>99</sup> См.: Юби. Указ. Соч. С. 55-56.

Учитывая, что Ибн Абдиссалим был представителем тасаввуфа, в его воззрениях относительно теории целей шариата прослеживается суфийская интерпретация исламского права<sup>100</sup>.

Ибн Абдиссалим полагал, что в общих чертах маслахаты делятся на два вида: мирские и потусторонние. Если под потусторонними маслахатами понимается получение вознаграждения (саваб) и спасение от вечного наказания<sup>101</sup>, то под мирскими маслахатами понимаются необходимые (الضَّرُورَات/ад-дарурат), насущные (الحاجات/аль-хаджат) и дополнительные (التتمات/ат-татиммат) маслахаты<sup>102</sup>. Ибн Абдиссалим отмечает, что необходимые потребности имеют преимущество над насущными в случае их столкновения, а насущные над дополнительными<sup>103</sup>.

Как отмечают современные исследователи в области теории целей шариата, особенность Ибн Абдиссалима заключается в том, что он ввел определенное разделение между целями шариата (макасыд) и средствами их достижения (васаиль), а его работы в области целей шариата и концепции маслахат, несмотря на все подробности, лишены систематизации<sup>104</sup>.

#### 1.2.2.4. «Цели шариата» в понимании Карафи

Шихабуддин аль-Карафи, будучи представителем маликитской правовой школы, является видным учеником шафиитского законоведа Иззуддин ибн Абдиссалима. Как отмечают современные исследователи, суждения Карафи в области теории целей шариата и концепции маслахат мало чем отличаются от суждений его учителя<sup>105</sup>. Однако это не говорит о том, что Карафи не внес свой собственный вклад в развитие данной теории. Его особенность на данном поприще заключается в том, что он впервые подверг классификации действия Пророка, мир ему, на «земные» и «пророческие». Так, Карафи в своём трактате «аль-Фурук/Различия» пишет следующее:

«Существует разница между действиями Пророка как Божьего Посланника или судьи и как лидера общины. Всё, что он говорил и делал как Посланник, несущие Божие откровение, - это всеобщий и вечный закон. Но когда он отдавал приказы войскам, расходовал средства из казны (байт аль-маль), назначал кого-нибудь судьёй или правителем, заключал договора или делил военную добычу, он поступал только как имам (глава, руководитель общины)»<sup>106</sup>.

Как отмечает Джассер Ауда, таким образом, Карафи расширил понимание теории целей шариата, связав их с мотивами и целями действий самого Пророка, мир ему, а позднее Ибн Ашур развил его идею о различении поступков Пророка, мир ему, и включил её в свое определение теории целей шариата (макасыд)<sup>107</sup>.

Далее Джассер Ауда отмечает, что заслуга Карафи заключается в том, что он заговорил о методе «открытия возможностей для достижения благих целей» (араб. фатх аз-зараиг – разрешение действий, в том числе и запрещенных, если они могут привести к благим последствиям), сделав ещё одно важное уточнение по теории целей шариата. Он логично предположил, что если действия и явления, которые приводят к дурным последствиям, следует пресекать, то, следовательно, всё, что приводит к благим последствиям и приносит общественную пользу, надо поощрять. Как можно видеть, Карафи

<sup>100</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 106-107.

<sup>101</sup> Ибн Абдиссалим. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 2. С. 125.

<sup>102</sup> Там же. Т. 2. С. 123.

<sup>103</sup> Там же. Т. 2. С. 123.

<sup>104</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 108.

<sup>105</sup> Райсуни. Указ. Соч. С. 68.

<sup>106</sup> Карафи, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. аль-Фурук: авар аль-бурук фи анвай аль-фурук / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.); под ред.: Х. Мансура. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийя, 1418/1998. - Т. 1. С. 357.

<sup>107</sup> Ауда. Указ. Соч. С. 140-141.

не ограничивает свой подход негативными аспектами метода «пресечения возможностей» (садд аз-зараиг)<sup>108</sup>.

Что же касается классификации Карафи относительно уровней человеческих потребностей (маслахат), то он, как и поколения предыдущих мусульманских правоведов, отмечал, что они делятся на три основных вида: «необходимые/дарурат», «насушные/хаджат» и «дополнительные/татиммат»<sup>109</sup>.

Подобно своему учителю, Карафи также обращает особое внимание разделению макасыд-васаиль, т.е. цели и средства их достижения. Таким образом, он полагает, что средство, помогающее достижению законной цели, является законной и наоборот. Отсюда следует, что каноническая оценка средства зависит от того, какой цели оно служит<sup>110</sup>.

#### 1.2.2.5. «Цели шариата» в понимании Шатыби

Другим самым видным представителем разработчиков теории целей шариата считается маликитский правовед Ибрахим аш-Шатыби. Принято считать, что именно он в рамках своего знаменитого трактата «аль-Мувафакат» переосмыслил и систематизировал теорию целей шариата<sup>111</sup>.

Если предыдущее поколение мусульманских правоведов, как правило, уделяли внимание теории целей шариата, в рамках выявления качеств (васф), способных приобрести статус мотива (иллят), на основе которого можно было бы строить суждение по аналогии – кьяс, то Шатыби, переосмыслив теорию целей шариата, рассматривал ее в особом ключе и с особым вниманием<sup>112</sup>.

Подобно другим мусульманским правоведом, Шатыби классифицировал человеческие потребности на три категории: необходимые (даруриййат), насушные (хаджиййат) и украшающие жизнь (тахсиниййат)<sup>113</sup>. Вместе с этим он открыто говорил о том, что подобная классификация является плодом интеллектуальной деятельности муджтахидов, выведенным на основе метода индукции – истикра<sup>114</sup>.

Другой особенностью Шатыби является то, что он систематизировал способы реализации и защиты данной триады человеческих потребностей. Он предположил, что это достижимо двумя путями: позитивным способом и введением соответствующих санкций<sup>115</sup>, об этом будет идти речь ниже.

Подытоживая вышесказанное, следует отметить, что упомянутые имена мусульманских правоведов не являются единственными, кто вносил свой вклад в развитие теории целей шариата и концепции маслахат. После периода Джувайни, практические представители каждой исламской правовой школы, так или иначе, затрагивали тематику целей шариата и концепции маслахат. Кто-то продолжил исследовать данную тематику в рамках кьяса, как это делали шафииты, кто-то в рамках кьяса и истихсана, как это делали ханафиты, а кто-то изучал её отдельно или в рамках теории «ас-сийасат аш-шаргийя», как это делали маликиты ил ханбалиты.

Вопросы для самопроверки:

1. Кто, по мнению современников, является первооткрывателем теории целей шариата как научной концепции?

<sup>108</sup> Там же. С. 141.

<sup>109</sup> Карафи. аль-Фурук: авар аль-бурук фи анваи аль-фурук. С. 303-304.

<sup>110</sup> Там же. С. 353.

<sup>111</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 117.

<sup>112</sup> Там же.

<sup>113</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 17.

<sup>114</sup> Там же. Т. 2. С. 81.

<sup>115</sup> Там же. Т. 2. С. 18.

2. В чем заключается особенность Абу Хамида аль-Газали в области теории целей шариата и концепции маслахат?
3. Чем отличился Иззуддин ибн Абдиссалам, затрагивая тематику теории целей шариата и концепции маслахат?
4. Каков вклад Шихабуддин аль-Карафи в теорию целей шариата?
5. Почему Ибрагим Шатыби считается самым видным представителем разработчиков теории целей шариата?

#### Задание 1

Прочитайте вышеизложенный материал и выявите схожие и различные аспекты теории целей шариата согласно воззрениям мусульманских правоведов.

#### Задание 2

На основе вышеизложенного материала выявите основные источники в области теории целей шариата на арабском языке и изучите самостоятельно из первоисточников.

#### Задание 3

Исходя из вышеизложенного материала, в общих чертах опишите теорию целей шариата.

### Литература

1. Абдульджаббар, Абу аль-Хасан. аль-Мугни фи абваб ат-тавхид ва аль-адль / Абу аль-Хасан Абдульджаббар, (на ар. яз.); под ред. М. Надджара и А. Надджара; в 20 ч. – Каир: ад-Дар аль-мисриййа ли-талиф ва ат-тарджама, 1385/1965.
2. Абу Джазар, Эбтихаль М. Р. Назариййат ат-тасир фи аль-илля индэ аль-ханафиййа // Мармара университетеси иляхият факультеси дергиси. (а ар. яз.). № 46. – Стамбул, 2014. – 145-172 с.
3. Абу Захра, Мухаммад. Малик: хаятуху ва асруху – арауху фикхыййа / Мухаммад Абу Захра, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фикр аль-араби, 1371/1952. – 500 с.
4. Али Хасабаллах. Усуль ат-ташриг аль-ислями / Али Хасабаллах, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фикр аль-араби, 1997. – 380 с.
5. аль-Анбаки, Маджид Хумайд. Асар аль-маслаха фи ташриг аль-ахкам байна ан-низамайн аль-ислями ва аль-ингилизи / Маджид Анбаки, (на ар. яз.). – Багдад: [б.и.], 1971. – 366.
6. Ауда, Джассер. Цели шариата: (руководство для начинающих) / Джассер Ауда; пер., примеч. и введ. К. Гасимова; Междунар. ин-т ислам. мысли, Обществ. об-ние ИДРАК. – М.: Изд. дом Марджани, 2015. – 192 с.
7. аль-Бакылляни, Абу Бакр Мухаммад ибн ат-Таййиб. Тамхид аль-авайль ва тальхис ад-далаяиль / Абу Бакр Бакылляни, (на ар. яз.); под ред. И. А. Хайдара. – Бейрут: Муассасат аль-кутуб ас-сакафиййа, 1408/1987. – 568 с.
8. аль-Буты, Мухаммад Саид Рамадан. Давабит аль-маслаха фи аш-шарига аль-ислямиийа / Рамадан аль-Буты, (на ар. яз.). – Дамаск: Дар аль-фикр, 1437/2016. – 454 с.
9. аль-Бухари, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Исмаиль. Сахих аль-Бухари / аль-Бухари, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ибн Касир, 1423/2002. – 1944 с.
10. аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.), в 2 ч. – Бейрут: аль-Мактабат аль-асриййа, 1430/2009.

11. ад-Дабуси, Абу Зейд Убайдуллах ибн Умар ибн Иса. Таквим аль-адилля фи усуль аль-фикх / Абу Зейд Дабуси, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийя, 1421/2001. – 472 с.
12. аль-Джассас, Ахмад ибн Али Абу Бакр ар-Рази. аль-Фусуль фи аль-усуль / Абу Бакр Джассас, (на ар. яз.); под ред. М. Тамира; в 2 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийя, 2010.
13. аль-Джувайни, Имам аль-Харамайн Абдульмалик ибн Абдулла. аль-Бурхан фи усуль аль-фикх / Джувайни, (на ар. яз.); под ред.: А. ад-Дибя; в 2 ч. – Катар, 1399/1978.
14. аль-Джунди, Самих Абдульваххаб. Ахамийят аль-макасыд фи аш-шарига аль-ислямийя ва асаруха фи фахм ан-насс ва истинбат аль-хукм / Самих Джунди, (на ар. яз.). – Дамаск: Муассасат ар-рисаля, 1429/2008. – 296 с.
15. аль-Джурджани, Али ибн Махаммад ас-Саййид аш-Шариф. Муджам ат-тарифат / Шариф Джурджани, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-Фадыля, [б.г.]. – 254 с.
16. аз-Забиди, Мухаммад Муртада аль-Хусейн. Тадж аль-арус мин джавахир аль-камус / Мухаммад Забиди, (на ар. яз.). в 40 ч. – Кувейт: Матбаат Хукумат аль-Кувейт, 1407/1987.
17. Зейдан, Абдулькарим. аль-Мадхаль лидираса аш-шариага аль-ислямийя / Абдулькарим Зейдан, (на ар. яз.). – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1433/2016. – 464 с.
18. Ибн Абдиссалям, Иззуддин Абдульазиз. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам / Ибн Абдиссалям, (на ар. яз.), в 2 ч. – Дамаск: Дар аль-калям, 1421/2000.
19. Ибн Ашур, Тахир. Макасыд ат-ташриг аль-ислями / Тахир ибн Ашур, (на ар. яз.); под ред. М. Майсави. – Амман: Дар ан-нафаис, 1421/2001. – 533 с.
20. Ибн Джузей, Абу аль-Касим Мухаммад ибн Ахмад. Такриб аль-вусуль иля ильм аль-усуль / Ибн Джузей, (на ар. яз.); под ред.: М. Шанкыты. – Медина, 1423/2002. – 587 с.
21. Ибн Маджа, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Язид аль-Казвини. ас-Сунан / Ибн Маджа, (на ар. яз.); под ред.: М. Ф. Абдульбақы; в 2 ч. – Бейрут: Дар Садир, [б.д.].
22. Ибн Манзур, Абу аль-Фадл Джамалюддин Мухаммад ибн Мукаррам. Лисан аль-Араб / М. Ибн Манзур, (на ар. яз.). в 15 ч. – Бейрут: Дар Садир, [б.д.].
23. Ибн Фарис, Абу аль-Хусейн Ахмад ибн Фарис ибн Закарийя. Макайис аль-люга / Ибн Фарис, (на ар. яз.), в 5 ч. – Бейрут: Дар аль-фикр, 1399/1979.
24. Ибн Хазм, Абу Мухаммад Али. ибн Ахмад. аль-Ихкам фи усуль аль-ахкам / Абу Мухаммад ибн Хазм, (на ар. яз.); под ред. А. М. Шакира; в 8 ч. – Бейрут: Дар аль-афак аль-джадида, 1399/1979.
25. Ибн аль-Хумам, Камалюддин Мухаммад ибн Абдульвахид ас-Сиваси. ат-Тахрир фи усуль аль-фикх / Ибн аль-Хумам, (на ар. яз.). – Египет: Матбага Мустафа аль-баби аль-халяби, 1932/1351. – 576 с.
26. аль-Карафи, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. аль-Фурук: авар аль-бурук фи анвай аль-фурук / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.); под ред.: Х. Мансура; в 4 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийя, 1418/1998. – 368 с.
27. аль-Карафи, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. аль-Фурук: авар аль-бурук фи анвай аль-фурук / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.); под ред.: Х. Мансура; в 4 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийя, 1418/1998.
28. Пекджан, Али. Ислам Хукукунда гайе проблеми: зарурийят-хаджийят-тахсинийят / Али Пекджан, (на турц. яз.). – Стамбул: Эк китап, 2012. – 446 с.

29. ар-Рази, Фахруддин Мухаммад ибн Умар. аль-Махсуль фи ильм усуль аль-фикх / Фахруддин Рази, (на ар. яз.), в 6 ч. – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1418/1997.
30. Райсуни, Ахмад. Назариййа аль-макасыд инда аль-имам аш-Шатыби / Ахмад Райсуни, (на ар. яз.). – Херндон (Вирджиния): аль-Магхад аль-алями ли аль-фикр аль-ислями, 1415/1995.
31. Сарахси, Ахмад ибн Абу Сахль. Усуль ас-Сарахси / Сарахси, (на ар. яз.). под ред.: Абу аль-Вафа аль-Афгани. в 2 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 1414/1993.
32. Турджан, Талип. Ислам хукук билиминдэ норм-амач илишкиси / Турджан, (на турц. яз.). – Анкара: Анкара окуллары йайынлары, 2009.
33. аль-Файйуми, Ахмад ибн Мухаммад ибн Али. аль-Мисбах аль-Мунир: Муджам араби-араби / Ахмад Файйуми, (на ар. яз.). – Бейрут: Мактабат Любнан, 1987. – 273 с.
34. аль-Фарахиди, Халиль ибн Ахмад. Китаб аль-айн / Халиль Фарахиди, (на ар. яз.). в 5 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 1424/2003.
35. аль-Фаси, Алляль. Макасыд аш-шарига аль-ислямиййа ва макаримуха / Алляль Фаси, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-гарб аль-ислями, 1993. – 288 с.
36. Фахретдинов, Ризаитдин. Дини ва иджтимаи масэлэлэр / Ризаитдин Фахретдинов, (на тюрки). – Оренбург: Типография вакыт, 1914. – 208 с.
37. аль-Фирузабади, Мадждуддин Мухаммад ибн Якуб. аль-Камус аль-мухит / М. Фирузабади, (на ар. яз.). – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1426/2005. – 1498 с.
38. аль-Хадими, Нуруддин ибн Мухтар. Ильм аль-макасыд аш-шариййа / аль-Хадими, (на ар. яз.), в 2 ч. – эр-Рияд: Мактабат аль-Убэйкан, 1421/2000.
39. Халифа Бабакр, аль-Хасан. Фальсафат макасыд ат-ташриг фи аль-фикх аль-ислями / Халифа Бабакр, (на ар. яз.). – Каир: Мактабат вахба, 1421/2000. – 63 с.
40. аш-Шатыби, Абу Исхак Ибрахим ибн Муса ибн Мухаммад. аль-Мувафакат / Шатыби, (на ар. яз.), в 6 ч. – Хубар: Дар Ибн Аффан, 1997/1417.
41. аш-Шафии, Мухаммад ибн Идрис. ар-Рисаля / Мухаммад Шафии, (на ар. яз.); под ред. А. М. Шакира. – Каир: Матбага Мустафа аль-баби аль-халыби ва авлядих, 1357/1938. – 670 с.
42. Шеяби, Мухаммад Мустафа. Таглиль аль-ахкам: ард ва тахлиль ли тарикат ат-таглиль ва татаввуратиха фи усур аль-иджтихад ва ат-таклид / Мустафа Шеяби, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ан-нахда аль-арабиййа, 1401/1981. – 406 с.
43. Шенер, Абдулькадир. Ислам хукукуна гириш / Абдулькадир Шенер, (на турц. яз.). – Измир: Измир иляхият факультеси вакфы йайынлары, 2014. – 149 с.
44. аль-Юби, Мухаммад ибн Ахмад ибн Масгуд. Макасыд аш-шарига аль-ислямиййа ва алякатуха би аль-адилля аш-шаргиййа / Мухаммад Юби, (на ар. яз.). – эр-Рияд: Дар аль-хиджра, 1418/1998. – 708 с.
45. Яран, Рахми. Джувайни онджеси макасыд/маслахат сойлеми // Мармара университетеси иляхият факультеси дергиси, (на турц. яз.). № 25. – Стамбул, 2005/1. – 93-123 с.

## ГЛАВА 2. СПОСОБЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ «ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА» И ИХ КЛАССИФИКАЦИЯ

После изучения главы студент должен уметь:

- раскрывать способы определения целей шариата,
- приводить каноническую основу способов определения целей шариата,
- знать различные классификации целей шариата,
- уметь анализировать цели шариата в зависимости от и степени важности.

### 2.1. Способы определения «целей шариата»

#### 2.1.1. Исследование священных текстов

Анализ суждений мусульманских ученых, специализирующихся на аксиологическом подходе методологии исламского права или косвенно затрагивающих вопрос целей шариата, показывает, что в общих чертах единственным источником определения целей и маслахатов шариата является сам шариат, т.е. его религиозные предписания<sup>116</sup>. Отсюда следует, что муджтахид, занимающийся выявлением целей шариата, использует метод исследования распоряжений Законодателя (تَصَرُّفَاتُ الشَّارِعِ/тасарруфат аш-Шариг). Иными словами для того, чтобы узнать, что есть польза, а что вред, необходимо обратиться к распоряжениям Законодателя, а учитывая, что они выражены в священных текстах (الْأَنْصُنُ/ан-насс), необходимо обратиться к шариатским постановлениям (الْأَحْكَامُ/аль-ахкам), установленным данными священных текстов<sup>117</sup>. Например, если муджтахид желает узнать шариатское постановление относительно употребления вина, то ему сначала необходимо обратиться к священным текстам, при исследовании которых обнаружится, что вино запрещено к употреблению<sup>118</sup>. Таким образом, муджтахид придет к выводу, что предмет шариатского запрета несет в себе вред человеку и его следует сторониться. В этой же связи муджтахид обнаружит тесную и прямую связь между концепцией маслахат и священными текстами.

Необходимо отметить, что под термином священные тексты «насс» подразумеваются плоды божественного откровения: Священный Коран и Сунна Пророка Мухаммада, мир ему<sup>119</sup>. Более детальный взгляд на суждения мусульманских законоведов показывает, что цели и маслахаты шариата выявляются путем исследования шариатских постановлений и запретов<sup>120</sup>, сокрытых в них мотивов (иллят)<sup>121</sup>, а также формой выражения коранических аятов и пророческих изречений<sup>122</sup>.

#### 2.1.1.1. Исследование повелений и запретов Законодателя

Совершенно очевидно, что обнаружить цели и маслахаты Законодателя, которые Он предусмотрел для своих рабов, можно обратившись к Его заповедям. Если не принимать во внимание некоторых мусульманских законоведов<sup>123</sup>, то обнаружится, что большинство единогласны в том, что все божественные предписания установлены с целью достижения блага для людей и/или устранения от них вреда, а в большинстве случаев и того, и другого<sup>124</sup>.

<sup>116</sup> См.: *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 321; *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 132-135; *Халифа Бабакр*. Указ. Соч. С. 36.

<sup>117</sup> *Ибн Абдиссалам*. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 13.

<sup>118</sup> Сура «Маида», 90-й аят.

<sup>119</sup> *Ибн Ашур*. Указ. Соч. С. 190.

<sup>120</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 134.

<sup>121</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 135; *Ибн Ашур*. Указ. Соч. С. 189.

<sup>122</sup> *Ибн Ашур*. Указ. Соч. С. 193.

<sup>123</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 132-134; *Халифа Бабакр*. Указ. Соч. С. 36.

<sup>124</sup> *Джассас*. Указ. Соч. Т. 1. С. 356, 507; *Рази*. Указ. Соч. Т. 5. С. 172-176; *Ибн Кудама*, Абу Мухаммад Абдуллах ибн Ахмад. Равда ан-назыр ва джуннат аль-муназыр / *Ибн Кудама*, (на ар. яз.). – Бейрут: Муассасат

Любое божественное повеление (الأمر/аль-амр) и запрет (النهي/ан-нахй) направлено на достижение определенной цели. Например, если рассмотреть божественное повеление о необходимости совершения пятикратного намаза и выплаты закята<sup>125</sup>, то обнаружится, что при их исполнении со стороны верующего человека достигается определенная цель, направленная на достижения блага для него. Данная цель заключается в сохранении и защите веры и религии человека<sup>126</sup>. Следовательно, при осуществлении подобных божественных повелений верующий человек достигает пользы для себя в виде защиты своей веры и религии.

Подобная закономерность связи священных текстов с концепцией маслахат применима и к божественным запретам<sup>127</sup>. Например, священные тексты, запрещающие прелюбодеяние, направлены на достижение цели сохранности и защиты чести, человеческого рода и семьи<sup>128</sup>.

Исходя из вышесказанного, можно постулировать, что для оценки какого-либо действия в качестве пользы (маслахат) или вреда (мафсадат) необходимо обратиться к религиозным предписаниям священных текстов.

### 2.1.1.2. Исследование мотивов (иллят) шариатских норм

Исходя из суждений мусульманских правоведов, представляется, что вышеуказанная методика обнаружения пользы и вреда на основании изучения священных текстов применима и к исследованию института иллят (العلة/аль-иллят – мотива установления предписаний). Иными словами, иллят является одним из источников обнаружения маслахата<sup>129</sup>.

Например, если взять божественный запрет на употребление вина<sup>130</sup>, то обнаружится, что мотив его запрета был разъяснен самим Законодателем. Так, Всевышний Аллах повелевает: «Воистину, шайтан при помощи вина и майсира хочет посеять между вами вражду и ненависть и отвратить вас от поминания Аллаха и совершения молитвенного обряда» (5:91). Как видно из данного аята, Всевышний Аллах, запрещая употребление вина, нацелен на то, чтобы уберечь людей от вражды, которую желает посеять шайтан, и от отвращения от поминания Аллаха. Очевидно, что устранения вреда вражды и отвращения от поклонения являются пользой для человека.

Аналогичная связь между мотивами религиозных предписаний и выявлением маслахатов имеется и в пророческой Сунне. Как правило, мусульманские правоведы<sup>131</sup> с целью продемонстрировать подобную связь приводят следующие слова Пророка, мир ему: «Кошка не является нечистотой. Ибо она постоянно обитает среди вас»<sup>132</sup>. Согласно суждениям мусульманских правоведов, Пророк Мухаммад, мир ему, в данном изречении указал на мотив установления нормы, согласно которой слюна кошки является чистой. Данным мотивом служит то, что кошка обитает среди людей, а это означает, что постоянно

---

ар-рисаля, 1419/1997. – Т. 2. С. 202; *Ибн Абдиссалим*. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 8, 14, 39; *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 1. С. 221, 311, 318; *Ибн аль-Хумам*. Указ. Соч. С. 431-432.

<sup>125</sup> Сура «Бакара», 43-й аят.

<sup>126</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 18-19.

<sup>127</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 134; *Ибн Ашур*. Указ. Соч. С. 196; *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шарийа. Т. 1. С. 68.

<sup>128</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 238; *Ибн аль-Хумам*. Указ. Соч. С. 433.

<sup>129</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 135.

<sup>130</sup> Сура «Маида», 90-й аят.

<sup>131</sup> *Джассас*. Указ. Соч. Т. 2. С. 299; *Сарахси*. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. 187; *Газали*. аль-Аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 2. С. 232; *Ибн Кудам*. Равда ан-назыр. Т. 2. С. 194-195.

<sup>132</sup> *Абу Дауд*, Сулейман Ибн аль-Ашас. ас-Сунан / Сулейман Абу Дауд, (на ар. яз.); под ред.: М. Абдульхамида; в 4 ч. – Бейрут: аль-Мактабат аль-асрийа. – Т. 1. С.19-20., № 75.

оберегать посуду, одежду и т.д. от кошки вызывает определенные трудности. Отсюда следует, что подобное шариатское установление нацелено на облегчение<sup>133</sup>.

### 2.1.1.3. Исследование форм слов и структуры предложений в священных текстах

Исходя их суждений мусульманских правоведов, выявить цели шариата, направленных на достижения блага людей, можно не только исследовав божественные повеления и запреты. Также это можно сделать, изучив формы употребленных слов и структуры предложений священных текстов, которые указывают на установление определенных норм и, соответственно, на нацеленные ими пользы<sup>134</sup>. В качестве примера мусульманские ученые приводят следующий коранический аят: «Аллах желает вам облегчения, а не затруднения» (2:185). Как видно, что данный коранический аят, который не содержит в себе повеления или запрета, выраженных повелительным наклонением, повествует о том, что Всевышний Аллах желает облегчения своим рабам, а не затруднения. Исходя из этого следует, что облегчение и устранение затруднения является целью шариата и пользой для людей. Как утверждают мусульманские правоведы, коранические аяты и пророческие изречения, в которых Законодатель употребляет такие термины, как хайр<sup>135</sup>, нафг<sup>136</sup>, хасанат, хикмат<sup>137</sup>, дарар<sup>138</sup>, исм<sup>139</sup>, фасад<sup>140</sup> являются прямыми источниками определения маслахата, мафсадата и целей шариата<sup>141</sup>. Таким образом, исследование подобных священных текстов является важным методом определения концепции маслахат.

### 2.1.2. Исследование практики Сподвижников

Следующим источником определения концепции маслахат является практика сподвижников, да будет доволен ими Аллах<sup>142</sup>. Однако следует отметить, что данный метод не является независимым и напрямую связан со священными текстами. Ибо сподвижники были прямыми свидетелями причин ниспослания коранических заповедей, действий и изречений Пророка, мир ему<sup>143</sup>. Соответственно именно они были теми, кто лучше всех понимал религию после Пророка, мир ему. С этой точки зрения для понимания концепции маслахат необходимо обращать внимание на практику сподвижников.

После ухода Пророка, мир ему, в иной мир, в жизни мусульманской общины стали появляться такие ситуации, которых не было ранее. Естественно подобные ситуации требовали шариатской оценки. С этой целью сподвижники применяли разные методы, например, сначала обращались к Корану, а затем к Сунне. Если же они не находили соответствующего ответа, они применяли иджтихад, основанный на методе достижения общественной пользы – маслахат мурсаля. Именно поэтому для обоснования концепции маслахат мурсаля, о чем речь пойдет немного позже, мусульманские правоведы приводят примеры из практики сподвижников. Как правило, среди подобных примеров упоминаются такие случаи, как собрание Священного Корана в единую книгу, организация диванов (государственных министерств), тюрем; неприменение уголовного наказания за воровство во время засухи, определение наказания за употребление вина в виде восьмидесяти ударов плетью, наложения материальной ответственности на плечи ремесленников за порчу чужого

<sup>133</sup> *Сарахси*. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 187.

<sup>134</sup> *Ибн Ашур*. Указ. Соч. С. 193.

<sup>135</sup> Сура «Бакара», 184-й аят.

<sup>136</sup> Сура «Бакара», 219-й аят.

<sup>137</sup> Сура «Бакара», 269-й аят.

<sup>138</sup> *Ибн Маджа*. Указ. Соч. Т.2. С. 785., № 2340-2341.

<sup>139</sup> Сура «Бакара», 219-й аят.

<sup>140</sup> Сура «Бакара», 205-й аят.

<sup>141</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 171.

<sup>142</sup> *Алим*, Йусуф Хамид. аль-Макасыд аль-амма ли аш-шарига аль-ислямийа / Алим, (на ар. яз.). – эр-Рияд: аль-Магхад аль-алями ли аль-фикр аль-ислями, 1415/1994. – С. 112, 119.

<sup>143</sup> *Сарахси*. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 108-109; *Ибн Кудама*. Равда ан-назыр. Т. 1. С. 397; *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 4. С. 128; *Алим*. Указ. Соч. С. 119.

имущества, наложения дополнительных налогов при острой государственной необходимости и привлечение к наказанию группы людей, которая совершила преднамеренное убийство<sup>144</sup>.

### 2.1.3. Исследование традиций и обычаев

На арабском языке традиции и обычаи обозначаются терминами «*الأُعرْفُ*/аль-урф» и «*الأُعادةُ*/аль-адат». С лингвистической точки зрения слово «урф» соответствует таким значениям, как нечто известное, добро, терпение, щедрость, милость, мягкость, возвышенное место и душевное спокойствие<sup>145</sup>. В терминологическом смысле слова под урфом понимают следующее: «Нечто, выполняемое по привычке и принимаемое здравомыслящими людьми как положительное на основе рационального суждения»<sup>146</sup>.

О том, что традиции и обычаи людей могут выступать в качестве источника маслахатов (польз), отмечал еще шафиитский законовед Иззуддин ибн Абдиссалам. Он, разделяя пользы и вреда на мирские и загробные, отметил, что мирские пользы и вреда могут быть определены эмпирически<sup>147</sup>. Таким образом, любой опыт или обычай, относительно которого нет религиозных предписаний, а также если этот опыт и обычай не противоречит принципам религии, то они могут формировать основу для маслахата, т.е. человеческой пользы. Такое утверждение может быть обосновано следующими двумя рациональными доводами:

– Подобный опыт и обычай может иметь под собой божественное предписание, которое со временем забылось, но существует под видом обычаев. Если дело обстоит так, то если нет отменяющего предыдущее предписания довода, а данный опыт сохранился как обычай, то польза, которую извлекают для себя люди из этого обычая, справедливо входит в корпус польз, принятых во внимание Законодателем (маслахат мугтабара).

– Подобный опыт и обычай может не иметь под собой божественного предписания. В таком случае можно представить, что тот или иной опыт/привычка стала обычаем того или иного народа только потому, что такой опыт привлекает им определенную пользу. Ибо очевидно, что человеческое здравомыслие подталкивает человека привлекать для себя пользу и отстранять от себя вред.<sup>148</sup> Поэтому можно сказать, чтоб обычаи того или иного народа на то и являются обычаями, потому что они привлекают им пользу. Отсюда следует, что обычай может быть источником определения пользы<sup>149</sup>.

### 2.1.4. Истикра

Наряду с такими методами, как исследование распоряжений Законодателя, священных текстов, практики сподвижников и обычаев людей, мусульманские ученые для определения маслахатов используют метод, который именуется методом истикра, т.е. метод

<sup>144</sup> *Шатыби*, Абу Исхак Ибрахим ибн Муса ибн Мухаммад. аль-Игтисам / Абу Исхак Шатыби, (на ар. яз.); под ред.: С. И. Хиляли; в 2 ч. – Хубар: Дар ибн Аффан, 1412/1992. – Т. 2. С. 607-627; *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 157; *Карафи*, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. Танкых аль-фусуль фи ихтисар аль-махсуль фи аль-усуль / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-фикр, 1424/2004. – С. 351; *Буты*. Указ. Соч. С. 230.

<sup>145</sup> *Фарахиди*. Указ. Соч. Т. 3. С. 135; *Ибн Манзур*. Указ. Соч. Т. 9. С. 238-239; *Файйуми*. Указ. Соч. С. 154; *Фирузабади*. Указ. Соч. С. 836.

<sup>146</sup> *Насафи*, Наджмуддин Абу Хафс Умар ибн Мухаммад. Тыльба ат-галяба фи аль-истиляхат аль-фыххийя / Наджмуддин Насафи, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ан-нафаис, 1416/1995. – Т. 1. С.304.

<sup>147</sup> *Ибн Абдиссалам*, Иззуддин Абдульазиз. Мухтасар аль-фаваид фи ахкам аль-макасыд / Ибн Абдиссалам, (на ар. яз.). – Эр-Рияд: Дар аль-фуркан, 1418/1997. – С. 120; *Ибн Абдиссалам*. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 11, 13; *Буты*. Указ. Соч. С. 80-81.

<sup>148</sup> *Сарахси*. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 341.

<sup>149</sup> *Азаматов*. Ханефи хукук эколунде маслахат анлайышы (Сарахси орнеги) – Концепция маслахат в ханафитской правовой школе (на примере Сарахси) / Азаматов Р. И. Дис. д-ра ислам. наук. – Анкара, 2018. – С. 93-94.

индукции (الإستقراء/аль-истикра)<sup>150</sup>. Суждения мусульманских законоведов указывает на то, что данный метод не является независимым методом, ибо он напрямую связан с вышеуказанными методами и используется не в качестве источника определения маслахатов, а в качестве инструмента. Наглядно это можно объяснить следующим образом: распоряжения Законодателя – это источник маслахатов, которые отображены в священных текстах. Для определения маслахата необходимо обратиться к методу исследования священных текстов. Для проведения данного исследования необходимо приложить интеллектуальное усердие, которое является инструментом для определения маслахата. Другими словами, если шариат – это некое поле, на котором произрастает пшеница, т.е. маслахаты. Для получения пшеницы необходимо провести уборку, которая является методом извлечения «пользы», в данном случае пшеницы. Для осуществления уборки человек нуждается в специальной технике – комбайне, который служит инструментом уборки пшеницы. Таким образом, комбайн является олицетворением метода индукции – истикра<sup>151</sup>.

Современный мусульманский правовед Ахмад Райсуни недоумевает по поводу того, почему Шатыби не упомянул метод истикра среди остальных методов определения маслахата<sup>152</sup>. Если принять во внимание тот факт, что метод истикра является не источником определения маслахата, а всего лишь методом, то становится очевидным беспочвенность подобного недоумения. Ибо если религиозные предписания шариата, практика сподвижников и обычаи выступают в качестве источника определения маслахата, то метод истикра является интеллектуальной деятельностью муджтахидов по выявлению маслахата из вышеупомянутых источников. Так, Шатыби в этом отношении говорит следующее:

«То, что данные три принципа<sup>153</sup> установлены шариатом не вызывает никакого сомнения среди ученых, считавших себя муджтахидами. Доводом этому служит метод истикра»<sup>154</sup>.

Исходя из того, что источниками маслахатов являются священные тексты, а значит сам шариат, возникает вопрос следующего характера: может ли интеллектуальная деятельность, т.е. разум человека, который формирует костяк метода истикра, быть самостоятельным источником определения маслахатов? Такой вопрос разделил мусульманских ученых на два лагеря: за и против. Примером этому служит концепция хусун-кубух, исследуемая в рамках науки «калам» и в последующем перешедшая в науку «усуль аль-фикх». Мусульманские ученые, за исключением мутазилитов, считают, что разум не способен самостоятельно определять, что есть польза, а что вред. В этой связи Шатыби говорит следующее:

«Если бы разуму было дозволено преступать границы шариата, то в существовании данных границ не было бы никакой пользы... Если бы разуму отдавалось предпочтение, то отмена шариата на основе разума стала бы возможной. А это неверное суждение»<sup>155</sup>.

Очевидно, что только разум применять в качестве единственного источника определения пользы и вреда недопустимо, потому что: а) если допустить такое, то маслахат станет субъективным явлением, т.е. маслахат бы ничем не отличался от прихоти. Ибо каждому человеку свойственно субъективное понимание добра и зла. Соответственно принятия разума единственным и самостоятельным источником маслахата неизбежно приведет к хаосу, чье разрушительное последствие для общества очевидно. А хаос<sup>156</sup> и

<sup>150</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 81, 520; Ибн Амир аль-Хадж, Мухаммад ибн Муаммад ибн Мухаммад ибн Хасан. ат-Такрир ва ат-тахрир / Ибн Амир аль-Хадж, (на ар. яз.). – Каир: аль-Матбага аль-кубра аль-амирийя, 1898/1316. – Т. 3. С. 144; Ибн Ашур. Указ. Соч. С. 194; Буты. Указ. Соч. С. 89; Райсуни. Указ. Соч. С. 307; Юби. Указ. Соч. С. 125-126.

<sup>151</sup> Азаматов. Указ. Соч. С. 95-96.

<sup>152</sup> Райсуни. Указ. Соч. С. 307.

<sup>153</sup> Т.е. дарурийят, хаджийят и тахсинийят. – Прим. А. Р.

<sup>154</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 81.

<sup>155</sup> Там же. Т. 1. С. 125-131.

<sup>156</sup> Сура «Бакара», 27 и 205-е айаты.

следование прихотям<sup>157</sup> запрещены Законодателем; б) если принять разум как единственный и самостоятельный источник маслахатов, то от божественных предписаний не осталось бы никакой пользы. Допустить такое означает пренебрегать границами, очерченными шариатом<sup>158</sup>.

Вопросы для самопроверки:

1. Сколько существует способов выявления целей шариата?
2. Какова роль Священного корана и пророческой Сунны в выявлении целей шариата?
3. Как объяснить то, что практика сподвижников является одним из источников выявления целей шариата?
4. Что такое метод индукции – истикра и какова его роль в определении целей шариата?
5. Какова роль обычаев в выявлении целей шариата?

Задание 1

Прочитайте вышеизложенный материал и проанализируйте суждения мусульманских правоведов о способах выявления целей шариата.

Задание 2

На основе вышеизложенного материала обоснуйте суждение мусульманских правоведов о том, что в общих чертах единственным прямым источником выявления целей шариата является сам шариат.

Задание 3

Выявите основные первоисточники, применённые в данном параграфе, и повторите материал уже на основе первоисточников.

## **2.2. Классификация целей (маслахатов) шариата**

В начале данного пособия было отмечено, что термины мафсад/цель и маслахат/польза тесно взаимосвязаны. Данная связь объясняется тем, что любая цель шариата направлена на соблюдение и защиту интересов и потребностей человека. Мусульманские правоведы классифицировали цели шариата и интересы человека с различных точек зрения.

### **2.2.1. Классификация целей (маслахатов) шариата с точки зрения их важности**

Еще в VIII–IX веках по хиджре великий мусульманский мыслитель Ибн Халдун отмечал, что человек по своему естеству является существом социальным. Это означает, что человек может существовать лишь с представителями своего рода, а именно во взаимодействии с другими человеческими особями согласно своим естественным потребностям. Ибн Халдун постулировал, что человек, руководствуясь данным ему Аллахом разумом, в отличие от животных, подчинен порядку и закону, с помощью которых он сторонится вреда (мафсадат) и устремляется к благу (маслахат)<sup>159</sup>. Именно поэтому можно с полной уверенностью отметить, что человеку свойственно удовлетворять свои потребности согласно божественному закону. Ибо без закона в обществе и мире в целом царил бы хаос, так как каждый человек отдавал бы предпочтение именно своим потребностям.

Исследования мусульманских ученых постановили, что цели шариата, направленные на соблюдение интересов и потребностей человека с точки зрения их важности делятся на

<sup>157</sup> Сура «Ниса», 135-й аят.

<sup>158</sup> Азаматов. Указ. Соч. С. 96-97.

<sup>159</sup> Ибн Халдун. Указ. Соч. С. 49, 52, 487-488.

три вида: а. *الضَّرُورِيَّاتُ* - [ад-даруриййат] – необходимые маслахаты; б. *الْحَاجِيَّاتُ* – [аль-хаджиййат] – насущные маслахаты; в. *التَّحْسِينِيَّاتُ* – [ат-тахсиниййат] – маслахаты, украшающие жизнь<sup>160</sup>. Данная триада человеческих потребностей/ценностей была предложена еще Абу Хамидом аль-Газали, о чем было сказано ранее.

### 2.2.1.1. Необходимые потребности (маслахаты)

Прежде чем приступить к понятию необходимые потребности (маслахаты) следует разъяснить понятие «даруриййат». Слово даруриййат является женским родом слова ад-дарури (*الضَّرُورِيَّ*), которое в свою очередь является относительным именем (исм аль-мансуб) существительного «*الضَّرُورَةُ*/ад-дарура». Что же касается существительного «*الضَّرُورَةُ*/ад-дарура», то в корне оно происходит от арабского слова «*الضَّرَرُ*/ад-дарар», которое означает трудность, нужда<sup>161</sup>, и является масдаром (отглагольное имя существительное) слова «*الْإِضْطِرَّارُ*/аль-идтирар»<sup>162</sup>, означающего острую/крайнюю необходимость (*شِدَّةُ الْحَاجَةِ*)<sup>163</sup>. Следовательно, слово «*الضَّرُورَةُ*/ад-дарура» означает нечто необходимое или нужда, избежать которую невозможно<sup>164</sup>.

Цели шариата, входящие в корпус необходимых потребностей, воспринимаются мусульманскими учеными как маслахаты, на которых зиждется благополучие этого и последующего миров. Если данные необходимые потребности будут утеряны, то благополучие этого мира будет основываться не на правильности, а на хаосе, что приведет к исчезновению жизни как таковой, то есть к ее гибели. Также потеря необходимых потребностей человека приведет к исчезновению спасения и невозможности оказаться в раю<sup>165</sup>. Если выражаться языком Ибн Халдуна, то достижение и удовлетворение необходимых потребностей (масалих даруриййа) основывается на защите и сохранении цивилизации и социального строя (умран) человечества<sup>166</sup>.

Абу Хамид Газали считал, что в терминологическом смысле под словом маслахат необходимо понимать именно соблюдение и сохранение данных необходимых потребностей (даруриййат). Именно данные потребности являются самыми наивысшими и основой для остальных видов потребностей, о которых будут приведены сведения ниже. Примечательно, что, по мнению мусульманских законоведов, любая человеческая цивилизация шла по пути сохранения данного вида потребностей<sup>167</sup>.

В таком случае, что же собой представляют данные необходимые потребности, о которых размышляли ученые мужи ислама на протяжении многих веков? Мусульманские ученые считают, что предписания шариата нацелены на достижение и защиту пяти необходимых потребностей/ценностей: защиту религии, жизни, разума, семьи/потомства и имущества<sup>168</sup>. Эти пять потребностей/ценностей именуется такими терминами, как «*الْكُلِّيَّاتُ*

<sup>160</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 313; Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 17; Ибн Абдиссалим. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 2. С. 123; Мисри, Рафик Юнус. Фикх имущественных отношений / Рафик Юнус аль-Мисри; пер. с араб.: Д. Аджи; редсовет: Б. Ф. Мулюков [и др.]. – Москва: Исламская кн., 2015. – С. 9.

<sup>161</sup> Джурджани. Указ. Соч. С. 117.

<sup>162</sup> Фарахиди. Указ. Соч. Т. 3. С. 14.

<sup>163</sup> Абу Джайб, Сагди. аль-Камус аль-фикхи люгатан ва истыляхан / Абу Джайб, (на ар. яз.). – Дамаск: Дар аль-Фикр, 1988/1408. – С. 222.

<sup>164</sup> Джурджани. Указ. Соч. С. 117.

<sup>165</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 17-18.

<sup>166</sup> Ибн Халдун, Указ. Соч. С. 49. Для интерпретации термина «умран», см. Игнатенко. А.А. Ибн-Хальдун. – М.: Мысль, 1980. – (Мыслители прошлого). – С. 60.

<sup>167</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 313; Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 20; Ибн аль-Хумам. Указ. Соч. С. 433.

<sup>168</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 313; Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 20.

الْخَمْسَ/аль-куллийат аль-хамс», то есть пять универсальных целей шариата<sup>169</sup>, и «الضَّرُورِيَّاتُ/ад-даруриййат аль-хамс», то есть пять необходимых ценностей/потребностей<sup>170</sup>.

Согласно исследованиям мусульманских правоведов существует несколько доказательств тому, что шариат нацелен на сохранение необходимых потребностей человека. Они считают, что на это есть соответствующие коранические аяты, изречения Пророка, мир ему, а также на это указывает метод индукции<sup>171</sup> (الْإِسْتِقْرَاءُ/аль-истикра)<sup>172</sup>.

### Доказательства из Священного Корана:

Помимо того, что в Священном Коране существует множество частных предписаний (джузиййат), которые в совокупности указывают на необходимость сохранения каждого необходимого маслахата в отдельности, мусульманские ученые, как правило, приводят следующий аят, который вбирает в себя большинство данных потребностей. В качестве примера приведем два коранических аята:

– «Скажи: «Придите, и я возвещу [вам] то, что заповедовал вам ваш Господь, [который велел] не поклоняться наряду с Ним другим божествам, относиться к родителям с добром, не убивать своих детей, [опасаясь] бедности – ибо Мы даруем удел и вам и им, - не совершать мерзостных поступков, ни явных, ни тайных; не убивайте живых существ, которые запретил убивать Аллах, за исключением тех случаев, когда у вас [на это] есть право». Все это заповедовал вам Аллах, - быть может, вы образумитесь» (6:151) «Не распоряжайтесь имуществом сироты, кроме как на благо [ему], пока он не достигнет совершеннолетия; наполняйте меру [полностью] и взвешивайте [товар] по справедливости...» (6:152)

Опираясь на данные аяты, мусульманские правоведы читают, что сокрытые в них предписания указывают на то, что шариат нацелен на сохранение и защиту пяти необходимых потребностей (маслахатов) человека<sup>173</sup>.

О соблюдении принципа защиты религии говорят следующие слова Всевышнего Аллаха: «...[который велел] не поклоняться наряду с Ним другим божествам...».

О соблюдении принципа защиты жизни человека говорят следующие слова Всевышнего Аллаха: «...не убивать своих детей, [опасаясь] бедности – ибо Мы даруем удел и вам и им...» (17:31) и «...не убивайте живых существ, которые запретил убивать Аллах, за исключением тех случаев, когда у вас [на это] есть право...» (6:151).

О соблюдении принципа защиты потомства и семьи говорят следующие слова Всевышнего Аллаха: «...не совершать мерзостных поступков, ни явных, ни тайных...». Более того Всевышний Аллах запрещает прелюбодеяние: «И остерегайтесь прелюбодеяния, ибо оно – мерзость и мерзкий путь» (17:32).

О соблюдении принципа сохранения имущества человека говорят следующие слова Всевышнего Аллаха: «Не распоряжайтесь имуществом сироты, кроме как на благо [ему], пока он не достигнет совершеннолетия; наполняйте меру [полностью] и взвешивайте [товар] по справедливости...» (6:152).

О соблюдении принципа сохранения разума человека говорят следующие слова Всевышнего Аллаха: «...быть может, вы образумитесь» (2:73). В данном кораническом аяте имеется указание на то, что наличие разума является основой религиозной обремененности. Другими словами, божественные предписания обращены к тем, кто обладает разумом.

<sup>169</sup> *Ибн Амир аль-Хадж*. Указ. Соч. Т. 3. С. 144.

<sup>170</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 1. С. 31.

<sup>171</sup> Под методом индукции (истикра) подразумевается размышление над отдельными предписаниями Корана и Сунны, правовыми заключениями Пророка, мир ему, и целенаправленно постигать общий смысл и истинные ценности Божественного закона. см.: *Джассер Ауда*. Цели Шариата (*предисловие*), С. 26. Другими словами дедукция - это метод, при котором ученый исходит от частного к общему.

<sup>172</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 183, 187; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 143.

<sup>173</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат, Т. 3. С. 236-237; *Юби*. Указ. Соч. С. 187-189; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 143-144.

Мусульманские ученые также отмечают<sup>174</sup>, что защита разума человека обеспечивается божественным запретом на употребление опьяняющих веществ<sup>175</sup>.

— «О Пророк! Если к тебе придут верующие женщины и захотят присягнуть в том, что не станут ничему поклоняться наряду с Аллахом, что не будут красть, совершать прелюбодеяние, убивать своих детей, приживать детей [от других] и настаивать [на лжи] всеми силами, не будут выказывать ослушания тебе в установленном для всех, то прими их присягу и проси Аллаха простить их, ведь Аллах – прощающий, милосердный» (60:12)

По мнению мусульманских правоведов, данный коранический аят также указывает на то, что Пророк, мир ему, принимал присягу из уст верующих женщин, что они будут соблюдать принцип защиты необходимых потребностей (маслахат) человека.

### **Доказательства из Сунны Пророка, мир ему**

Подобно тому, мединские аяты истолковывали универсальные принципы, заложенные мекканскими аятами, Сунна Пророка, мир ему, истолковывала общие и универсальные аяты Священного Корана<sup>176</sup>. В этой связи маликитский правовед Шатыби сказал следующее:

«Подобно тому, как эти пять ценностей были основаны Священным Кораном, они были разъяснены Сунной...»<sup>177</sup>.

Подобно Священному Корану в Сунне содержатся сведения о необходимости сохранения данных пяти ценностей. Следует отметить, что в большинстве случаев они не упоминаются в рамках одного хадиса, а чаще всего разбросаны в нескольких хадисах. Однако существуют хадисы, которые затрагивают тематику сохранения основных необходимых потребностей. Примечательно, что и эти хадисы посвящены присяге, о которой говорится в вышеуказанном кораническом аяте. Так, в хадисе, переданном от Убады ибн Самита, да будет доволен им Аллах, сообщаются следующие слова Пророка, мир ему:

«Присягните мне, что вы не будете придавать сотоварища Аллаху, что не будете воровать, прелюбодействовать, убивать своих детей, клеветать...»<sup>178</sup>.

Исходя из подобных преданий, становится очевидным, что основанные Священным Кораном необходимые маслахаты также упоминаются в хадисах Пророка, мир ему. Другими словами, Пророк, мир ему, акцентировал внимание на сохранение религии, жизни, разума, потомства и имущества<sup>179</sup>.

### **Доказательства, выведенные на основе принципа индукции (истикра)**

По мнению мусульманских ученых, данный принцип индукции (истикра) прямо указывает на то, что шариат нацелен на соблюдение и защиту данных пяти ценностей<sup>180</sup>, о чем было упомянуто выше. Так, по мнению маликитского правоведа Шатыби, несмотря на то, что в Священном Коране мы не сможем найти конкретный довод (далиль муаййан) на то, что шариат установлен для соблюдения и защиты данных пяти ценностей<sup>181</sup>, мы можем прийти к такому выводу путем выявления этого через индуктивное изучение (истикра) большого комплекса частных предписаний (джузиййат) исламских текстов<sup>182</sup>.

Резюмируя вышесказанное, можно отметить, что священные тексты Корана и Сунны являются источниками, доказывающими, что шариат нацелен на сохранение этих пяти ценностей, а индукция сама по себе не является источником, а лишь методом изучения

<sup>174</sup> *Ибн аль-Хумам*. Указ. Соч. С. 433.

<sup>175</sup> *Сарахси*. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 121-122; *Ибн аль-Хумам*. Указ. Соч. С. 433.

<sup>176</sup> *Пекджан*. Указ. Соч. С. 147.

<sup>177</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 4. С. 347.

<sup>178</sup> *Бухари*. Указ. Соч. С. 953., №3892.

<sup>179</sup> *Пекджан*. Указ. Соч. С. 148.

<sup>180</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 1. С. 31; *Ибн Амир аль-Хадж*. Указ. Соч. Т. 3. С. 144.

<sup>181</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 1. С. 31.

<sup>182</sup> Там же. Т. 3. С. 177.

комплекса предписаний священных текстов, к которым может прибегнуть мусульманский законовед.

### а. Защита религии (حَفْظُ الدِّينِ)

Как было указано выше, подавляющее большинство мусульманских ученых отмечают, что шариат установлен для достижения блага (масалих) для людей, как в этой жизни, так и в последующей. Нет сомнения в том, что основным благом человека является удовлетворение его религиозных убеждений, то есть сохранение и защита религии. Более того, защита религии выступает в качестве основы всех остальных благ и интересов человека. Ибо вера формирует дух и квинтэссенцию самой религии. Другими словами, защита религии – это основа, а остальные блага являются вспомогательными, которые зависят от основы<sup>183</sup>.

В этой связи может возникнуть следующий вопрос: «А что есть религия? Почему человек нуждается в ней? Для чего и как ее нужно оберегать?». Давайте постараемся ответить на данные вопросы по порядку.

С лингвистической точки зрения дин (الدِّين/религия) имеет широкое значение. Например, лингвисты отмечают, что под словом дин следует понимать возмездие (джаза), покорность (тагат), обычай (адат), богобоязненность, подчинение, власть, политику, мнение<sup>184</sup>. С терминологической точки зрения слово дин также имеет несколько определений. Так, Шариф Джурджани дает следующее определение слова дин: «Дин – это божественный закон, который призывает разумных людей к принятию того, с чем принёс Пророк Мухаммад, мир ему»<sup>185</sup>, а по мнению Таханави: «Дин – это божественный закон, который ведет разумных людей благодаря их собственному выбору к благу в этом мире и к спасению в последующем мире». Данное определение вбирает в себя как вопросы вероубеждения, так и вопросы практики<sup>186</sup>. На русский язык дин может переводиться в значении религии.<sup>187</sup> Мусульманские ученые под религией или дином понимают именно религию Ислам. В основе такой точки зрения лежит следующий коранический аят: «Воистину, вера Аллаха – это ислам»<sup>188</sup> (3:19).

Нуждается ли человек в вере или нет? Для того, чтобы ответить на этот вопрос как минимум достаточно взглянуть на историю человеческой цивилизации. На протяжении истории религия и вера играли важную, если не основную роль в формировании личности человека как изнутри, так и извне. История показывает, что человечество всегда признавало силу над человеком и поэтому обращалось к ней за помощью для удовлетворения собственных нужд. Вера наделяет человека определенной силой и придает ему особенность, ибо верующий, молящийся человек возвышается. Любовь к Аллаху и страх перед Его наказанием уничтожает в человеке духовную примитивность. В обществе, которое состоит из верующих людей, возникают процессы, при которых люди начинают соперничать в благих поступках. Вера и религия наделяют человека сознанием того, что он не является заложником своих инстинктов, всего мирского и что он на самом деле не обладает абсолютной волей и свободой. Ибо человек должен повиноваться лишь владыке всего сущего – Аллаху, а не своему эгоизму, одушевленной и неодушевленной природе. Такое учение религии дает человеку истинную свободу и независимость<sup>189</sup>.

<sup>183</sup> Юби. Указ. Соч. С. 192.

<sup>184</sup> Фарахиди. Указ. Соч. Т. 2. С. 61-62; Ибн Манзур. Указ. Соч. Т. 13. С. 168-170; Таханави, Мухаммад Али. Мавсуга кашшаф истыляхат аль-фунун ва аль-уйун / Таханави, (на ар. яз.). – Бейрут: Мактабат Любнан Наширун, 1996. – Т. 1. С. 814.

<sup>185</sup> Джурджани. Указ. Соч. С. 92.

<sup>186</sup> Таханави. Указ. Соч. Т. 1. С. 814.

<sup>187</sup> Али Заде, Айдын ариф оглы. Исламский энциклопедический словарь / Али-заде. – М.: Ансар, 2007. – С. 175.

<sup>188</sup> Юби. Указ. Соч. С. 192-193.

<sup>189</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 171.

Исходя из того, что на протяжении всей истории человеческой цивилизации человек признавал на собой определенные силы, взывал к ним, можно предположить, что между человеческой природой и чувством веры есть тесная связь. Подтверждением этому служат священные текст Корана и Сунны Посланника Аллаха, мир ему. Так, Всевышний Аллах повелевает: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ»/Направь свой лик в сторону религии, склоняясь [к верному, уходя от вредоносного]. Такова природа людей, установленная Творцом в них... И этого не изменить...Это [Единобожие] – правильная религия...».<sup>190</sup> Всевышний Аллах в данном аяте говорит о природе человека (фитрат) и правильной религии (дин каййим). Соответственно, внимание, акцентированное на этих двух факторах, указывает на обязательную и тесную связь между ними.

Наличие связи человеческой природы и веры в Аллаха также подтверждается и изречениями Посланника Аллаха, мир ему. Так, согласно риваяту Абу Хурайры, да будет доволен им Аллах, Посланник Аллаха, мир ему, сказал следующее: «Каждый человек рождается в естественном состоянии, будучи мусульманином (фитра), но потом родители делают его иудеем, христианином или язычником»<sup>191</sup>. Согласно данному изречению Пророка, мир ему, каждый человек по своему естеству склонен к религии Ислам. Отсюда следует, что если человек не станет подвергать изменениям свое чистое первозданное естество, то он с легкостью придет к религии Ислам и обретет вечное счастье в обоих мирах<sup>192</sup>.

Однако в обществе, в котором отсутствует религия, доминирует перманентное чувство беспокойства, волнение и смута. Ведь такие важные социальные институты, как мир, справедливость и свобода формируют динамизм развития общества. В этой связи можно привести коранический аят, в котором Всевышний Аллах повелевает: «И если бы истина следовала их [низменным] страстям, то сгинули бы небеса, земля и те, кто на них...» (23:71)

Резюмируя вышесказанное можно сказать, что общество нуждается в религиозных предписаниях. Ибо именно они способны установить справедливость и равенство между людьми<sup>193</sup>.

### Средства защиты религии

Как было сказано выше, достижения блага в виде сохранения и защиты религии является наиважнейшей ценностью Ислама. Поэтому Ислам стоит на страже данной ценности, ибо ее потеря приводит к потере остальных ценностей и потребностей человека, к разрушению устоев общества и мира. Примечательно, что Всевышний Аллах сравнил положение людей, потерявших веру, с мертвыми людьми, которые лишились чувств и разума: «Разве тот, кто [в своем заблуждении] был подобен мертвецу, кого мы пробудили [от сна заблуждения] и даровали ему свет, который он несет людям, равен тому, кто погружен во мрак и не может выйти из него?» (6:122) Исходя из данного аята Всевышний Аллах сравнивает человека без веры с мертвым, а неверие с тьмой. Следовательно, для того, чтобы человек был «ожил», ему необходимо обрести веру, оберегать которую он обязан. Так, Всевышний Аллах указывает на то, что он возложил на человека обязательство оберегать веру в следующем аяте: «Воистину, Мы ниспослали Коран и, воистину, Мы оберегаем его» (15:9)<sup>194</sup>.

Маликитский правовед Шатыби предположил, что защита религии и других ценностей возможна двумя путями<sup>195</sup>.

<sup>190</sup> Перевод данного аята принадлежит Ш. Аляутдинову. Режим доступа: <https://umma.ru/sura-30-ar-rum-rim/> [Режим доступа: 01.11.2019].

<sup>191</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 334., № 1385.

<sup>192</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 172.

<sup>193</sup> Алим. Указ. Соч. С. 225.

<sup>194</sup> Хадими. Указ. Соч. Т. 1. С. 81; Юби. Указ. Соч. Т. 193-194.

<sup>195</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 18.

## **1. Путем осуществления того, что способствует укреплению устоев веры (джаниб аль-вуджуд)**

По мнению мусульманских исследователей с этой точки зрения защита религии обеспечивается несколькими способами, такими как вероубеждение (итикад), ведение религиозной практики (ибадат) и призыв к религии (дагват)<sup>196</sup>.

### **– Вероубеждение (итикад)**

Шатыби считает, что основы веры служат основным способом сохранения религии. Под верой, конечно же, понимается принятие сердцем человека существования Всевышнего Аллаха, Его ангелов, пророков, священных писаний, наступления судного дня и судьбы, а также выражение всего вышеперечисленного словесно (калима-и шахадат)<sup>197</sup>. Как отмечают мусульманские исследователи, данная позиция Шатыби вполне логична и верна, ибо вера – это опора религии, а без наличия веры о действительности поклонения и других благих делах человека и речи быть не может<sup>198</sup>.

В Священном Коране Всевышний Аллах повелевает людям уверовать в Него и повиноваться Ему. Свидетельством этому могут послужить следующие айаты Корана:

«О вы, которые уверовали! Веруйте в Аллаха, Его Посланника, Писание которое Он ниспослал Своему Посланнику, а также в писание, которое Он ниспослал прежде» (4:136)

«Так уверуйте же в Аллаха, Его Посланника и в свет, который Мы ниспослали» (64:8-9)

Вышеуказанные коранические айаты прямо указывают на необходимость веры в Аллаха. Помимо данных айатов, существуют многие другие айаты, в которых Всевышний Аллах хвалит уверовавших и порицает не уверовавших.

### **– Ведение религиозной практики (ибадат)**

Следует отметить, что характерная особенность исламского понимания веры заключается в единстве веры и действия, то есть данные составляющие тесно взаимосвязаны<sup>199</sup>. Согласно Шатыби ведение религиозной практики служит защитой религии, а значит такие поклонения, как пятикратный намаз (саят), выплата закята, соблюдение поста в месяц Рамадан, совершение паломничества в Мекку (хадж) должны оцениваться как необходимые потребности/ценности человека (даруриййат). Однако такая позиция Шатыби не была принята мусульманскими исследователями однозначно. Некоторые из них полагают, что для необходимости защиты религии достаточно наличия самой веры, а ведение религиозной практики (ибадат) должно входить в корпус насущных потребностей (хаджиййат)<sup>200</sup>. Важно понимать, что подобная классификация религиозных предписаний вовсе не умаляет их значения и важности, так как намаз, закят, пост и хадж носят обязательный характер (фард) для верующих людей.

Относительно необходимости совершения поклонения, которое расценивается мусульманскими учеными как один из основных способов сохранения и защиты религии, существует множество коранических айатов и предписаний Пророка, мир ему. Например, такие коранические айаты, как «О люди! Поклоняйтесь вашему Господу, который создал вас и тех, кто жил до вас: и тогда вы станете богобоязненными» (2:21), «Совершайте салат, давайте закят и преклоняйте колени вместе с преклоняющимися» (2:43), «О вы, которые уверовали! Вам предписан пост, подобно тому, как он был предписан тем, кто жил до вас...»

<sup>196</sup> Юби. Указ. Соч. Т. 195.

<sup>197</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 18-19.

<sup>198</sup> Алим. Указ. Соч. С. 234; Буты. Указ. Соч. С. 71; Пекджан. Указ. Соч. С. 178.

<sup>199</sup> Насыров И. Р. Основания исламского мистицизм (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009. – С. 131.

<sup>200</sup> Алим. Указ. Соч. С. 227; Пекджан. Указ. Соч. С. 178-179.

(2:183) и «Аллах обязывает тех людей, кто в состоянии совершить поездку, отправляться в хадж к Дому...» (3:97) являются прямыми доказательствами необходимости совершения поклонения.

#### **– Призыв к религии (дагват)**

Призыв к религии всегда был частью обязанностей всех пророков, мир им. Из-за то им приходилось терпеть гонения, унижения и боль. Важность призыва к религии заключается в том, что без него невозможно представить распространение религии, разъяснение ее прекрасных аспектов, предписаний, этики и устранение всякого рода сомнений. Если взять в качестве примера человека, у которого есть свое мнение, то для того, чтобы донести своё мнение до аудитории и чтобы она приняла его, ему следует выступить с разъяснительными лекциями, с помощью которых он смог бы раскрыть отличительные особенности своей точки зрения. Без путей разъяснения такой человек не сможет ознакомить мир со своими взглядами. Если же эта закономерность имеет место быть в мирской жизни, то что же говорить о тех, кто призывает к религии и знает её правдивость? Отсюда следует, что призыв к вере является одним из наиважнейших способов защиты религии<sup>201</sup>.

В качестве правдивости своего мнения мусульманские ученые ссылаются на айаты Корана, в которых Всевышний Аллах повелевает призывать к религии, например:

«и образуется из вас община, которая будет призывать к добру, побуждать к благовому и отвращать от дурного. И будет таким людям блаженство» (3:104).

«Призывай [, о Мухаммад,] на путь Господа мудростью и добрым увещанием...» (16:125)

«Взывай же к своему Господу и не будь в рядах многобожников» (28:87)

Таким образом, призыв к религии возможен благодаря образованию, побуждению к благовому и отвращению от скверного, постройке культовых сооружений и образовательных учреждений, проповедям, советам, наставлениям и т.д.<sup>202</sup>

## **2. Путем устранения всего, что способствует расшатыванию устоев веры (джаниб аль-адам)**

Мусульманские ученые отмечают, что вторым способом защиты религии является путь устранения всего, что расшатывает устои веры. В этой связи они выделяют несколько методов, часть которых будут упомянуто ниже.

#### **– Очищение разума человека от ложных убеждений**

Очищение разума человека от ложных убеждений является одним из важнейших способов защиты религии. Так, если обратиться к священным текстам, то обнаружится, что религия Ислам выступает против ложных убеждений, следования своим страстям, суевериям, предрассудкам, астрологии, предсказания будущего, невежества и фанатизма. Более того, она запрещает вышеуказанное. Основная цель подобного отношения Ислама направлена на защиту человеческого разума от их разрушительного воздействия. Ибо беззащитность разума человек неизбежно приведет к тому, что религия будет обречена на гибель. С аналогичной целью Всевышний Аллах запрещает верующим людям следовать по стопам проклятого шайтана, который расценивается как источник всех бед. Например, такие айаты Священного Корана, как: «Будьте беспристрастны, в противном случае вы отступите от справедливости» (4:135), «Видел ли ты того, кто сделал своих богов предметом своей прихоти» (25:43) и «О люди! Вкушайте на этой земле то, что дозволено и чисто, и не следуйте по стопам шайтана, ибо, воистину, он для вас – явный враг» (2:168).

<sup>201</sup> Юби. Указ. Соч. С. 199-200.

<sup>202</sup> Юби. Указ. Соч. С. 201; Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 81.

Мусульманские ученые отмечают, что с целью борьбы против ложных убеждений и всего того, что расшатывает устои религии в мусульманском обществе должны существовать компетентные ученые (уляма)<sup>203</sup>.

#### – Противостояние людям, внедряющим новшества в религиозные вопросы

Новшество (бидаат) – то, чего ранее не было и появилось позже; новшества, которые были выдуманы и введены в исламскую религию после периода жизни Пророка Мухаммада, мир ему, и его сподвижников, да будет доволен ими Аллах<sup>204</sup>. В этой связи исламское право предпринимает различные меры по борьбе против поступков, которые подвергают опасности правильное понимание религии и способствуют порчи оригинальности религии Ислам. Так, шафиитский правовед Абу Хамид Газали отмечал, что для сохранения и защиты религии необходимо вести борьбу против новшеств и новаторов<sup>205</sup>.

#### – Запрет на совершение грехов

Мусульманские ученые отмечают, то религиозные предписания, запрещающие совершение греховных деяний (зунуб), порицаемого (мункар), зла (шарп) и бесчинства (фасад), иллюстрируют одно из средств защиты религии.

Всевышний Аллах, будучи законодателем религии Ислам, запрещает верующим людям совершать большие и малые грехи. Более того, за совершение некоторых поступком, расцениваемых как грехи, Законодатель установил ряд наказаний в этом мире, а также оповестил о грядущем мучительном наказании в вечном мире. Ислам, как и любая другая небесная религия, был ниспослан Всевышним для наставления человечества на путь истинный и распространения добродетели. Это означает, что неправильно оставлять зло без ответа и не привлекать к ответственности преступников, целью поступков которых является распространение бесчинства. Именно поэтому мусульманские правоведы отмечают, что в религии Ислам установлен один из основополагающих религиозных институтов «побуждение к благу и отвращение от дурного»<sup>206</sup>. Доказательством этому служит коранический аят, в котором Всевышний Аллах повелевает<sup>207</sup>, что община Пророка Мухаммада, мир ему, должна призывать к добру, побуждать к благому и отвращать от дурного<sup>208</sup>.

По мнению мусульманских ученых, для совершенной защиты религии необходима чистота душ верующих людей от осквернения грехов, которые затмевают свет души. Именно поэтому Всевышний Аллах запретил неповиновение родителям, вероломство, нарушение договоренностей, неисполнение обещаний, ростовщичество, азарт, лжесвидетельство, а также всё, что расценивается как дурное (мункар). Также для полноты защиты религии Законодатель возложил на обладателей власти огромную ответственность защищать религию путем применения мер по наказанию преступивших Его законы<sup>209</sup>.

Благодаря таким мерам по воплощению религиозного принципа «побуждать к благу и отвращать от дурного» осуществляется охрана и защита религии, а также тех ее ценностей этого и последующего миров от порчи<sup>210</sup>.

Вопросы для самопроверки:

1. Каково значение слова «дин-религия» с лингвистической и терминологической точки зрения?

<sup>203</sup> Юби. Указ. Соч. С. 206.

<sup>204</sup> Али Заде. Указ. Соч. С. 134.

<sup>205</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 313.

<sup>206</sup> الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ

<sup>207</sup> Сура Семейство Имрана, 104-й аят.

<sup>208</sup> Алим. Указ. Соч. С. 269.

<sup>209</sup> Там же.

<sup>210</sup> Там же. С. 270.

2. Почему человек по своему естеству нуждается в религии?
3. На сколько видов подразделяются цели и маслахаты шариата с точки зрения их важности?
4. Какую смысловую нагрузку несет термин «даруриййат»?
5. Какими доводами руководствуются мусульманские ученые, утверждая, что шариат стоит на страже защиты необходимых маслахатов?
6. В чем кроется смысл защиты маслахатов/ценностей/потребностей, входящих в категорию «даруриййат»?
7. Какие именно маслахаты входят в категорию необходимых маслахатов?
8. Что такое метод индукции (истикра) в понимании мусульманских правоведов?
9. Какими средствами осуществляется защита маслахатов, входящих в категорию «даруриййат»?
10. Какова связь между борьбой против новшеств «бидаат» и защитой религии?

#### Задание 1

Проведите анализ коранических аятов, которые по мнению мусульманских ученых, указывают на то, что религиозные предписания нацелены на сохранения ценностей/маслахатов, входящих в категорию «даруриййат».

#### Задание 2

Приведите доказательства утверждению мусульманских ученых о том, что ведение религиозной практики способствует защите религии.

#### Задание 3

Руководствуясь информацией, предложенной в данном параграфе, приведите обоснования утверждения, что вера как явление соответствует человеческому естеству (фитрат).

### **б. Защита жизни человека (حِفْظُ النَّفْسِ)**

Согласно мусульманским правоведом защита жизни человека является целью шариата и занимает второе место в корпусе религиозных маслахатов, входящих в категорию «даруриййат»<sup>211</sup>.

С лингвистической точки зрения арабское слово «النَّفْسُ/нафс» (мн. ч. нуфус) соответствует таким значениям, как душа, благодаря которой тело человека приобретает жизнь<sup>212</sup>; суть какой-либо вещи, кровь, брат, человек и т.д.<sup>213</sup> Несмотря на то, что «нафс» имеет различные определения на языке философии и тасаввуфа<sup>214</sup>, в рамках данного исследования под «нафсом» будет подразумеваться именно жизнь, душа и тело человека<sup>215</sup>.

Установлено, что шариат проявляет чрезмерную заботу о жизни человека. С этой целью в шариате установлены нормы, направленные на обеспечение блага жизни человека и устранения вреда от нее. Подобные нормы нужны для того, чтобы обеспечить сохранность жизни человека и уберечь ее от посягательства. Ибо без жизни теряется важнейшая черта человека быть дееспособным/ответственным (мукалляф), а дееспособность/ответственность (таклиф) является основой для обязательности поклонения Всевышнему Аллаху. Таким

<sup>211</sup> Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 81.

<sup>212</sup> Фарахиди. Указ. Соч. Т. 4. С. 249; Ибн Манзур. Указ. Соч. Т. 6. С. 233.

<sup>213</sup> Ибн Манзур. Указ. Соч. Т. 6. С. 234-235.

<sup>214</sup> Для более подробной информации см. Таханави. Указ. Соч. Т. 2. С. 1713-1720.

<sup>215</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 183-184.

образом, потеря жизни приводит к потере самой религии как таковой. Более того, без данного естественного права человека на жизнь он лишается и остальных прав<sup>216</sup>.

Согласно мусульманской мысли единственным сущим является Всевышний Аллах. Именно Он является Творцом всего материального и нематериального мира. Как правило, Всевышний Аллах сотворил живых существ парами. Он сотворил человеческий род из особого вида глины и разделил его на мужчин и женщин. Он создал институт семьи, где образуется союз мужчины и женщины, благодаря которому происходит размножение и продолжение человеческого рода. Единственной отличительной особенностью человека от остальных живых существ является то, что он обладает душой и нафсом. Душа, созданная индивидуально для каждого человека, является сущностью, которая в течение всей жизни человека пребывает с ним, развивается и прогрессирует, а после смерти расстается со своим телом и пребывает в мире Барзах и вечном мире, где она получит возмездие и награды согласно тому, как она провела жизнь в этом мире. Выражаясь простым языком нафс – это душа человека<sup>217</sup>.

Душа, благодаря которой человек является человеком, нуждается в теле для того, чтобы она имела возможность исполнять свои обязанности и достичь пика своего совершенства в этом мире. Именно поэтому тело человека, как при жизни, так и после, имеет ценность, почет и обладает определенными правами. Поклонения не являются причиной для ослабления тела человека и его частей. Наоборот, когда тело человека ослаблено, то включается режим послабления (рухсат). Ибо когда речь заходит о нанесении вреда телу человеку, то придерживаться норм, которые входят в категорию азимат, является грехом. Согласно религии Ислам тело каждого человека неприкосновенно, а в случае нарушения данной неприкосновенности предусматривается наказание в виде возмездия (кысас) или материальной компенсации (дият). Более того, с момента возникновения жизни человека, который еще находится в утробе матери, религиозные предписания стоят на страже сохранения его жизни. За посягательство на жизнь человека предусматривается уголовное наказание. В следующем кораническом аяте Всевышний Аллах повелевает, что человек является обладателем материальных и духовных качеств, ценностей и особенностей: «Несомненно, Мы даровали почёт сынам Адама, и по Нашей воле они передвигались по земле и морю, Мы наделили их благами и дали им явное превосходство на другими тварями» (17:70)<sup>218</sup>.

Мусульманские ученые отмечают, что целью сохранения жизни, души и здоровья человека религиозными предписаниями был установлен ряд законов, которые в свою очередь расцениваются как средства защиты жизни человека (хифз ан-нафс).

Согласно маликитскому правоведу Шатыби для сохранения жизни человека как ценности в исламской правовой мысли существует два способа, подобно тому, как обстояло дело с защитой религии как шариатской ценности<sup>219</sup>. Другими словами, защита жизни человека осуществляется двумя путями:

### **1. Путем осуществления того, что способствует укреплению основ жизнедеятельности человека (джаниб аль-вуджуд)**

По мнению мусульманских исследователей религиозные предписания, входящие в данную категорию способов защиты жизни человека, служат для того, чтобы гарантировать существование жизни как таковой и ее продолжительности; разъяснять благоприятное (масалих) и неблагоприятное (мафасид) в вопросе удовлетворения нужд человека;

<sup>216</sup> Юби. Указ. Соч. С. 211; Пекджан. Указ. Соч. С. 183.

<sup>217</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 183-184.

<sup>218</sup> Алим. Указ. Соч. С. 271; Пекджан. Указ. Соч. С. 184; Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шарийа. Т. 1. С. 81-82.

<sup>219</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 19.

разъяснить положения сложности и комфорта и пути, выводящие человека из сложности к комфорту<sup>220</sup>.

### – Необходимость питания

Шатыби отмечает, что для обеспечения и оберегания жизни и здоровья человека ему необходимо принимать пищу, пить воду, одеваться, иметь жилище и транспорт<sup>221</sup>. Комментатор идей Шатыби Абдуллах Драз отмечает, что в данном случае подразумевается то минимальное количество еды, питья, одежды и жилища, которое необходимо для поддержания жизни человека. То есть в данном случае не подразумевается высшее качество пищи, питья, одежды и жилища, так как само качество расценивается как насущная потребность, но не необходимая<sup>222</sup>.

Примечательно, что подобная точка зрения относительно зависимости человека от пищи, питья, одежды и жилища, не свойственна лишь мусульманским ученым, специализирующимся на теории целей шариата. Так, один из классиков ханафитской правовой доктрины Шамс аль-Аимма ас-Сарахси (ум. в 490/1097 г.), размышляя о человеческом естестве и о зависимости его пребывания в этом мире от внешних факторов, говорит следующее:

«Поистине, Всевышний Аллах создал сынов Адама, мир ему, [то есть людей. – Прим. А. Р.] таким образом, что их жизнеспособность зависит от четырех факторов, а именно пища, питье, одежда жилище»<sup>223</sup>.

В качестве правильности своих суждений мусульманские ученые приводят доказательства, основанные на коранических аятах. Другими словами, они считают, что такими аятами, как: «Мы не сотворили их (т.е. посланников) телами, не потребляющих пищу, и не были они бессмертными» (21:8), «О вы, уверовавшие! Вкушайте добрую пищу которую мы дали вам в удел, и возблагодарите Аллаха, если вы Ему поклоняетесь» (2:172), «...и сотворили всё живое из воды...» (21:30), «Ешьте и пейте во здравие за то, что вы вершили» (52:19), «О сыны Адама! Мы ниспослали вам одежды для прикрытия ваших срамных частей и украшения [для одежд]» (7:26), Всевышний Аллах повелевает людям питаться, пить воду и облачаться в одежду. Что же касается жилища, то мусульманские ученые отмечают, что человек, ввиду своей естественной немощности, о чем свидетельствует следующий коранический аят: «...ибо человек создан слабым по природе» (4:28), нуждается в укрытие от жары и холода, а это возможно лишь путем возведения жилища. С этой точки зрения кров, расценивается как нужда подобно еде и питью<sup>224</sup>. Данные божественные повеления расцениваются мусульманскими юристами как доказательства на то, что жизнь человека являются ценностью, которую необходимо оберегать и защищать от гибели.

### – Необходимость материального обеспечения семьи

Совершенно очевидно, что для обеспечения человеком себя, своей семьи и детей питанием, питьем, одеждой и жилищем, ему необходимо прилагать усилия для заработка. Ибо без заработка материальное обеспечение не представляется возможным. Учитывая, что мусульманские юристы воспринимают необходимость поддержания жизнедеятельности человека необходимой потребностью (дарурийят)<sup>225</sup>, то и путь, ведущий к этому, также должен быть необходимым<sup>226</sup>.

<sup>220</sup> Алим. Указ. Соч. С. 271.

<sup>221</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 19; Ибн Абдиссалим. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 123.

<sup>222</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 19. (1-я сноска)

<sup>223</sup> Сарахси, Ахмад ибн Абу Сахль. аль-Мабсут / Сарахси, (на ар. яз.), в 30 ч. – Бейрут: Дар аль-магрифа, 1409/1989. – Т. 30. С. 264.

<sup>224</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 30. С. 264; Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 1. С. 203.

<sup>225</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 19.

<sup>226</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 30. С. 251.

Сарахси, размышляя о важности заработка, который является основой материального обеспечения семьи, говорит следующее:

«Поистине, к заработку (касб) рабов Аллаха привязан мировой порядок. Ибо Всевышний Аллах привязал существование этого мира к труду и заработку своих рабов. Таким образом, отказ от труда и заработка неизбежно приведёт к разрушению порядка в этом мире. А это запрещено»<sup>227</sup>.

Как отмечают мусульманские исследователи, шариат повелевает людям оберегать жизнь с момента ее зарождения. Именно поэтому на плечи отца семьи возлагается ответственность материального обеспечения членов семьи, что возможно благодаря узаконению института бракосочетания (никах) и запрету внебрачных половых связей (зина). Таким образом, глава семьи несёт обязанность содержать малолетних детей<sup>228</sup> и заниматься их воспитанием до того момента, когда они смогут самостоятельно себя обеспечивать. Отсюда следует, что институт семьи (никах) является средством сохранения жизни и здоровья детей. С аналогичной целью, то есть с целью сохранения жизни человека (в данном случае ребенка) шариат налагает на его отца обязанность содержать разведенную супругу; обязывает родителей вскармливать грудного ребенка материнским молоком или нанять кормилицу, а если разведенная супруга отказывается вскармливать грудью ребенка, а у его отца нет средств, чтобы нанять кормилицу, то [шариат] обязывает разведенную супругу кормить своего ребенка грудью за материальную компенсацию и т.д. Все эти религиозные предписания служат одной цели, а именно цели сохранения жизни человека, которая оценивается как одна из необходимых ценностей (даруриййат) в исламской правовой мысли<sup>229</sup>.

#### – Необходимость медицинского лечения

Религиозные предписания Ислама указывают на необходимость лечения от болезней, особенно таких заразных болезней, как чума. Более того, Пророк Мухаммад, мир ему, сообщая, что от каждой болезни есть исцеление: «От каждой болезни есть исцеление»<sup>230</sup>, тем самым побуждал людей бороться с болезнями<sup>231</sup>.

#### – Дозволенность употреблять в пищу запретное в случае острой необходимости

Хорошо известно, что в религии Ислам существует классификация вещей на дозволенные (халяль) и запретные (харам). Согласно кораническим аятам к запретному относится употребление в пищу мяса свинины, мертвечины, крови и т.д. Между этим при состоянии острой необходимости (дарурат) Всевышний Аллах допускает верующим людям употреблять их в пищу. Доказательством этому служат следующие айаты: «Воистину, [Аллах] запретил вам [есть] мертвечину, кровь, мясо свинины и то, что заколото без произнесения имени Аллаха. Если же кто-либо вынужден съесть это по необходимости, не будучи нечестивцем и преступающим свой долг, то нет на нем греха. Воистину, Аллах – прощающий, милосердный» (2:173), «Вам запрещено [есть] мертвечину, кровь, свинину, а также то, что заколото без упоминания имени Аллаха, [убоину] удушенную, забитую палками, издохшую при падении [с высоты], убитую рогами и [скотину], которую задрал хищник, - если только вы не заколете ее по предписаниям, - и то что заколото на [языческих] жертвенниках...Если же кто-либо, страдая от голода, а не из склонности к греху, вынужден будет [съесть запретное], то ведь Аллах – прощающий, милостивый» (5:3) и «Ведь [Аллах] разъяснил вам, что Он запретил вам [есть], если только вы не будете вынуждены к тому» (6:119).

<sup>227</sup> Там же. Т. 30. С. 251.

<sup>228</sup> Там же. Т. 4. С. 193.

<sup>229</sup> Алим. Указ. Соч. С. 272-275.

<sup>230</sup> Муслим, Абу аль-Хасан ан-Нисабури. Сахих Муслим / Абу аль-Хасан Муслим ибн аль-Хаджадж ан-Нисабури; (на ар. яз.); под ред. М. Фарайаби. – эр-Рияд: Дар Таййиба, 1426/2006. – Т.2. С.1050., № 2204.

<sup>231</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 190-191.

Согласно мнению мусульманских правоведов дозволенность употребления в пищу таких запрещенных вещей, как свинина, мертвечина и кровь, в состоянии острой необходимости (дарурат) является одним из средств сохранения жизни человека от гибели. Более того, некоторые ученые отмечают, что в таком состоянии верующему человеку необходимо съесть запретное<sup>232</sup>.

Подобные религиозные предписания, позволяющие употребление запретного в состоянии острой необходимости, прямо указывают на важность сохранения жизни человека от гибели<sup>233</sup>.

## **2. Путем устранения и запрета того, что нарушает основы жизнедеятельности человека, а также внедрения института компенсации за нарушение данного запрета (джаниб аль-адам)**

По мнению мусульманских исследователей, религиозные предписания, входящие в данную категорию способов защиты жизни человека, служат для обеспечения защиты жизни путем установления уголовного наказания для преступников, посягнувших на неприкосновенность жизни и здоровья человека<sup>234</sup>.

### **– Неприкосновенность жизни человека и запрет нарушения данного запрета**

В Священном Коране и Сунне Пророка, мир ему, имеются немалое количество религиозных предписаний, которые запрещают посягательство на жизнь и здоровье человека. Более того, такое посягательство расценивается как один из больших грехов (кабаир). Ибо нет более великого греха после придания Творцу сотоварища, чем убийство<sup>235</sup>.

Так, в следующем кораническом аяте: «Не убивайте человека, кроме как по праву, ведь это запретил Аллах» (17:33) Всевышний Аллах запрещает отнимать жизнь человек, не имея на это законного права. Это доказывает, что жизнь человека является ценностью, защита которой является одной из необходимых целей шариата.

Согласно кораническим аятам Всевышний Аллах не ограничился лишь запретом на посягательство на чужую жизнь, а сообщил, что убийцу ждет наказание ещё и в вечном мире: «Если кто-то убьет верующего по умыслу, то возмездие ему – ад, где пребудет он вечно» (4:93).

### **– Установление уголовного наказания за посягательство на неприкосновенность жизни и здоровья человека**

Выше было отмечено, что шариат установил нормы, согласно которым жизнь человека неприкосновенна<sup>236</sup>, а нарушавшего данную неприкосновенность ожидает мучительное наказание в вечной жизни. Однако, как отмечают мусульманские правоведы, с целью сохранения жизни человека Законодатель предусмотрел меры наказания для нарушавших неприкосновенность жизни и здоровья человека и в этом мире<sup>237</sup>. Рассмотрим некоторые из них:

**Кысас** – наказание, равное по тяжести совершенному деянию.

Согласно исламской правовой мысли за умышленное убийство человека предусмотрено уголовное наказание в виде казни, а за нанесение телесных увечий – аналогичное нанесение телесных увечий. Такая практика именуется кысасом (الْقَصَاصُ)<sup>238</sup>.

<sup>232</sup> Юби. Указ. Соч. С. 229-232.

<sup>233</sup> Там же. С. 232.

<sup>234</sup> Алим. Указ. Соч. С. 271.

<sup>235</sup> Юби. Указ. Соч. С. 213.

<sup>236</sup> Ибн Ашур. Указ. Соч. С. 303.

<sup>237</sup> См.: Алим. Указ. Соч. С. 298.

<sup>238</sup> См.: Джурджани. Указ. Соч. С. 148.

Большинство мусульманских правоведов сошлись во мнении, что институт кысаса является самой сильной мерой защиты жизни человека<sup>239</sup>. Довольно любопытно, что современный мыслитель тунисского происхождения Тахир ибн Ашур не соглашается с классической точкой зрения и считает, что кысас является самой слабой мерой защиты жизни<sup>240</sup>. Однако можно сказать, что наличие коранических аятов на то, что в кысасе есть жизнь для людей опровергает правильность мнения Ибн Ашура<sup>241</sup>.

Мусульманские правоведы, по мнению которых кысас является наиважнейшим способом сохранения жизни человека, в качестве доказательства правильности своего суждения приводят следующий коранический аят: «О вы, которые уверовали! Предписано вам возмездие за убитых: свободный – за свободного, раб – за раба, женщина – за женщину. Если убийца прощен родственником убитого – своим братом по вере, - то убийце следует поступить согласно обычаю и уплатить достойный выкуп. Это – облегчение вам от вашего Господа и милость. А тому, кто преступит [этот заповедь] после разъяснения, - мучительная кара. Для вас в возмездии – основы жизни, о обладатели разума! Быть может, вы станете богобоязненными» (2:178-179)<sup>242</sup>.

Ханафитский правовед Сарахси, размышляя о кысасе, говорит, что на первый взгляд кысас противоречит принципу жизни как таковой, ибо кысас – это отнятие жизни за отнятую жизнь. Однако если посмотреть на это с другой стороны, то станет очевидным, что если человек, который намерился отнять жизнь другого человека, то он, зная, что за такое преступление его ожидает наказание в виде казни, тут же откажется от своего злонамерения. В этом и заключается сохранение жизни человека<sup>243</sup>. Таким образом, благодаря институту кысаса шариат нацелен на сохранения общественной безопасности и неприкосновенности жизни каждого человека от посягательства. Тут следует отметить, что наказание в виде возмездия (кысас), предусмотрено не только за умышленное убийство, но и за нанесение телесных повреждений здоровью человека<sup>244</sup>.

**Дият** – денежная компенсация за умышленное, неумышленное и случайное убийство или нанесение телесных увечий.

Несмотря на то, что шариат предписывает применять равное наказание за убийство или же нанесение телесных увечий, он побуждает потерпевшую сторону к прощению преступника и обязывает последнего выплатить денежную компенсацию – дият. В вышеприведенном кораническом аяте (2:178) есть на то доказательства.

Также за неумышленное убийство шариат предписывает освободить раба и выплатить дият потерпевшей стороне или ее родственникам. Так, Всевышний Аллах повелевает: «Верующему не следует убивать верующего – такое допустимо лишь по ошибке. А если кто-либо убьет верующего по ошибке, то ему надлежит отпустить на волю верующего раба и вручить наследникам убитого выкуп за кровь, если только они не велят раздать его в виде милостыни» (4:92)

---

<sup>239</sup> *Джувайни*, Имам аль-Харамайн Абдульмалик ибн Абдулла. аль-Бурхан фи усуль аль-фикх / *Джувайни*, (на ар. яз.); под ред.: А. ад-Дибба. – Катар, 1399/1978. – Т. 2. С. 1208; *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 10. С. 110; *Газали*. аль-Мустасфа мин иль аль-усуль. Т. 1. С. 313; *Ибн аль-Хумам*. Указ. Соч. С. 433; *Алим*. Указ. Соч. С. 302; *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 82; *Юби*. Указ. Соч. С. 218; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 188.

<sup>240</sup> *Ибн Ашур*. Указ. Соч. С. 303.

<sup>241</sup> *Пекджан*. Указ. Соч. С. 189.

<sup>242</sup> *Джувайни*. Указ. Соч. Т. 2. С. 1208; *Сарахси*. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 125; *Алим*. Указ. Соч. С. 302; *Юби*. Указ. Соч. С. 218.

<sup>243</sup> *Сарахси*. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 125.

<sup>244</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 220-222.

Суть выплаты денежной компенсации в случае прощения убийцы заключается в том, чтобы утешить родственников убитого, а также, чтобы незаконно отнятая жизнь убитого человека не была напрасной<sup>245</sup>.

#### – Уголовная ответственность в виде казни разбойников и террористов

Уголовное наказание за подобные преступления в исламской правовой мысли именуется хирабой (الْحِرَابَةُ/аль-хираба). Под хирабой понимается следующее: «Незаконное отнятие имущества из рук людей в населенном пункте или же за его пределами, путем преграждения пути вооруженной или невооруженной группой людей или же одним человеком»<sup>246</sup>. На русском языке хирабу можно охарактеризовать как разбойное нападение.

Доказательством тому, что данное действие расценивается шариатом как преступление является следующий коранический аят: «Воистину, те, кто воюет против Аллаха и Его Посланника и творит на земле нечестие, будут в воздаяние убиты, или распяты, или у них будут отрублены накрест руки и ноги, или они будут изгнаны из страны. И все [эти наказания] для них – великий позор в этом мире, а в будущей жизни [ждет] их великое наказание» (5:33).

Мусульманские правоведы, интерпретируя постулаты данного аята, сообщают, что фраза «кто воюет против Аллаха» носит иносказательный смысл. Ибо воевать против Творца невозможно. В данном аяте речь идет о противоправных действиях против «друзей» Аллаха, то есть людей, которые находятся в пути под божественной защитой, а значит они «гости» Аллаха. Следовательно тот, кто посягнется на их жизнь и имущество, выступит против Аллаха<sup>247</sup>. Ханафитский правовед Сарахси сообщает, что человек, занимающийся запугиванием людей отнятием их имущества (الذَّاعِرُ/аз-загир) с правовой точки зрения расценивается как разбойник, а значит должен быть привлечен к аналогичной уголовной ответственности, установленной вышеуказанным аятом<sup>248</sup>.

#### – Необходимость выплаты денежной компенсации за убийство зародыша

Согласно исламской правовой мысли намеренное прерывание беременности (الْإِجْهَادُ/аль-иджхад), т.е. аборт, без острой необходимости запрещено. Аборт зародыша, чья жизнь подтверждена в утробе матери, расценивается как преступление против живого человека (الْجَنَائِيَّةُ/аль-джинайа), а значит порицаемый поступок<sup>249</sup>.

Мусульманские правоведы отмечают, что за намеренное посягательство на жизнь зародыша в утробе матери, необходимо выплачивать денежную компенсацию, которая на языке права именуется гуррой (الْغُرَّةُ/аль-гурра). В классической правовой мысли Ислама гурра оценивалась в одну стоимость невольника или невольницы.<sup>250</sup> Сообщается, что во времена Пророка Мухаммада, мир ему, две женщины из племени Хузайль повздорили, и одна из них бросила во вторую камень, что послужило причиной смерти последней и ее, не родившегося ребенка. Когда родственники убитой обратились к Пророку, мир ему, он постановил выплатить за убийство зародыша одну стоимость раба или рабыни<sup>251</sup>.

#### – Запрет на суицид (интихар)

Подобно тому, шариат категорически запрещает посягательство на чужую жизнь, он также категорически запрещает человеку посягательство и на собственную жизнь. Более того, религиозные предписания Ислама запрещают человеку наносить себе телесные

<sup>245</sup> Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 58.

<sup>246</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 191.

<sup>247</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 9. С. 134.

<sup>248</sup> Там же. Т. 20. С. 91.

<sup>249</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 191-192.

<sup>250</sup> Там же. С. 191-192.

<sup>251</sup> Муслим. Указ. Соч. Т. 2. С. 802., № 1681.

повреждения<sup>252</sup>. Так, Пророк Мухаммад, мир ему, сообщил, что наложивший на себя руки человек будет наказан аналогичным способом в вечном мире<sup>253</sup>.

### – Запрет кровной мести

Религиозные предписания Ислама полностью запретили кровную месть. Так, Посланник Аллаха, мир ему, в своей прощальной проповеди упомянул это следующими словами:<sup>254</sup> «Кровная месть, присущая джахилии (доисламская эпоха невежества. – Прим. А. Р.), отменена. Первая кровная месть, которую я отменил – это кровная месть Ибн Рабига ибн аль-Хариса»<sup>255</sup>.

Некоторые современные исследователи отмечают, что запрет на клонирование человека, генетические манипуляции, торговлю человеческими органами и медицинское вскрытие тела человека без особой необходимости, сожжение тела умершего человека служат цели сохранения жизни человека<sup>256</sup>.

Исходя из вышеуказанных доводов священных текстов, мусульманские правоведы пришли к мнению, что шариат, устанавливая соответствующие нормы, запрещающие посягательство на неприкосновенность жизни и здоровья человека, а также устанавливающие за такое посягательство ряд наказаний в этом и в последующем мирах, нацелен на защиту жизни человека. Учитывая, что право на жизнь – это необходимая ценность, она является основой для других прав человека. Поэтому мусульманские правоведы сошлись во мнении, что защита жизни входит в корпус необходимых потребностей (масалих даруриййа).

Вопросы для самопроверки:

1. Какую смысловую нагрузку несет термин «нафс» в исламской правовой мысли?
2. Как связана защита жизни человека с его религиозной ответственностью (таклиф-мукалляф)?
3. Почему защита жизни человека расценивается мусульманскими правоведом в качестве необходимой потребности (даруриййат)?
4. Какими способами осуществляется защита жизни человека?
5. Какие коранические аяты указывают на необходимость защиты жизни человека?
6. Как связана защита жизни человека с возмездием – кысас?
7. Как связана защита жизни человека с выплатой материальной компенсации – дият?
8. Как можно объяснить дозволенность употребления в пищу запретного при острой необходимости и принцип защиты жизни человека?
9. Какая связь между заработком и сохранением жизни человека?
10. С какой целью шариат побуждает людей лечиться от болезней?

Задание 1.

Внимательно прочтите вышеизложенный материал данного параграфа и проанализируйте основную его мысль.

Задание 2.

Проведите анализ приведенных доказательств, выдвинутых мусульманскими правоведом, относительно необходимости защиты жизни и здоровья человека.

<sup>252</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 190.

<sup>253</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 329., № 1363.

<sup>254</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 190.

<sup>255</sup> Муслим. Указ. Соч. Т. 2. С. 556., № 1218.

<sup>256</sup> Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 82.

### Задание 3.

Основываясь на вышеизложенном материале, а также на доказательствах в нем, обоснуйте суждения мусульманских правоведов, что защита жизни человека входит в корпус необходимых маслахатов.

#### **в. Защита разума (حَفْظُ الْعَقْلِ)**

Третье место по значимости в корпусе необходимых потребностей занимает защита разума (хифз аль-акль). Арабское слово «الْعَقْلُ/аль-акль» с лингвистической точки зрения соответствует таким значениям, как ограничивать, запрещать, понимать, привязывать [верблюда], дият, веревка, сердце, быть грамотным и т.д.<sup>257</sup> Как термин слово «акль» имеет много значений, однако определение, которое касается темы данного исследования, выглядит следующим образом: «Акль – это сила/способность человека, которая отличает его от остальных живых существ»<sup>258</sup>. На русском языке акль переводится как разум.

Таким образом, можно сказать, что разум – это интеллектуальная особенность человека, с помощью которой он способен различать добро от зла и полезное от вредного, также разум – это основное отличие человека от животного. Ибо разум свойственен лишь человеку и наряду с душой является тем фактором, благодаря которому человек является человеком<sup>259</sup>.

Мусульманские правоведы единогласны в том, что наличие разума человека является основным условием его дееспособности/ответственности (таклиф). То есть нести обязанность, отвечать за свои слова и поступки может лишь ответственное лицо, находящее в здравом уме. Именно поэтому в религиозных предписаниях Ислама разуму придается исключительное значение. Ведь мукаляф – лицо, которое может управлять своими поступками<sup>260</sup>.

О важности защиты разума высказывались многие ученые прошлого и современности. Например, современный правовед Абу Захра придает защите разума социальный характер. Он считает, что под защитой разума подразумевается оберегание разума от всего негативного, которое может привести к тому, что безрассудный человек становится обузой обществу, источником зла и неприятности для людей. Таким образом, по мнению Абу Захры для благосостояния общества необходимо, чтобы каждый индивид вносил полезный вклад. Ибо общество формируется из индивидуумов, а, значит, оно должно предпринимать меры, которые бы препятствовали возникновению обстоятельств, нарушающих разум и здравомыслие его индивидуумов<sup>261</sup>.

Как сообщает Шатыби, в шариате разработаны две группы средств, с помощью которых обеспечивается охрана и защита человеческого разума и здравомыслия. То есть защита и охрана разума осуществляется двумя путями:

#### **1. Путем осуществления того, что способствует укреплению, охране и развитию разума человека и здравомыслия (джаниб аль-вуджуд)**

##### **– Необходимость питания**

<sup>257</sup> *Фарахиди*. Указ. Соч. Т. 3. С. 203; *Ибн Манзур*. Указ. Соч. Т. 11. С. 458-459; *Файйуми*. Указ. Соч. С. 160-161; *Джурджани*. Указ. Соч. С. 127-128.

<sup>258</sup> *Ибн Манзур*. Указ. Соч. Т. 11. С. 459.

<sup>259</sup> *Алим*. Указ. Соч. С. 325; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 192-193.

<sup>260</sup> *Хадими*. *Ильм аль-макасыд аш-шарийа*. Т. 1. С. 82; *Алим*. Указ. Соч. С. 325; *Юби*. Указ. Соч. С. 236; *Бехруз Х.* Правовые ценности в исламской и западной правовых традициях: сравнительно-правовой ракурс // *Вестник университета О. Е. Кутафина* № 5. – М.: 2015. – С. 157.

<sup>261</sup> *Абу Захра*, Мухаммад. аль-Джарима ва аль-укуба фи аль-фикх аль-ислями / Мухаммад Абу Захра, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фикр аль-араби, 1998. – С. 29.

Шатыби, говоря о необходимости питания, питья, одежды и жилища для сохранения жизни человека как таковой, добавил, что эти же средства необходимы и для сохранения разума и здравомыслия человека<sup>262</sup>. Это вполне логично и объяснимо. Ведь ни для кого не является секретом, что между разумом человека и его физиологией существует прямая и тесная связь. Отсюда следует, что всё, что способствует биологической сохранности физиологии человека, способствует сохранности его разума. С этой точки зрения питание, употребление воды, одежда и жильё является необходимыми средствами охраны и защиты разума человека<sup>263</sup>.

### **– Необходимость образования и размышления**

Мусульманские ученые считают, что для сохранения и защиты разума человека в священных текстах имеются большое количество предписаний, где восхваляются разумеющие люди и возбраняются те, кто способствовал лишению разума. В этой связи образование и стремление к приобретению широкопрофильных знаний имеют особое значение. Так, священные тексты побуждают каждого уверовавшего человека в независимость от гендерных различий стремиться к знаниям, а ученый класс общества возвысил над невеждами. Мусульманские ученые отмечают, что образование – своеобразная тренировка разума в способах познания истины. Так как обучение – это передача исторических событий последующим поколениям. Таким образом, подобно тому, как человеческий разум для постоянного роста нуждается в интеллектуальной пище, он нуждается в знаниях и познаниях<sup>264</sup>. Отсюда следует, что для роста и совершенствования человеческого разума существует острая необходимость в образовании и размышлении.

Так, Всевышний Аллах во многих коранических аятах обращает внимание своих рабов на значимость разума и его способности к размышлению. Например: «Мы разъяснили вам аяты, - если бы вы только уразумели [их]» (3:118), «Все это заповедовал вам Аллах, - быть может, вы образумитесь» (6:151), «Воистину, во всем этом – знамения для разумных людей» (16:12), «Воистину, во всем этом – знамение для людей, способных размышлять» (16:11). Отсюда следует, что цель этих и остальных коранических аятов заключается в том, что Всевышний Аллах придает человеческому разуму особую важность в том смысле, что разум является важным средством познания божественных знамений, получения Его назиданий и извлечения для себя пользы и предостережения от всего вредного<sup>265</sup>.

## **2. Путем устранения того, что способствует расшатыванию основ укрепления, охраны и развития разума человека и здравомыслия (джаниб аль-адам)**

Учитывая, что здравие человеческого разума является основой его дееспособности с точки зрения исламской правовой мысли<sup>266</sup>, Всевышний Аллах предпринял особые меры по его сохранности и защите от всего, что нарушает его нормальную деятельность, установив особые запрещающие религиозные предписания<sup>267</sup>.

### **– Запрет на употребления вина**

Согласно мнению всех мусульманских правоведов, которые, так или иначе, затрагивали тематику целей шариата, отмечают, что самым важным способом охраны человеческого разума от всего, что наносит ему ущерб, является запрет на употребление хамра (вина), а впоследствии и любого опьяняющего напитка. То есть целью запрета

<sup>262</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 19.

<sup>263</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 192-193.

<sup>264</sup> Алим. Указ. Соч. С. 351.

<sup>265</sup> Ибн Абдиссалим. Кавайд аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 165; Юби. Указ. Соч. С. 235-236.

<sup>266</sup> Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. 333-334; Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 312; Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 1. С. 414.

<sup>267</sup> Юби. Указ. Соч. С. 236. Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 82-83.

употребления алкоголя является защита разума человека<sup>268</sup>. Ибо употребление алкоголя опьяняет и одурманивает разум человека, что приводит к нарушению его нормального функционирования. Ведь разум для человека – это самый великий божественный дар, благодаря которому человек является человеком<sup>269</sup>.

В качестве доказательства на запрет употребления вина и опьяняющих напитков мусульманские ученые приводят коранические аяты и изречения Пророка, мир ему. Так, поначалу<sup>270</sup> был введен запрет на совершение молитвы в состоянии опьянения: «О вы, которые уверовали! Не творите молитвы, будучи пьяными, [и ждите], пока не станете понимать то, что говорите» (4:43). Впоследствии установление о полном запрете вина и опьяняющих напитков нашло закрепление в следующем кораническом аяте: «О, вы, которые уверовали! Опьяняющий напиток (вино), майсир, [жертвоприношения] на каменных жертвенника [и гадание] по стрелам - скверные деяния, [внушаемые] шайтаном. Сторонитесь этого, быть может, вы преуспеете. Воистину, шайтан при помощи вина и майсира хочет посеять между вами вражду и ненависть и отвратить вас от поминания Аллаха и совершения молитвенного обряда. Устоите ли вы [перед ними]?» (5:90-91)<sup>271</sup>.

Наряду с кораническими аятами изречения Пророка Мухаммада, мир ему, также запрещают употребление вина и опьяняющих напитков, которые являются источниками всякого зла. Так, Пророк, мир ему, говорит: «Каждое опьяняющее – это вино, и каждое опьяняющее – запретно...»<sup>272</sup>, «Аллах проклял вино и того, кто его пьет, и того, кто его наливает, и того, кто продает его, и того, кто покупает, и того, кто изготавливает его, и того, для кого его изготавливают, и того, кто его носит, и того, кому его приносят»<sup>273</sup>, «То, что опьяняет в большом количестве, запретно и в малом количестве»<sup>274</sup>, «Не употребляйте вино, ибо оно источник всякого зла»<sup>275</sup>.

Исходя из данных запретов священных текстов на употребление вина и всего опьяняющего, становится очевидным, что алкоголь является одним из самых вредных посягательств на пять необходимых ценностей/маслахатов, которые находятся под защитой и опекой шариата. Ведь пагубность алкоголя ни для кого не является секретом. В состоянии алкогольного или наркотического опьянения совершаются много убийств, самоубийств, насилий, покушений на честь, имущество и здравомыслие человека. А, значит, нарушаются необходимые потребности (маслахаты) этого мира<sup>276</sup>.

Подобно тому, как религиозные предписания шариата запрещают употребление вина, они запрещают и наркотические вещества<sup>277</sup>. Именно поэтому морфин, кокаин, героин и прочие наркотики являются категорическим запрещенным, а значит – харам. Употребление наркотических средств ограничивается лишь нарушением разума и здравомыслия человека, но и оказывает пагубное влияние на его нервную систему, умственный баланс и на всё здоровье. Наркотики уничтожают в человеке всего естественные добрые качества. Наркотики, уничтожая тот стержень, благодаря которому человек является человеком, низводит его до уровня животного. Также они уничтожают одну из самых важных составляющих человеческого естества – волю, а это неизбежно приводит к тому, что

<sup>268</sup> *Сарахси*. Усуль ас-Сарахси. Т. 121-122; *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 312; *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 102; *Ибн аль-Хумам*. Указ. Соч. С. 433.

<sup>269</sup> *Алим*. Указ. Соч. С. 366; *Юби*. Указ. Соч. С. 236; *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шарийа. Т. 1. С. 82-83; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 197; *Бехруз*. Указ. Соч. С. 158.

<sup>270</sup> Мусульманские ученые единогласно в том, что запрет на алкоголь имел несколько этапов. Подробно см. *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 24. С. 2; *Алим*. Указ. Соч. С. 372-376.

<sup>271</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 237; *Бехруз*. Указ. Соч. С. 158.

<sup>272</sup> *Муслим*. Указ. Соч. Т. 2. С. 965., № 2003.

<sup>273</sup> *Ибн Маджа*. Указ. Соч. Т. 2. С. 1121-1122., № 3380.

<sup>274</sup> *Ибн Маджа*. Указ. Соч. Т. 2. С. 1124., № 3392.

<sup>275</sup> *Ибн Маджа*. Указ. Соч. Т. 2. С. 1119., № 3371.

<sup>276</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 239.

<sup>277</sup> *Алим*. Указ. Соч. С. 377; *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шарийа. Т. 1. С. 82-83.

наркоман становится не способным к выбору между добром и злом, пользой и вредом. Люди, оказавшиеся в таком положении, больше являются душевно больными, нежели просто грешниками. Более того, употребление наркотиков, подобно алкоголю, приводит и к другим пагубным последствиям. Наркоманы, чьё здравомыслие и воля расшатаны, неспособны самостоятельно зарабатывать на жизнь и правильно распоряжаться своим имуществом. В результате они вынуждены совершать грабежи и даже идти на отчаянные и безнравственные поступки с целью получить хоть какие-то денежные средства. По этим причинам Ислам категорически запрещает употребление наркотических веществ, за исключением медицинских целей, как использование морфина для наркоза<sup>278</sup>.

#### **– Применение уголовного наказания за употребление вина и алкогольных напитков**

После вышеизложенного относительно пагубного влияния вина, алкоголя, наркотиков на разум человека, а, следовательно, на его здоровье, семью, финансы, общество и государство, становится очевидным, что для предотвращения этого неизбежны соответствующие меры наказания. Согласно исламской уголовной правовой мысли наказания бывают двух видов: а) установленное шариатом наказание хадд (الأحد); и б) наказание, предусмотренное компетентным государственным органом – тазир (التعزير)<sup>279</sup>.

По мнению мусульманских правоведов, в отношении употребляющего вино, алкоголь и наркотики человека, а значит нарушавшего предписание Всевышнего Аллаха, предусмотрено наказание в виде хадда. Однако подобное наказание было установлено не кораническими аятами, а предписаниями Посланника Аллаха, мир ему, и практикой сподвижников, да будет доволен ими Аллах<sup>280</sup>.

Во времена Пророка, мир ему, уголовная ответственность за употребление вина заключалась в применении телесного наказания в виде ударов пальмовой ветвью или же подошвой обуви. Основой этого наказания служат слова Пророка, мир ему: «Если человек выпьёт вино, то бейте его...»<sup>281</sup>. Также передается, что к Пророку, мир ему, привели человека, употреблявшего вино. С Пророком, мир ему, были люди в количестве сорока человека, которым он повелел побить его. Тогда каждый из них снял свою обувь с обеих ног и совершил по одному удару. Таким образом, количество ударов, наносимых употреблявшему запрещенный с точки зрения шариата вино, равнялось восьмидесяти ударам. Такое же количество ударов было закреплено практикой сподвижников в эпоху правления второго халифа Умара ибн аль-Хаттаба. Именно в эпоху сподвижников количество данного наказания было удостоверено консенсусом сподвижников<sup>282</sup>. Между количеством ударов в качестве наказания за употребление вина тесно связано с видом другого наказания исламского права, а именно наказание за клевету, которое закреплено аятами Священного Корана: «Тех, которые возведут навет на целомудренных женщин, но при этом не приведут четырех свидетелей, секите восьмьюдесятью ударами плети и никогда не берите их в качестве свидетелей...» (24:4). Когда вопрос наказания за употребление вина был поднят в эпоху второго халифа Умара ибн Умара, Али ибн Аби Талиб, описав последствия употребляющего вино человека, сказал: «Когда человек выпьет вино, он пьянеет, а когда пьянеет, то начинает бредить. Когда же он бредит, он начинает клеветать. Что же касается наказания клеветников, то согласно Книге Аллаха оно заключается в нанесении восьмидесяти ударов плетью»<sup>283</sup>. В позиции достопочтимого Али прослеживается

<sup>278</sup> Алим. Указ. Соч. С. 379-387; Пекджан. Указ. Соч. С. 198-199.

<sup>279</sup> Алим. Указ. Соч. С. 388.

<sup>280</sup> Там же. С. 389.

<sup>281</sup> Тирмизи, Абу Иса Мухаммад ибн Иса ибн Саура. аль-Джамиг ас-сахих / Абу Иса Тирмизи, (на ар. яз.); под ред.: А. М. Шакира; в 5 ч. – Каир: Матбага Мустафа аль-баби ва авляди, 1398/1978. – Т. 3. С. 114., № 1444.

<sup>282</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 24. С. 30.

<sup>283</sup> Малик, Абу Абдиллях иб Анас. аль-Муватта / Малик иб Анас. (на араб. яз.). – Бейрут: Ихья ат-турас аль-араби, 1406/1985. – Т. 2. С. 842., № 2, (Китаб аль-ашриба).

логика, которая подводит к общему знаменателю клевету и употребление алкоголя. А именно то, что человек, находящийся в состоянии алкогольного или наркотического опьянения, в итоге станет клеветать. Поэтому можно расценивать факт употребления вина как начальную стадию клеветы, ответственностью за которую, в случае недоказуемости клеветы, является наказание в виде восьмидесяти ударов плетью.

Цель наказания хадд заключается в том, чтобы препятствовать совершению греха верующим человеком (الرَّجْزُ/аз-заджр)<sup>284</sup>. Благодаря этому хадд является причиной отдаления человека от совершения данного греха. А также такая практика наказания служит профилактикой против такого явления, как употребление вина. То есть в случае, если подобное наказание будет применяться, то оно ориентировано на две категории людей: а) на человека, уже употребившего алкоголь. Таким образом, после наказания он задумается о повторном употреблении алкоголя; и б) на человека, который еще не употребляет алкоголь, но после применения наказания третьего лица он задумается о том, стоит ли ему употреблять алкоголь<sup>285</sup>.

Вопросы для самоконтроля:

1. Каково значение арабского слова «акл», т.е. разум, с лингвистической и терминологической точек зрения?
2. Какова связь между наличием разума человека и его правовой дееспособностью (таклиф)?
3. Каково значение защиты разума человека для благосостояния общества?
4. Сколько существует путей защиты человеческого разума с точки зрения исламского права?
5. Какова важность питания, питья, одежды и жилища для защиты разума человека?
6. В чем связь между образованием и защитой разума?
7. Как, согласно исламской правовой мысли, употребление вина и других алкогольных напитков влияет на разум и здравомыслие человека?
8. Какие виды уголовных наказаний предусмотрены шариатом с целью защиты разума человека?
9. Какими способами шариат борется с вином и алкогольными напитками?
10. Какова основная цель исламского уголовного наказания – хадд?

Задание 1

Прочтите материал данного параграфа и изложите его основные тезисы в виде конспекта.

Задание 2

Прочитав материал данного параграфа, проанализируйте основные доводы мусульманских ученых относительно того, что шариат стоит на страже защиты человеческого разума.

Задание 3

Используя вышеизложенный материал, выделите основные доводы и заучите их на арабском языке.

<sup>284</sup> *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 9. С. 44; Т. 24. С. 18; *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 55; Т. 3. С. 78; *Ибн аль-Хумам*. Указ. Соч. С. 434.

<sup>285</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 244.

#### г. Защита продолжения рода/семьи (حفظ النسل)

Четвертую ценность в иерархии необходимых потребностей занимает защита продолжения рода человеческого. Некоторые мусульманские ученые называют данную ценность – защита семьи. Если взглянуть в суть проблемы, то в своей основе данные ценности находятся в теснейшей взаимосвязи, так как продолжение рода, с точки зрения исламского права, возможно, лишь через институт семьи – никах.

Арабское слово «النَّسْلُ/ан-насль» лингвистически означает ребенок, создание, потомство<sup>286</sup>. С точки зрения шариата под словом «насль» также подразумевается ребенок и потомство<sup>287</sup>.

В вопросе сохранения четвертой необходимой ценности аксиологического (ценностного) подхода мусульманские правоведы разошлись во мнениях. А именно в том, что должно подразумеваться под четвертой ценностью? Кто-то под четвертой ценностью подразумевает защиту сохранения рода человеческого (النَّسْلُ/ан-насль), кто-то защиту потомства (النَّسَبُ/ан-насаб), а кто-то защиту чести (الأعرضُ/аль-ирд). В рамках данного учебного пособия вникать в подробности этого разногласия не является столь важным, хотя и данный вопрос носит дискуссионный характер, он тесно связан с таким явлением, как семья.

Как отмечают мусульманские правоведы, ценность продолжения человеческого рода достигается двумя путями:

#### 1. Путем осуществления того, что способствует продолжению рода человеческого (джаниб аль-вуджуд)

##### – Побуждение к заключению законного акта бракосочетания – никах

Одним из важнейших средств осуществления продолжения рода – то бракосочетательный процесс, который на языке шариата именуется никахом (النِّكَاحُ/ан-никах)<sup>288</sup>. Благодаря браку появляется на свет семья, которая является первым зернышком возникновения общества. С браком связано счастье и несчастье человека в этом мире, возникновение семьи и последующего поколения. Невозможно представить, что шариат обделил вниманием такое важнейшее социальное явление, как брак. Отсюда и пристальное внимание Законодателя к разработке и регулированию семейно-правовых отношений, в отличие от других взаимоотношений людей. Человеческий инстинкт самосохранения как рода, является единственной целью создания семьи. Этот инстинкт присущ каждому человеку вне зависимости от гендерных различий. Более того, совершенно естественно, что человека желает оставить после себя потомство и память о своем имени<sup>289</sup>.

Ханафитский правовед Сарахси отмечает, что благодаря браку можно достичь определенных благ (маслахатов) в этом и последующем мирах, а именно защиты и охраны женщин, материального обеспечения женщин, защиты человека от прелюбодеяния, продолжения человеческого рода, количественного увеличения рабов Аллаха и гордости Пророка, мир ему, своей общиной в день Суда<sup>290</sup>.

Мусульманские ученые отмечают, что каноническая оценка бракосочетания – это сунна<sup>291</sup>. Ибо Пророк Мухаммад, мир ему, сообщил, что брак является одним из четырех особенных черт всех божественных посланников<sup>292</sup>.

Важность брака, согласно мнениям мусульманских правоведов, можно проследить в божественных предписаниях, в которых Законодатель указывает на тесную связь между

<sup>286</sup> *Фарахиди*. Указ. Соч. Т. 4. С. 218; *Ибн Манзур*. Указ. Соч. Т. 11. С. 660.

<sup>287</sup> *Алим*. Указ. Соч. С. 393.

<sup>288</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 258; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 204.

<sup>289</sup> *Пекджан*. Указ. Соч. С. 204-205.

<sup>290</sup> *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 4. С. 192-193; *Сарахси*. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 109.

<sup>291</sup> *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 4. С. 193; *Алим*. Указ. Соч. С. 394.

<sup>292</sup> *Тирмизи*. Указ. Соч. Т. 2. С. 377., № 1080.

бракосочетательным процессом и созданием человека. Так, Всевышний Аллах повелевает: «О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одного живого существа и из него же сотворил пару ему, а он них обоих [произвел и] расселил [по свету] много мужчин и женщин» (4:1). Данный коранический аят указывает на то, что институт семьи прямо связан с принципом первого создания человека<sup>293</sup>.

Так, священные тексты Ислама содержат в себе большое количество религиозных предписаний, которые, во-первых, побуждают верующих людей заключать браки, т.е. создавать семьи и, во-вторых, остерегают их от отказа создания семьи. Например, побуждение к созданию семьи закреплено следующим кораническим аятом: «...то женитесь на [других] женщинах, которые нравятся вам, - на двух, трех, четырех» (4:3). А в следующем кораническом аяте Всевышний Аллах одобряет продолжение человеческого рода: «Ваши жены – Ваша пашня [где вы сеете семена потомства]. Приходите на вашу пашню, когда возжелаете» (2:223). В данном аяте использовано слово «пашня», что на арабском звучит как «*الأَحْرَثُ* / аль-харс» и соответствует значениям «место, где происходит посадка семян, то есть земля, пашня». Именно поэтому продолжение человеческого рода квалифицируется шариатом как одобряемое благо<sup>294</sup>.

Что же касается пророческой Сунны, то Посланник Аллаха, мир ему, сказал: «О молодежь! Кто из вас в состоянии (имеет возможность) жениться, тот пусть женится! Кто не может на данный момент жениться, тот пусть постится»<sup>295</sup>.

Помимо того, что пророк Мухаммад, мир ему, побуждал своих последователей заключать браки и создавать семьи, он остерегал их от отказа заключать браки и создавать семьи. Передается, что однажды к домам жён Пророка, мир ему, пришли три человека, которые принялись расспрашивать о том, как поклонялся Пророк, мир ему, своему Господу. Когда им рассказали о поклонении Пророка, мир ему, они, посчитав, что то не так уж много, сказали следующее: «Где Пророк, а где мы!». Затем один из них сказал: «Что касается меня, то я буду молиться каждую ночь напролёт», второй сказал: «Я буду постоянно поститься, и не буду разговляться», а третий сказал: «А я буду сторониться женщин и никогда не женюсь». Спустя какое-то время к ним подошел Посланник Аллаха, мир ему, и спросил их: «Так это вы говорили то-то и то-то? Клянусь Аллахом, я больше вас боюсь Аллаха и больше вас боюсь Его, однако в некоторые дни я пощусь, а в другие нет, я молюсь по ночам и сплю, а также я заключаю браки с женщинами, а тот, кто не желает следовать моей сунне, не имеет ко мне отношения!»<sup>296</sup>. В другом изречении Пророк Мухаммад, мир ему, отчетливо подчеркнул то, что брак является сунной: «Никах – это моя сунна, а тот, кто не следует моей сунне, тот не имеет ко мне отношения. Так женитесь же...»<sup>297</sup>.

#### **– Побуждение к биологическому размножению**

Исходя из источников Пророк Мухаммад, мир ему, не только побуждал молодежь создавать семьи, заключая браки, но и рожать детей. С этой целью Пророк, мир ему, побуждал жениться на молодых женщинах, которые могут родить много детей, а не на пожилых женщинах: «Женитесь на любящих и рожающих, поистине, я буду гордиться вашей многочисленностью перед другими общинами»<sup>298</sup>.

Данное изречение Пророка, мир ему, служит прямым доказательством того, что биологическое размножение верующих людей является одной из целей шариата. Ибо Пророк, мир ему, повелел жениться на женщинах, которые рожают много детей, даже если они не являются девственницами. Также важно понимать, что тут подразумевается молодая

<sup>293</sup> Алим. Указ. Соч. С. 395-396.

<sup>294</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 205.

<sup>295</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 1292-1293., № 5065.

<sup>296</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 1292., № 5063.

<sup>297</sup> Ибн Маджа. Указ. Соч. Т. 1. С. 592., № 1846.

<sup>298</sup> Абу Дауд. Указ. Соч. Т. 2. С. 220., № 2050.

женщина, ибо обычно именно молодая женщина, а не пожилая, способна родить много детей. Доказательством этому тезису служат следующее изречение Посланника Аллаха, мир ему: «Вам следует жениться на девственницах, ибо, поистине, уста их слаще (чем у других), их утробы чище и они более (других) довольствуются малым»<sup>299</sup>. Мусульманские исследователи отмечают, что под фразой «их утробы чище» подразумевается, что они (т.е. девственницы) способны больше рожать детей<sup>300</sup>.

Исходя их подобных коранических аятов и пророческих изречений, становится очевидным, что шариат побуждает верующих заключать браки, создавать семьи и рожать детей в большом количестве. Однако важно помнить, что шариат побуждает ко всему этому только законным путем, то есть через брак. Ибо беспорядочные половые связи, которые также являются способом продолжения рода, свойственны либо животным, либо тем общинам, которые не запрещают внебрачные отношения<sup>301</sup>.

Современный исследователь Юби, проанализировав соответствующие доводы по данному вопросу, пришел к выводу, что цель шариата в виде сохранения рода человеческого в законных рамках в итоге осуществляется тремя способами:

а. Побуждением заключения брака как такового с той точки зрения, что брак является единственным путем продолжения рода;

б. Побуждением жениться на девушках, способных рожать. Ибо благодаря способности женщины рожать осуществляется количественный рост человечества;

в. Дозволением полигамных браков. Ибо если прибавить полигамию к двум предыдущим пунктам, то вероятность увеличения человеческого рода увеличится<sup>302</sup>.

## **2. Путем устранения того, что способствует разрушению рода человеческого и семьи (джаниб аль-адам)**

Под данным способом защиты человеческого рода подразумевается то, что религиозные предписания шариата запрещают всё, что ставит под угрозу уже существующий институт потомства и семьи<sup>303</sup>.

### **– Запрет действий, приводящих к препятствию продолжения рода**

Мусульманские исследователи полагают, что во главе подобных запретов находятся действия, которые частично или же полностью уничтожают институт продолжения человеческого рода. Всевышний Аллах пожелал, чтобы человеческий род продолжал своё существование в естественных и здоровых условиях, а также Он запретил всё, что препятствует тому и расценил это как бесчинство:<sup>304</sup> «Когда же он отвращается [от тебя], то поспешает творить нечестие на земле, губить посевы и людской род. Но Аллах не любит нечестия» (2:205).

В современном мире наблюдается активный рост численности людей на планете, который, так или иначе, сказывается на социально-экономических и политических отношениях. Именно поэтому в некоторых странах реализуются различные программы по взятию рождаемости под особый контроль. Это явление не обошло стороной и страны, где традиционно проживают мусульмане. Что же касается позиции мусульманских ученых в отношении такой тенденции, то она отрицательная. Другими словами, они не просто не одобряют контроль рождаемости населения, но и воспринимают её как неокOLONIALИЗМ западных стран. Именно поэтому, как бы то ни было речи о контроле рождаемости и

<sup>299</sup> Юби. Указ. Соч. С. 258.

<sup>300</sup> Алим. Указ. Соч. С. 402; Юби. Указ. Соч. С. 258-259.

<sup>301</sup> Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шарийа. Т. 1. С. 83.

<sup>302</sup> Юби. Указ. Соч. С. 260.

<sup>303</sup> Юби. Указ. Соч. С. 260; Пекджан. Указ. Соч. С. 207.

<sup>304</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 208.

ограничении мусульманского населения быть не может. Также для оправдания данной тенденции не допускается оперировать экономическими трудностями, говоря, что к этому вынуждает острая необходимость – дарурат<sup>305</sup>.

Следует отметить важность института семьи в правовых воззрениях мусульманских правоведов. Они были убеждены в том, что создание семьи на законных основаниях является деянием, которые по степени важности и награды за неё важнее и лучше, чем уединение с целью совершения дополнительных религиозных обрядов – навафиль<sup>306</sup>. Ибо создание семьи осуществляют общественные потребности (масалих амма), а дополнительное поклонение лишь частные (масалих хасса)<sup>307</sup>.

### – Запрет на прелюбодеяние

Как отмечают мусульманские исследователи, специализирующиеся на аксиологическом подходе исламской правовой мысли, если Законодатель открывает пути для достижения какого-либо блага (маслахат), как правило, он перекрывает пути, препятствующие осуществлению данного блага<sup>308</sup>. Такая позиция вполне логична, ведь как отмечают классические правоведы, «то, что препятствует осуществлению пользы (маслахат) – это вред (мафсадат)»<sup>309</sup>. Таким образом, если брак (никах) является единственным законным способом продолжения рода, то всё, что противоречит данному способу должно быть запрещено. Именно с данной целью Законодатель запретил одно из самых пагубных социальных явлений как прелюбодеяние (الزَّنا/аз-зина)<sup>310</sup>. Учитывая, что акт прелюбодеяния запрещен, а запрет в исламской правовой мысли именуется харамом (الْحَرَامُ/аль-харам), то сторониться прелюбодеяния квалифицируется обязательным, т.е. фардом (الْفَرَضُ/аль-фард)<sup>311</sup>. Прелюбодеяние расценивается как самое опасное посягательство на продолжение человеческого рода<sup>312</sup>.

Как было отмечено выше, религиозные предписания Ислама предусматривают сохранение человеческого рода. С этой целью Законодатель запретил внебрачные половые отношения, т.е. прелюбодеяние, а также согласно принципу «садд аз-зараиғ», который означает препятствие путей, ведущих к запретному, взоры, разговоры и прикосновения.<sup>313</sup> Подобные религиозные предписания закреплены кораническими аятами. Например, Всевышний Аллах повелевает: «И остерегайтесь прелюбодеяния, ибо оно – мерзость и мерзкий путь» (17:32). В этой же связи будет уместным упомянуть и пророческие изречения, повествующие о том, что даже взор человека на постороннюю женщину<sup>314</sup> подталкивает его к этому греху: «Прелюбодействуют как половой орган, так и глаза, руки и ноги»<sup>315</sup>. В следующем пророческом изречении раскрываются подробности прелюбодеяния частей тела человека: «Прелюбодеяние рук – это прикосновение, прелюбодеяние ног – это ходьба [направленная на совершение прелюбодеяние. – Прим. А.Р.], прелюбодеяние рта – это

<sup>305</sup> Там же. С. 208-209.

<sup>306</sup> *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 4. С. 193; *Касани*, Аляуддин Абу Бакр ибн Масгуд. Бадаиғ ас-санаиғ фи тартиб аш-шараиғ / Аляуддин Касани, (на ар. яз.); под ред.: А. Муаввад и А. Абдульмавджуа. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийя, 1424/2003. – Т. 3. С. 316-317; *Ибн Кудам*, Абу Мухаммад Абдуллах ибн Ахмад. аль-Мугни / Ибн Кудам, (на ар. яз.); под ред. А. Турки и А. Хульв, в 15 ч. – эр-Рияд: Дар алям аль-кутуб, 1417/1997. – Т. 9. С. 341-342.

<sup>307</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 262.

<sup>308</sup> *Алим*. Указ. Соч. С. 445.

<sup>309</sup> *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 313. *Касани*. Указ. Соч. Т. 4. С. 279.

<sup>310</sup> *Алим*. Указ. Соч. С. 445-446; *Абу Захра*. аль-Джарима. С. 41.

<sup>311</sup> *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 4. С. 193; *Касани*. Указ. Соч. Т. 3. С. 313.

<sup>312</sup> *Абу Захра*. аль-Джарима. С. 41.

<sup>313</sup> *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шарийя. Т. 1. С. 84; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 209.

<sup>314</sup> *Ибн Абдиссалим*. Кавайд аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 173.

<sup>315</sup> *Ахмад*, ибн Ханбаль. аль-Муснад / Ахмад ибн Ханбаль, (на ар. яз.); под ред.: А. М. Шакир. – Каир: Дар аль-хадис, 1416/1995. – Т. 4 С. 82., № 3912.

поцелуй»<sup>316</sup>. В следующем изречении Пророк Мухаммад, мир ему, указал на тесную связь между верой человека и прелюбодеем: «Прелюбодей не совершает прелюбодеев, будучи верующим, также не крадет и не употребляет спиртного»<sup>317</sup>.

Мусульманские правоведы отмечают пагубность прелюбодеев. Согласно их мнению прелюбодеев приводит к разрушению семьи, условной гибели ребенка<sup>318</sup>, смешению родов и гибели человеческого рода<sup>319</sup>.

### – Применение уголовного наказания за доказанный акт прелюбодеев

В целях сохранения необходимой ценности продолжения человеческого рода религиозные предписания Ислама не только запрещают прелюбодеев, но и предусматривают за это уголовную ответственность. Если в ходе судебных разбирательств факт прелюбодеев будет доказан, что трудно достижимо, шариат предусматривает два вида наказания:<sup>320</sup> а) наказание в виде ста ударов плетью (الْجُلْدُ/аль-джальд) для прелюбодеев и прелюбодеек, не находящихся ранее в браке (бакир[а]) и б) смертную казнь (الرَّجْمُ/ар-раджм) для прелюбодеев и прелюбодеек, находящихся в браке (мухсан[а]) или побывавших ранее в браке. Уголовное наказание в виде ударами плетью закреплено следующим кораническим аятом: «И прелюбодейку и прелюбодеев – каждого из них секите сто плетей» (24:2), а смертная казнь установлена нормами пророческой Сунны: «Если старец и старуха [т.е. женатые. – Прим. А.Р.] совершат прелюбодеев, непременно подвергните их побиванию камнями»<sup>321</sup>.

Мусульманские исследователи добавляют, что религиозные предписания, запрещающие искусственное прерывание беременности (аборт), эвтаназии, обеты безбрачия, заключение однополых и временных браков (никах мутга), усыновление и удочерение, нахождение наедине мужчины и женщины, не связанных законными узами брака, и т.д. служат цели защиты продолжения человеческого рода<sup>322</sup>.

Исходя из вышеприведенных доводов, побуждающих верующих людей создавать семьи; запрещающих прелюбодеев и предусматривающих за последнее уголовное наказание, становится очевидным, что религиозные предписания Ислама стоят на страже защиты продолжения человеческого рода.

### Вопросы для самоконтроля:

1. Каково лингвистическое и терминологическое значения слова «насль»?
2. Сколько есть способов защиты ценности продолжения рода с точки зрения исламского права?
3. Какова связь между институтом семьи (никах) и защитой продолжения рода?
4. Какие коранические аяты и изречения Пророка, мир ему, приводят мусульманские правоведы в качестве доказательства законности института семьи?
5. Какова связь между инстинктом самосохранения и созданием семьи?
6. В каком кораническом аяте Всевышний Аллах запрещает уничтожить человеческий род?

<sup>316</sup> Абу Дауд. Указ. Соч. Т. 2. С. 247., № 2153.

<sup>317</sup> Абу Дауд. Указ. Соч. Т. 4. С. 221., № 4689.

<sup>318</sup> Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 243.

<sup>319</sup> Ибн Амир аль-Хадж. Указ. Соч. Т. 3. С. 144.

<sup>320</sup> Джувайни. Указ. Соч. Т. 2. С. 1151; Сарахси. аль-Мабсут. Т. 10. С. 110; Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 313.

<sup>321</sup> Ибн Маджа. Указ. Соч. Т. 2. С. 853., № 2553.

<sup>322</sup> Ибн Абдиссалам. Кавайд аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 173; Алим. Указ. Соч. С. 420, 453, 461; Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шарийа. Т. 1. С. 84; Юби. Указ. Соч. С. 273; Бехруз. Указ. Соч. С. 158.

7. Каково мнение мусульманских ученых относительно запрета оперирования экономическими трудностями для ограничения рождаемости мусульманского населения?
8. Какова связь между запретом на прелюбодеяние и защиту продолжения человеческого рода?
9. Какую меру наказания предусматривают религиозные предписания шариата за нарушение запрета на прелюбодеяние?
10. Почему мусульманские ученые внесли ценность защиты продолжения человеческого рода в корпус необходимых маслахатов (даруриййат)?

#### Задание 1

Прочитав вышеизложенный материал, проанализируйте доказательную базу суждений мусульманских правоведов относительно защиты ценности продолжения рода.

#### Задания 2

На основании вышеизложенного материала обоснуйте связь между ценностью защиты продолжения человеческого рода и шариатским запретом совершения прелюбодеяния.

#### Задание 3

Изучив вышеизложенный материал, перечислите способы сохранения и защиты ценности продолжения человеческого рода.

### д. Защита имущества (حفظ المال)

Пятой ценностью, входящей в корпус необходимых маслахатов, является сохранение и защита собственности человека. Сохранение собственности человека является целью шариата. На протяжении всей истории исламского права мусульманские правоведы, в особенности те, кто отличается своим аксиологическим подходом, отмечают особую важность явления собственности и имущества в жизни человека и общества в целом<sup>323</sup>. Ханафитские правоведы классического периода привязывают явление собственности к существованию и благосостоянию этого мира<sup>324</sup>. Ибо человек согласно своему естеству нуждается в том, что будет поддерживать его жизнеспособность от зачатия в утробе матери до глубокой старости<sup>325</sup>. Для полноценной и комфортной жизни человек нуждается в питании, питье, одежде и жилье<sup>326</sup>, для приобретения которого он нуждается в наличии имущества. Ведь не трудно догадаться, какой вред нанесёт человеку отсутствие имущества. Важность наличия имущества и собственности можно понять еще тем, что без них под угрозой окажутся и другие необходимые ценности шариата, как религия, жизнь, разум, семья и честь<sup>327</sup>. Однако мусульманские правоведы исходят из того, что собственность и имущество не является самоцелью, а лишь средством для обеспечения потребностей, т.е. маслахатов человека<sup>328</sup>, ибо согласно кораническому завету всё в этом мире создано для человека<sup>329</sup>.

<sup>323</sup> Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 110-111; Алим. Указ. Соч. С. 367; Юби. Указ. Соч. С. 283; Пекджан. Указ. Соч. С. 212.

<sup>324</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 30. С. 251; Касани. Указ. Соч. Т. 7. С. 366-367.

<sup>325</sup> Ибн Халдун. Указ. Соч. С. 395.

<sup>326</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 30. С. 264; Касани. Указ. Соч. Т. 7. С. 366-367.

<sup>327</sup> Юби. Указ. Соч. с. 284.

<sup>328</sup> Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 58; Алим. Указ. Соч. С. 475; Юби. Указ. Соч. С. 286; Пекджан. Указ. Соч. С. 213.

<sup>329</sup> Сура Лукман. 20-й аят.

Собственность, что на арабском языке выражается словом «мал» (المال/аль-мал), с лингвистической точки зрения означает всё, чем владеет человек<sup>330</sup>. На языке мусульманских правоведов слово «мал» практически не отличается от лингвистического смысла и означает всё, чем владеет человек или общество, а именно товары, недвижимость, деньги или животные<sup>331</sup>.

Священный Коран и Сунна Пророка Мухаммада, мир ему, содержат в себе большое количество религиозных предписаний, которые ясно и четко указывают на важность собственности в жизни человека. Так, в коранических аятах слово «мал» упоминается восемьдесят семь раз. Например, в следующих аятах Всевышний Аллах указывает на важность собственности в жизни человека: «Богатство и сыновья – украшения жизни в этом мире, однако праведные деяния, [ плоды которых] вечны, Господь твой оценит выше, и на них лучше возлагать надежды» (18:46), «Знайте же, что жизнь мира сего – лишь игра и забава, бахвальство и похвальба между вами, состязание в том, чтобы обрести больше имущества и детей...» (57:20)<sup>332</sup>. Более того, как отмечают мусульманские правоведы, Всевышний Аллах охарактеризовал имущество как благо (الخير/аль-хайр): «*إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ*»: «*لِوَالِدَيْهِ* / Когда к кому-либо явится смерть, и он оставляет [после себя] состояние, то предписано завещать [его] по обычаю родителям и близким родственникам» (2:180)<sup>333</sup>.

Кроме того, Пророк Мухаммад, мир ему, в свои изречениях указывал на важность собственности и побуждал своих последователей приобретать имущество в рамках дозволенного. Более того, он, мир ему, молился за своих сподвижников, чтобы Аллах одарил их всем необходимым для содержания их семей<sup>334</sup>.

Согласно суждениям мусульманских ученых религиозные предписания шариата осуществляет сохранение и защиту ценности собственности и имущества двумя путями:

### **1. Путем осуществления того, кто укрепляет основы института собственности (джаниб аль-вуджуб)**

#### **– Побуждение к заработку**

Учитывая, что имущество и собственность являются наиважнейшей ценностью шариата, становится очевидным, что для приобретения имущества необходимо прилагать усилия, т.е. зарабатывать на жизнь. О важности заработка мы уже упоминали выше, поэтому нет необходимости в повторении. Один из известных учеников и последователей основателя ханафитской правовой школы Мухаммад аш-Шайбани (ум. в 189 г.х./805 г.г.) отмечает, что существует четыре вида заработка, а именно аренда (найм), торговля, земледелие и производство<sup>335</sup>. Ибн Халдун же отмечал только два способа – торговлю и производство,<sup>336</sup> очевидно подразумевая, что аренда входит в торговлю, а земледелие в производство. Современный правовед Юсуф Хамид аль-Алим выделил четыре способа заработка – земледелие, производство, торговлю и скотоводство<sup>337</sup>.

Однако в этой связи следует упомянуть некоторые религиозные предписания, которые прямо указывают на необходимость заработка.

Согласно суждениям мусульманских ученых в таких коранических аятах, как: «Когда обрядовая молитва будет завершена, то разойдитесь по земле, взыскайте милости Аллаха...» (62:10), «Он – тот, кто подчинил вам землю. Так странствуйте же по ее просторам

<sup>330</sup> *Ибн Манзур*. Указ. Соч. Т. 11. С. 635.

<sup>331</sup> *Абу Джайб*. Указ. Соч. С. 344.

<sup>332</sup> *Алим*. Указ. Соч. С. 467; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 212-213.

<sup>333</sup> *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 30. С. 253.

<sup>334</sup> *Пекджан*. Указ. Соч. С. 213.

<sup>335</sup> *Шайбани*, Мухаммад ибн аль-Хасан аш-Шайбани. *Китаб аль-касб / Мухаммад Шайбани, (на ар. яз.); под ред.: А. Абу Гудды. – Алеппо: Мактаб аль-матбугат аль-ислямийя, 1418/1997. – С. 140.*

<sup>336</sup> *Ибн Халдун*. Указ. Соч. С. 412.

<sup>337</sup> *Алим*. Указ. Соч. С. 492.

и вкушайте из дарованного Им удела» (67:15) Всевышний Аллах побуждает своих рабов искать Его милость в целях пропитания, а значит заработка путем торговли (التَّجَارَةُ/ат-тиджара)<sup>338</sup>.

Как отмечают мусульманские законоведы, именно торговля или соглашение о купле-продаже<sup>339</sup> лежит в основе одного из важнейших разделов исламской юриспруденции «المُعَامَلَةُ/аль-муамалят». Данное положение закреплено следующим кораническим аятом: «Но торговлю Аллах дозволил, а лихву запретил» (2:275). Следует отметить, что законность соглашения купли-продажи и торговлю Всевышний Аллах обусловил обоюдным согласием: «О вы, которые уверовали! не стяжайте имущество друг друга несправедливым путем, а только путем торговли по взаимному вашему согласию» (4:29).

Пророк Мухаммад, мир ему, во многих своих изречениях пояснял, что торговля является разрешенной, и что нет лучше заработка для верующего человека, чем заработок, который он добыл собственным трудом: «Поистине любому из вас взять верёвку, нарубить дров и принести из на собственной спине лучше, чем приходить к кому бы то ни было и обращаться к нему с просьбами, а потом ждать, даст он что-нибудь или откажет»<sup>340</sup>, «Никто и никогда не ел лучше той еды, на которую он заработал своими руками, и, поистине, Пророк Дауд, мир ему, питался тем, что он заработал своими руками»<sup>341</sup>.

Исходя из вышеизложенного, становится очевидным, что шариат побуждает верующих людей зарабатывать себе на жизнь дозволенным путем, ибо заработок является средством достижения цели шариата – сохранения имущества и собственности.

## 2. Путем устранения любого посягательства на собственность (джаниб аль-адам)

Подобно тому, как шариат побуждает верующих людей зарабатывать себе на жизнь, он предпринял меры по устранению любого посягательства на имущество и собственность. Запрет посягательства на чужое имущество закреплен многими кораническими аятами. Например: «Не присваивайте незаконно имущество друг друга и не подкупайте этим [имуществом] судей, чтобы намеренно присвоить часть собственности [других] людей грешным путем» (2:188), «Воистину, те, которые по несправедливости проедают имущество сирот, наполняют брюхо огнем и будут гореть в адском пламени» (4:10), «Не проживайте имущества сирот в дополнении к вашему, ибо это – великий грех» (4:2). Исходя из постановлений данных коранических аятов видно, что несправедливое отношение к чужому имуществу, т.е. посягательство не просто запрещено, а еще и греховно, за которое преступник понесет наказание в грядущей жизни.

Запрет посягательства на чужое имущество говорит о том, что оно неприкосновенно. В этой связи следует привести изречения Пророка, мир ему, который постулировал, что имущество неприкосновенно: «Поистине, ваша жизнь, имущество и честь должны быть столь же запретными и неприкосновенными для вас, сколь запретным является этот день в этом месяце в этом городе»<sup>342</sup>.

Одним из самых важных посягательств на имущество с точки зрения шариата – это воровство (السَّرِقَةُ/ас-сиркат). Священный Коран<sup>343</sup>, как и пророческая Сунна<sup>344</sup> категорически запрещают воровство. Данный запрет закреплен кораническими аятами и пророческими изречениями, тематикой которых является присяга мусульман Пророку, мир ему, о чем уже было упомянуто выше.

<sup>338</sup> Алим. Указ. Соч. С. 492; Юби. Указ. Соч. С. 287; Пекджан. Указ. Соч. С. 215.

<sup>339</sup> Джувайни. Указ. Соч. Т. 2. С. 923.

<sup>340</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 358., № 1470.

<sup>341</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 499., № 2072.

<sup>342</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 1679., № 6785.

<sup>343</sup> Сура «Испытуемая» 12-й аят.

<sup>344</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 953., № 3892.

Религиозные предписания Ислама не ограничиваются лишь запретом воровства, а предусматривают за данное преступление уголовную ответственность, которая на языке мусульманских законоведов именуется термином «*حَدُّ السَّرْقَةِ* / хадд ас-сиркат». По мнению мусульманских законоведов, данное уголовное наказание при определенных обстоятельствах предусматривает отсечение руки преступника. Данное наказание закреплено следующим кораническим аятом: «В возмездие за то, что они содеяли, отсекайте руки вору и воровке как наказание от Аллаха, ведь Аллах – великий, мудрый» (5:38). Согласно пророческому изречению для применения данного вида наказания стоимость украденной вещи не должна быть меньше  $\frac{1}{4}$  золотого динара<sup>345</sup>.

Как отмечают мусульманские законоведы, с целью сохранения собственности человека религиозные предписания шариата запрещают любое посягательство на чужую собственность, а также приобретение имущества несправедливым путем (батыль). В категорию несправедливого обогащения входят: воровство, насильственное отнятие чужого имущества, ростовщичество, хитрость и обман в торговле, взятка, монополия и т.д. Также с целью сохранения имущества шариат запрещает расточительность, передачу имущества несовершеннолетним, попрошайничество без острой необходимости; обязывает компенсировать материальный ущерб, нанесенный чужому имуществу; рекомендует фиксировать выдачу долгов, возвращать находку (люката) и т.д.<sup>346</sup>.

Если за некоторые грехи экономического характера религиозные предписания шариата не предусматривают наказания в этом мире, то за некоторые из них предусматривает. Как было отмечено выше, шариат предусмотрел наказание за воровство. Подобно этому за незаконное насильственное отнятие имущества, разбой и терроризм шариат установил довольно суровое наказание, которое закреплено следующим кораническим аятом: «Воистину, те, кто воюет против Аллаха и Его Посланника и творит на земле нечестие, будут в воздаяние убиты, или распяты, или у них будут отрублены накрест руки и ноги, или они будут изгнаны из страны. И все [эти наказания] для них – великий позор в этом мире, а в будущей жизни [ждет] их великое наказание» (5:33).

Мусульманские законоведы отмечают, что подобные меры обеспечивают безопасность и неприкосновенность собственности и имущества человека. Без подобных мер в обществе неизбежно распространится хаос, люди либо перестанут зарабатывать, либо будут заниматься этим с неохотой и опаской. Ибо если торговец, зарабатывая себе на жизнь, будет опасаться того, что в один миг его имущество может быть незаконно присвоено кем-то<sup>347</sup>. Другими словами, в случае халатности в обеспечении экономической безопасности потенциальный вред, который может быть нанесен человеку и обществу, очевиден.

Вопросы для самопроверки:

1. Каково лингвистическое и терминологическое значение слова «мал»?
2. Какова связь между сохранением ценности имущества и другими необходимыми ценностями?
3. Какова роль имущества и собственности в жизни человека с точки зрения исламского права?
4. Сколько видов заработка отмечают мусульманские законоведы?
5. Какие пути приобретения имущества запрещены в шариате?
6. Сколько существует способов достижения сохранности имущества человека с точки зрения аксиологического подхода исламской правовой мысли?
7. Какие меры наказания предусмотрены религиозными предписаниями шариата за посягательство на чужую собственность?

<sup>345</sup> *Муслим*. Указ. Соч. Т. 2. С. 803., № 1684.

<sup>346</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 20; *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 84-85; *Юби*. Указ. Соч. С. 293-304; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 218-219.

<sup>347</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 300.

### Задание 1

Изучите вышеизложенный материал и проанализируйте суждения мусульманских правоведов относительно необходимости сохранения и защиты имущества.

### Задание 2

На основании вышеизложенного материала выявите основные доводы, указывающие на необходимость сохранения и защиты имущества.

### Задание 3

На основании вышеизложенного материала обоснуйте связь между защитой имущества и предусмотренным шариатом уголовным наказанием за посягательство на чужую собственность.

## 2.2.1.2. Насущные потребности (маслахаты)

### а. Определение термина хаджиййат

С точки зрения степени важности маслахатов второе место занимают насущные потребности человека, которые на языке исламского права именуется «*أَلْحَاجِيَّاتُ*»/аль-хаджиййат».

Арабское слово хаджиййат является множественным числом слова «*أَلْحَاجَةُ*»/аль-хаджат», которое с лингвистической точки зрения означает потребность в чем-либо<sup>348</sup>.

С точки зрения мусульманских правоведов, специализирующихся в области аксиологического подхода, термин хаджиййат обозначает человеческие потребности, не находящиеся на уровне необходимых потребностей – даруриййат. Об этом впервые высказался шафиитский правовед Джувайни, размышляя над уровнями мотива или причины (иллят), опираясь на который можно совершать суждение по аналогии – кьяс:

«Второй вид – это то, что связано с общими насущными потребностями, которые не достигают степени необходимости»<sup>349</sup>.

В качестве примера насущной потребности Джувайни упоминает соглашение об аренде. Он считает, что благодаря данному соглашению люди нуждаются в аренде жилья без права перевода в собственность<sup>350</sup>.

Ученик Джувайни Абу Хамид Газали также упоминает данный вид человеческих потребностей, однако он не дает ему никакого определения. Он лишь ограничивается указанием, что насущные потребности не достигают уровня необходимых потребностей (масалих даруриййа)<sup>351</sup>.

Маликитский правовед Шатыби дал более подробную информацию о насущных потребностях человека. Он полагал, что под данными потребностями подразумевается то, что человек нуждается в комфорте:

«Смысл термина хаджиййат заключается в том, что человек нуждается в подобных потребностях с целью получения комфорта и избегания трудностей, лишение которых, как правило, приводит к трудностям. Если не соблюдать правила, устанавливающих комфорт и устранение трудностей, то люди будут вовлечены в трудное и сложное положения. Однако лишение данных потребностей не влечет за собой смуту в общественных интересах»<sup>352</sup>.

<sup>348</sup> *Ибн Манзур*. Указ. Соч. Т. 2. С. 242; *Ибн Фарис*. Указ. Соч. Т. 2. С. 114.

<sup>349</sup> *Джувайни*. Указ. Соч. Т. 2. С. 924.

<sup>350</sup> *Джувайни*. Указ. Соч. Т. 2. С. 924.

<sup>351</sup> *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 314.

<sup>352</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 21.

Современный мусульманский правовед Тахир ибн Ашур, размышляя над термином хаджиййат, говорит следующее:

«Хаджиййат – это то, в чем нуждается мусульманская умма (община) в плане осуществления своих потребностей и регулирования общественного порядка надлежащим образом. То есть если не удовлетворить эти потребности, то общественный порядок не будет нарушен, но он будет нерегулируемым. Именно поэтому эти потребности не достигают степени необходимых маслахатов»<sup>353</sup>.

Исходя из вышеприведенных определений можно прийти к выводу, что в случае неудовлетворения насущных потребностей – хаджиййат порядок в мире и в обществе не будет нарушен полностью, а лишь частично так, что религиозная и бытовая жизнь человека будет полна сложностей и трудностей, что в конечном итоге может привести к тому, что защита необходимых маслахатов (даруриййат) окажется в опасности<sup>354</sup>.

### **б. Основные принципы, на которых зиждется институт хаджиййат**

Как отмечают мусульманские правоведы, для того, чтобы избежать вышеизложенных пагубных последствий религиозные предписания религии Ислам направлены на облегчение (التيسير/ат-тайсир), устранение сложностей (دفع الخرج/дафг аль-харадж) жизни и установление режима послабления (الرخصة/ар-рухсат). Данные три принципа расцениваются как основа правового института хаджиййат<sup>355</sup>.

Законность данных трех принципов закреплена религиозными предписаниями священных текстов Корана и Сунны. Как правило, в правовой традиции мусульманских ученых принято приводить следующие коранические аяты: «Он избрал вас и не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения» (22:78), «Аллах [вовсе] не хочет создавать для вас неудобства...» (5:6), «Аллах желает вам облегчения» (2:185)<sup>356</sup>.

Что же касается пророческой Сунны, то и в ней существуют множество предписаний, указывающих на то, что религия нацелена на облегчение и устранение трудностей. В качестве примера можно привести следующие изречения Пророка Мухаммада, мир ему: «إِنَّ رِيسَةَ الدِّينِ يُسْرٌ/Поистине религия – это облегчение»<sup>357</sup> и «وَضَعُ اللَّهُ الْخُرْجَ/Аллах снял с вас затруднения»<sup>358</sup>.

### **в. Пределы насущных потребностей**

В данном параграфе будут исследованы пределы насущных потребностей – хаджиййат. Другими словами, тут будут рассмотрены примеры, приведенные мусульманскими правоведом для истолкования сущности насущных потребностей человека. Сразу же стоит отметить, что среди мусульманских правоведов нет единого мнения о том, что упомянутые ниже потребности должны рассматриваться только в рамках насущных проблем. Ибо некоторые примеры, которые рассматриваются в рамках необходимых потребностей, например, защиты чести человека, по мнению некоторых мусульманских правоведов, входят в корпус насущных потребностей.<sup>359</sup> Причина такого разногласия по своей сути довольно проста. Некоторые исследователи объясняют это тем, что все суждения мусульманских ученых относительно религиозных ценностей (маслахатов) основываются на интеллектуальной деятельности ученых – иджитхаде, что априори

<sup>353</sup> *Ибн Ашур*. Указ. Соч. С. 306.

<sup>354</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 318.

<sup>355</sup> *Пекджан*. Указ. Соч. С. 222-223; *Юби*. Указ. Соч. С. 319.

<sup>356</sup> *Халлаф*, Абдульваххаб. Ильм усуль аль-фикх / *Халлаф*, (на ар. яз.). – Каир: Матабат ад-дагва аль-ислямийа, [б.д.]. – С. 203; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 223-224; *Юби*. Указ. Соч. С. 319.

<sup>357</sup> *Бухари*. Указ. Соч. С. 20., № 39.

<sup>358</sup> *Ибн Маджа*. Указ. Соч. Т. 2. С. 1137., № 3436.

<sup>359</sup> см. *Ибн Ашур*. Указ. Соч. С. 305-306.

указывает на невозможность разделить друг от друга необходимые, насущные и украшающие жизнь человека потребности<sup>360</sup>.

Вышеуказанные три принципа, на которых основываются насущные потребности человека, с точки зрения шариата применимы во всех сферах деятельности человека от религии до быта. Поэтому насущные потребности человека тесно связаны с необходимыми потребностями, а именно защитой религии, жизни, разума, продолжения рода и имущества.

### **1). Насущные потребности, связанные с защитой религии**

Разбирая вопрос защиты религии как необходимой потребности человека, мы упомянули, что не все ученые согласны с позицией Шатыби о том, что культовые обряды поклонения должны расцениваться как необходимые ценности. Ибо для защиты религии необходимым является непосредственно наличие веры, а поклонения входят в корпус насущных проблем.

1.1). Религиозные поклонения: намаз, пост, закят и хадж<sup>361</sup>. Данные виды поклонения служат необходимой цели шариата – сохранению веры. Если данные поклонения не будут выполняться верующим человеком, то сохранность его веры окажется в опасности.

1.2). Облегчающие дозволения в вопросах поклонения, которые допускаются по причине болезней и нахождения в пути<sup>362</sup>.

– Разрешение сокращать обязательные четырех ракаатные намазы и не соблюдать обязательный пост тем, кто находится в пути<sup>363</sup>.

– Разрешение совершать намазы сидя тем, кто не в состоянии совершать их стоя.

– Разрешение совершать тайаммум тем, у кого нет воды.

– Разрешение совершать намазы на корабле, даже если его тело не направлено в сторону Мекки.

– Разрешение использовать кожаные сапожки (хуффы) и их протирание влажными пальцами для тех, кто находится в пути или постоянно пребывает в населенном пункте.

– Разрешение произносить слова неверия тем, кто опасается за свою жизнь под принуждением.

– Недозволенность совершения намаза на незаконно отнятой земле.

– Запрет на совершение намаза для женщин, у которых месячное или послеродовое кровотечение<sup>364</sup>.

### **2). Насущные потребности, связанные с защитой жизни**

Помимо того, что религиозные предписания Ислама узаконили определенные необходимые нормы, направленные на защиту жизни как таковой, они установили нормы, которые способствуют ее облегчению и достижению комфорта. К таким религиозным нормам можно причислить следующие:

– Разрешение использовать качественную пищу, питье, одежду, жилище и средства передвижения с условием их религиозной дозволенности, т.е. халальности<sup>365</sup>.

– Дозволенность охоты<sup>366</sup>.

– Дозволенность употребления в пищу рыбы.

<sup>360</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 227-228.

<sup>361</sup> Алим. Указ. Соч. С. 227.

<sup>362</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 21-22; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261.

<sup>363</sup> Зейдан. Указ. Соч. С. 47.

<sup>364</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 230.

<sup>365</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 22; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261.

<sup>366</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 22.

– Дозволенность возложения материальной компенсации (дият) за неумышленное убийство человека на государство, если убийца был чиновником, или на племя убийцы, если последний не был чиновником. Данная облегчающая практика именуется как акиля (الْعَاقِلَةُ) или маакиль (الْمَعْقُولُ)<sup>367</sup>.

– Наделение пострадавшей стороны, которая имеет право потребовать возмездия (кысас) за совершенное преступление, правом прощения преступника.

– Неприменение уголовных наказаний в случае возникновения сомнений<sup>368</sup>.

– Узаконение института касама (الْقَسَامَةُ)<sup>369</sup>.

### 3). Насущные потребности, связанные с защитой разума

Для необходимой, т.е. обязательной защиты разума достаточно побуждения к здравому и правильному размышлению; необходимость образования; биологическая защита разума и запрет на употребление алкоголя.<sup>370</sup> Вместе с этим мусульманские правоведы упоминают и насущные потребности человека в защите его разума:

– Приобретение дополнительного образования и повышение культурного уровня человека, помимо получения базового необходимого образования.

– Запрет на употребление алкоголя и наркотических веществ в малых количествах, которые не приводят к опьянению, а также применения за это наказания. Однако стоит отметить, что согласно мнению некоторых ученых, данная потребность оценивается не как насущная, а нечто дополняющее (мукаммиль) необходимые потребности<sup>371</sup>.

### 4). Насущные потребности, связанные с защитой продолжения человеческого рода

Для необходимой защиты человеческого рода религиозные предписания шариата установили институт семьи – никах, а также запретили прелюбодеяние. Что же касается насущных потребностей, связанных с защитой человеческого рода, то мусульманские правоведы приводят следующие примеры:

– Необходимость определения опекуна в вопросе женитьбы несовершеннолетних детей. Газали отмечает, что несовершеннолетние дети не нуждаются в браке, однако в случае заключения брака для обеспечения определенных благ (маслахатов) в будущем есть необходимость в наличии опекуна<sup>372</sup>.

– Дозволенность бракоразводного процесса при необходимости<sup>373</sup>.

– Защита чести человека, прибегая к самому простому пути, например, словами.

– Выплата брачного подарка (махр) женщине при заключении брака<sup>374</sup>.

<sup>367</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 22; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261.

<sup>368</sup> Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261.

<sup>369</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 22; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261; Зейдан. Указ. Соч. С. 47. Под касамой подразумевается вида вид уголовного наказание за найденный труп в каком-либо районе. В таком случае судья берет клятву с пятидесяти мужчин этого района о том, что они не знают убийцу и обязуются выплатить денежную компенсацию (дият) родственникам убитого. – Прим. А.Р.

<sup>370</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 232.

<sup>371</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 24; Пекджан. Указ. Соч. С. 232.

<sup>372</sup> Газали. аль-Мустасфа мин иль аль-усуль. Т. 1. С. 314.

<sup>373</sup> Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261; Зейдан. Указ. Соч. С. 47.

<sup>374</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 232-233.

## 5). Насущные потребности, связанные с защитой имущества

Как было указано выше, для обеспечения необходимой защиты имущества религиозные предписания Ислама узаконили соглашение о купле-продаже. О том, что купля-продажа (байг) как вид торговых отношений входит в корпус необходимых маслахатов, было упомянуто выше. Например, шафиитский законовед Джувайни, сказав: «В случае если люди не станут обменяться имуществом, то это непременно приведет в сложности»<sup>375</sup>, указывает на то, что соглашение о купле-продаже должно расцениваться как необходимая потребность. Очевидно, по этой причине принято считать, что остальные соглашения торговых-имущественных отношений входят в корпус насущных потребностей, целью которых является облегчение, устранение трудностей и сложностей в жизни человека и общества. Ведь очевидно, что только купля-продажа не способна справиться с такой задачей<sup>376</sup>.

Относительно подобных человеческих потребностей и их влияния на узаконения некоторых видов торгово-имущественных отношений будет уместно привести слова авторитетного ханафитского законовед Шамс-уль-аимма Сарахси:

«Потребность людей является важнейшим принципом в узаконении основ [некоторых] договоров. Данные договора узакониваются таким образом, чтобы удовлетворить потребности людей, и [в конечном итоге] это будет соответствовать принципам шариата»<sup>377</sup>.

Учитывая, что вышеуказанные три принципа являются целью шариата, то и пути, ведущие к ним должны быть разрешенными<sup>378</sup>. Согласно суждениям мусульманских законоведов олицетворением данных путей являются следующие торгово-имущественные соглашения:

– Аренда (الإجَارَةُ/аль-иджара)<sup>379</sup>.

Мусульманские законоведы дают данному термину следующее определение: «Иджара – это договор, согласно которому осуществляется продажа права пользования имуществом в обмен на другое имущество»<sup>380</sup>. На русском языке термин аренда точно передает смысл арабского термина «иджара»<sup>381</sup>.

Очевидно, что человек нуждается в данном виде соглашения. Ведь любой человек нуждается в потребности жилья, однако он не всегда имеет финансовую возможность приобрести жилье в свою собственность, а также получить жилье на безвозмездное пользование или в качестве дара. Именно с целью удовлетворения нужды человека в аренды религиозными предписаниями шариата был узаконен данный вид соглашения<sup>382</sup>.

– Салям (السَّلْمُ/ас-салам)<sup>383</sup>.

Мусульманские законоведы дают термину салям следующее определение: «салям – это контракт продажи с полной предоплатой и с доставкой товара в будущем».<sup>384</sup> С точки зрения кыяса (в данном случае общего принципа. – Прим. А. Р.) соглашение салям, как и соглашение об аренде, не является действительным, так как на момент заключения сделки

<sup>375</sup> Джувайни. Указ. Соч. Т. 2. С. 923.

<sup>376</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 233-234.

<sup>377</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 15. С. 75.

<sup>378</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 234.

<sup>379</sup> См.: Джувайни. Указ. Соч. Т. 2. С. 924.

<sup>380</sup> Джурджани. Указ. Соч. С. 12.

<sup>381</sup> См.: Озиев, Г. Контрактная основа исламского банкинга / Озиев Г., Яндиев М. – М.: Исламская кн., 2015. – С. 48, 81.

<sup>382</sup> Джувайни. Указ. Соч. Т. 2. С. 924; Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 203; Юби. Указ. Соч. С. 321; Пекджан. Указ. Соч. С. 234.

<sup>383</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 22.

<sup>384</sup> Джурджани. Указ. Соч. С. 104; Озиев, Г. Указ. Соч. С. 48.

предмет договора отсутствует<sup>385</sup>. Однако учитывая потребность людей в данном виде соглашения религиозные предписания шариата установили его дозволенность<sup>386</sup>.

Благодаря данному виду соглашения потребности обеих сторон будут удовлетворены. Ведь, например, фермер в сезон отсутствия работы нуждается в деньгах, а потребитель в конце сезона в урожае<sup>387</sup>.

– Кырад (الْقِرَاضُ/аль-кырад) или мудараба (الْمُضَارَبَةُ/аль-мудараба)<sup>388</sup>.

Мусульманские правоведы дают следующее определение термину кырад или мудараба: «мудараба – это договор, посредством которого владелец капитала передает свои средства в управление предпринимателю, который объединяя свои навыки в бизнесе и полученные средства, реализует коммерческий проект»<sup>389</sup>.

Потребность людей в данном соглашении очевидна. Ведь тот, у кого имеются финансовые средства, может не владеть навыками торговли, а тот, кто владеет такими навыками, может не иметь на их реализацию финансовых средств. Таким образом, мудараба была разрешена религиозными предписаниями для того, чтобы удовлетворять потребности людей<sup>390</sup>.

– Мусакат (الْمُسَاكَاةُ/аль-мусакат)<sup>391</sup>

Согласно терминологии исламского права под термином мусакат подразумевается соглашение, посредством которого владелец сада предоставляет сад человеку, который будет заниматься его поливом, а взамен последний получает оговорённую долю урожая<sup>392</sup>.

Соглашение мусакат был узаконен религиозными предписаниями шариата на основе принципа удовлетворения потребностей людей подобно другим соглашениям и поэтому входит в корпус насущных потребностей (хаджиййат)<sup>393</sup>.

– Истиснаг (الْإِسْتِصْنَاءُ/аль-истиснаг)

Под термином истиснаг мусульманские правоведы понимают договор, посредством которого человек просит ремесленника изготовить ему какой-либо товар за определенную сумму. Другими словами, истиснаг – это договор об изготовлении товара. Как и вышеуказанные соглашения действительность истиснаг опровергается правилом кыяс, так как это продажа того, что не существует на момент заключения сделки. Однако из-за потребности людей в данном виде соглашения истиснаг был узаконен религиозными предписаниями шариата<sup>394</sup>.

– Музарага (الْمُزَارَعَةُ/аль-музарага)

Термин музарага на языке мусульманских правоведов означает договор, согласно которому собственник поля предоставляет свою собственность лицу, который обязуется возделывать поле посредством посева, а после собственник и данное лицо делят прибыль по оговорённым долям<sup>395</sup>. Данный договор был узаконен с целью удовлетворения потребности в нём людей<sup>396</sup>.

<sup>385</sup> *Сарахси*. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 20; *Касани*. Указ. Соч. Т. 5. С. 511-512.

<sup>386</sup> *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 12. С. 124.

<sup>387</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 322.

<sup>388</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 22.

<sup>389</sup> *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 22. С. 18; *Озиев*. Указ. Соч. С. 65.

<sup>390</sup> *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 22. С. 19; *Юби*. Указ. Соч. С. 322.

<sup>391</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 22.

<sup>392</sup> *Касани*. Указ. Соч. Т. 8. С. 284.

<sup>393</sup> *Пекджан*. Указ. Соч. С. 236.

<sup>394</sup> *Касани*. Указ. Соч. Т. 6. С. 84; *Зейдан*. Указ. Соч. С. 47; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 236.

<sup>395</sup> *Насафи*. Тыльба ат-таляба. С. 304.

<sup>396</sup> *Пекджан*. Указ. Соч. С. 236.

Как отмечают мусульманские правоведы, подобных соглашений торгового характера, узаконенных религиозными предписаниями религии Ислам, большое количество. Помимо вышеуказанных соглашений сюда можно отнести следующие виды договоров: различные виды товарищества (الشَّرِكَاةُ/аш-шарикат), продажа имущества с правом обратного выкупа (بِالْوَفَاءِ بَيْعٌ/байг би аль-вафа), долг (الْقَرْضُ/аль-кард), возложение материальной ответственности на ремесленников за вверенное им чужое имущество (تَضْمِينُ الصَّنَاعِ/тадмин ас-суннаг) и т.д.<sup>397</sup>

Резюмируя вышеизложенное, можно сказать, что область религиозных предписаний, узаконенных на основе удовлетворения насущных потребностей человека, очень обширна. Как правило, подобные предписания касаются основной части раздела «муамалат» исламского права. Однако не следует забывать, что вопрос квалификации той или иной потребности как насущной в основном зависит от интеллектуальной деятельности мусульманского правоведа – иджтихад<sup>398</sup>.

Вопросы для самопроверки:

1. Какой смысл несет термин хаджиййат с точки зрения лингвистики и исламской правовой терминологии?
2. Существует ли связь между потребностями степени хаджиййат и даруриййат? Поясните свой ответ.
3. На каких основных принципах базируются религиозные предписания, целью которых является удовлетворение насущных потребностей человека?
4. Кто был первым ученым, впервые упомянувшим термин хаджиййат?
5. Какова связь между удовлетворением насущных потребностей и общественным порядком?
6. Каковы пределы насущных потребностей человека?
7. Существует ли связь между такими соглашениями торгового характера, как аренда, товарищество, изготовление товара на заказ и т.д. с удовлетворением человеческих потребностей?
8. С какими именно ценностями связаны насущные человеческие потребности?

Задание 1

Внимательно прочитайте вышеизложенный материал и проанализируйте доказательную базу суждений мусульманских правоведов относительно корпуса насущных человеческих потребностей.

Задание 2

Изучив вышеизложенный материал, обоснуйте противостояние кыяса и насущных человеческих потребностей в исламской правовой мысли.

Задание 3

На основе вышеизложенного материала обоснуйте, почему отсутствует единое мнение среди мусульманских правоведов относительно квалификации насущных потребностей?

<sup>397</sup> Халлаф. Ильм усуль аль-фикх. С. 202; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261; Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 87-88; Пекджан. Указ. Соч. С. 236-237.

<sup>398</sup> Пекджан. Указ. Соч. С. 238-239.

### 2.2.1.3. Потребности (маслахаты), украшающие жизнь человека и общества

С точки зрения степени важности маслахатов третье место занимают такие потребности человека, которые служат для украшения его жизни. Подобные человеческие потребности на языке исламского права именуется «التَّحْسِينَاتُ/ат-тахсиниййат». Смысл того, что данные потребности следуют после необходимых и насущных потребностей заключается в том, что они служат дополнением к последним, а насущные, в свою очередь, служат дополнением к необходимым потребностям<sup>399</sup>.

Арабское слово «тахсиниййат» является множественной формой относительным именем (исм аль-мансуб) от глагольного имени существительного «التَّحْسِينُ/тахсин», означающего украшать что-либо<sup>400</sup>. На языке мусульманских правоведов, специализирующихся на аксиологическом подходе, под тахсиниййатом подразумевается категория человеческих потребностей, не достигающих по степени важности уровня необходимых и насущных. Их цель – украшать жизнь человека, обогащать её нравственными качествами и чувством достоинства, помогать в выборе наилучшего пути, как в быту, так и в повседневной жизни, а также дополняют её счастье в этом и последующем мирах<sup>401</sup>. Другими словами, если не удовлетворять улучшающие потребности, то порядок жизни человека и общества не будет нарушен, люди и общество не будут испытывать трудности и сложности, однако это приведет к тому, что жизнь будет идти по прямому пути, чего требует здравый смысл и достойные обычаи<sup>402</sup>. Такая позиция вполне логична, ибо известно, что Всевышний Аллах установил нормы шариата таким образом, чтобы человек постепенно совершенствовался. Именно поэтому Аллах побуждает людей к добродетели и остерегает от всего гнусного<sup>403</sup>. В этой связи мусульманские правоведы<sup>404</sup>, как правило, приводят следующее изречение Пророка Мухаммада, мир ему: «Я послан для усовершенствования нравов»<sup>405</sup>.

Стоит отметить, что если Джувайни считается первым мусульманским правоведом, высказавшимся о данной категории человеческих потребностей<sup>406</sup>, то Абу Хамид Газали считается тем, кто придал данному смыслу обрамление, впервые введя термин тахсиниййат<sup>407</sup>.

Как отмечают мусульманские правоведы, в различных разделах исламского права религиозными предписаниями шариата были установлены разные правовые нормы, спецификой которых является удовлетворение человеческих потребностей, нравственно украшающих жизнь людей.

#### – Удовлетворение украшающих нравственных потребностей в вопросах поклонения (ибадат)

В целях украшения жизни человека в вопросах поклонения были узаконены такие положения, как чистота тела, одежды и места совершения поклонения; необходимость прикрывать определенные части тела, которые запрещено демонстрировать посторонним лицам; необходимость остерегаться нечистот и, в частности, любой мочи. Так же в этой связи можно упомянуть то, что шариат предписывает облачаться в красивую и опрятную

<sup>399</sup> *Ибн Абдиссалим*. Каваид аль-ахам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 123; *Али Хасабаллах*. Указ. Соч. С. 262; *Юби*. Указ. Соч. С. 335; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 239.

<sup>400</sup> *Ибн Манзур*. Указ. Соч. Т. 13. С. 113-114.

<sup>401</sup> *Джувайни*. Указ. Соч. Т. 1. С. 924-925; *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 314; *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 22; *Халлаф*. Ильм усуль аль-фикх. С. 203; *Али Хасабаллах*. Указ. Соч. С. 261; *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шарийа. Т. 1. С. 89.

<sup>402</sup> *Зейдан*. Указ. Соч. С. 47.

<sup>403</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 328.

<sup>404</sup> *Халлаф*. Ильм усуль аль-фикх. С. 204; *Юби*. Указ. Соч. С. 328; *Пекджан*. Указ. Соч. С. 240.

<sup>405</sup> *Малик*. Указ. Соч. Т. 2. С. 904. № 8.

<sup>406</sup> *Джувайни*. Указ. Соч. Т. 1. С. 924-925.

<sup>407</sup> *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 314.

одежду при посещении мечетей, поощряет благотворительность, совершение дополнительных актов поклонения. В целях удовлетворения нравственных потребностей верующего человека шариат, предписывая какой-либо вид поклонения, наряду с обязательными и неотъемлемыми его условиями, установил ряд норм этического характера. Целью подобных установлений является прививание морально-нравственных качеств<sup>408</sup>.

#### **– Удовлетворение украшающих нравственных потребностей в вопросах взаимоотношения людей (муамалят)**

В целях прививания нравственно-этических качеств, которые также являются олицетворением потребностей человека, шариат установил ряд предписаний в рамках норм мирского взаимоотношения людей (муамалят). Среди данных предписаний можно упомянуть запреты на умышленный обман, введение в заблуждение, извлечение пользы, пользуясь неосведомлённостью человека, продажи нечистот и вредоносных вещей, вклинивание в уже состоявшуюся сделку между людьми, монополию, самостоятельный брак женщины (т.е. для этого необходимо разрешение опекуна)<sup>409</sup> и т.д. С аналогичной целью шариат побуждает верующих людей способствовать освобождению невольников<sup>410</sup>.

#### **– Удовлетворение украшающих нравственных потребностей в вопросах уголовного права (укубат)**

Религиозные предписания шариата не обошли стороной и удовлетворения нравственных потребностей человека в области уголовного права и наказания. Так, с этой целью шариат установил ряд норм, запрещающих отнимать жизнь женщин, детей, религиозных деятелей и безоружных во время ведения военных действий, применение пыток, обмана, сжигать живых и мертвых людей и т.д.<sup>411</sup>

Также в целях прививания нравственно-этических норм шариат установил ряд предписаний в области этики, которые побуждают верующего человека и общество в целом к этике, воспитанию, развитию и образованию<sup>412</sup>. В качестве примера можно привести установленную шариатом этику принятия пищи, а именно употребление пищи правой рукой, запрет употребления пищи стоя и дуть на пищу. Как отмечают современные исследователи, целью подобных установлений является желание Законодателя максимально отдалить людей от похождения на животных<sup>413</sup>.

В завершении исследования триады потребностей человека хотелось бы отметить, что детальное изучение священных текстов шариата показывает, что Законодатель, устанавливая соответствующие религиозные предписания, преследовал цель сохранить необходимые, насущные и украшающие жизнь человека потребности, ибо они являются благом (маслахатами) для человека<sup>414</sup>.

Мусульманские правоведы, выдвинувшие и развившие концепцию целей шариата, отмечают, что у данной триады человеческих потребностей существуют еще элементы, дополняющие их. Данные дополняющие элементы выражаются такими терминами, как такмилиийат (التَكْمِيلِيَّاتُ/ат-такмилиийат) или татимма (التَّائِمَّةُ/ат-татимма)<sup>415</sup>.

<sup>408</sup> Джувайни. Указ. Соч. Т. 2. С. 924; Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 23; Халлаф. Ильм усуль аль-фикх. С. 203; Зейдан. Указ. Соч. С. 47; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261.

<sup>409</sup> См.: Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1 С. 314.

<sup>410</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 23; Халлаф. Ильм усуль аль-фикх. С. 203; Зейдан. Указ. Соч. С. 47; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261; Юби. Указ. Соч. С. 333.

<sup>411</sup> Халлаф. Ильм усуль аль-фикх. С. 203-204; Зейдан. Указ. Соч. С. 47; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261.

<sup>412</sup> Халлаф. Ильм усуль аль-фикх. С. 204; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261.

<sup>413</sup> Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261; Юби. Указ. Соч. С. 331-332.

<sup>414</sup> Шеляби, Мухаммад Мустафа. Таглиль аль-ахкам ард ва тахлиль ат-тарики ат-таглиль ва татаввуратиha фи усур аль-иджтихад ва ат-таклид / Мустафа Шеляби, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ан-нахда аль-арабийя, 1401/1981. – С. 284; Зейдан. Указ. Соч. С. 47.

<sup>415</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1 С. 313; Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 24.

В данном случае необходимо отметить, что мнения мусульманских правоведов, какие именно религиозные предписания носят дополнительный характер к триаде человеческих потребностей, разнятся. Это объясняется тем, что такие разногласия в суждениях мусульманских правоведов базируются на их интеллектуальном труде – иджтихаде. Для того, чтобы не растягивать тему, излагая мнения нескольких ученых на нескольких страницах, будет целесообразно резюмировать позицию современных правоведов.

Как было упомянуто выше, у каждой категории человеческих потребностей существуют дополняющие их шариатские нормы.

#### – Дополнения к необходимым потребностям человека (даруриййат)

Известно, что в целях сохранения религии шариат обязал верующих совершать пятикратный намаз. Вместе с этим шариат узаконил призыв к молитве и коллективное совершение намазов в качестве дополнения к совершению обязательных намазов<sup>416</sup>.

В целях сохранения человеческой жизни шариат узаконил институт возмездия – кыяс, а в качестве дополнения к нему установил критерий равенства (المماتلة/мумасала)<sup>417</sup>.

В целях сохранения человеческого рода и семьи шариат узаконил институт брака – никах, а в качестве дополнения к нему установил принцип кафаат (الكفاءة), т.е. соответствие жениха невесте. Ибо данный принцип способствует созданию более крепкой и устойчивой семьи. Также в качестве дополнения к институту брака шариат установил запрет на уединение запретных друг другу мужчин и женщин, не находящихся в браке. Ибо такое уединение может привести к прелюбодеянию<sup>418</sup>.

#### – Дополнения к насущным потребностям человека (хаджиййат)

В целях облегчения и устранения трудностей шариат позволяет находящимся в пути верующим людям сокращать четырех ракаатные обязательные намазы в два раза, а в качестве дополнения к этому шариат, согласно представителям некоторых мазхабов позволяет объединять обязательные намазы путникам<sup>419</sup>.

В целях облегчения шариат, вопреки принципу кыяс, дозволил ряд соглашений торгово-имущественного характера, а в качестве дополнения к ним разрешил их письменную фиксацию или устную посредством привлечения свидетелей<sup>420</sup>.

#### – Дополнения к потребностям, украшающим жизнь человека (тахсиниййат)

В целях украшения и улучшения жизни человека шариат обязал верующих людей находиться в состоянии ритуальной чистоты – вуду, которое является обязательным условием совершения намаза, а в качестве дополнения к этому установил ряд правил, соблюдение которых является поощряемыми действиями – мустахаб<sup>421</sup>. Например, если малое омовение – вуду является обязательным, то соблюдение порядка очередности мытья частей тела является поощряемым и желательным действием.

Учитывая иерархичность человеческих потребностей, то все нормы, направленные на удовлетворение человеческих потребностей, украшающих жизнь, являются дополнением насущных и необходимых потребностей, а насущные, в свою очередь, являются

<sup>416</sup> Халлаф. Ильм усуль аль-фикх. С. 204; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261.

<sup>417</sup> Халлаф. Ильм усуль аль-фикх. С. 204-205; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 262.

<sup>418</sup> Халлаф. Ильм усуль аль-фикх. С. 205; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 261.

<sup>419</sup> Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 262. Следует помнить, что мусульманские правоведы ханафитской правовой школы считают, что объединять намазы разрешается лишь во время совершения паломничества. – Прим. А. Р.

<sup>420</sup> Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 262.

<sup>421</sup> Там же.

дополнением необходимых потребностей. Именно в этом кроется смысл суждения о том, что необходимые потребности являются основой для остальных<sup>422</sup>.

Такая иерархичность подразумевает, что в случае противостояния потребностей и норм, входящих в разные категории потребностей или же находящихся в одной категории, но имеющих разную степень важности, предпочтение отдается самому важному из них.<sup>423</sup> Ибо уделять внимание второстепенному, который может стать причиной опасности существования основного, запрещен. Этот принцип можно разъяснить следующими примерами:

– Совершение намаза является необходимой мерой для сохранения религии, т.е. даруриййат, а направление в сторону Мекке при исполнении данной меры носит дополнительный характер, т.е. такмилиийат. Следовательно, нельзя отказываться от совершения намаза в предписанное время, если верующий человек не способен определить направление в сторону Мекки<sup>424</sup>. Ибо сохранение даруриййата важнее сохранения такмилиийата.

– Питание является необходимой мерой для поддержания и защиты жизни, т.е. даруриййат, а необходимость сторониться нечистот (наджасат) является потребностью, украшающей жизнь человека, т.е. тахсиниййат, а значит дополнением к даруриййату. Следовательно, в случае отсутствия дозволенной пищи при острой необходимости верующему человеку разрешается употребить в пищу мертвечину. Ибо сохранение даруриййата важнее сохранения тахсиниййата.

– Лечение является обязательной мерой для сохранения жизни, т.е. даруриййат, а необходимость сокрытия аурата (части тела, которые запрещено демонстрировать посторонним. – *Прим. А. Р.*) является потребностью, украшающей жизнь, т.е. тахсиниййат. В таком случае второе не должно быть причиной первому. Иными словами, при необходимости разрешается открывать аурат перед врачом для лечения, ибо сохранение даруриййата важнее сохранения тахсиниййата<sup>425</sup>.

В качестве примера противостояния потребностей, находящихся в одной категории, можно привести противостояние запрета на употребление алкоголя и необходимость сохранения жизни человека. В случае, если человек находится при таких обстоятельствах, в которых его мучает сильная жажда и он не в состоянии найти питьевую воду, например, в пустыни, то для сохранения и спасения жизни ему дозволяется употребить алкоголь, который в своей основе запрещен. Ибо сохранение жизни важнее сохранения разума. С аналогичной целью разрешается порча чужого имущества под принуждением<sup>426</sup>. Ибо сохранение жизни важнее сохранения имущества<sup>427</sup>.

Вопросы для самопроверки:

1. Какой смысл несет правовой термин «тахсиниййат» с лингвистической и терминологической точек зрения?
2. На каких принципах базируются шариатские нормы, направленные на удовлетворение человеческих потребностей, украшающих жизнь?
3. Кто из ученых был первым, применившим термин «тахсиниййат»?

<sup>422</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 17; *Али Хасабаллах*. Указ. Соч. С. 261-262; *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шариййа. Т. 1. С. 95; *Юби*. Указ. Соч. С. 335.

<sup>423</sup> *Ибн Абдиссалим*. Кавайд аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 1. С. 123.

<sup>424</sup> *Халлаф*. Ильм усуль аль-фикх. С. 204; *Али Хасабаллах*. Указ. Соч. С. 261.

<sup>425</sup> *Али Хасабаллах*. Указ. Соч. С. 262-263.

<sup>426</sup> Следует отметить, что в таком случае пострадавшая сторона имеет право предъявить претензию материальной компенсации к принуждаемому человеку за испорченное имущество. – *Прим. А. Р.*

<sup>427</sup> *Али Хасабаллах*. Указ. Соч. С. 263.

4. В каких тематических разделах исламского права присутствуют нормы, направленные на удовлетворение человеческих потребностей, украшающих жизнь?
5. На какой критерий обращают внимание при противостоянии потребностей, входящих в одну или разные категории?

#### Задание 1

Детально изучите вышеизложенный материал и обоснуйте суждения мусульманских ученых относительно человеческих потребностей, украшающих жизнь.

#### Задание 2

На основе вышеизложенного материала приведите несколько примеров противостояния человеческих потребностей и их приоритетность.

#### Задание 3

Изучив вышеизложенный материал, объясните важность удовлетворение человеческих потребностей, входящих в корпус маслахатов тахсинийят.

### 2.2.2. Классификация целей (маслахатов) шариата с точки зрения содержания

Как отмечают мусульманские правоведы, целью шариата является достижение блага (маслахат) людей и/или устранение вреда (мафсадат) от них<sup>428</sup>. Отсюда становится очевидным, что между целями шариата и интересами людей существует тесная и прямая связь. Учитывая данную связь, можно отметить, что помимо классификации маслахатов, осуществление которых является задачей шариата, с точки зрения их важности существует классификация, согласно которой маслахаты делятся по их содержанию, а именно частные и общественные. Первые обозначаются термином маслахат хасса (المصلحة الخاصة), а вторые маслахат амма (المصلحة العامة). Если выразиться русским языком, то их перевод как общественные и индивидуальные интересы будет полностью соответствовать действительности. Шафиитский ученый Абу Хамид аль-Газали выделяет еще одну категорию маслахатов, а именно маслахаты большинства, которую он обозначает термином маслахат аль-агльаб (مصالح الأغلب)<sup>429</sup>.

Подобное разделение маслахатов вполне логично, ибо, как было указано выше, человек – существо социальное. А это подразумевает, что человек находится в постоянном контакте с обществом равно тому, как происходит взаимосвязь и между самими индивидуумами общества. При подобном конфликте неизбежны конфликты интересов.

Важность подобной классификации человеческих интересов (маслахатов) проявляется в том случае, если общественные и частные интересы конфликтуют друг с другом. Совершенно очевидно, что в подобной ситуации любая правовая система должна определить критерий, согласно которому этот конфликт будет разрешен.

По мнению мусульманских правоведов, в положении, если одновременно удовлетворить общественные и частные интересы не удастся<sup>430</sup>, предпочтение отдается общественным интересам, даже если придется проигнорировать частные интересы<sup>431</sup>. В этой связи в литературной кладези исламского права можно встретить огромное количество примеров от простых взаимодействий людей в обществе до вопросов международного масштаба. С целью не растягивать тему и внести ясность в принцип предпочтения общественных интересов частным, будет целесообразным привести несколько примеров:

<sup>428</sup> Амиди. Указ. Соч. Т. 3. С. 339; Шатыби. аль-Игтисам. Т. 1. С. 63

<sup>429</sup> Газали. Шифа аль-галиль. С. 210.

<sup>430</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 7. С. 75; Мисри. Указ. Соч. С. 9, 12.

<sup>431</sup> Мисри. Указ. Соч. С. 9, 12.

– Государству разрешается вмешиваться в экономический порядок в обществе, если к этому вынуждает общественный интерес. Согласно этому принципу государство имеет право регулировать цена на товары, т.к. если в этом есть общественный интерес и оставить цены без государственного регулирования, то это нанесен ущерб обществу<sup>432</sup>.

– Государство имеет право на принудительной основе поставлять и продавать продукты продовольственных монополистов, если к этому вынуждает общественный интерес. Также государство имеет право обязать продовольственных монополистов соблюдать соответствующих порядок на рынке<sup>433</sup>.

– Государство имеет право национализировать крупные предприятия в том случае, если их не национализировать, то это приведет к тому, что финансы станут сосредоточиваться в руках малой группы людей<sup>434</sup>.

– Государство имеет право отказать индивидуальному предпринимателю в размещении своего магазина на общественной дороге, ибо общественная дорога принадлежит всем гражданам, а магазин одному человеку<sup>435</sup>.

– Государство имеет право обязывать ремесленнический класс общества нести материальную ответственность за вверенное им чужое имущество (تَضْمِينُ الصُّنَّاعِ/тадмин ас-суннаг). Другими словами, государство имеет право обязать их выплачивать материальную компенсацию в целях сохранения общественного интереса, а именно сохранения имущества. В данном случае видно, что ремесленнический класс хоть и не является одним человеком, а группой людей, они всё же не являются всем обществом<sup>436</sup>.

– Если представить, что польза, получаемая от намаза, квалифицируется как частная или индивидуальная, а проявление справедливости общественная. В случае конфликта данных категорий пользы или благ, предпочтение отдается общей. Например, спасение утопающего человека важнее совершения намаза [в данный момент]<sup>437</sup>.

Очевидно, что во всех вышеприведенных примерах наблюдается конфликт общественных и частных интересов, где предпочтение отдается именно общественным интересам, что, само собой, подразумевает несоблюдение частных интересов, а значит, наносится вред индивидууму общества. Такая позиция мусульманских ученых объясняется тем, что целью шариата является устранить максимальный вред, даже если будет допущен минимальный вред<sup>438</sup>. Другими словами, если несоблюдение общественного интереса – это вред и несоблюдение частного интереса – это вред, то устранить общественный вред будет приоритетнее.

Данное видение мусульманских правоведов относительно решения конфликта интересов нашло отражение во многих общих принципах (أَلْفَوَاعِدُ الْفُؤَيْبَةِ الْعَامَّةُ/аль-каваид аль-фикхийя аль-амма) исламского фикха, а именно:

يُحْمَلُ الضَّرْرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ ضَرَرِ عَامٍ -

«Надлежит переносить причинение частного вреда ради предотвращения вреда общего»<sup>439</sup>.

الضَّرْرُ الْأَشَدُّ يُزَالُ بِالضَّرَرِ الْأَخْفَى -

<sup>432</sup> Фаси. Указ. Соч. С. 181.

<sup>433</sup> Там же.

<sup>434</sup> Там же.

<sup>435</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 23. С. 191.

<sup>436</sup> Хассан, Хусайн Хамид. Назарийят аль-маслаха фи аль-фикх аль-ислями / Хусайн Хамид Хассан, (на ар. яз.). – Каир: Мактабат аль-мутабанна, 1981. – С. 33.

<sup>437</sup> Мисри. Указ. Соч. С. 12.

<sup>438</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 319.

<sup>439</sup> Комитет. Маджалла. № 26.

«Более существенный вред подлежит исключению путем [допущения] причинения менее существенного вреда»<sup>440</sup>.

إِذَا تَعَارَضَ مُفْسِدَتَانِ رُوِيَ أَكْثَرُهُمَا ضَرَرًا بِإِنْكَابِ أَحَدِهِمَا

«При столкновении двух обстоятельств, угрожающих порчей, подлежит предотвращению то из них, которое несет больший вред, за счет [допущения] причинения меньшего»<sup>441</sup>.

يُخْتَارُ أَهْوَنُ الشَّرَّيْنِ

«Из двух зол выбирается менее тяжкое»<sup>442</sup>.

دَرَاءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ

«Предотвращение порчи предпочтительнее приобретения выгоды»<sup>443</sup>.

الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ

«Причинение вреда подлежит предотвращению по мере возможности»<sup>444</sup>.

В качестве примера о конфликте общественных и частных интересов, следствием которого является возложение ограничения на частное лицо, что, само по себе подразумевает нанесение ему определенного вреда, но благое для общества, можно привести одно религиозно-правовое мнение основателя ханафитского мазаха Абу Ханифы. Он считал, что ограничивать в правовой дееспособности свободного совершеннолетнего человека нельзя, за исключением трех категорий людей: 1. аль-муфтий аль-маджин (непристойный, бесцеремонный и нечестивый муфтий), 2. аль-мутатаббих аль-джахиль (некомпетентный медицинский работник), 3. аль-мукари аль-муфлис<sup>445</sup> (просящий милостыню обманщик). Ханафитский правовед Сарахси, комментируя данное мнение Абу Ханифы, говорит, что необходимость ограничения дееспособности данной категории людей заключается в том, что их деятельность способствует возникновению колоссального вреда для других, т.е. общества. Ибо нечестивый муфтий наносит вред религии, некомпетентный медицинский работник наносит вред здоровью людей, а просящий милостыню обманщик наносит вред имуществу людей<sup>446</sup>. Другой ханафитский правовед Касани отмечает, что в данном случае под ограничением дееспособности не подразумевается его буквальный смысл, ибо человек, чья дееспособность ограничена, нуждается в опекуне. В данном же случае под ограничением дееспособности этих трех категорий людей подразумевается их отдаление от занимаемых должностей<sup>447</sup>.

Исходя из данного мнения Абу Ханифы и соответствующих комментариев ханафитских правоведов, становится очевидным, что суть наложения ограничения заключается в том, чтобы устранить общественный вред, т.е. соблюсти общественный интерес, даже если это приведет к частному вреду.

Вопросы для самопроверки:

1. Какова основная цель шариата?
2. На какие виды делятся потребности человека с точки зрения их содержания?
3. Почему может происходить конфликт общественных и частных интересов?

<sup>440</sup> Там же. № 27.

<sup>441</sup> Там же. № 28.

<sup>442</sup> Там же. № 29.

<sup>443</sup> Там же. № 30.

<sup>444</sup> Там же. № 31. Перевод вышеуказанных общих принципов фикха осуществлены Сюкияйненом Л. Р. См. Сюкияйнен Л. Р. Л. Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 1. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 237.

<sup>445</sup> Под фразой «просящий милостыню» подразумевается человек, который, не имея собственных финансовых возможностей, ищет инвестиции под их реализацию, а потом пропадает с взятыми в долг деньгами.

<sup>446</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 24. С. 157.

<sup>447</sup> Касани. Указ. Соч. Т. 10. С. 82.

4. Какого мнение мусульманских правоведов относительно выбора между общественными и частными интересами в случае возникновения конфликта между ними?
5. Как, согласно мнению Абу Ханифы, должен быть отстранен от своей деятельности, если такая деятельность может нанести вред остальным?

#### Задание 1

На основании вышеизложенного материала изучите позицию мусульманских правоведов относительно разделения человеческих потребностей на общественные и индивидуальные.

#### Задание 2

На основании вышеизложенного материала заучите общие принципы фикха, которые служат олицетворением приоритетности общественных интересов над индивидуальными.

#### Задание 3

Изучив вышеизложенный материал, объясните позицию ханафитских правоведов относительно мнения Абу Ханифы о необходимости наложения ограничения на три категории людей.

### **2.2.3. Классификация целей (маслахатов) шариата с точки зрения принятия или неприятия их во внимание Законодателем**

Выше было указано, что между терминами макасид и маслахат существует тесная и прямая связь. Более того, зачастую они позиционируются как синонимы. В этой связи следует упомянуть классификацию важнейшего элемента теории цели шариата и концепции маслахат, а именно ее классификацию с точки зрения принятия или неприятия ее во внимание Законодателем.

Согласно данной классификации маслахат (польза) делится на три вида:

#### **2.2.3.1. Принятая Законодателем во внимание польза – *الْمَصْلَحَةُ الْمَعْتَبَرَةُ*/аль-маслахат мугтабара**

Под этой пользой понимается такая польза, на принятие которой во внимание со стороны Законодателя указывают конкретные доказательства (*الْأَنْصُ*/ан-насс) священных текстов. Иными словами, если существуют священные тексты Корана и Сунны на то, что данная польза принята Законодателем во внимание, то такая польза является доводом<sup>448</sup>. Следовательно, такая польза, т.е. маслахат, в последующем может выступать в качестве основы, опираясь на которую муджахид имеет право выводить новые правовые решения. Согласно суждениям мусульманских правоведов такая польза имеет самую сильную законную силу. По сути, такая польза является опорой любого суждения по аналогии – *кыяс*<sup>449</sup>. Например, священные тексты шариата установили, что вино запретно, т.к. оно имеет опьяняющее свойство. Цель такого запрета уберечь человеческий разум от гибели. Отсюда следует, что мотив запрета употребления вина – искар (опьянение), а польза данного запрета – защита разума человека. Соответственно, запрет на употребление вина является доказательством тому, что такая польза (в данном случае защита разума человека) является принятой во внимание<sup>450</sup>. Отсюда следует, что принятая во внимание со стороны Законодателя польза – в данном случае защита разума человека – может стать основой для

<sup>448</sup> *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 312; *Амиди*, Сайфуддин али ибн Мухаммад. аль-Ихкам фи усуль аль-ахкам / Сайфуддин Амиди, (на ар. яз). – Эр-Рияд: Дар ас-сумайги, 1424/2003. – Т. 4. С. 195.

<sup>449</sup> *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 312; *Карафи*, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. Танкых аль-фусуль фи ихтисар аль-махсуль фи аль-усуль / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-фикр, 1424/2004. – С. 350.

<sup>450</sup> См.: *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 312.

кыяса, посредством которого муджтахид может вывести решение, что употребление наркотических веществ является запретным, т.к. наркотики одурманивают и разрушают человеческий разум.

Мусульманские ученые отмечают, что в корпус принятых во внимание со стороны Законодателя польз входят любые пользы человека, для достижения которых Законодатель установил соответствующие предписания. Например, защита религии, жизни, разума, продолжения человеческого рода и имущества, которые формируют корпус необходимых человеческих потребностей, являются пользами, принятыми во внимание со стороны Законодателя<sup>451</sup>, т.е. данные пользы именуется *المصلحة المُغتَبَرَة*/аль-маслахат аль-мугтабара.

### **2.2.3.2. Непринятая Законодателем во внимание польза – *المصلحة المُلغَاة*/аль-маслахат аль-мульга**

Под данной категорией маслахата мусульманские правоведы понимают такую пользу, достижение которой не является целью Законодателя, то есть в священных текстах существует доказательство того, что достижение такой пользы не принято Им во внимание<sup>452</sup>. Пользу, не принятую во внимание Законодателем, можно назвать «отменённой пользой». Согласно мнению мусульманских правоведов такая польза не является доводом для вынесения правовых решений.

Для разъяснения того, что Законодатель не принимает такую пользу во внимание, можно привести несколько примеров:

а. Передается, что один из правителей Андалусии в дневное время суток в месяц Рамадан во время обязательного соблюдения поста совершил половую близость с женщиной, что согласно религиозным предписаниям шариата запрещено. На вопрос, что ему делать, маликитский правовед Яхья ибн Яхья вынес решение, согласно которому этот правитель должен был искупить свой грех, продержав два месяца поста в качестве наказания. Хотя согласно пророческому изречению верующий человек, нарушивший пост в месяц Рамадан и имеющий финансовые возможности, в качестве искупления (каффарат) сначала должен освободить одного невольника, если у него нет такой возможности, должен поститься в течение двух месяцев, а если он не способен и на это, ввиду проблем со здоровьем, то он должен накормить шестьдесят сирот<sup>453</sup>. Однако Яхья ибн Яхья умолчал про необходимость освобождения раба и повелел ему поститься в течение двух месяцев. Яхья ибн Яхья исходил из того, что если он скажет правителю освободить раба, то, учитывая его финансовую обеспеченность, он с легкостью будет освобождать рабов и не прекратит нарушать пост месяца Рамадан в дневное время суток путем полового совокупления с женщиной. Яхья ибн Яхья посчитал, что его решение будет полезным для правителя. Согласно мусульманским правоведом такое решение (фатва), основанное на определенной пользе, недействительно, т.к. оно противоречит предписаниям священных текстов, которые сначала предписывают освобождение невольника для состоятельных людей<sup>454</sup>. Другими словами: раз пророческое изречение предписывает человеку, оказавшемуся в таком положении и имеющему финансовые возможности сначала освободить раба, а не поститься в течение 60 дней, значит польза, принятая во внимание, это освобождение раба, а не двухмесячный пост. Именно поэтому польза, на которую ссылался Яхья ибн Яхья при вынесении своего решения, расценивается мусульманскими правоведом как отмененная польза.

б. Мусульманские правоведы для разъяснения данного вида пользы приводят еще и такой пример: если во время военных действий, целью которых является устранение агрессии врага, верующие люди решатся сдаться в плен, видя в этом для себя определенную

<sup>451</sup> *Шатыби*. аль-Игтисам. Т. 2. С. 609; *Зейдан*. Указ. Соч. С. 191.

<sup>452</sup> *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 312; *Амиди*. Указ. Соч. Т. 4. С. 195.

<sup>453</sup> *Бухари*. Указ. Соч. С. 466., № 1936.

<sup>454</sup> *Газали*. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 312.

пользу, то такая польза считается отмененной, т.е. непринятой во внимание Законодателем. Ибо соблюдение такой пользы приведет к более вредоносному ущербу, а именно к тому, что вражеские силы оккупируют государство, посягнутся на честь женщин, жизнь и свободу граждан и т.д.<sup>455</sup> То есть такая польза, которую увидят для себя верующие люди основой для сдачи в плен, является отмененной и не может послужить доводом для принятия подобного решения.

в. Также в качестве примера на отмененную пользу можно привести пользу, которую увидит человек в ростовщичестве (риба). Человека может посетить мысль, что если он прибегнет к финансовым операциям, основанных на ссудном проценте, то это может стать причиной его обогащения. Т.е. человек видит в ростовщичестве материальную пользу для себя. Однако, принимая во внимание, что ростовщичество запрещено религиозными предписаниями шариата<sup>456</sup>, то польза в ростовщичестве, которую может увидеть человек для личного обогащения, считается отмененной и недействительной. Т.е. верующий человек не имеет права руководствоваться подобной пользой<sup>457</sup>.

### 2.2.3.3. Польза, о принятии или неприятии во внимание Законодателем которой отсутствуют точные доказательства – *الْمَصْلَحَةُ الْمُرْسَلَةُ*/ аль-маслахат аль-мурсалия

Под данным видом пользы мусульманские правоведы понимают такие пользы, относительно которых отсутствуют точные предписания, указывающих на принятие или же неприятия их Законодателем во внимание<sup>458</sup>. Такие пользы обозначаются термином аль-маслахат аль-мурсалия или аль-маслахат аль-мутлака, то есть свободные пользы<sup>459</sup>. Применение такой пользы в качестве довода для вынесения правовых решений широко применяется маликитскими правоведом<sup>460</sup> и обозначается такими терминами, как истислах<sup>461</sup>, истидляль<sup>462</sup> или аль-мунасиб аль-мурсаль<sup>463</sup>. Что же касается того, является ли данный метод вынесения правовых вопросов в доктринах других правовых школ, то он весьма спорный. Например, шафиитский правовед Джувайни считает, что данный метод применяется большинством ханафитов и самим Шафии<sup>464</sup>, а Сайфуддин аль-Амиди отрицает это<sup>465</sup>. Так же и ханафитский правовед Ибн аль-Хумам сообщает, что ханафиты не принимают маслахат мурсалия в качестве довода<sup>466</sup>. Однако согласно исследованиям известного маликитского правоведа Шихабуддина аль-Карафи, несмотря на то, что в методологической терминологии ханафитской и шафиитской правовых школ термин маслахат мурсалия не употреблялся или же вообще отрицался, как это было на примере Джувайни, ханафиты и шафииты всё так и принимали её в качестве метода вынесения правовых решений – фетва<sup>467</sup>.

Подобные разногласия относительно того, имеет ли метод маслахат мурсалия законную основу для вынесения правовых решений или не имеет, зависит от того, кто как понимает саму природу концепции маслахат мурсалия. Например, если обратить внимание на определение маслахат мурсалия, выдвинутое некоторыми мусульманскими правоведом, а именно: «маслахат мурсалия – это такие маслахаты (пользы), относительно принятия или

<sup>455</sup> Зейдан. Указ. Соч. С. 191; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 138;

<sup>456</sup> Сура «Бакара», 275-й аят.

<sup>457</sup> См. Али Хасабаллах. Указ. Соч. С.138.

<sup>458</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 312; Амиди. Указ. Соч. Т. 4. С. 195; Мисри. Указ. Соч. С. 12.

<sup>459</sup> Анбаки. Указ. Соч. С. 263.

<sup>460</sup> Карафи. ат-Танких. С. 350.

<sup>461</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 312.

<sup>462</sup> Джувайни. Указ. Соч. Т. 2. С. 1113.

<sup>463</sup> Амиди. Указ. Соч. Т. 4. С. 195; Буты. Указ. Соч. С. 341; Анбаки. Указ. Соч. С. 262.

<sup>464</sup> Джувайни. Указ. Соч. Т. 2. С. 1113.

<sup>465</sup> Амиди. Указ. Соч. Т. 4. С. 195.

<sup>466</sup> Ибн аль-Хумам. Указ. Соч. С. 520.

<sup>467</sup> Карафи. ат-Танких. С. 351.

непринятия их во внимание Законодателем отсутствуют конкретные доводы священных текстов», то создается ложное и вводящее в заблуждение впечатление, что Законодатель оставил часть пользы вне поля своего внимания. Если посмотреть на данное определение концепции *маслахат мурсаля* сквозь призму коранического аята, в котором Всевышний Аллах сообщает, что Он ничего не упустил: «ведь Мы ничего не упустили в [этом] Писании» (6:38), «...Мы ниспослали тебе Писание в разъяснение всего сущего как руководство к прямому пути, как милость и добрую весть для верующих» (16:89), то становится очевидным, что данное определение либо неверное, либо неточное<sup>468</sup>.

Учитывая, что концепция *маслахат мурсаля*, как правило, применялась маликитскими правоведомы, то будет правильным обратиться к определению данной концепции, выдвинутому самими маликитами. Так, Карафи, усердно подчеркивающий, что *маслахат мурсаля* имеет место быть во всех доктринах мусульманских правовых школах, отмечает, что под термином *маслахат мурсаля* подразумеваются такие пользы, относительно которых мы не сможем найти в священных текстах конкретных доводов, указывающий на их принятие во внимание со стороны Законодателя, но мы можем найти доводы, указывающие на то, что Законодатель принял во внимание род (джинс) подобных польз<sup>469</sup>.

Очевидно, что данное определение концепции *маслахат*, предложенное Карафи, самое верное. Ибо невозможно представить, чтобы Законодатель упустил некоторые пользы человека<sup>470</sup>. Однако то, что Законодатель, не упомянув в священных текстах некоторые *маслахаты*, но принял во внимание род подобных *маслахатов*, является важным фактором гибкости исламского права. Это обуславливается тем, что доказательства священных текстов ограничены, а события и ситуации, которые требуют шариатской оценки, безграничны.<sup>471</sup> Таким образом, если *муджтахид* при вынесении правового решения не может найти конкретного доказательства на пользу, которую высматривает в качестве основы своего решения, может обратиться к доводам, указывающим на принятие во внимание Законодателем рода (джинса) данной пользы. Таким образом, определение Карафи предоставляет определенные зацепки для определения и классификации польз, которые могут быть выявлены *муджтахидом* для вынесения правовых решений.

Вероятнее всего именно поэтому некоторые современные мусульманские правоведы при определении концепции *маслахат мурсаля* приняли за основу мнение маликитского правововеда Карафи. Например, Мустафа Зейд, опираясь на следующее мнение одного из основателей ханафитского мазхаба Мухаммада Шайбани: «Что же касается вопроса, когда местные торговцы встречают иногородних торговцев за пределами населенного пункта с целью выкупа их товаров по более низкой цене (таляккы ас-силяг/ар-рукбан), то если такая практика наносит вред населению данного населенного пункта, то местным торговцам не следует так поступать. Если же подобные товары в изобилии на рынке и такая практика не наносит вреда населению, то в подобном поступке торговцев нет ничего зазорного»<sup>472</sup> доказывает, что ханафиты принимают концепцию *маслахат мурсаля* и говорит следующее:

«Этому нельзя возразить, сказав, что доводом подобного мнения [Шайбани] является пророческое изречение: «В Исламе запрещено наносить вред и отвечать вредом на вред». Ибо если принять за основу данное пророческое изречение, то это означает применение данного изречения на практике (амаль би-н-насс). Однако данное пророческое изречение устанавливает

<sup>468</sup> Азаматов. Указ. Соч. С. 223.

<sup>469</sup> Карафи, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. Нафаис аль-усуль фи шарх аль-махсуль / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.); под ред.: А. Абдульмавджуада и А. М. Муаввада. – Мекка: Низар Мустафа аль-Баз, 1416/1995. – Т. 9. С. 4096.

<sup>470</sup> Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. аль-Манхуль мин тагликат аль-усуль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.); под ред.: М. Х. Хиту. – Дамаск: 1390/1970. – С. 485; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 138.

<sup>471</sup> Дабуси. Указ. Соч. С. 251; Джувайни. Указ. Соч. Т. 2. С. 743; Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 139; Газали. аль-Манхуль. С. 327; Ибн Кудама. Равда ан-назыр. Т. 2. С. 152.

<sup>472</sup> Шайбани, Мухаммад ибн аль-Хасан аш-Шайбани. Муватта аль-имам Малик / Мухаммад Шайбани, (на ар. яз.). – Каир: аль-Маджлис аль-аля ли аш-шууни аль-ислямиййа, 1414/1994. – С. 248., №. 772.

общее/универсальное правило, а пример, который мы разбираем, является конкретным случаем, который входит в орбиту этого общего правила. В пророческом изречении идет речь об устранении общего вреда, а не конкретного/частного вреда. Поэтому когда мы говорим об маслахат мурсаля, мы понимаем конкретные/частные пользы, относительно принятия или непринятия во внимание Законодателем отсутствуют доводы, но существуют доводы, которые указывают на то, что род подобных польз принят во внимание Законодателя»<sup>473</sup>.

В подобном же ключе высказался и известный современный правовед Рамадан аль-Буты:

«Истинное значение термина маслахат мурсаля заключается в следующем: маслахат мурсаля – это любая польза, которая входит в орбиту целей Законодателя, но относительно ее отсутствуют доводы, указывающие на ее принятие во внимание или отвержение со стороны Законодателя»<sup>474</sup>.

Исходя из вышеизложенного определения концепции маслахат мурсаля, может возникнуть следующий вопрос: если пользы, которые входят в область маслахат мурсаля, на самом деле косвенно приняты во внимание Законодателя тем, что Он принял во внимание их род, то почему они именуется «мурсаля», т.е. свободными? В качестве ответа на данный вопрос можно привести следующие слова Рамадана аль-Буты:

«Название «мурсаля», на самом деле, не означает, что такие пользы лишены абсолютного внимания шариатских доводов. «Мурсаля» - это термин, целью использования которого, является разграничение между концепцией маслахат мурсаля и концепцией кьяс. Ибо для применения кьяса необходимо, чтобы конкретные доводы из священных текстов или же консенсуса (иджма) указывали на законность мотива (иллят) вопроса, требующего шариатской оценки (фарг). Что же касается маслахата мурсаля, то она лишена подобного конкретного довода, но в то же время она соответствует нормам и целям Законодателя, которые Он принял во внимание»<sup>475</sup>.

Отсюда следует, что если муджтахид обнаружит определенную пользу, которая на первый взгляд может классифицироваться как маслахат мурсаля, но на самом деле она не входит в корпус целей шариата и не соответствует ни одной шариатской норме или общему правилу, то такая польза не может быть классифицирована как «мурсаля». Так как если польза не соответствует целям шариата, то она должна быть расценена как отмененная – мультга<sup>476</sup>.

Вопросы для самоконтроля:

1. На какие виды делятся пользы с точки зрения принятия или непринятия их во внимание Законодателя?
2. Какая польза из данной категории считается самой сильной?
3. Какова связь между кьясом и маслахатом мугтабара?
4. Что сказал Карафи про позицию мусульманских правоведов относительно концепции маслахат мурсаля?
5. Какова связь между концепцией маслахат мурсаля и целями шариата?

Задание 1

Изучив вышеизложенный материал, объясните основную суть разделения польза на три указанных вида.

Задание 2

На основании вышеизложенного материала объясните природу концепции маслахат мурсаля.

Задание 3

<sup>473</sup> Зейд, Мустафа. аль-Маслаха фи ат-ташриг аль-ислями ва Наджмуддин ат-Туфи / Мустафа Зейд, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-юср, 1954. – С. 34 (1-я сноска).

<sup>474</sup> Буты. Указ. Соч. С. 342.

<sup>475</sup> Буты. Указ. Соч. С. 387.

<sup>476</sup> Там же.

Прочитав вышеизложенный материал, заучите основную терминологию.

#### 2.2.4. Классификация целей (маслахатов) шариата с точки зрения места их осуществления

С этой точки зрения маслахаты (пользы) подразделяются на два вида: мирские (المَصَالِحُ الدُّنْيَوِيَّةُ/аль-масалих ад-дуньявиййа) и вечные/загробные (المَصَالِحُ الْآخِرَوِيَّةُ/аль-масалих аль-ухравиййа)<sup>477</sup>. Также мусульманские правоведы именуют данные потребности как масалих гаджиля (المَصَالِحُ الْعَاجِلَةُ) и масалих аджиля (المَصَالِحُ الْآجِلَةُ), т.е. мирские и загробные<sup>478</sup>.

Шафиитский правовед Ибн Абдиссалим отмечает, что человеческие потребности (масалих) делятся на два вида: мирские и загробные. К первым относятся потребности человека, которые входят в корпус необходимых, насущных и украшающих жизнь. Например, потребности человека в принятии пищи, питье воды, ношении одежды, жилище, браке, транспорте и т.д. Ко второй категории относятся человеческие потребности, которые оценены религиозными предписаниями шариата как обязательные (ваджиб), суннаты, мандубы, а также избегания запретного (харам) и т.д.<sup>479</sup> То есть сюда входят вопросы поклонения и вероубеждения<sup>480</sup>, исполнение которых дает возможность верующему человеку приобрести счастье в этом и последующем мирах<sup>481</sup>.

Ибн Абдиссалим отмечает, что, если мирские потребности человека могут определяться эмпирическими и рациональными способами, то загробные потребности человека могут быть определены лишь священными текстами шариата<sup>482</sup>. Как отмечают мусульманские правоведы, в случае столкновения мирских и загробных потребностей человека предпочтение отдается последним, ибо они считаются наиболее сильными. Ведь если мирские потребности приводят к уничтожению загробных потребностей, то принимать их во внимание считается неправильным<sup>483</sup>.

Примечательна позиция Рамадана аль-Буты относительно подобной классификации человеческих потребностей. Он считает, что нет объективных причин следовать такой классификации. Ибо религиозные предписания шариата, которые включают в себя вопросы вероубеждения, поклонения и мирского взаимоотношения людей, одновременно служат достижению блага верующего человека как в этом, так и в последующем мире. Например, если верующий человек следует божественным заповедям в вопросах мирского взаимоотношения, то он одновременно осуществляет свои потребности/маслахаты в этом мире, а также получает божественное вознаграждение (саваб) в загробной жизни<sup>484</sup>.

Вопросы для самоконтроля:

1. На какие виды делятся пользы с точки зрения их места осуществления?
2. Какие темы входят в категорию мирских польз?
3. Какие темы входят в категорию загробных польз?
4. Какой пользе ученые отдают предпочтение при возникновении конфликта польз данной категории?
5. Почему Буты считал такую классификацию человеческих польз несостоятельной?

Задание 1

<sup>477</sup> Шатыби. аль-Игтисам. Т. 1. С. 61-62; Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 5. С. 178.

<sup>478</sup> Ибн Абдиссалим. Кавайд аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 2. С. 125.

<sup>479</sup> Ибн Абдиссалим. Кавайд аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 2. С. 123.

<sup>480</sup> Шатыби. аль-Игтисам. Т. 1. С. 61-62

<sup>481</sup> Ибн Абдиссалим. Кавайд аль-ахкам фи ислях аль-анам. Т. 2. С. 125; Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 5. С. 178.

<sup>482</sup> Ибн Абдиссалим. аль-Мухтасар. С. 120. См.: Буты. Указ. Соч. С. 80-81.

<sup>483</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 124.

<sup>484</sup> Буты. Указ. Соч. С. 96.

На основании вышеизложенного материала изучите основную мысль разделения польза на мирские и загробные.

#### Задание 2

Изучив вышеизложенный материал, объясните позицию мусульманских правоведов относительно необходимости предпочитать загробные пользы мирским при столкновении.

#### Литература

1. Абу Захра, Мухаммад. аль-Джарима ва аль-укуба фи аль-фикх аль-ислями / Мухаммад Абу Захра, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фикр аль-араби, 1998. – 399 с.
2. Абу Дауд, Сулейман Ибн аль-Ашас. ас-Сунан / Сулейман Абу Дауд, (на ар. яз.); под ред.: М. Абдульхамида; в 4 ч. – Бейрут: аль-Мактабат аль-асриййа.
3. Абу Джайб, Сагди. аль-Камус аль-фикхи люгатан ва истыляхан / Абу Джайб, (на ар. яз.). – Дамаск: Дар аль-Фикр, 1988/1408. – 400 с.
4. Азаматов Р.И. Ханефи хукук эколунде маслахат анлайышы (Сарахси орнеги) – Концепция маслахат в ханафитской правовой школе (на примере Сарахси) / Азаматов Р. И. Дис. д-ра ислам. наук. – Анкара, 2018. – С. 320 с.
5. Али-заде, Айдын ариф оглы. Исламский энциклопедический словарь / Али-заде. – М.: Ансар, 2007. – 920 с.
6. Али Хасабаллах. Усуль ат-ташриг аль-ислями / Али Хасабаллах, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фикр аль-араби, 1997. – 380 с.
7. аль-Алим, Йусуф Хамид. аль-Макасыд аль-амма ли аш-шарига аль-ислямиийа / Алим, (на ар. яз.). – эр-Рияд: аль-Магхад аль-алями ли аль-фикр аль-ислями, 1415/1994. – 614 с.
8. аль-Амиди, Сайфуддин али ибн Мухаммад. аль-Ихкам фи усуль аль-ахкам / Сайфуддин Амиди, (на ар. яз), в 4 ч. – эр-Рияд: Дар ас-сумайги, 1424/2003.
9. аль-Анбаки, Маджид Хумайд. Асар аль-маслаха фи ташриг аль-ахкам байна ан-низамайн аль-ислями ва аль-ингилизи / Маджид Анбаки. Дис. магс-а ислам. наук; (на ар. яз.).– Багдад: [б.и.], 1971. – 366 с.
10. Ауда, Джассер. Цели шариата: (руководство для начинающих) / Джассер Ауда; пер., примеч. и введ. К. Гасымова; Междунар. ин-т ислам. мысли, Обществ. об-ние ИДРАК. – М.: Изд. дом Марджани, 2015. – 192 с.
11. Ахмад ибн Ханбаль. аль-Муснад / Ахмад ибн Ханбаль, (на ар. яз.); под ред.: А. М. Шакир; в 50 ч. – Каир: Дар аль-хадис, 1416/1995.
12. Бехруз Х. Правовые ценности в исламской и западной правовых традициях: сравнительно-правовой ракурс // Вестник университета О. Е. Кутафина № 5. – М.: 2015. – 152-162 сс.
13. аль-Буты. Мухаммад Саид Рамадан. Давабит аль-маслаха фи аш-шарига аль-ислямиийа / Рамадан аль-Буты, (на ар. яз.). – Дамаск: Дар аль-фикр, 1437/2016. – 454 с.
14. аль-Бухари, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Исмаиль. Сахих аль-Бухари / аль-Бухари, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ибн Касир, 1423/2002. – 1944 с.
15. аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. Шифа аль-галиль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.). – Багдад: Мактабат аль-иршад, 1390/1981.

16. аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.), в 2 ч. – Бейрут: аль-Мактабат аль-асриййа, 1430/2009.
17. аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. аль-Манхуль мин тагликат аль-усуль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.); под ред.: М. Х. Хиту. – Дамаск: 1390/1970. – 541 с.
18. ад-Дабуси, Абу Зейд Убайдуллах ибн Умар ибн Иса. Таквим аль-адилля фи усуль аль-фикх / Абу Зейд Дабуси, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 1421/2001. – 472 с.
19. аль-Джассас, Ахмад ибн Али Абу Бакр ар-Рази. аль-Фусуль фи аль-усуль / Абу Бакр Джассас, (на ар. яз.); под ред. М. Тамира; в 2 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 2010.
20. аль-Джувайни, Имам аль-Харамайн Абдульмалик ибн Абдулла. аль-Бурхан фи усуль аль-фикх / Джувайни, (на ар. яз.); под ред.: А. ад-Дибя; в 2 ч. – Катар, 1399/1978.
21. аль-Джурджани, Али ибн Махаммад ас-Саййид аш-Шариф. Муджам ат-Тагрифат / Шариф Джурджани, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фадыля, [б.г.]. – 254 с.
22. Зейд, Мустафа. аль-Маслаха фи ат-ташриг аль-ислями ва Наджмуддин ат-Туфи / Мустафа Зейд, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-юср, 1954. – 169 с.
23. Зейдан, Абдулькарим. аль-Мадхаль лидираса аш-шариага аль-ислямииййа / Абдулькарим Зейдан, (на ар. яз.). – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1433/2016. – 464 с.
24. Ибн Абдиссаям, Иззуддин Абдульазиз. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам / Ибн Абдиссаям, (на ар. яз.), в 2 ч. – Дамаск: Дар аль-калям, 1421/2000.
25. Ибн Абдиссаям, Иззуддин Абдульазиз. Мухтасар аль-фаваид фи ахкам аль-макасыд / Ибн Абдиссаям, (на ар. яз.). – эр-Рияд: Дар аль-фуркан, 1418/1997. – 242 с.
26. Ибн Ашур, Тахир. Макасыд ат-ташриг аль-ислями / Тахир ибн Ашур, (на ар. яз.); под ред. М. Майсави. – Амман: Дар ан-нафаис, 1421/2001. – 533 с.
27. Ибн Амир аль-Хадж, Мухаммад ибн Муаммад ибн Мухаммад ибн Хасан. ат-Такрир ва ат-тахрир / Ибн Амир аль-Хадж, (на ар. яз.), в 4 ч. – Каир: аль-Матбага аль-кубра аль-амириййа, 1898/1316.
28. Ибн Кудама, Абу Мухаммад Абдуллах ибн Ахмад. Равда ан-назыр ва джуннат аль-муназыр / Ибн Кудама, (на ар. яз.), в 2 ч. – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1419/1997.
29. Ибн Кудама, Абу Мухаммад Абдуллах ибн Ахмад. аль-Мугни / Ибн Кудама, (на ар. яз.); под ред. А. Турки и А. Хульв, в 15 ч. – эр-Рияд: Дар алям аль-кутуб, 1417/1997.
30. Ибн Маджа, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Язид аль-Казвини. ас-Сунан / Ибн Маджа, (на ар. яз.); под ред.: М. Ф. Абдульбакы; в 2 ч. – Бейрут: Дар Садир.
31. Ибн Манзур. Абу аль-Фадл Джамалюддин Мухаммад ибн Мукаррам. Лисан аль-Араб / Ибн Манзур, (на ар. яз.). в 15 ч. – Бейрут: Дар Садир, [б.д.].
32. Ибн Фарис, Абу аль-Хусайн Ахмад. Мугджам макайыс ал-люга / Ибн Фарис, (на ар. яз.); под ред.: А. Харуна; в 6 ч. – Бейрут: Дар аль-фикр, 1399/1979.
33. Ибн Халдун, Абдурраман ибн Мухаммад. аль-Мукаддима / Ибн Халдун, (на ар. яз.), под ред. Мустафы шейха Мустафы. – Бейрут: Муассасат ар-рисаля наширун, 1433/2016. – 695 с.
34. Ибн аль-Хумам, Камалюддин Мухаммад ибн Абдульвахид ас-Сиваси. ат-Тахрир фи усуль аль-фикх / Ибн аль-Хумам, (на ар. яз.). – Египет: Матбага Мустафа аль-баби аль-халяби, 1932/1351. – 576 с.

35. Игнатенко А. А. Ибн-Хальдун. – М.: Мысль, 1980. – 160 с. – (Мыслители прошлого).
36. аль-Карафи, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. Нафаис аль-усуль фи шарх аль-махсуль / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.); под ред.: А. Абдульмавджуда и А. М. Муаввада; в 9 ч. – Мекка: Низар Мустафа аль-баз, 1416/1995.
37. аль-Карафи, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. Танких аль-фусуль фи ихтисар аль-махсуль фи аль-усуль / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-фикр, 1424/2004. – 368 с.
38. аль-Касани, Аляуддин Абу Бакр ибн Масгуд. Бадаиг ас-санаиг фи тартиб аш-шараиг / Аляуддин Касани, (на ар. яз.); под ред.: А. Муаввад и А. Абдульмавджуда; в 10 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийа, 1424/2003.
39. Комитет. аль-Маджалла. (на ар. яз.). – Бейрут: аль-Матбага аль-адабийя, 1302/1884. – 269 с.
40. Малик, Абу Абдиллях иб Анас. аль-Муватта / Малик иб Анас. (на араб. яз.); в 2 ч. – Бейрут: Ихья ат-турас аль-араби, 1406/1985.
41. аль-Мисри, Рафик Юнус. Фикх имущественных отношений / Рафик Юнус аль-Мисри; пер. с араб.: Д. Аджи; редсовет: Б. Ф. Мулюков [и др.]. – Москва: Исламская кн., 2015. – 320 с.
42. аль-Муслим, Абу аль-Хасан ан-Нисабури. Сахих Муслим / Абу аль-Хасан Муслим ибн аль-Хаджадж ан-Нисабури; (на ар. яз.); под ред. М. Фарайаби; в 2 ч. – Эр-Рияд: Дар Таййба, 1426/2006.
43. ан-Насафи, Наджмуддин Абу Хафс Умар ибн Мухаммад. Тыльба ат-таляба фи аль-истиляхат аль-фыкхийя / Наджмуддин Насафи, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ан-нафаис, 1416/1995. – 438 с.
44. ан-Насафи, Наджмуддин Абу Хафс Умар ибн Мухаммад. аль-Мустасфа фи шарх ан-нафи / Абу Хафс Насафи, (на ар. яз.), под ред.: Х. Озера и М. Чабы; в 3 ч. – Стамбул: Мактабат аль-иршад, 1438/2017.
45. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009. – 552 с.
46. Озиев, Г. Контрактная основа исламского банкинга / Озиев Г., Яндиев М. – М.: Исламская кн., 2015. – 110 с.
47. Пекджан, Али. Ислам хукукунда гайе проблеми: зарурийят-хаджийят-тахсинийят / Али Пекджан, (на тур. яз.). – Стамбул: ЭК Китап, 2012. – 446 с.
48. ар-Райсуни, Ахмад. Назарийя аль-макасыд инда аль-имам аш-Шатыби / Ахмад Райсуни, (на ар. яз.). – Херндон (Вирджиния): аль-Магхад аль-алями ли аль-фикр аль-ислями, 1415/1995. – 424 с.
49. ар-Рази, Фахруддин Мухаммад ибн Умар. аль-Махсуль фи ильм усуль аль-фикх / Фахруддин Рази, (на ар. яз.); под ред. Дж. Альвани; в 6 ч. – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1418-1997.
50. ас-Сарахси, Ахмад ибн Абу Сахль. Усуль ас-Сарахси / Сарахси, (на ар. яз.). под ред. Абу аль-Вафа аль-Афгани. в 2 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийа, 1414/1993.
51. ас-Сарахси, Ахмад ибн Абу Сахль. аль-Мабсут / Сарахси, (на ар. яз.), в 30 ч. – Бейрут: Дар аль-магрифа, 1409/1989.

52. Сюкияйнен Л. Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 1. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 592 с.
53. ат-Таханави, Мухаммад Али. Мавсуга кашшаф истыляхат аль-фунун ва аль-уйун / Таханави, (на ар. яз.), в 2 ч. – Бейрут: Мактабат Любнан Наширун, 1996.
54. ат-Тирмизи, Абу Иса Мухаммад ибн Иса ибн Саура. аль-Джамиг ас-сахих / Абу Иса Тирмизи, (на ар. яз.); под ред.: А. М. Шакира; в 5 ч. – Каир: Матбага Мустафа аль-баби ва авлядих, 1398/1978.
55. аль-Файйуми, Ахмад ибн Мухаммад ибн Али. аль-Мисбах аль-Мунир: Муджам араби-араби / Файйуми, (на ар. яз.). – Бейрут: Мактабат Любнан, 1987. – 273 с.
56. аль-Фарахиди, Халиль ибн Ахмад. Китаб аль-айн / Халиль Фарахиди, (на ар. яз.). в 5 ч. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмийа, 1424/2003.
57. аль-Фаси, Алляль. Макасыд аш-шарига аль-ислямийа ва макаримуха / Алляль Фаси, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-гарб аль-ислями, 1993. – 288 с.
58. аль-Фирузабади, Мадждуддин Мухаммад ибн Якуб. аль-Камус аль-мухит / Фирузабади, (на ар. яз.). – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1426/2005. – 1498 с.
59. аль-Хадими, Нуруддин ибн Мухтар. Ильм аль-макасыд аш-шарийа / аль-Хадими, (на ар. яз.), в 2 ч. – эр-Рияд: Мактабат аль-Убэйкан, 1421/2000.
60. Халифа, Бабакр аль-Хасан. Фальсафат макасыд ат-ташри' фи аль-фикх аль-ислями / Халифа Бабакр, (на ар. яз.). – Каир: Мактабат Вахба, 1421/2000. – 63 с.
61. Халлаф, Абдульваххаб. Ильм усуль аль-фикх / Халлаф, (на ар. яз.). – Каир: Матабат ад-дагва аль-ислямийа, [б.д.]. – 239 с.
62. Хассан, Хусайн Хамид. Назарийат аль-маслаха фи аль-фикх аль-ислями / Хусайн Хамид Хассан, (на ар. яз.). – Каир: Мактабат аль-мутабанна, 1981. – 623 с.
63. аш-Шайбани, Мухаммад ибн аль-Хасан аш-Шайбани. Китаб аль-касб / Мухаммад Шайбани, (на ар. яз.); под ред.: А. Абу Гудды. – Алеппо: Мактаб аль-матбугат аль-ислямийа, 1418/1997. – 307 с.
64. аш-Шайбани, Мухаммад ибн аль-Хасан аш-Шайбани. Муватта аль-имам Малик / Мухаммад Шайбани, (на ар. яз.). – Каир: аль-Маджлис аль-аля ли аш-шууни аль-ислямийа, 1414/1994. – 370 с.
65. аш-Шатыби, Абу Исхак Ибрахим ибн Муса ибн Мухаммад. аль-Мувафакат / Шатыби, (на ар. яз.), в 6 ч. – Хубар: Дар Ибн Аффан, 1997/1417.
66. аш-Шатыби, Абу Исхак Ибрахим ибн Муса ибн Мухаммад. аль-Игтисам / Абу Исхак Шатыби, (на ар. яз.); под ред.: С. И. Хияли; в 2 ч. – Хубар: Дар ибн Аффан, 1412/1992.
67. аш-Шеляби, Мухаммад Мустафа. Таглиль аль-ахкам ард ва тахлиль ат-тарика ат-таглиль ва татаввуратиха фи усур аль-иджтихад ва ат-таклид / Мустафа Шеляби, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ан-нахда аль-арабийа, 1401/1981. – 406 с.
68. аль-Юби, Мухаммад ибн Ахмад ибн Масгуд. Макасыд аш-Шарига аль-ислямийа ва алякатуха биль-адилля аш-Шаргийа / Юби, (на ар. яз.). – эр-Рияд: Дар аль-хиджра, 1418/1998. – 708 с.

### ГЛАВА 3. СВЯЗЬ «ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА» С ИСТОЧНИКАМИ ИСЛАМСКОГО ПРАВА

После изучения главы студент должен уметь:

- раскрывать связь между теорией целей шариата и источниками исламского права,
- приводить каноническую основу связи целей шариата и источниками исламского права,
- знать определения основных и производных доводов исламского права,
- анализировать связь между теорией целей шариата и источниками исламского права.

Как видно из вышеизложенного материала, становится очевидным, что теория целей шариата и тесно связанная с ней концепция *маслахат* не являются самостоятельными явлениями. На протяжении всего пособия можно проследить их тесную связь со Священным Кораном, пророческой Сунной и различными методиками выведения правовых решений, являющихся предметом изучения шариатской науки *усуль аль-фикх*. Если строгая привязка целей шариата к священным текстам более или менее понятна, т.к. цели Законодателя нельзя понять без обращения к плодам божественного откровения, то в случае с концепцией *маслахат* могут возникнуть различные вопросы такие, как любая ли польза может стать источником выведения правовых решений или нет. Именно в этой связи важно подчеркнуть, что с позиции мусульманских правоведов *маслахат*, т.е. польза имеет тесную связь с источниками исламского права. Так как зачастую польза, которую выслеживает человек, может быть результатом его субъективных желаний и прихотей, которые не могут лежать в основе выведения правовых решений. Шатыби, отмечая, что *маслахаты* и *мафсадаты* принимаются во внимание с точки зрения основания жизни в этом и последующем мирах, говорит, если они противоречат принципам шариата, то они не принимаются во внимание.<sup>485</sup> Отсюда следует, что мусульманские правоведы ограничивали сферу влияния концепции *маслахат* на вынесение правовых решений.

Согласно суждению мусульманских правоведов теория целей шариата и концепция *маслахат* взаимосвязана с основными и производными/второстепенными источниками исламского права.

#### 3.1. Связь теории целей шариата с основными источниками исламского права

Структура методологии исламского права, а именно аргументационная конструкция состоит из двух основных частей: основная и производная/второстепенная. В первую часть входят такие доводы, как Священный Коран (*الْكِتَابُ*/аль-Китаб), Сунна Пророка Мухаммада, мир ему, (*السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ*/ас-сунна), консенсус мусульманских ученых (*الْإِجْمَاعُ*/аль-иджма) и суждение по аналогии (*الْقِيَاسُ*/аль-кьяс)<sup>486</sup>. Вторую часть источников исламского права формируют такие методы, как практика сподвижников (*الْقَوْلُ الصَّحَابِي*/каулю ас-сахаби), истихсан (*الْإِسْتِحْسَانُ*), *маслахат мурсаля* (*الْمَصْلَحَةُ الْمُرْسَلَةُ*), *садд аз-зараиғ* (*سَدُّ الدَّرَائِعِ*), *урф* (*الْعُرْفُ*) и т.д.

В свете суждений мусульманских правоведов будет представлен анализ наличия связи теории целей шариата и концепции *маслахат* с основными и производными источниками исламского права. Целью выявления данной связи является демонстрация того, что концепция *маслахат* не является результатом прихотей и субъективных желаний *муджтахиды*.

<sup>485</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 2. С. 63-67.

<sup>486</sup> Шафи. Указ. Соч. С. 508; Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 279.

### 3.1.1. Связь целей шариата со Священным Кораном

Арабское слово Коран (الْقُرْآن/аль-Куран), происходящее от глагола «قَرَأَ/ка-ра-а»<sup>487</sup>, с лингвистической точки зрения означает собрание. т.е. Коран собирает в себе суры<sup>488</sup>. Как религиозный термин Коран имеет следующее значение: «Коран – это Книга, ниспосланная Пророку Мухаммаду, мир ему, записанная на листах (аль-масахиф) и переданная от него достоверным путем без всякого сомнения»<sup>489</sup>. В терминологической правовой мысли Ислама термин «Куран» и «Китаб» являются синонимами<sup>490</sup>.

Священный Коран является основой исламской религии, Всевышний Аллах заключил в нем знание каждой вещи, разъяснил в нем прямой путь. Коран является источником мудрости, доказательством истинности пророчества Мухаммада, мир ему, светом для умов. Человек, знающий Коран, обладает знанием шариата в целом. В этой связи сподвижник Ибн Масгуд, да будет доволен им Аллах, сказал: «Если пожелаете знания, то изучайте Коран: в нем знание первых и последних»<sup>491</sup>. Учитывая такую особенность Священного Корана, мусульманские ученые единодушны в том, он является аргументом в установлении религиозных норм. Именно поэтому они доказывали, что Коран является доводом т.к. любой верующий человек не станет с этим спорить<sup>492</sup>.

Мусульманские правоведы отмечают, что именно Священный Коран является первым и самым главным источником всего шариата. Данное суждение закреплено знаменитым преданием о разговоре Пророка Мухаммада, мир ему, со своим сподвижником Муазом, да будет доволен им Аллах, назначенным судьёй в Йемен: «По чему ты будешь судить?» спросил Пророк. «По Писанию Аллаха», ответил Муаз. «А если не найдешь?» спросил Пророк. «По сунне Посланника Аллаха», сказал Муаз. «А если и там не найдешь?» снова спросил Пророк. «То буду судить по своему мнению, не пожалев сил на поиск верного решения», - ответил Муаз. В ответ на это Пророк Мухаммад, мир ему, воскликнул: «Хавала Аллаху, наставившему тебя на угодный Ему путь!»<sup>493</sup>. Данное пророческое одобрение указывает на то, что Священный Коран является тем источником, к которому необходимо обращаться прежде всего<sup>494</sup>.

Исходя из того, что Священный Коран является первым источником шариата тому, кто желает найти каноническое обоснование теории целей шариата, во-первых необходимо обратиться именно к Корану. Ибо именно Священный Коран содержит в себе все цели шариата<sup>495</sup>. Об этом было упомянуто еще в первом разделе данного учебного пособия.

Подобная позиция мусульманских правоведов доказывает, что между теорией целей шариата и первым источником шариата – Священным Кораном существует прямая и тесная связь. Именно изучая Коран, муджахид получает возможность изучить и исследовать цели и мудрости исламской законодательной мысли, потому что священные тексты Корана, как и пророческой Сунны, наиболее близки к пояснению целей шариата<sup>496</sup>.

В целях предоставления расширенного обзора, поясняющего связь между Кораном и целями шариата, можно привести несколько уточняющих примеров, часть которых уже была упомянута в первом разделе. Мусульманские правоведы отмечают, что большинство из

<sup>487</sup> *Фарахиди*. Указ. Соч. Т. 3. С. 369.

<sup>488</sup> *Ибн Манзур*. Указ. Соч. Т. 1. С. 128.

<sup>489</sup> *Джурджани*. Указ. Соч. С. 146.

<sup>490</sup> *Лякнави*, Абдульали Мухаммад ибн Низамуддин аль-Ансари. Фаватих ар-рахамут би шарх мусаллям ас-субут / Абдульали Лякнави, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмия, 1423/2002. – Т. 2. С. 9.

<sup>491</sup> *Саис*, Мухаммад Али. Эволюция исламского законодательства (перевод с арабского языка): учебное пособие. – Казань: Хузур – Спокойствие, 2015. – С. 15.

<sup>492</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 4. С. 144; *Али Хасабаллах*. Указ. Соч. С. 14; *Юби*. Указ. Соч. С. 475.

<sup>493</sup> *Абу Дауд*. Указ. Соч. Т. 3. С. 303., № 3592.

<sup>494</sup> *Али Хасабаллах*. Указ. Соч. С. 11.

<sup>495</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 4. С. 144.

<sup>496</sup> Там же. Т. 3. С. 125.

содержащихся в Коране предписаний носит общий характер. Однако вместе с этим в нем содержатся предписания, носящие и частный характер. В этой связи рассмотрим несколько примеров предписаний общего и частного характера.

#### **а. В Священном Коране содержатся предписания, разъясняющие общие цели шариата**

##### **– Цель устранения сложности**

Согласно суждениям мусульманских правоведов устранение сложности является одной из общих целей шариата, которая закреплена следующими кораническими аятами: «Аллах [вовсе] не хочет создавать для вас неудобства» (5:6), «и не наложил на вас в [исполнении обрядов] религии никакого затруднения» (22:78)» и «Аллах желает вам облегчения, а не затруднения» (2:185). Отсюда следует, что устранение сложностей является одной из общих целей шариата<sup>497</sup>.

##### **– Цель достижения искренности**

Религиозные предписания шариата установили определенные нормы, указывающие на необходимость верующих людей быть искренними. Такое положение закреплено следующим кораническим аятом: «Им было велено лишь одно – поклоняться Аллаху, в искренней вере...» (98:5). Исходя из данного и других аналогичных по смыслу коранических аятов, становится ясным, что искренность или достижения искренности в соблюдении религиозных предписаний является одной из важнейших целей шариата. Помимо этого, для осуществления данной цели шариат предостерегает верующих людей от всего, что может препятствовать достижению данной цели<sup>498</sup>.

##### **– Цель справедливости в словах и поступках**

Мусульманские правоведы говорят о том, что большое количество коранических аятов прямо указывают на то, чтобы верующие люди были справедливыми. Среди подобных аятов можно упомянуть следующие: «Воистину, Аллах велит вершить справедливость, добрые деяния и одаривать родственником» (16:90), «Когда вы выносите суждение, будьте справедливы» (6:152), «О вы, которые уверовали! Будьте стойки [в вашей вере] Аллаха, свидетельствуйте беспристрастно» (5:8) и «Если вы опасаетесь, что не сможете быть справедливыми с сиротами...» (4:3).

Справедливость во взаимоотношениях между людьми заключается в том, чтобы не нарушать чужих прав, исполнять свои обязанности, а в вопросах поклонения следовать среднему пути и исполнять поклонения так, как их выполнял Пророк Мухаммад, мир ему.<sup>499</sup>

##### **– Цель недопустимости бесчинства на земле<sup>500</sup>**

Мусульманские ученые отмечают, что одной из задач человека нахождения в этом мире – это обустройство порядка в этом мире<sup>501</sup>. Совершенно очевидно, что достичь этого невозможно, если на земле будет царить бесчинство и хаос. Именно поэтому коранические аяты содержат в себе множество ясных и однозначных предписаний, запрещающих проявление бесчинства на земле: «Не распространяйте нечестия на земле после того, как на ней установлена была праведность» (7:56), «О мой народ! Поклоняйтесь Аллаху. Нет у вас иного бога, кроме Него. К вам пришло ясное знамение от вашего Господа. Не обмеривайте и не обвешивайте людей [при сделках], не обманывайте их в вопросах имущества и не распространяйте нечестия на земле, после того как установлена на ней праведность» (7:85).

<sup>497</sup> Юби. Указ. Соч. с. 477.

<sup>498</sup> Там же.

<sup>499</sup> Там же. С. 478.

<sup>500</sup> Там же.

<sup>501</sup> Фаси. Указ. Соч. С. 45.

Религиозные предписания шариата не только запрещают творить бесчинство на земле, но и предусмотрели определенный вид наказания за подобное злодеяние: «Воистину, те, кто воюет против Аллаха и Его Посланника и творит на земле нечестие, будут в воздаяние убиты, или распяты, или у них будут отрублены накрест руки и ноги, или они будут изгнаны из страны. И все [эти наказания] для них – великий позор в этом мире, а в будущей жизни [ждет] их великое наказание» (5:33).

Исходя из этого, можно прийти к выводу о том, что бесчинство – это противоположность справедливости. Именно поэтому Всевышний Аллах повелевает быть справедливыми и запрещает бесчинство.

#### **– Цель консолидации<sup>502</sup>**

В Священном Коране содержатся множество религиозных предписаний, указывающих на необходимость консолидации и единения мусульманской общины: «Держитесь все за вервь Аллаха, не распадайтесь [на враждующие группировки]...» (3:103) Наряду с этим в Священном Коране имеются другие предписания дополнительного характера к цели консолидации, которые запрещают верующим людям разобщаться: «Не уподобляйтесь тем, которые распались на группировки и разошлись во мнениях, после того как к ним пришли ясные знамения» (3:105), «Воистину, ты нисколько не в ответе за тех, которые устроили раскол в своей религии и распались на секты» (6:159). Для достижения цели общности Священный Коран запрещает употребление вина, о чем было разъяснено ранее: «Воистину, шайтан при помощи вина и майсира хочет посеять между вами вражду и ненависть и отвратить вас от поминания Аллаха и совершения молитвенного обряда» (5:91). Предписания данных коранических аятов прямо указывают на то, что сплоченность, общность и единение мусульманской общины, а также запрет на разобщенность являются одной из важнейших целей шариата, осуществление которых направлено на достижение пользы для людей и устранение от них вреда.

Мусульманские правоведы отмечают, что все пользы, входящие в корпус необходимых (даруриййат), насущных (хаджиййат) и украшающих жизнь (тахсиниййат) потребностей человека, являются одной из основных целей шариата. В этой связи Шатыби говорит следующее: «Если мы посмотрим на то, как шариат обращается к универсальным целям, то мы обнаружим, что Коран содержит их в себе в совершенном виде, т.е. даруриййат, хаджиййат и тахсиниййат, а также то, что дополняет их»<sup>503</sup>.

Вышеизложенное можно резюмировать тем, что Священный Коран повелевает тем, в чем существует польза (маслахат), а также остерегает от того, в чем есть вред (мафсадат). Это является одной из важнейших целей шариата<sup>504</sup>.

#### **б. В Священном Коране содержатся предписания, разъясняющие частные цели шариата**

Помимо общих целей, религиозные предписания шариата устанавливают нормы, направленные на достижение частных целей. Как правило, такие нормы были установлены в мединский период исламской истории и являются дополнением к нормам, установленным в мекканский период. Например, если в мекканский период темой религиозных предписаний были единобожие, справедливость, нравственность, исполнение обещаний, запрет скверного, порицаемого, бесчинства, убийства, прелюбодеяния и т.д., то в мединский период тематикой религиозных предписаний были больше частные вопросы, нежели общие. Так, в этот период установились нормы уголовно-процессуального характера, которые служат обеспечением

<sup>502</sup> Юби. Указ. Соч. с. 479.

<sup>503</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 4. С. 181.

<sup>504</sup> Юби. Указ. Соч. с. 480.

защиты необходимых потребностей; нормы, облегчающие жизнь человека, нормы, регулирующие вопросы купли-продажи, наследства и т.д.<sup>505</sup>

Например, если рассматривать институт веры в качестве общей цели шариата, то некоторые вопросы, напрямую связанные с верой, упоминаются в священных текстах в частном порядке. Именно поэтому они формируют примеры частных целей шариата. Как отмечают мусульманские правоведы, подобных примеров достаточно много. В них Законодатель особо подчеркивает мотивы установления повеления или запрета<sup>506</sup>. Приведем несколько примеров:

#### – Частные цели намаза

Если общая цель совершения намаза – это выражение покорности Создателю, с помощью которого верующий человек оберегает свою веру, то частной целью совершения намаза является оберегание верующего человека от греха, что закреплено следующим кораническим аятом: «верши обрядовую молитву, ведь она оберегает от мерзких поступков и предосудительного» (29:45)<sup>507</sup>.

#### – Частные цели выплаты закята

Аналогичная ситуация касается и выплаты закята, частной целью которой является очищения верующего человека от греха. В это связи мусульманские правоведы приводят следующий коранический аят: «Бери [, Мухаммад,] с их имущества взносы на пожертвования, чтобы ими смыть скверну их грехов и возвысить из достоинства [перед Аллахом]» (9:103)<sup>508</sup>.

#### – Частные цели паломничества

С точки зрения частных целей шариата паломничество было установлено в целях привлечения большого количества пользы социального и воспитательного характера, что было закреплено следующим кораническим аятом: «Провозгласи людям [обязанность совершать] хадж, чтобы они прибывали к тебе пешком, и на поджарых верблюдах из самых отдаленных поселений, дабы удостовериться в том, что полезно для них...» (22:27-28)<sup>509</sup>.

#### – Частные цели соблюдения поста

Если к общим целям поста относится сохранение религии, то к его частным целям можно отнести желание Законодателя защитить человека от таких пороков, как эгоцентричность и любовь/привязанность к мирскому: «О вы, которые уверовали! Вам предписан пост, подобно тому, как он был предписан тем, кто жил до вас...» (2:183)<sup>510</sup>.

#### – Цель запрета половой связи супругов во время месячных

В качестве примера частных целей шариата мусульманские правоведы приводят следующий коранический аят: «Они спрашивают тебя о [сношениях при] регулах. Отвечай: Это – болезненное состояние. Избегайте женщин при регулах и не вступайте в близость с ними, пока они не очистятся» (2:222), в котором разъясняется цель данного запрета, а именно цель устранения боли от женщин.<sup>511</sup>

Вышеприведенные примеры, на которых строится суждение мусульманских ученых, прямо указывают на наличие и неизбежность существования тесной связи между теорией целей шариата и Священным Кораном. Вышеприведенные примеры служат лишь

<sup>505</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 335-336; *Саус*. Указ. Соч. С. 25-26.

<sup>506</sup> *Юби*. Указ. Соч. с. 481.

<sup>507</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 481.

<sup>508</sup> См.: Там же. С. 481-486.

<sup>509</sup> *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шарийа. Т. 1. С. 33.

<sup>510</sup> Там же.

<sup>511</sup> *Хадими*, Нуруддин ибн Мухтар. аль-Иджтихад аль-макасыди: худджиятух, давабитух, маджалятух / Нуруддин Хадими. (на ар. яз.). – Доха: Визара аль-авках ва аш-шуун аль-илиямийа, 1998. – Т. 1. С. 71.

дополнительным доводом данного суждения. Ибо наличие связи между теорией целей шариата со Священным Кораном, а также пророческой Сунны, может быть разъяснено рациональным способом. Ведь очевидно, что если кто-либо желает узнать цель, например, установленного светского закона, ему необходимо обратиться к разъяснениям тех, кто принимал данный закон. Аналогичная закономерность применима и к религиозным предписаниям шариата. Отсюда следует, что если муджтахид желает узнать общие или частные цели шариата, ему непременно надо обратиться к речи Законодателя, которая отображена в сурах Священного Корана и Сунны Пророка Мухаммада, мир ему.

Вопросы для самопроверки:

1. Что означает слово «Коран» на языке мусульманских правоведов?
2. Существует ли разница между терминами «Коран» и «Китаб» с точки зрения исламского права?
3. Какие виды целей шариата содержит в себе Священный Коран?
4. Почему для обнаружения целей шариата сначала необходимо обратиться к Священному Корану?
5. Какова связь между категориями целей шариата с мекканским и мединским периодом ниспослания Священного Корана?

Задание 1

Прочитайте вышеизложенный материал и заучите коранические аяты, содержащие в себе общие и частные цели шариата.

Задание 2

На основании вышеизложенного материала обоснуйте суждение мусульманских правоведов о наличии связи между Священным Кораном и теорией целей шариата.

Задание 3

Исходя из вышеизложенного материала, перечислите универсальные и частные цели шариата.

### **3.1.2. Связь целей шариата с Сунной Пророка (с.а.с.)**

Исходя из того, что пророческая Сунна также является плодом божественного откровения, то становится очевидным, что муджтахид, желающий познать каноническую основу теории целей шариата наряду со Священным Кораном должен обратиться и к Сунне Пророка, мир ему.

С лексической точки зрения слово «сунна» означает обычай, путь будь он хороший или плохой<sup>512</sup>. На языке мусульманских методологов под сунной понимаются слова, действия и одобрения Пророка Мухаммада, мир ему<sup>513</sup>.

Во времена основателя шафиитской правовой школы мусульманские ученые уже вели разговоры о разновидностях пророческой Сунны и ее задачах. Так, Шафии выделяет три категории пророческой Сунны:<sup>514</sup>

#### **а. Сунна, подтверждающая коранические предписания**

В эту категорию входят те нормы Сунны, которые полностью подтверждают коранические нормы<sup>515</sup> без добавления и без уменьшения. Например, изречения Пророка Мухаммада, мир ему, о том, что религия Ислам зиждется на пяти основах, а именно словах

<sup>512</sup> Джурджани. Указ. Соч. С. 105.

<sup>513</sup> Там же.

<sup>514</sup> Шафии. Указ. Соч. С. 91-92.

<sup>515</sup> Там же.

единобожия, выстаивании пятикратной молитвы, выплаты закята, соблюдении поста в месяц Рамадан и совершении паломничества, полностью подтверждают коранические предписания в данных вопросах<sup>516</sup>.

#### **б. Сунна, разъясняющая общие коранические предписания**

В данную категорию Сунны входят нормы, функция которых заключается в разъяснении коранических постановлений, носящих общий характер<sup>517</sup>. Сюда можно отнести слова и действия Пророка, мир ему, вносящие разъяснения о том, как необходимо совершать намаз и в каком количестве и с какого имущества необходимо выплачивать закят<sup>518</sup>.

#### **в. Сунна, самостоятельно устанавливающая религиозные предписания**

Данная категория Сунны включает в себя предписания, которые устанавливают правовые нормы, не упомянутые в Священном Коране<sup>519</sup>. Так, правовая норма, запрещающая верующему человеку одновременно жениться на женщине и на её тётке по линии её отца и/или матери, служит типичным примером данной категории Сунны<sup>520</sup>.

Мусульманские правоведы отмечают, что пророческая Сунна во всех её трех ипостасях является основным источником познания целей шариата. Данное суждение имеет несколько объяснений:

– Шариат основывается на Священном Коране и пророческой Сунне. Это означает, что, если говорят о целях шариата, то подразумевают цели Корана и Сунны. Если же муджахид пренебрежет Сунной, то он пренебрежет частью шариата и не сможет в совершенстве познать сущность теории целей шариата. Ибо познать её в совершенстве возможно лишь полностью изучив шариат, т.е. Коран и Сунну. В этой связи Шатыби говорит следующее: «Все принципы шариата доведены до совершенства в Священном Коране и Сунне и ничего не осталось без внимания. Доказательство этому служит метод истикра»<sup>521</sup>.

– Пророческая Сунна носит разъяснительный характер общих предписаний Священного Корана. Данное суждение закреплено следующим кораническим аятом: «...а тебе ниспослали Коран, чтобы ты разъяснил людям то, что было ниспослано прежним посланникам, - быть может, они одумаются» (16:44).

Сунна Пророка, мир ему, разъясняет цели некоторых норм шариата, которые не были упомянуты в Священном Коране подобно тому, как она дополняет уже упомянутые в Коране нормы и их цели. Примером последнего может служить вопрос бракосочетания – никах, а первому – разъяснения Пророка о необходимости поститься тем, кто не имеет возможности жениться: «О молодежь! Кто из вас в состоянии (имеет возможность) жениться, тот пусть женится! Кто не может на данный момент жениться, тот пусть постится»<sup>522</sup>.

Другим примером могут послужить слова Пророка, мир ему: «Испрашивать разрешения и было велено из-за таких взоров»<sup>523</sup>, которые разъясняют причину необходимости испрашивания разрешения, прежде чем войти в чужой дом, установленную кораническими аятами: «О вы, которые уверовали! не входите в чужие дома без разрешения...» (24:27).

Помимо того, что пророческая Сунна имеет функцию разъяснения частных целей, установленных Кораном, она разъясняет и общие цели шариата, также установленные кораническими предписаниями. Например, слова Пророка, мир ему: «Не допускается ни

<sup>516</sup> Юби. Указ. Соч. С. 495.

<sup>517</sup> Шафхи. Указ. Соч. С. 92.

<sup>518</sup> Юби. Указ. Соч. С. 495.

<sup>519</sup> Шафхи. Указ. Соч. С. 92.

<sup>520</sup> Юби. Указ. Соч. С. 495.

<sup>521</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 4. С. 349-350.

<sup>522</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 1292-1293., № 5065.

<sup>523</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 1558., № 6241.

причинение вреда, ни нанесение ущерба в ответ на причиненный вред»<sup>524</sup> носят общий характер, которые основываются на коранических айатах, устанавливающих запрет на нанесение вреда. То же самое касается и пророческих слов: «Поистине религия это облегчение»<sup>525</sup>, которые также основываются на многочисленных коранических айатах, постулирующих о необходимости облегчения и устранения вреда.

– Пророк Мухаммад, мир ему, будучи божьим пророком, лучше всех знал цели и мудрости Священного Корана. Поэтому необходимо обращаться к его словам и действиям для того, чтобы полностью понять цели шариата.

– Учитывая, что шариат – это совокупность норм Корана и Сунны, то Сунна, самостоятельно устанавливающая нормы, не упомянутые в Коране, имеет особое значение с точки зрения познания целей шариата. Ибо такие нормы полностью соответствуют аналогичным нормам и целям, установленным Кораном. В качестве примера можно привести слова Пророка, мир ему, разъясняющие запрет на одновременную женитьбу на женщине и её тётке: «Если вы будете так делать (т.е. одновременно жениться на женщине и её тётке), то вы разорвете родственные связи»<sup>526</sup>.

– Сунна, подтверждающая коранические нормы и цели, имеет особое значение в плане познания целей шариата. Ибо подтверждение – это повторение, а повторение одних и тех норм говорит об их важности<sup>527</sup>.

В этой связи Шатыби говорит следующее: «Если мы посмотрим на Сунну, то мы обнаружим, что она не вносит добавления в установлении данных трех принципов (даруриййата, хаджиййата и тахсиниййата). Если Священный Коран устанавливает основные принципы, то Сунна разъясняет их подробно. Таким образом, в Сунне можно найти только то, что уже установлено в Коране. Например, нормы даруриййата установлены Кораном, а разъяснены Сунной...»<sup>528</sup>.

Вопросы для самопроверки:

1. Какой смысл несет слово «сунна» с лингвистической и терминологической точки зрения?
2. На какие категории разделяется пророческая Сунна и каковы их функции?
3. Почему для выявления целей шариата необходимо обращаться к Сунне?
4. Какова связь между пророческой Сунной и теорией целей шариата?

Задание 1

Прочитайте вышеизложенный материал и проанализируйте суждения мусульманских правоведов о том, что между теорией целей шариата и пророческой Сунной существует прямая и тесная связь.

Задание 2

На основании вышеизложенного материала обоснуйте факт наличия связи между теорией целей шариата и пророческой Сунной.

Задание 3

Найдите в первоисточниках коранические айаты и изречения Пророка, мир ему, упомянутые в вышеизложенном материале, и заучите их на оригинальном арабском языке.

<sup>524</sup> *Ибн Маджа*. Указ. Соч. Т. 2. С. 784., № 2340.

<sup>525</sup> *Бухари*. Указ. Соч. С. 20., № 39.

<sup>526</sup> *Табарани*, Абу аль-Касим Сулейман ибн Ахмад. аль-Муджам аль-кабир / Сулейман Табарани, (на ар. яз.). – Каир. – Т. 11. С. 337., № 11931.

<sup>527</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 495-498.

<sup>528</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 4. С. 396-397.

### 3.1.3. Связь целей шариата с консенсусом мусульманских ученых (иджма)

Консенсус мусульманских ученых – иджма (الإجماع) занимает третье место в иерархической системе аргументации исламского права<sup>529</sup>.

С лингвистической точки зрения арабское слово иджма соответствует таким значениям, как полная решительность, иметь намерение, подготовка, единогласие<sup>530</sup>. На языке мусульманских правоведов под иджмой подразумевается единодушное мнение всех муджтахидов – мусульман в одно из столетий после кончины Пророка Мухаммада, мир ему, относительно правовой нормы по какому-либо практическому вопросу<sup>531</sup>.

Мусульманские правоведы отмечают, что как только возникает консенсус муджтахидов после соблюдения выдвинутых условий, консенсус становится доводом, в котором допущение ошибки исключено<sup>532</sup>.

Важность института мусульманского консенсуса заключается в том, что он является третьим доводом в аргументационной иерархии методологии исламского права. Еще в первом разделе было разъяснено, что одним из путей обнаружения целей шариата является мотив (иллят), который тесно связан и с консенсусом. Ибо одним из способов выявления мотива является консенсус муджтахидов<sup>533</sup>.

Таким образом, цели шариата, выявленные путем консенсуса, имеют преимущество в отношении целей шариата, выявленных на основе единичного суждения муджтахида.

Важность института консенсуса, а также его связь с теорией цели шариата проявляется в двух основных моментах:

#### – Иджма и институт иджтихада

Консенсус имеет тесную связь с институтом иджтихада. Данная связь подтверждается самим определением консенсуса, где указано, что консенсус возникает на основании единодушного мнения именно муджтахидов, т.е. иджтихад является обязательным условием возникновения консенсуса. Что же касается действительности самого иджтихада, то мусульманские ученые постулируют, что для этого необходимо, чтобы муджтахид обладал глубокими познаниями в области целей шариата<sup>534</sup>.

Это объясняется тем, что основой института иджтихада является глубокое познание Священного Корана и пророческой Сунны, понять которые невозможно, если не понять их цели. Отсюда следует, что действительность института иджтихада тесно связана с пониманием целей Корана и Сунны, а иджтихад является обязательным условием консенсуса – иджмы. Именно с этой точки зрения становится очевидным, что действительность иджмы основывается на знании и понимании целей шариата<sup>535</sup>.

#### – Иджма и ее основа

Мусульманские правоведы отмечают, что для действительности института консенсуса необходимо, чтобы мнение, на основании которого возникает консенсус, имело под собой опору или основу (иснад, мутанид, асл, сабаб, далиль)<sup>536</sup>. Иджма иногда опирается на священный текст Корана или Сунны, иногда на иджтихад<sup>537</sup> или кьяс<sup>538</sup>, а иногда

<sup>529</sup> Шафии. Указ. Соч. С. 508; Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 279.

<sup>530</sup> Ибн Манзур. Указ. Соч. Т. 8. С. 57; Джурджани. Указ. Соч. С. 12.

<sup>531</sup> Дабуси. Указ. Соч. С. 28; Джурджани. Указ. Соч. С. 12; Ибн аль-Хумам. Указ. Соч. С. 399; Лякнави. Указ. Соч. Т. 2. С. 260; Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 95; Хадими. Ильм аль-макасыд аш-шарийа. Т. 1. С. 35.

<sup>532</sup> Дабуси. Указ. Соч. С. 28; Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 246.

<sup>533</sup> Юби. Указ. Соч. С. 515.

<sup>534</sup> См.: Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 5. С. 41.

<sup>535</sup> Юби. Указ. Соч. С. 515.

<sup>536</sup> См.: Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 301-303; Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. 273; Ибн аль-Хумам. Указ. Соч. С. 401, 411.

<sup>537</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. 273.

напрямую на цели и маслахаты шариата. Таким образом, нужда консенсуса в теории цели шариата неизбежна, потому что невозможно вынести правовое решение, не имея под собой смысла, выведенного на основе целей шариата<sup>539</sup>.

В качестве примера о взаимосвязи между институтом иджмы и целями шариата можно привести пример запрета на судейство судьи в состоянии гнева. Мусульманские правоведы единодушны в том, что если судья находится в состоянии гнева, ему запрещено вести судебное разбирательство. Цель данного запрета заключается в том, чтобы соблюсти интересы враждующих сторон и устранить потенциальный вред, который может нанести судья, находясь в состоянии гнева<sup>540</sup>. Очевидно, что судья в состоянии гнева может потерять объективность и вынести несправедливое решение в отношении одной или обеих сторон.

Опорой такого консенсуса мусульманских правоведов служит изречение Пророка, мир ему: «Судье не позволено судить между двумя людьми, когда он гневается»<sup>541</sup>. В этой связи может возникнуть следующий вопрос: «Если есть хадис, то в чем смысл заключения консенсуса, ведь хадисы находятся выше в иерархической системе доводов методологии исламского права?». Мусульманские правоведы отмечают, что, несмотря на наличие доводов из священных текстов, важность консенсуса заключается в том, чтобы придать подобным доводам категоричность<sup>542</sup>. Ибо некоторые доводы, несмотря на категоричность их установления Законодателем, могут нести сомнительный смысл, т.е. подобный довод может иметь более одного смысла. Именно благодаря возникновению консенсуса подобные доводы приобретают категоричный характер.

Исходя из вышесказанного, становится очевидным, что между институтом консенсуса – иджмы и теорией целей шариата существует прямая и тесная связь.

Вопросы для самопроверки:

1. Что такое «иджма» с лингвистической и терминологической точки зрения?
2. В чем особенность консенсуса мусульманских правоведов?
3. Какова связь между консенсусом мусульманских правоведов и теорией цели шариата?
4. Какова связь между институтом иджмы и теорией целей шариата?

Задание 1

Прочитайте вышеизложенный материал и проанализируйте доказательную базу суждений мусульманских правоведов о наличии связи между консенсусом и теорией целей шариата.

Задание 2

На основании вышеизложенного материала приведите примеры, указывающие на наличие связи между консенсусом и теорией целей шариата.

Задание 3

Исходя из вышеизложенного материала, обоснуйте связь между опорой консенсуса и теорией целей шариата.

---

<sup>538</sup> *Ибн аль-Хумам*. Указ. Соч. С. 411.

<sup>539</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 516.

<sup>540</sup> *Хадими*. Ильм аль-макасыд аш-шарийа. Т. 1. С. 35.

<sup>541</sup> *Бухари*. Указ. Соч. С. 1768., № 7158.

<sup>542</sup> *Ибн аль-Хумам*. Указ. Соч. С. 411; *Шенер*. Ислам хукукуна гириш. С. 91.

### 3.1.4. Связь целей шариата с суждением по аналогии (кьяс)

Согласно суждениям мусульманских правоведов суждение по аналогии – кьяс занимает четвертое место после иджмы в иерархии основных доводов исламской правовой мысли<sup>543</sup>.

С точки зрения лингвистики арабское слово кьяс (القياس) означает измерять, оценивать и сопоставлять что-либо другому<sup>544</sup>. В правовой терминологии слово кьяс определяется следующим образом: «Выявление подобной нормы из двух факторов, один из которых подтвержден текстом, а второй, вследствие наличия у них общей причины (мотива), - иджтихадом».

Для возможности применить на практике суждение по аналогии – кьяс, как отмечают мусульманские правоведы, необходимо сочетание четырех его составляющих (рукнов):<sup>545</sup>

а). Основание (الأصل/аль-асл) или то, с чем сравнивают (المقيس عليه/аль-макыс алейх). Это понятие, в отношении которого имеется прямое указание в священных текстах, например, вино (الخمر/аль-хамр). Если муджтахид будет проводить аналогию по суждению, основываясь на вине, то оно будет являться аслом, то есть основанием.

б). Извод (الفرع/аль-фарг), или то, что сравнивают (المقيس/аль-макыс). Это понятие, в отношении которого нет указания в священных текстах, например, пиво. Если муджтахид решит найти шариатскую оценку пиву, то он может сравнить его с аслом, в данном случае, с вином. Тут пиво будет именоваться фаргом.

в). Суждение/постановление/оценка (الحكم/хукм аль-асл), или норма, о которой есть указание в тексте, впоследствии эта норм придается изводу, в данном случае пиву. Норма, переносимая с основного вопроса (аль-асла) на производный вопрос (аль-фарг), называется переходящей нормой (الحكم المتعدّي/аль-хукм аль-мутагадди). В данном случае, если шариатская оценка вина – это харам, то и пиво – харам.

г). Причина/условие/мотив (العلّة/аль-иллят), или атрибут, на котором строится суждение (хукм аль-асл). В данном случае мотивом запрещенности вина является то, что вино обладает качеством опьянения (وصف الإسكار/васф аль-искар). Муджтахид, занимающийся поиском оценки пива, выявляет аналогичное качество опьянения у пива и на этом основании приходит к выводу, что пиво запретно подобно вину<sup>546</sup>.

Связь кьяса с целями шариата и концепцией маслахат выявляется именно в неотъемлемой части кьяса – его мотиве, т.е. илляте. Мусульманские ученые говорят, что не любое качество вещи или явление может стать мотивом установления нормы. Другими словами, если муджтахид, желающий провести суждение по аналогии, то он, при выявлении того или иного свойства (васф) в качестве мотива установления нормы, обязан представить доказательства на то, что именно данное качество легло в основу мотива установления

<sup>543</sup> Шафии. Указ. Соч. С. 508; Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 279.

<sup>544</sup> Фарахиди. Указ. Соч. Т. 3. С. 446; Ибн Манзур. Указ. Соч. Т. 6. С. 186-187; Файйуми. Указ. Соч. С. 199; Джуржедани. Указ. Соч. С. 152.

<sup>545</sup> Джассас. Указ. Соч. Т. 2. С. 201, 263; Дабуси. Указ. Соч. С. 278, 300; Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 174; Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. Шифа аль-галиль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.). – Багдад: Мактабат аль-иршад, 1390/1981. – С. 22; Ибн Кудам. Равда ан-назыр. Т. 2. С. 248; Хаббази, Джамалюддин Абу Мухаммад Умар ибн Мухаммад. аль-Мугни фи усуль аль-фикх / Умар Хаббази, (на ар. яз.); под ред.: М. М. Баки. – Мекка: Джамига Умми-ль-Кура, 1422/2001. – С. 285; Бухари, Абдульазиз ибн Ахмад. Кашф аль-асрар ан усуль Фахр аль-Ислам аль-Бэздеви / Абдульазиз Бухари, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийя, 1418/1997. – Т. 3. С. 502; Лякнави. Указ. Соч. Т. 2. С. 298-299.

<sup>546</sup> См.: Атар, Фахреттин. Ильм усуль аль-фикх. [Электронный ресурс]: URL: [https://d1.islamhouse.com/data/ru/ih\\_books/single/ru\\_fundamentals\\_of\\_fiqh.pdf](https://d1.islamhouse.com/data/ru/ih_books/single/ru_fundamentals_of_fiqh.pdf) [Режим доступа: 19.11.2018]. – С. 33; Азаматов. Указ. Соч. С. 136-137.

соответствующей нормы<sup>547</sup>. Отсюда следует, что, например, общее качество (васф) текучести вина и пива не может быть мотивом установления нормы, запрещающей употребление вина.

Еще в первом разделе данного исследования было упомянуто, что мусульманские ученые для действительности суждения по аналогии искали особое качество между нормой и причиной ее установления. Данное качество на языке правоведов ханафитской правовой школы именуется муляамат, а также мунасабат, в то время как правоведы других правовых школ предпочли именованное мунасабат или мухиль/мухаййиль, под которым понимается привлечение пользы и/или устранение вреда. Отсюда становится очевидным, что между качеством мунасабат и концепцией маслахат, которая является целью шариата, существует прямая и тесная связь.

Опираясь на качество мунасабат, мусульманские правоведы отсекали прочие качества, которые не соответствовали установленной норме и ее мотиву<sup>548</sup>.

Мусульманские правоведы тщательно изучали соответствие шариатской нормы и мотива её установления – мунасабат. Они разделяли данное соответствие на различные виды, определяли, какой именно вид может стать мотивом установления шариатской нормы, а какой не может, вдавались в подробности поиска целей шариата. Подобные исследования мусульманских правоведов в области мунасабата, мотива и поиска целей шариата впоследствии привело их к особой специализации в области науки усуль аль-фикх, а именно к теории целей шариата как научной правовой концепции<sup>549</sup>.

Все виды соответствия, т.е. мунасабата, предложенные мусульманскими правоведом, нет смысла разбирать, однако в целях пояснения наличия связи между ним и теорией целей шариата будет целесообразно привести один пример классификации данного соответствия.

Мусульманские правоведы отмечают, что мунасабат с точки зрения принятия или непринятия их во внимание Законодателя, делятся на три категории:

а. Соответствие, чье принятие во внимание Законодателя известно (الْمُنَاسِبُ الْمُعْتَبَرُ/аль-мунасиб аль-мугтабар). Такое соответствие между шариатской нормой и мотивом его установления.

б. Соответствие, чье непринятие во внимание Законодателя известно (الْمُنَاسِبُ الْمُلْغَى/аль-мунасиб аль-мульга).

в. Соответствие, относительно принятия или непринятия во внимание Законодательство отсутствуют доказательства (الْمُنَاسِبُ الْمُرْسَلُ/аль-мунасиб аль-мурсаль)<sup>550</sup>.

Данная классификация соответствий – мунасабат очень схожа с классификацией маслахатов, разделяющая их на три вида: принятых во внимание, непринятых во внимание, т.е. отмененных и свободных. Именно поэтому мунасиб мурсаль принимается в качестве синонима термина маслахат мурсаль<sup>551</sup>.

Как было отмечено выше, соответствие шариатской нормы к мотиву его установления имеет разную терминологию у различных правовых школ. Например, ханафитам свойственен термин муляамат, муассират и мунасабат, а шафиитам мунасабат. В то же время некоторые представители ханафитской правовой школы считают, что одного лишь соответствия, выраженного термином мунасабат, недостаточно для применения кыяса. Ибо

<sup>547</sup> См.: Джассас. Указ. Соч. Т. 2. С. 298; Дабуси. Указ. Соч. С. 304; Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 176; Бухари, Абдульазиз. Кашф аль-асрар. Т. 3. С. 509.

<sup>548</sup> Юби. Указ. Соч. С. 519.

<sup>549</sup> Там же. С. 520.

<sup>550</sup> См.: Ибн аль-Хумам. Указ. Соч. С. 435 и далее.

<sup>551</sup> См.: Амиди. Указ. Соч. Т. 4. С. 195; Буты. Указ. Соч. С. 341; Анбаки. Указ. Соч. С. 262.

может случиться такое, что другой законовед выведет другое соответствие, что приведет к недействительности мнения первого<sup>552</sup>.

Как бы то ни было, не вдаваясь в подробности научных разногласий, на данном этапе этого исследования важным является сам факт того, что мусульманские законоведы были заняты поиском соответствия между шариатской нормой и мотивом его установления для правомерности суждения по аналогии. Этот поиск соответствия олицетворял поиск целей шариата. Ибо требуемое для действительности кыяса соответствие – мунасабат не может быть любым соответствием, а лишь то, что согласовано с целями шариата, принятыми во внимание Законодателя. Именно по этой причине некоторые мусульманские законоведы выявляли соответствия, которые были отменены Законодателем, т.е. не приняты Им во внимание. А также выявляли принятое во внимание соответствие, они определяли его тем, что – это явное и стабильное качество, основываясь на которое была установлена норма в соответствии тому, что может быть целью шариата. А целью шариата установление данной нормы – это привлечение пользы (маслахат) или устранение вреда (мафсадат), или же и то, и другое одновременно<sup>553</sup>.

Также в этой связи представляется важным классификация соответствия – мунасабата на истинное и убеждающее (икнаги). Истинный мунасабат разделяется на мирской и загробный. Истинный мирской мунасабат делится на три вида: необходимый, насущный и украшающий жизнь<sup>554</sup>. На примере данной классификации мунасабата связь между ним и целями шариата очевидна. Ибо как было отмечено выше, маслахаты, т.е. потребности человека с точки зрения важности делятся на три основных вида: необходимые потребности, насущные потребности и потребности, украшающие жизнь человека.

Некоторые мусульманские законоведы пошли по более упрощенному пути и напрямую связывают термин иллят и его качество мунасабат к целям шариата, а именно к концепцией маслахат. Так, ряд мусульманских законоведов утверждают, иллят – это и есть маслахат или же мафсадат<sup>555</sup>, (т.е. необходимость его устранения. – *Прим. А. Р.*), а мунасабат – это то, что привлекает пользу или устраняет вред.<sup>556</sup> Опираясь на данное определение, связь между термином мунасабат и теорией цели шариата более очевидна, нежели в остальных случаях.

Помимо прочего доказательством наличия связи между кыясом и священными текстами, а значит с целями шариата, является суждение мусульманских ученых о том, что кыяс не может быть самостоятельным доводом или методом установления правовых решений. Они утверждают, что концепция кыяс полностью опирается на Коран, Сунну и иджму<sup>557</sup>. Именно поэтому в правовой мысли Ислама закрепилось правило, которое гласит, что кыяс изначально не способен устанавливать правовые нормы самостоятельно<sup>558</sup>, а лишь является методом выявления правовых норм на основании аналогичных норм, регламентированных Кораном, Сунной и иджмой<sup>559</sup>. Данное правило на арабском языке выглядит следующим образом: «*الْقِيَاسُ مُظْهِرٌ لِلْحُكْمِ لَا مُثَبِّتٌ لَهُ*»/аль-кыясу музхирун лильхукми ля мусбитун ляху – кыяс лишь выявляет норму, а не устанавливает её»<sup>560</sup>.

На основе вышеизложенного материала можно прийти к следующему выводу: между суждением по аналогии – кыяс и теорией цели шариата существует прямая и тесная связь.

<sup>552</sup> Хаббази. Указ. Соч. С. 306.

<sup>553</sup> Юби. Указ. Соч. С. 520-521.

<sup>554</sup> Газали. Шифа аль-галиль. С. 161; Юби. Указ. Соч. С. 521.

<sup>555</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 1. С. 410-411.

<sup>556</sup> Субки, Таджуддин Абдульваххаб ибн Али. Джамг аль-джавамиг фи усуль аль-фикх / Таджуддин Субки, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийя, 1424/2003. – С. 91.

<sup>557</sup> Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 279.

<sup>558</sup> Там же. Т. 2. С. 17.

<sup>559</sup> Там же. Т. 1. С. 279.

<sup>560</sup> Бухари, Абульязиз. Кашф аль-асрар. Т. 2. С. 539; Т. 3. С. 384.

Ибо в основе кыяса лежит мотив (иллят), условием действительности которого является его соответствие к установленной норме – мунасабат, муляамат и тасир. Соответствие означает привлечение пользы или устранения вреда. Отсюда следует, что если качество (васф) не соответствует целям шариата, то оно не может быть мотивом (иллятом) для правомерности суждения по аналогии. Судя по всему, именно поэтому Газали считал, что мунасабат не что иное, как обращение к целям шариата.<sup>561</sup>

Вопросы для самопроверки:

1. Какой смысл несет слово «кыяс» с лингвистической и терминологической точки зрения?
2. Каковы составляющие кыяса?
3. В чем именно заключается связь между кыясом и теорией целей шариата?
4. Что такое иллят и какова её связь между теорией целей шариата?
5. Что такое мунасабат и её связь между теорией целей шариата?

Задание 1

Прочитайте вышеизложенный материал и проанализируйте суждения мусульманских правоведов о том, что между институтом кыяс и теорией целей шариата существует прямая и тесная связь.

Задание 2

Исходя из вышеизложенного материала, аргументируйте наличие связи между институтом кыяс и теорией целей шариата.

Задание 3

На основании вышеизложенного материала поясните сходство терминов «аль-мунасиб аль-мурсаль» и «аль-маслахат аль-мурсалья».

### **3.2. Связь теории целей шариата с производными источниками исламского права**

В виду разнообразности правовых школ среди мусульманских правоведов относительно количества и правомерности производных источников исламского права существуют различия. Какие-то производные источники рознятся, какие-то соответствуют друг другу по смысловой нагрузке, а какие-то отрицаются. Теоретические основы подобных разногласий выходят за рамки данного исследования. Суть же данной работы показать, что в правовых воззрениях мусульманских правоведов производные источники исламской юриспруденции имеют связь с теорией целей шариата и концепцией маслахат. В этой связи будут рассмотрены такие производные источники, как практика и слова сподвижников, да будет доволен ими Аллах, истихсан, истислах (маслахат мурсалья), садд аз-зараиг и урф.

#### **3.2.1. Связь целей шариата с практикой сподвижников (р.а.)**

В исламской мысли под термином «сахаба», т.е. сподвижник Пророка, мир ему, понимается человек, который видел Пророка Мухаммада, мир ему, уверовал в него и умер, будучи мусульманином, даже если он не передал от Пророка, мир ему, ни одного изречения (хадис)<sup>562</sup>.

В правовой мысли ислама слова и практика сподвижников (قَوْلُ الصَّحَابِي/каулю ас-сахаби) являются доводом в вынесении правовых решений, и олицетворяет мнение сподвижника в каком-либо вопросе<sup>563</sup>. Например, в ханафитской доктрине, если происходит

<sup>561</sup> Газали. Шифа аль-галиль. С. 159; Юби. Указ. Соч. С. 523-524.

<sup>562</sup> Джурджани. Указ. Соч. С. 113; Таханави. Указ. Соч. Т. 2. С. 1060.

<sup>563</sup> Юби. Указ. Соч. С. 596.

конфликт слова сподвижника, являющимся знатоком права, с суждением по аналогии, то предпочтение отдается слову сподвижника, ибо оно сильнее кыяса<sup>564</sup> и, вероятно, является изречением Пророка, мир ему<sup>565</sup>.

Для того, чтобы выявить связь между практикой сподвижников, да будет доволен ими Аллах, достаточно обратить внимание на особые качества, которыми обладали сподвижники. Ранее была отмечена отличительная особенность сподвижников от остальных людей, а именно то, что они были непосредственными свидетелями ниспослания коранических аятов, прихода пророческих изречений и действий, прихода отменяющих доводов (насих) и ухода отмененных (мансух). Они прекрасно понимали, в каком именно контексте ниспосылались коранические аяты и приходили пророческие изречения. Они обладали глубокими познаниями арабского языка и его тонкостей, на котором ниспосылался Коран и говорил Пророк, мир ему. Они были самыми искренними и богобоязненными людьми после божьих пророков, мир им. А самую главную их особенность формирует тот факт, что их учителем был сам Посланник Аллаха, мир ему, который, как никто другой, в совершенстве знал, понимал и доводил до человечества смыслы божественных заповедей. Отсюда следует, что сподвижники, будучи учениками Пророка, мир ему, обладали чистыми, точными и категоричными знаниями Корана и Сунны и, самое главное, их целей<sup>566</sup>.

Исходя из вышесказанного, следует, что придерживаться мнений сподвижников означает придерживаться целей шариата<sup>567</sup>.

Для того чтобы показать наглядно наличие связи между практикой сподвижников и целями шариата приведем два примера из числа их иджитахов, основанных на понимании целей шариата:

#### – **Собрание Священного Корана воедино (جَمْعُ الْقُرْآنِ)**

Когда вследствие военных действий в день Йамамы большинство сподвижников, знавших наизусть Священный Коран, стали погибать, праведные халифы пришли к мнению о необходимости собрания Корана воедино, т.е. в одну книгу из-за боязни, что они и последующие поколения мусульман потеряют часть божественного откровения. Целью данного решения было сохранение религии, а опорой – цель шариата, олицетворяющая привлечение пользы религии и устранение вреда от нее. Данная практика сподвижников передается в сборнике хадисов аль-Бухари: «Передают, что Зейд ибн Сабит рассказывал: После сражения с жителями Йамамы Абу Бакр вызвал меня к себе. Возле него сидел Умар, и Абу Бакр сказал: «Ко мне пришел Умар и сказал: «Сражение при Йамаме унесло жизни чтецов Корана, и я боюсь, что такие сражения унесут жизни многих чтецов и многие откровения из Корана будут утеряны. Я считаю, что ты должен отдать приказ собрать Коран». Я сказал Умару: «Как же мы сделаем то, чего не делал Посланник Аллаха, мир ему?» Умар сказал: «Клянусь Аллахом, в этом есть польза». Умар продолжал уговаривать меня до тех пор, пока Аллах не раскрыл мне грудь, и я согласился с мнением Умара. Затем Зейд сказал: Абу Бакр сказал мне: «Ты – молодой и умный человек, и у нас нет ничего против тебя. К тому же ты записывал откровения для Посланника Аллаха, мир ему. Займись же Кораном и собери его». Клянусь Аллахом! Если бы они поручили мне перенести гору, это было бы легче, чем собрать Коран по его поручению. Я сказал: «Как же вы собираетесь делать то, чего не делал Посланник Аллаха, мир ему?» Однако Абу Бакр сказал: «Клянусь Аллахом! В этом есть польза». Он продолжал уговаривать меня, пока Аллах не раскрыл мне грудь и не внушил мне то, что прежде внушил Абу Бакру и Умару. После этого я принялся за

<sup>564</sup> *Сарахси*. Усуль ас-Сарахси. Т. 1. С. 342.

<sup>565</sup> Там же. Т. 2. С. 108.

<sup>566</sup> *Юби*. Указ. Соч. С. 598-601.

<sup>567</sup> Там же. С. 601.

работу и начал собирать Коран, записанный на голых пальмовых ветвях, на плоских камнях и в сердцах людей...»<sup>568</sup>.

### – Возложение материальной ответственности на ремесленников за вверенное им чужое имущество (تَضْمِينُ الصَّنَاعِ)

Во времена праведных халифов сподвижники ввели практику возложения материальной ответственности на ремесленников за вверенное им чужое имущество. В этой связи Али ибн Аби Талиб, да будет доволен им Аллах, сказал: «Только это может исправить людей». В данном решении сподвижников наблюдается соблюдение цели шариата, которая заключается в сохранении имущества человека<sup>569</sup>.

Шатыби, комментируя это решение, говорит, что польза данного решения заключается в том, что люди нуждаются в ремесленниках, а они, как правило, оставляют чужое имущество без присмотра, т.е. проявляют халатность. Если не обязать их нести материальную ответственность за чужое имущество, то это приведет к тому, что а) люди [из-за потери доверия к ремесленникам. - Прим. А. Р.] перестанут заказывать изготовление товаров, что несомненно приведет к сложности в обществе и б) ремесленники продолжат работу и не будут нести ответственность материальной компенсации за потерю чужого имущества, говоря, что имущество было утеряно или само погибло, что, несомненно, приведет к потере имущества людей, укоренению невнимательности и халатности ремесленников, а также к вероломству [в отношении чужого имущества]. Именно поэтому во вменении в обязанность нести материальную ответственность за чужое имущество есть польза – маслахат<sup>570</sup>.

Вопросы для самопроверки:

1. Что такое производные источники исламского права?
2. Что такое слова и практика сподвижников?
3. Какова связь между словами и практикой сподвижников и теорией целей шариата?
4. Почему между практикой сподвижников и теорией целей шариата существует прямая и тесная связь?
5. Почему согласно ханафитской доктрине отдается предпочтение практике сподвижников, нежели суждению по аналогии?

Задание 1

Прочтите вышеизложенный материал и дайте полное объяснение термину «каулю ас-сахаби».

Задание 2

На основании вышеизложенного материала проанализируйте суждение мусульманских правоведов о том, что между практикой сподвижников и теорией целей шариата существует связь.

Задание 3

Исходя из вышеизложенного материала, объясните связь между решением сподвижников о собрании Священного Корана воедино и возложении обязанности ремесленников нести материальную ответственность за чужое имущество и теорией целей шариата.

<sup>568</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 1155-1156., № 4679.

<sup>569</sup> Юби. Указ. Соч. С. 602.

<sup>570</sup> Шатыби. аль-Игтисам. Т. 2. С. 616.

### 3.2.2. Связь целей шариата с истихсаном

Истихсан является производным методом вынесения правовых решений в ханафитской, маликитской и ханбалитской правовых школах<sup>571</sup>. Шафиитская же доктрина гласит, что прибегать к методу истихсан запрещено<sup>572</sup>, т.к. ученый, прибегающий к методу истихсан, создает свой субъективный шариат<sup>573</sup>. Так что же такое истихсан?

Арабское слово «الإِسْتِحْسَانُ/аль-истихсан» является отглагольным именем существительным (масдар) породы «إِسْتَفْعَلُ/истафгалия» и происходит от слова «حَسَنٌ», которое соответствует таким значениям, как красота, радость и соответствие природе<sup>574</sup>. Отсюда следует, что с лингвистической точки зрения слово истихсан – это нахождение чего-либо прекрасным.

Что же касается истихсана как правового термина, то мусульманские правоведы не дают ему категоричного определения, т.к. многие мусульманские правоведы давали истихсану разные определения. Например, известному ханафитскому правоведу Абу аль-Хасану аль-Кархи (ум. в 340 г.х./951 г.г.) приписывают следующее определение истихсана: «Истихсан – это, когда муджтахид в каком-либо вопросе отказывается выносить решение, которые выносятся в схожих вопросах на основании наличия особого более сильного довода»<sup>575</sup>, а его ученик Абу Бакр аль-Джассас (ум. в 370 г.х./981 г.г.) передает, что Кархи определял истихсан следующим образом: «Истихсан – это отказ от одной нормы к другой, которая лучше первой, так, что если бы не было второй нормы, то была бы установлена первая»<sup>576</sup>. Сам же Джассас считает, что истихсан – это предпочтение кьясу того, что является лучше и сильнее его<sup>577</sup>. Другой ханафитский правовед Сарахси сообщает, что истихсан – это довод, противоречащий явному кьясу (кьяс захир/джали), который сразу же приходит на ум человека<sup>578</sup>. Также Сарахси передает, что смысл метода истихсан заключается в уходе от сложности в целях реализации облегчения<sup>579</sup>. Как бы то ни было, суть всех и прочих определений истихсана заключается в том, что при определенных обстоятельствах, а именно при появлении более сильного довода, кьяс остается без внимания, т.е. перестает быть действительным, а именно норма, которая является следствием кьяса.

Следует отметить, что рассматриваемый в данном разделе термин кьяс не всегда имеет традиционное значение. Ибо зачастую под термином кьяс, от которого в связи с появлением более сильного довода приходится отказываться, понимается некое общее правило (الْقَاعِدَةُ الْعَامَّةُ/аль-кагида аль-амма)<sup>580</sup>.

Уход от нормы, устанавливаемой на основе кьяса, демонстрируется несколькими примерами, которые делятся в зависимости от того, какой именно довод способствует такому уходу. Подобное деление истихсана на виды поможет в дальнейшем выявить связь между истихсаном и теорией целей шариата.

<sup>571</sup> См.: Али Хасабаллах. Указ. Соч. С. 169.

<sup>572</sup> Шафи. Указ. Соч. С. 504.

<sup>573</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 323.

<sup>574</sup> Фарахиди. Указ. Соч. Т. 1. С. 318; Ибн Манзур. Указ. Соч. Т. 13. С. 114; Файйуми. Указ. Соч. С. 52; Таханави. Указ. Соч. Т. 1. С. 666.

<sup>575</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 311; Бухари, Абдульазиз. Кашф аль-асрар. Т. 4. С. 4; Шатыби. аль-Игтисам. Т. 2. С. 638.

<sup>576</sup> Джассас. Указ. Соч. Т. 2. С. 344.

<sup>577</sup> Там же.

<sup>578</sup> Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 200.

<sup>579</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 10. С. 145.

<sup>580</sup> Шеляби. Указ. Соч. С. 337.

## Виды истихсана

### – Истихсан на основании священных текстов (насс)

Под данным видом истихсана подразумевается уход от кыяса за счёт прихода более весомого довода, а именно священных текстов (насс), т.е. коранического айата или пророческой Сунны, которые устанавливают отличную, т.е. иную норму.

Примером отказа от нормы, устанавливаемой кыясом, благодаря наличию коранического айата, служит институт завещания (الْوَصِيَّةُ/аль-васыййа). Кыяс опровергает действительность института завещания как таковой. Ибо завещание – это переход имущества после смерти собственника имущества. Однако из данного общего правила кыяс делается исключение из-за того, что в данном вопросе существует коранический айат, который узаконивает институт завещания: «Если же у умершего есть братья, то матери принадлежит одна шестая после вычета по завещанию и выплаты долга» (4:11)<sup>581</sup>.

Примером отказа от кыяса благодаря приходу пророческой Сунны<sup>582</sup> может послужить вопрос о действительности продолжения поста, если постящийся поел или же попил по забывчивости. Кыяс отвергает действительность подобного поста, т.к. суть поста – это воздержание (имсак) от принятия пищи, питья и половой близости, и совершенно неважно произошло это умышленно или же по забывчивости. Подобная норма, регламентируемая кыясом, опровергается благодаря тому, что в этой связи существует пророческое изречение, которое постулирует, что если постящийся поел или попил в дневное время суток месяца Рамадан по забывчивости, то его пост не нарушается и считается действительным: «Тот, кто по забывчивости поел, будучи постящимся, пусть продолжит свой пост. Ибо его накормил и напоил Аллах»<sup>583</sup>.

Также примером отказа от нормы, регламентируемой кыясом на основе наличия в этой связи пророческой Сунны, служит институт саяма (السَّيْمُ/купля-продажа, согласно которой производится предварительная оплата товара, а сам товар поставляется в установленный срок). Кыяс опровергает действительность подобного соглашения о купле-продаже, ибо на момент заключения сделки предмет сделки – товар, отсутствует. Другими словами, продажа того, что чем человек не владеет, не является действительной. Однако из данного общего правила исключена сделка саям на основании того, что в этой связи установлено разрешение со стороны Пророка, мир ему:<sup>584</sup> «Пусть тот, кто станет платить за финики заранее, платит за известную/определенную меру и известный/определенный вес»<sup>585</sup>.

### – Истихсан на основании консенсуса (иджма)

Под данным видом истихсана подразумевается уход от нормы, регламентируемой кыясом, благодаря тому, что консенсус мусульманских правоведов устанавливает отличную норму от нормы общего правила – кыяс.

Примером данного вида истихсана служит соглашение об изготовлении товара на заказ – истиснаг (الإِسْتِصْنَاغُ), определение которого было указано выше. Общее правило – кыяс опровергает подобное соглашение, ибо на момент заключения сделки предмет соглашения, т.е. товар, отсутствует. Однако из-за того, что изготовление товаров на заказ практиковалось издавна и во времена Пророка, мир ему, а мусульманские ученые не возражали, возник консенсус ученых относительно дозволенности подобной практики из-за нужды общества в ней, т.е. в данном случае целью одобрения подобной практики является облегчение<sup>586</sup>.

<sup>581</sup> Юби. Указ. Соч. С. 534.

<sup>582</sup> См.: Филипс, Абу Амина Биляль. Эволюция фикха. Исламский закон и мазхабы / Пер. с англ. – 2-е изд., пересмотр. – М.: Умма, 2012. – С. 108.

<sup>583</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 1652., № 6669.

<sup>584</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 534., № 2240.

<sup>585</sup> Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 203; Юби. Указ. Соч. С. 564.

<sup>586</sup> Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 203.

### – Истихсан на основании острой необходимости (дарурат)

Даже беглый взгляд на суждения мусульманских правоведов в их произведениях показывает, что порой острая необходимость (дарурат) вынуждает муджтахиду оказываться от нормы, регламентируемой общим правилом – кьяс.

В качестве примера отказа от кьяса на основе острой необходимости мусульманские правоведы приводят несколько случаев. Например, очищение колодцев и емкостей с водой, в которые попала нечистота – наджас. Согласно кьясу подобные колодцы и емкости очистить невозможно, потому что части вычерпывание части воды не означает очищение оставшейся воды, а вычерпывание воды полностью также не придает чистоты, вновь поступавшей со дна колодца воде из-за того, что между ними происходит контакт. Более того, когда вычерпывается вода ведрами, само ведро также загрязняется и считается нечистым. Отсюда следует, что, сколько бы ведер не вычерпывать из колодца, при соприкосновении грязного ведра с водой загрязняет воду вновь. Таким образом, вычистить колодцы от нечистот не представляется возможным. Однако мусульманские правоведы из-за острой необходимости людей в очищении колодцев и емкостей с водой отказались от нормы, регламентируемой кьясом<sup>587</sup>.

Современники отмечают, что ханафитские правоведы в данном случае придают термину дарурат более обширный смысл, нежели острая необходимость. Потому что в данном случае термин дарурат содержит в себе смысл устранения сложности и осуществление пользы (маслахат) для людей и устранение вреда (мафсадат) от них<sup>588</sup>. В этой связи они ссылаются на определение истихсана, предложенное ханафитским правоведом Шамс аль-Аимма аль-Хальвани (ум. в 452 г.х./1060 г.г.): «Истихсан – это отказ от кьяса и принятие решения согласно тому, что лучше и удобнее для людей»<sup>589</sup>.

Учитывая тесную связь между терминами дарурат и маслахат, в данную категорию истихсана входит виды истихсана, именуемые истихсаном на основе маслахата и истихсаном на основе привлечения облегчения, комфорта и устранения сложности. Данные виды истихсанов предложены маликитской правовой школой<sup>590</sup>.

### – Истихсан на основе традиций и обычаев

Под данной категорией истихсана подразумевается уход от нормы, регламентируемой кьясом, на основании наличия традиций и обычаев.

В качестве примера отказа от кьяса на основании обычаев мусульманские ученые приводят множество примеров, среди которых упоминается вышерассмотренный истиснаг<sup>591</sup>. Ибо кьяс отвергает его действительность, в то время как данная практика закрепилась в качестве обычая того или иного народа.

Другим примером служит аренда транспортного средства. Например, если человек арендует транспорт, чтобы доехать до какого-либо селения, то, как только он пересечет границы указанного в договоре селения, согласно кьясу соглашение об аренде расторгается, т.к. задача данного соглашения выполнена, и арендатор не может доехать на данном транспорте до своего дома в чертах города. Однако традиции и обычаи людей, которые арендуют транспорт для таких целей, принято указывать на то, что обычно люди доезжают до своих домов на арендованном транспорте. Поэтому, опираясь на такой обычай, нормы кьяса опровергаются, и на основании истихсана следует, что если человек арендовал транспорт для передвижения до какого-либо селения, то пересекая границы селения,

<sup>587</sup> Там же.

<sup>588</sup> Юби. Указ. Соч. С. 565.

<sup>589</sup> См.: *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 10. С. 145.

<sup>590</sup> *Ибн аль-Араби*, Абу Бакр аль-Магарифи. аль-Махсуль фи усуль аль-фикх / Абу Бакр ибн аль-Араби. (на ар. яз.). – Амман: Дар аль-баярик, 1420/1999. – С. 130-131.

<sup>591</sup> См.: *Сарахси*. аль-Мабсут. Т. 15. С. 90.

соглашение об аренде не нарушается и этого человеку не нужно заново арендовать транспорт, чтобы добраться до дома уже в черте города<sup>592</sup>.

#### – Истихсан на основе кьяса

Когда при решении одного вопроса возникает два варианта его решения на основе кьяса, где один кьяс явный (джали), а другой скрытый (хафи), то предпочтение отдается скрытому кьясу, т.к. он более сильный в сравнении с явным кьясом. Для полноты картины приведем пример, закрепленный в классической литературе по исламскому праву, который заключается в том, что ученые пришли к мнению о чистоте слюны хищных птиц. Когда возникает вопрос о том, является ли слюна хищной птице чистой или же нечистотой – наджас, первое, что приходит в голову – это то, что их слюна является нечистой, т.к. слюна хищных животных является грязной. Таково решение явного кьяса. Общей причиной, т.е. мотивом данного решения является то, что мясо хищной птицы также запрещено в употреблении в пищу подобно запрету употребления в пищу мяса хищного животного. А слюна, как известно, происходит из слюнных желез, которые являются биологической тканью животного, т.е. равно его мясу. Однако с точки зрения истихсана слюна хищных птиц не является нечистотой – наджас. Причиной этому служит различие способа питья хищного животного и хищной птицы. Если хищное животное пьет воду, используя влажный язык, то хищная птица пьет воду клювом, а затем глотает воду, а клюв – это не мясо, а сухая кость. Если кость мертвечины не является наджасом, то и кость, в данном случае клюв живой птицы также не является наджасом. Таково решение скрытого кьяса. Отсюда следует, что при конфликте двух кьясов предпочтение отдается скрытому, т.к. он более сильный. Такой уход от одного кьяса к другому именуется истихсаном на основе кьяса<sup>593</sup>.

Иногда решение, основанное на кьясе, приводит к негативным и чрезмерным последствиям, в целях избегания которых мусульманские ученые прибегают к методу истихсан и оставляют решение кьяса. Об этом говорили ханафитский ученый Сарахси<sup>594</sup> и маликитский законовед Ибн Рушд<sup>595</sup>.

Исходя из вышеприведенных примеров, в которых рассматривается вопрос об истихсане, а именно уход от нормы, регламентируемой кьясом, можно прийти к выводу, что между истихсаном и теорией целей шариата существует тесная и прямая связь. Доказательством этого суждения служит следующее:

– Рассматривая разновидности истихсана, видно, что истихсан тесно связан с кораническими аятами, пророческой Сунной, консенсусом мусульманских законоведов, концепцией маслахат и кьясом, чья связь с теорией целей шариата была разобрана ранее. Отсюда следует, что истихсан – это уход от кьяса в виду соблюдения целей шариата<sup>596</sup>.

– Если рассматривать истихсан как исключение из общего правила – кьяс, чье решение приводит к сложности и трудности, то в том смысле истихсан – это метод обращения к целям шариата. Ибо такое исключение происходит в целях устранения сложности, которое является одной из основных целей шариата. Также истихсан – это метод привлечения пользы и устранения вреда<sup>597</sup>.

В этой связи мусульманские законоведы, рассуждая о необходимости ухода от кьяса при определенных обстоятельствах, раскрывают смысл такого ухода, а именно то, что иногда кьяс остается без внимания, а целях привлечения пользы и устранения вреда. Несмотря на то, что в риторике мусульманских законоведов не всегда присутствует термин

<sup>592</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 15. С. 171.

<sup>593</sup> Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 204.

<sup>594</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 28. С. 38.

<sup>595</sup> См.: Шатыби. аль-Игтисам. Т. 2. С. 639.

<sup>596</sup> Юби. Указ. Соч. С. 568.

<sup>597</sup> Халифа Бабакр. Указ. Соч. С. 45; Юби. Указ. Соч. С. 568.

маслахат или цель шариата, квинтэссенция их суждений сводится именно к тому, что истихсан – это метод, основывающийся на привлечении пользы и устранении вреда. Иногда мы видим, что в подобных суждениях доминирует термин дарурат, устранение сложности, потребности общества, а иногда доминируют термины маслахат или цели шариата. Как бы то ни было, суть остается одной, а именно – соблюдение интересов общества, что, безусловно, должно расцениваться как маслахат. Например:

Ханафитский правовед Сарахси говорит следующее об истихсане на основе дарурата: «Мы оставили кьяс на основании острой нужды в этом обществе. Ибо сложность должна быть устранена, а доводом этому служат священные тексты. Там где существует нужда, всегда образуется сложность в случае, если бы мы вынесли решение на основании кьяса. Поэтому в итоге кьяс должен быть оставлен на основании священных текстов»<sup>598</sup>.

Маликитский правовед Шатыби, рассуждая об истихсане, говорит следующее: «Когда мы отдаем предпочтение частному интересу вопреки общему правилу, то смысл этого заключается в том, что мы предпочитаем метод привлечения пользы кьясу. Таким образом, тот, кто прибегает к методу истихсан не поступает согласно своим прихотям, а обращается к общим целям шариата... иногда кьяс выносит такое решение, которое препятствует осуществлению пользы или же приводит к возникновению вреда... именно поэтому делается исключение из кьяса»<sup>599</sup>.

Другой маликитский правовед и философ Ибн Рушд напрямую связывает термин истихсан с концепцией маслахат: «В большинстве случаев истихсан означает – реализация пользы (маслахат) и справедливости (адль)»<sup>600</sup>.

– Из вышеприведенных примеров, высказанных мусульманскими правоведом, принимающих правомерность вынесения решений на основе истихсан, видно, что все категории истихсана опираются на цели шариата. Именно поэтому такие соглашения, как салям, истиснаг, аренда и т.д., были узаконены в целях соблюдения интересов общества на основании имеющихся более сильных доводов, чем кьяс<sup>601</sup>.

Вопросы для самоконтроля:

1. Какой смысл несет слово «истихсан» с лингвистической и терминологической точки зрения?
2. На какие виды делится истихсан?
3. Почему иногда мусульманские ученые были вынуждены оставлять решение кьяса?
4. В чём именно заключается связь метода истихсан и теорией целей шариата?
5. Правильно ли будет считать, что метод истихсан – это метод соблюдения общественных интересов?

Задание 1

Прочтите вышеизложенный материал и проанализируйте суждения мусульманских ученых о том, что метод истихсан имеет тесную и прямую связь с теорией целей шариата и концепцией маслахат.

Задание 2

На основании вышеизложенного материала обоснуйте суждение мусульманских ученых о том, что истихсан не является прихотью муджтахидов.

<sup>598</sup> Сарахси. Усуль ас-Сарахси. Т. 2. С. 203.

<sup>599</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 5. С. 194.

<sup>600</sup> Ибн Рушд, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Ахмад аль-Куртуби. Бидая аль-муджтахид ва ниях аль-муктасид / Мухаммад ибн Ахмад ибн Мухаммад ибн Рушд аль-Куртуби. (на ар. яз.); под ред.: Ю. Бакри. – Амман: Байт аль-афкар ад-давлыйа, 2007. – С. 712.

<sup>601</sup> Юби. Указ. Соч. С. 570.

### Задание 3

Прочитав вышеизложенный материал, найдите приведенные доводы в первоисточниках.

#### 3.2.3. Связь целей шариата с аль-маслахат аль-мурсаля

Решение вопросов правового характера, опираясь на принцип маслахат мурсаля, называется методом достижения наивысшего блага – истислах (الإستصلاح)<sup>602</sup>.

Ранее упоминалось, что маслахаты с точки зрения принятия или же непринятия их во внимание Законодателя делятся на три вида: принятая во внимание польза (аль-маслахат аль-мугтараба), непринятая во внимание или отмененная польза (аль-маслахат аль-мульга) и свободная польза (аль-маслахат аль-мурсаля). Учитывая, что первая категория пользы – это пользы, законность которой подтверждена категоричными доводами, то её связь с целями шариата очевидна. То же самое касается второго вида пользы. Что же касается третьего вида пользы – маслахат мурсаля, то следует выяснить, имеет ли она связь с целями шариата или нет.

Данный вид пользы лишен категоричный доводов, свидетельствующих об их законности принятия в качества основы для вынесения правовых решений. Когда происходит событие, относительно которого не имеется шариатского постановления (хукм) в священных текстах, а также в нем невозможно отыскать мотива (иллят), опираясь на которое можно было бы вынести решения путем суждения по аналогии, но в нем есть нечто соответствующее для вынесения решения, т.е. если вынести определенное решение, то оно привлечет пользу для людей или устранил от них вред, то такое выявленное соответствие носит название маслахат мурсаля. Это называется маслахатом, т.к. вынесение решения на его основе является предположением, что оно либо привлечет пользу, либо устранил вред. А определение данного маслахата термином мурсаля означает, что Законодатель не дал ей прямой оценки, т.е. не установил относительно её определенного довода<sup>603</sup>.

Подобно истихсану, метод вынесения фетв на основе рационального суждения, в данном случае методом маслахат мурсаля является предметом дискуссий в научной среде мусульманских правоведов. Шафиитские ученые отвергают данный метод<sup>604</sup>, в то время как в аргументационном арсенале маликитских и ханбалитских правоведов данный метод занимает лидирующие позиции<sup>605</sup>. При этом современные правоведы отмечают, что сам Шафии принимал данный метод, но в рамках суждения по аналогии – кьяс<sup>606</sup>. Что же касается ханафитской правовой школы, то, как отмечают современные исследователи, из-за того, что они используют метод истихсан в очень широком смысле слова, они не видели необходимости во внедрении в свою терминологическую базу термина маслахат мурсаля. Так как теоретически маслахат мурсаля ханафитскими правоведом рассматривается в рамках истихсана, но не как самостоятельный довод для решений вопросов правового характера<sup>607</sup>. Подтверждением этому может послужить большое количество фетв

<sup>602</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 312; Халлаф, Абдулваххаб. Масадир ат-Ташриг аль-ислями фи ма ля насса фиhi / Абдулваххаб Халлаф. (на ар. яз.). – Кувейт: Дар аль-калям, 1414/1993. – С. 86; Буты. Указ. Соч. С. 341.

<sup>603</sup> Юби. Указ. Соч. С. 529.

<sup>604</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 312. Газали полагает, что метод истислах является воображаемым доводом. – Прим. А. Р.

<sup>605</sup> Халлаф. аль-Масадир. С. 89.

<sup>606</sup> Зейд. Указ. Соч. С. 42.

<sup>607</sup> См.: Халлаф. аль-Масадир. С. 89-90; Ибрахим Кафи Дёнмез. Ислам хукукунда кайнак каврамы ве VIII. асыр ислам хукукчуларынын кайнак каврамы узериндеки методолоджик айрылыклары / Ибрахим Дёнмез. Дис. д-ра ислам. наук.; (на турц. яз.). – Стамбул, 1981. – С. 193; Шенер, Абулькадир. Кьяс, истихсан, истислах / Абдулькадир Шенер; (на турц. яз.). – Анкара: Диянет ишлери башканлыгы йайынылары, 1974. – С. 146.

ханафитских правоведов, где они, не упоминая ни доводы из священных текстов, ни консенсуса мусульманских правоведов, напрямую связывают решение того или иного вопроса с термином *маслахат*, т.е. общественным интересом, а иногда и с частным интересом. Либо же обосновывают принятое то или иной решение тем, что в таком решении соблюдается определённая польза или же устраняется определённый вред, а это, как известно, и формирует *квинтэссенцию* концепции *маслахат*. При этом они зачастую называют подобный метод решения правовых вопросов с участием термина *маслахат истихсаном*.

Исходя из вышесказанного, можно прийти к выводу, что представители всех существующих правовых школ Ислама так или иначе принимали концепцию *маслахат*, о чем в своих произведениях неоднократно подчеркивал маликитский правовед Шихабуддин Карафи. Такое суждение вполне объяснимо. Ведь любой принятый закон должен служить интересам общества, иначе он будет отвергнут этим обществом.

Как отмечают современные исследователи, те мусульманские правоведы, которые открыто отрицали метод *маслахат мурсаля*, отказывались от абсолютного его применения из-за боязни, что принятие такого метода может привести к вольнодумству и внесению новшеств в религию (*бидаат*)<sup>608</sup>. Вероятнее всего, поэтому Газали сказал, что тот, кто выносит решение на основе *маслахата мурсаля*, выдумывает новый шариат<sup>609</sup>.

Что же касается тех мусульманских правоведов, которые открыто признавали дозволенность метода *маслахата мурсаля*, также не допускали вольнодумства и выдвинули ряд условий для того, чтобы решение вопросов правового характера на основе метода *истислах* являлся действительным. Именно благодаря данным условиям становится очевидным, что между теорией целей шариата и концепцией *маслахат мурсаля* существует тесная и прямая связь:

#### **Условия действительности метода *истислах*:**

а. Польза, основываясь на которую *муджтахид* намеревается вынести правовое решение, должна соответствовать целям шариата. Это означает, что *муджтахид*, выискивающий основания для вынесения решения, должен внимательно и всесторонне изучить вопрос и определить, что польза реальна, а не воображаема. Т.е. он должен быть уверен, что, когда он вынесет соответствующее решение на основе данной пользы, такое решение принесет людям пользу, которая является целью шариата, или устранит вред, устранение которого также является целью шариата. С этой точки зрения подобная польза входит в рамки общих целей шариата.

б. Польза, основываясь на которую *муджтахид* намеревается вынести правовое решение, должна быть общей, а не индивидуальной. Т.е. *муджтахид* должен быть уверен, что вынесение решения на основе метода *истислах*, должно принести пользу большей части общества или устранить от нее вред. Что же касается индивидуальной пользы, например, учёт интереса только правителя или особой персоны не может лежать в основе вынесения решения. Ибо если польза общественная, то она принимается во внимание Законодателем, даже если она приводит к нанесению вреда индивидууму.

в. Польза (*маслахат*) не должна противоречить нормам, регламентированным Священным Кораном, пророческой Сунной и консенсусом мусульманских правоведов.

г. Польза (*маслахат*) должна касаться не религиозных вопросов, а мирских.

Исходя из данных условий, становится очевидным, что, если польза не входит в рамки общих целей шариата, принимать её в качестве основы для решения вопросов правового характера не допускается. Если же она входит в рамки общих целей шариата, то это

<sup>608</sup> Юби. Указ. Соч. С. 531.

<sup>609</sup> Газали. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. С. 323. من استصلح فقد شرع

означает, что метод истислах не что иное, как интеллектуальная деятельность муджтахидов, основанная на принципе применения на практике теории целей шариата. Именно поэтому маликитские правоведы проявляли максимум усилий, доказывая, что основатель их правовой школы Малик, применяющий на практике метод истислах, не следовал прихотям, а действовал в рамках общих целей шариата. Например, Карафи отмечал, что согласно мнению Малика для применения метода истислах ученый должен быть муджтахидом: «Поистине, Малик для применения маслахата считал необходимым, чтобы ученый достиг степени иджтихада для того, чтобы он координировал свои действия с нравственностью шариата»<sup>610</sup>.

Всё вышесказанное указывает, что метод истислах имеет прямую и тесную связь с теорией целей шариата.

Вопросы для самопроверки:

1. Что такое метод истислах?
2. Что такое маслахат мурсаля?
3. Какова связь метода истислах с теорией целей шариата?
4. Признается ли метод истислах всеми правовыми школами Ислама?
5. Почему некоторые представители мазхабов отрицали метод истислах?

Задание 1

Прочитайте вышеизложенный материал и дайте полное определение методу истислах.

Задание 2

Исходя из вышеизложенного материала изучите и проанализируйте доказательную базу мусульманских правоведов относительно суждения, что метод истислах имеет связь с теорией целей шариата.

Задание 3

На основании вышеизложенного материала обоснуйте суждения современных исследователей, что метод истислах практически применялся всеми представителями исламских правовых школ, несмотря на его теоретическое отрицание.

### 3.2.4. Связь целей шариата с садд аз-зараига

Правовой термин садд аз-зараиг, применяемый как правило маликитской и ханбалитской правовыми школами, состоит из двух слов «السَّدُّ/садд» и «الذَّرْأَيْغ/зараиг». С лингвистической точки зрения слово «садд» означает закрытие чего-либо и заделывание бреши<sup>611</sup>. Слово «зараиг» является множественной формой слова «зараига», которое имеет смысл средства (аль-василя)<sup>612</sup>. Отсюда следует, что под термином садд аз-зараиг подразумевается следующее: «Запрет на совершение дозволенного с целью избегания запретного»<sup>613</sup>.

Относительно правомерности данного метода при вынесении решений в правовых вопросах среди мусульманских правоведов существуют разногласия. Однако целью данного исследования является выявление наличия или же отсутствия связи данного метода с теорией целей шариата, а не рассмотрение вышеуказанного разногласия.

<sup>610</sup> Карафи, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. Нафис аль-усуль фи шарх аль-махсуль / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.); под ред.: А. Абдульмавджуа и А. М. Муаввада. – Мекка: Низар Мустафа аль-баз, 1416/1995. – Т. 9. С. 4092.

<sup>611</sup> *Ибн Манзур*. Указ. Соч. Т. 3. С. 203.

<sup>612</sup> Там же. Т. 8. С. 96.

<sup>613</sup> *Шатыби*. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 564.

Мусульманские ученые, принимающий метод садд аз-зараиг, отмечают, что между данным методом и теорией целей шариата существует прямая и тесная связь. Данное суждение объясняется следующим образом:

а. Метод садд аз-зараиг сам по себе является целью шариата, ибо на это указывает большое количество священных текстов. Например:

– Коранический аят: «Не поносите тех, к кому взывают [многобожники] помимо Аллаха, а не то они (т.е. многобожники) станут поносить Аллаха из вражды и по невежеству» (6:108)

В данном кораническом аяте отчетливо видно, что Аллах запрещает поносить и оскорблять идолов многобожников. Причиной этого запрета является то, чтобы оскорбление не стало поводом для оскорбления Аллаха со стороны многобожников. В данном случае маслахат (польза) оставления оскорбления идолов предпочтительнее маслахата (пользы) оскорбления идолов<sup>614</sup>.

– Коранический аят: «Скажи верующим женщинам... пусть они не выставляют свои ноги, чтобы стали видны скрываемые красоты» (24:31)

Данный аят повествует о том, что Всевышний Аллах запретил выставлять (т.е. стучать ими по земле. - *Прим. А. Р.*) верующим женщинам свои ноги для того, чтобы мужчины не услышали звуков украшений на лодыжках женщин. Ибо это может привести к вожделению. Хотя в своей основе стучать по земле ногами разрешенное действие<sup>615</sup>.

Шатыби, перечислив примеры из практики Пророка, мир ему, который оставлял некоторые дозволенные вещи с целью, чтобы его последователи не подумали о том, что это является обязательным действием, сказал: «Метод садд зараиг является законным методом и одним из категоричных принципов в шариате»<sup>616</sup>.

б. В основе применения метода садд аз-зараиг лежит смысл сохранения целей шариата и усиления общего принципа шариата в привлечении пользы и устранении вреда.

Это объясняется тем, что иногда в основе разрешенное действие (мубах) может привести к утрате цели Законодателя, а сохранение обозначенных Им целей является обязательным действием, ибо цель Законодателя самая великая польза<sup>617</sup>.

в. Метод садд аз-зараиг основывается на принципе учет последствий, а данный принцип является наиважнейшим принципов шариата.

Муджтахид при вынесении правового решения, должен обратить внимание на последствия соответствующего решения. Если решение приводит к реализации пользы, которая принята во внимание Законодателем, то такое решение будет считаться действительным. Если же решение (, которое в своей основе является разрешенным. – *Прим. А. Р.*) приводит к причинению вреда, тогда оно приобретает статус запрещенного. Последнее называется методом садд аз-зараиг.

Что же касается ханафитской доктрины, то в ней отсутствует термин садд аз-зараиг. Однако как правовая мысль она, несомненно, имеет место быть. Ибо, как отмечают ханафитские правоведы всё, что приводит к запретному, является запретным<sup>618</sup>. Для разъяснения того, что садд аз-зараиг имеет место быть в ханафитской доктрине как правовая мысль, приведем два примера:

– Если кто-либо продаст товар с отсрочкой за определенную сумму, а потом тут же выкупит его за наличные, но уже за меньшую сумму, то согласно методу истихсан такая

<sup>614</sup> Юби. Указ. Соч. С. 578.

<sup>615</sup> Там же. С. 578.

<sup>616</sup> Шатыби. аль-Мувафакат. Т. 3. С. 263.

<sup>617</sup> Юби. Указ. Соч. С. 580.

<sup>618</sup> См.: Сарахси. аль-Мабсут. Т. 24. С. 3.

покупка запрещена. Хотя кьяс позволяет такой выкуп. Причиной данного запрета является предание достопочтимой Аишы, которая порицала того, кто практиковал подобный выкуп<sup>619</sup>. Это объясняется тем, что прибегая к дозволенному в видимости акту купли-продажи, он может стать причиной приобретения имущества на основе ростовщичества (риба)<sup>620</sup>, а средства, ведущие к ростовщичеству, запрещены<sup>621</sup>.

– Решение о нежелательности употребления в пищу мяса животного, пойманного на запретной территории (харам) во время хаджа и умерщвленного на дозволенной территории (хилль). Известно, что на территории харам паломнику запрещается охота<sup>622</sup>. Ханафитские правоведы отмечают, что если паломник во время совершения хаджа поймает животное на территории харам, затем выведет его на территорию халяль и так произведет заклание животного, то употребление такого мяса является нежелательным. Сарахси разъясняет данное решение тем, что если позволить паломникам таким образом совершать заклание и сказать, что нет ничего зазорного в употреблении такого мяса, то это приведет к тому, что паломники повально станут выводить животных за пределы территории харам, и будут производить заклание на территории халяль. А это нанесет огромный вред животным, находящимся на запретной территории. Именно поэтому ханафитские ученые вывели фетву, что употреблять такое мясо нежелательно<sup>623</sup>.

Данные два примера отчетливо показывают, что и в ханафитской доктрине существует мысль, согласно которой они перекрывают пути, ведущие к запретному. Однако они не употребляют термин садд аз-зараиғ, рассматривают его в рамках метода истихсан.

Вышеизложенный материал наглядно демонстрирует, что между методом садд аз-зараиғ и теорией целей шариата существует прямая и тесная связь. Ибо если в основе дозволенное действие приводит к запретному, то оно также считается запретным. А избегание запретного является целью шариата, направленное на устранение вреда, возникающего при выполнении запретного действия.

Вопросы для самопроверки:

1. Что такое метод садд аз-зараиғ?
2. Какие исламские правовые школы применяют метод садд аз-зараиғ?
3. В чем именно заключается связь между методом садд аз-зараиғ и теорией целей шариата?
4. Как взаимосвязан институт харам с методом садд аз-зараиғ?

Задание 1

Прочитайте вышеизложенный материал и проанализируйте суждения мусульманских ученых относительно концепции садд аз-зараиғ.

Задание 2

На основании вышеизложенного материала обоснуйте наличие связи между методом садд аз-зараиғ и теорией целей шариата.

Задание 3

Исходя из вышеизложенного материала, обоснуйте суждение о том, что садд аз-зараиғ имеет место быть в ханафитской доктрине как правовая мысль.

<sup>619</sup> Там же. Т. 13. С. 122-123.

<sup>620</sup> Азаматов. Указ. Соч. С. 217.

<sup>621</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 24. С. 3.

<sup>622</sup> Сура «Маида», 95-й аят.

<sup>623</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 12. С. 23.

### 3.2.5. Связь целей шариата с традициями и обычаями

Обычаи традиции народов имеют законную силу в вопросе вынесения правовых решений, если они не противоречат религиозным предписаниям священных текстов. В этом вопросе все представители исламских правовых вопросов единодушны<sup>624</sup>.

В исламской правовой мысли обычаи и традиции обозначаются термином урф и адат (الْعُرْفُ وَالْأَعَادَةُ), чье определение было приведено ранее.

Как было неоднократно отмечено, шариат нацелен на привлечение блага и устранение вреда. Это говорит о том, что явление блага и пользы является неотъемлемой частью шариата, а явление вреда и зла не совместимы с термином шариат. Известно, что шариат был ниспослан обществу людей, среди которых укоренились различные традиции – прекрасные и скверные. Шариат одобрил прекрасные, потому что они служили реализации пользы в этом и последующем мирах и отменил скверные, потому что они наносят вред в этом и последующем мирах. Таким образом, шариат запретил поклонение идолам, закапывание живьем грудных дочерей (это практиковалось у арабов в доисламский период. – *Прим. А. Р.*), употребление вина и т.д. В то же время шариат одобрил прекрасные нравственные качества, помощь притесненным, нуждающимся и огорченным, поддержание родственных связей и всего того, что служило реализации пользы и блага. Всё это является олицетворение концепции маслахат – привлечения пользы и устранения вреда. С этой точки зрения, очевидно, что шариат не стал пренебрегать обычаями и традициями народов<sup>625</sup>. А это является прямым свидетельством того, что между институтом обычаев и целями шариата существует связь. Для подтверждения данного тезиса следует привести несколько примеров:

а. Шариат делегирует полномочия по вынесению некоторых правовых решений обычаям и традициям

В некоторых вопросах правового характера шариат не устанавливает категоричных норм, а предоставляет решения подобных вопросов согласно установленному порядку, т.е. обычаям в том или ином обществе. Свидетельством этому служит следующий коранический аят: «А отец ребенка, согласно обычаю, обеспечивает пропитание и одежду матери. Ни на одного человека не возлагается сверх его возможностей» (2:233). Мусульманские правоведы, опираясь на данный коранический аят, полагают, что материальное обеспечение мужем своей семьи с точки зрения шариата не выражается в определенных цифрах. В этом вопросе необходимо ориентироваться на средний показатель в том или ином регионе. Это означает, что материальное обеспечение (нафака) определяется в том количестве, которое бы было достаточным для нормального проживания. Соответственно это определяется по установившимся экономическим стандартам того или иного региона, а также это зависит от материального положения ответственного лица, т.е. главы семейства<sup>626</sup>. Определение материального обеспечения согласно обычаям, а не фиксированными цифрами тесно связано с концепцией маслахат. Смысл этого заключается в том, что если бы материальное обеспечение было фиксированным, то это, непременно, нанесло бы ущерб одной из сторон, т.е. мужу или жене<sup>627</sup>. А именно, если бы муж был богатым, а порог материального обеспечения был бы низким, то это нанесло бы вред жене. Если же муж был бы бедным, а порог материального обеспечения был бы высоким, то ущерб наносился бы по мужу<sup>628</sup>. Такое суждение мусульманских правоведов, а именно о том, что материальное положение не носит фиксированного характера и должно быть определено обычаями, подтверждается, в том числе, и следующим кораническим аятом: «Пусть обладающий достатком уплачивает [разведенной жене] согласно своему достатку. Тот же, кто стеснен в

<sup>624</sup> Юби. Указ. Соч. С. 605.

<sup>625</sup> Там же. С. 606.

<sup>626</sup> См.: Джассас. Указ. Соч. Т. 2. С. 207; Сарахси. аль-Мабсут. Т. 5. С. 182.

<sup>627</sup> Сарахси. аль-Мабсут. Т. 5. С. 182.

<sup>628</sup> Азаматов. Указ. Соч. С. 65; Юби. Указ. Соч. С. 607.

средствах, пусть уплачивает часть того, что даровал ему Аллах. Аллах не требует ни с кого большего, чем Он даровал ему» (65: 7). В данном кораническом аяте также наблюдается делегирование шариатом полномочий по определению границ материального обеспечения разведенной супруги согласно обычаям<sup>629</sup>.

Аналогичная закономерность наблюдается и в распоряжениях Посланника Аллаха, мир ему. Так, когда Хинд бинт Утба обратилась к Пророку, мир ему, с вопросом, чтобы он определил ей количество ей материального обеспечения со стороны её мужа, Пророк, мир ему, ответил: «Возьми себе столько, сколько тебе и твоим детям будет достаточно согласно обычаям (общепринятым среди народа нормам)»<sup>630</sup>.

Все вышеприведённые примеры, в которых констатируется факт делегирования шариатом в некоторых вопросах полномочий обычаям, являются прямым доказательством того, что между обычаями и теорией целей шариата существует прямая и тесная связь с той точки зрения, что Законодатель предоставил муджтахиду выносить решения согласно обычаям в тех вопросах, в которых человеческие потребности (маслахат) носят изменчивый характер в зависимости от временных, территориальных и ситуативных изменений. Это также объясняется тем, что, как правило, обычай того или иного народа направлен на реализацию благ общества.

#### б. Критерием правомерности обычаев является шариат

Подтверждением наличия связи между обычаями того или иного народа с теорией целей шариата является то, что обычаи не носят абсолютного характера в вынесении всякой правовой нормы. Т.е. обычай имеет законную силу только в том случае, если: обычай не противоречит основным принципам, а значит целям шариата; в шариате нет категоричных норм, указывающих на несостоятельность того или иного обычая; если обычай не касается тематики, относительно которой уже существует установленная шариатом норма; если обычай не отрицается самим обществом и т.д.<sup>631</sup>

Отсюда следует, что для определения правомерности обычаев их необходимо рассмотреть в каноническом контексте общих принципов и целей шариата. Если в первом случае в религиозных предписаниях шариата имеют прямые указания на необходимость обратиться к установившимся устоям общества, т.е. между шариатом и обычаями существует прямая связь, то с данной точки зрения обычаи также имеют тесную связь с целями шариата, хоть и косвенную.

#### Вопросы для самопроверки:

1. Дайте определение термину «урф» с лингвистической и терминологической точки зрения.
2. Существует ли связь между обычаями и теорией целей шариата?
3. Как именно проявляется данная связь?
4. Каким образом можно выявить данную связь?
5. Является урф и адат одним из источников исламского права?

#### Задание 1

Прочитайте вышеизложенный материал и проанализируйте суждения мусульманских правоведов о том, что между обычаями и теорией целей шариата существует связь.

#### Задание 2

На основании вышеизложенного материала обоснуйте суждение мусульманских правоведов о наличии связи между обычаями и целями шариата.

<sup>629</sup> Юби. аль-Макасыд. С. 608.

<sup>630</sup> Бухари. Указ. Соч. С. 527., № 2211.

<sup>631</sup> См.: Сарахси. аль-Мабусут. Т. 10. С. 146; Т. 11. С. 159; Т. 12. С. 45, 28, 77, 142, 199; Т. 13. С. 81; Т. 14. С. 136; Т. 15. С. 119-120; Т. 18. С. 96;

## Литература

1. Абу Дауд, Сулейман Ибн аль-Ашас. ас-Сунан / Сулейман Абу Дауд, (на ар. яз.); под ред.: М. Абдульхамида; в 4 ч. – Бейрут: аль-Мактабат аль-асриййа.
2. Азаматов Р.И. Ханефи хукук эколунде маслахат анлайышы (Сарахси орнеги) – Концепция маслахат в ханафитской правовой школе (на примере Сарахси) / Азаматов Р. И. Дис. д-ра ислам. наук. – Анкара, 2018. – С. 320 с.
3. Али Хасабаллах. Усуль ат-ташриг аль-ислями / Али Хасабаллах, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фикр аль-араби, 1997. – 380 с.
4. Атар, Фахреттин. Ильм усуль аль-фикх. [Электронный ресурс]: URL: [https://d1.islamhouse.com/data/ru/ih\\_books/single/ru\\_fundamentals\\_of\\_fiqh.pdf](https://d1.islamhouse.com/data/ru/ih_books/single/ru_fundamentals_of_fiqh.pdf)
5. аль-Бухари, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Исмаиль. Сахих аль-Бухари / аль-Бухари, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ибн Касир, 1423/2002. – 1944 с.
6. аль-Бухари, Абдульазиз ибн Ахмад. Кашф аль-асрар ан усуль Фахр аль-Ислам аль-Бээдеви / Абдульазиз Бухари, (на ар. яз.), в 4 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 1418/1997.
7. аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. Шифа аль-галиль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.). – Багдад: Мактабат аль-иршад, 1390/1981.
8. аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.), в 2 ч. – Бейрут: аль-Мактабат аль-асриййа, 1430/2009.
9. аль-Джассас, Ахмад ибн Али Абу Бакр ар-Рази. аль-Фусуль фи аль-усуль / Абу Бакр Джассас, (на ар. яз.); под ред. М. Тамира; в 2 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 2010.
10. аль-Джурджани, Али ибн Махаммад ас-Саййид аш-Шариф. Муджам ат-Тагрифат / Шариф Джурджани, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фадыля, [б.г.]. – 254 с.
11. Дёнмез, Ибрахим Кафи. Ислам хукукунда кайнак кврамы ве VIII. асыр ислам хукукчуларынын кайнак каврамы узериндеки методолоджик айрылыклары / Ибрахим Дёнмез. Дис. д-ра ислам. наук.; (на турц. яз.). – Стамбул, 1981.
12. Ибн аль-Араби, Абу Бакр аль-Магарифи. аль-Махсуль фи усуль аль-фикх / Абу Бакр ибн аль-Араби. (на ар. яз.). – Амман: Дар аль-баярик, 1420/1999. – 181 с.
13. Ибн Кудама, Абу Мухаммад Абдуллах ибн Ахмад. Равда ан-назыр ва джуннат аль-муназыр / Ибн Кудама, (на ар. яз.), в 2 ч. – Бейрут: Муассасат ар-рисалья, 1419/1997.
14. Ибн Манзур. Абу аль-Фадл Джамалюддин Мухаммад ибн Мукаррам. Лисан аль-Араб / Ибн Манзур, (на ар. яз.). в 15 ч. – Бейрут: Дар Садир, [б.д.].
15. Ибн Рушд, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Ахмад аль-Куртуби. Бидая аль-муджтахид ва нихая аль-муктасыд / Мухаммад ибн Ахмад ибн Мухаммад ибн Рушд аль-Куртуби. (на ар. яз.); под ред.: Ю. Бакри. – Амман: Байт аль-афкар ад-давлиййа, 2007. – 1038 с.
16. Ибн аль-Хумам, Камалюддин Мухаммад ибн Абдульвахид ас-Сиваси. ат-Тахрир фи усуль аль-фикх / Ибн аль-Хумам, (на ар. яз.). – Египет: Матбага Мустафа аль-баби аль-халяби, 1932/1351. – 576 с.
17. аль-Карафи, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. Нафаис аль-усуль фи шарх аль-махсуль / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.); под ред.: А. Абдульмавджуа и А. М. Муаввада; в 9 ч. – Мекка: Низар Мустафа аль-баз, 1416/1995.
18. аль-Лякнави, Абдульали Мухаммад ибн Низамуддин аль-Ансари. Фаватих ар-рахамут би шарх мусаллям ас-субут / Абдульали Лякнави, (на ар. яз.); в 2 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 1423/2002.

19. ас-Саис, Мухаммад Али. Эволюция исламского законодательства (перевод с арабского языка): учебное пособие. – Казань: Хузур – Спокойствие, 2015. – 143 с.
20. ас-Сарахси, Ахмад ибн Абу Сахль. Усуль ас-Сарахси / Сарахси, (на ар. яз.). под ред. Абу аль-Вафа аль-Афгани. в 2 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийа, 1414/1993.
21. ас-Сарахси, Ахмад ибн Абу Сахль. аль-Мабсут / Сарахси, (на ар. яз.), в 30 ч. – Бейрут: Дар аль-магрифа, 1409/1989.
22. ас-Субки, Таджуддин Абдульваххаб ибн Али. Джемг аль-джавамиг фи усуль аль-фикх / Таджуддин Субки, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийа, 1424/2003. – 142 с.
23. ат-Табарани, Абу аль-Касим Сулейман ибн Ахмад. аль-Муджам аль-кабир / Сулейман Табарани, (на ар. яз.), в 25 ч. – Каир.
24. ат-Таханави, Мухаммад Али. Мавсуга кашшаф истыляхат аль-фунун ва аль-уйун / Таханави, (на ар. яз.), в 2 ч. – Бейрут: Мактабат Любнан Наширун, 1996.
25. аль-Файйуми, Ахмад ибн Мухаммад ибн Али. аль-Мисбах аль-Мунир: Муджам араби-араби / Файйуми, (на ар. яз.). – Бейрут: Мактабат Любнан, 1987. – 273 с.
26. аль-Фарахиди, Халиль ибн Ахмад. Китаб аль-айн / Халиль Фарахиди, (на ар. яз.), в 5 ч. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-ильмийа, 1424/2003.
27. Филипс, Абу Амина Биляль. Эволюция фикха. Исламский закон и мазхабы / Пер. с англ. – 2.-е изд., пересмотр. – М.: Умма, 2012. – 224 с. – Часть текста парал. рус., ар.
28. аль-Хаббази, Джамалюддин Абу Мухаммад Умар ибн Мухаммад. аль-Мугни фи усуль аль-фикх / Умар Хаббази, (на ар. яз.); под ред.: М. М. Баки. – Мекка: Джамига Уммиль-Кура, 1422/2001. – 486 с.
29. аль-Хадими, Нуруддин ибн Мухтар. Ильм аль-макасыд аш-шарийа / аль-Хадими, (на ар. яз.), в 2 ч. – эр-Рияд: Мактабат аль-Убэйкан, 1421/2000.
30. аль-Хадими, Нуруддин ибн Мухтар. аль-Иджтихад аль-макасыди: хужджиятух, давабитух, маджалытух / Нуруддин Хадими. (на ар. яз.); в 2 ч. – Доха: Визара аль-авках ва аш-шуун аль-иялийа, 1998.
31. Халлаф, Абдулваххаб. Масадир ат-Ташриг аль-ислями фи ма ля насса фихи / Абдулваххаб Халлаф. (на ар. яз.). – Кувейт: Дар аль-калям, 1414/1993. – 180 с.
32. аш-Шатыби, Абу Исхак Ибрахим ибн Муса ибн Мухаммад. аль-Игтисам / Абу Исхак Шатыби, (на ар. яз.); под ред.: С. И. Хиляли; в 2 ч. – Хубар: Дар ибн Аффан, 1412/1992.
33. аш-Шафии, Мухаммад ибн Идрис. ар-Рисаля / Мухаммад Шафии, (на ар. яз.); под ред. А. М. Шакира. – Каир: Матбага Мустафа аль-баби аль-халыби ва авляди, 1357/1938. – 670 с.
34. Шенер, Абдулькадир. Ислам хукукуна гириш / Абдулькадир Шенер, (на турц. яз.). – Измир: Измир иляхият факультеси вакфы йайынлары, 2014. – 149 с.
35. Шенер, Абдулькадир. Кыяс, истихсан, истислах / Абдулькадир Шенер. (на турц. яз.). – Анкара: Диянет ишлери башканлыгы йайынлары, 1974. – 169.
36. аль-Юби, Мухаммад ибн Ахмад ибн Масгуд. Макасыд аш-Шарига аль-ислямиийа ва алякатуха биль-адилля аш-Шаргийа / Юби, (на ар. яз.). – эр-Рияд: Дар аль-хиджра, 1418/1998. – 708 с.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Многообразие и многогранность методологии исламского права обусловлена тем, что мусульманские правоведы прибегали к различным методикам выведения решений правового характера на основе первоисточников религии Ислам – Священного Корана и пророческой Сунны. Такое многообразие привело к тому, что каждая исламская правовая школа разработала собственную правовую терминологию. Если одна правовая школа расширяла границы возможностей суждения по аналогии – кыяс, то другие разрабатывали собственные методики под различными названиями такими, как истихсан, истислах, садд аз-зараиғ и т.д. Однако суть их деятельности сводилась к общему знаменателю, а именно то, что каждая правовая школа обращала свой взор на общие и универсальные принципы религиозных предписаний шариата, т.е. единственным мерилom правомерности того или иного метода был шариат.

Такая парадигма правового мышления мусульманских правоведов обуславливалась мотивированностью религиозных предписаний. Это означает, что каждое предписание имеет свой мотив (иллят), а значит и цель. Мусульманские правоведы единодушны в том, что каждое религиозное предписание основано на важнейшем и главном принципе шариата – приносить пользу обществу. Отсюда и берет своё начало теория целей шариата и концепция маслахат. Под термином маслахат мусульманские правоведы подразумевают привлечение пользы людям и/или устранение вреда от них. Именно поэтому они постулируют, что любая шариатская норма либо привлекает пользу для человека, либо устраняет от него вред. Польза такой концепции заключается в том, что при поиске ответов на вопросы, относительно которых священные тексты не дают точных ответов, муджтахид может ориентироваться на данную концепцию и использовать её в качестве аргумента при вынесении правового решения, если данная концепция подкреплена универсальными целями шариата.

Со временем данная правовая тенденция переросла в отдельную область методологии исламского права. Так, некоторые мусульманские правоведы принялись подвергать цели шариата и концепцию маслахат более детальному исследованию, и одновременно с этим они классифицировали явление маслахат на различные виды. Мусульманские правоведы единодушны в том, что реализация концепции маслахат направлена на благо именно человека, а не Законодателя. Ибо Он далек от привлечения для себя пользы и устранения от себя вреда. Привлечение пользы и/или устранение вреда является особенностью творения, т.е. человека, а не Творца. Такая особенность, по мнению мусульманских правоведов, вполне отвечает потребностям человека. Потому что человек создан слабым существом и нуждается в том, чтобы привлекать для себя пользу и устранять от себя вред. Подобные человеческие потребности были разделены мусульманскими правоведом на три основных вида с точки зрения их важности: необходимые потребности (даруриййат), насущные потребности (хаджиййат) и потребности, украшающие жизнь (тахсиниййат). Первым, кто заговорил о подобной классификации человеческих потребностей является выдающийся шафиитский правовед Джувайни, чьи суждения впоследствии были заимствованы многими представителями исламских правовых школ.

Несмотря на то, что теория целей шариата и концепция маслахат впоследствии сформировали особую область методологии исламского права, она не приобрела статус самостоятельной науки. Это объясняется тем, что теория целей шариата и концепция маслахат тесно связаны с основными и производными источниками исламского права. Связь теории целей шариата с основными источниками исламского права очевидна, потому что основы шариата формируют Священный Коран и Сунна Пророка, мир ему. Именно они являются олицетворением воли и целей Законодателя. Отсюда следует, что цели шариата – это цели Законодателя.

Что же касается производных источников исламского права, то они не являются плодом прихоти и субъективного желания муджтахида. Ибо представители каждой правовой исламской школы, применяя собственные методики по вынесению решений правового характера в тех вопросах, относительно которых отсутствуют точные предписания священных текстов, обращались к духу шариата. А это означает, что они, применяя собственные методики, выстраивали свои суждения таким образом, чтобы они соответствовали целям Законодателя. Отсюда можно сделать вывод, что производные источники исламского права являются методами применения на практике универсальных принципов и общих целей Законодателя в тех вопросах, относительно которых в священных текстах отсутствуют точные постановления.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Абдульджаббар, Абу аль-Хасан. аль-Мугни фи абваб ат-тавхид ва аль-адль / Абу аль-Хасан Абдульджаббар, (на ар. яз.); под ред. М. Надджара и А. Надджара; в 20 ч. – Каир: ад-Дар аль-мисрийя ли-талиф ва ат-тарджама, 1385/1965.
2. Абу Дауд, Сулейман Ибн аль-Ашас. ас-Сунан / Сулейман Абу Дауд, (на ар. яз.); под ред.: М. Абдульхамида; в 4 ч. – Бейрут: аль-Мактабат аль-асрийя.
3. Абу Джазар, Эбтихаль М. Р. Назарийят ат-тасир фи аль-илля индэ аль-ханафийя // Мармара университеси иляхият факультеси дергиси. (а ар. яз.). № 46. – Стамбул, 2014. – 145-172 с.
4. Абу Джайб, Сагди. аль-Камус аль-фикхи люгатан ва истыляхан / Абу Джайб, (на ар. яз.). – Дамаск: Дар аль-Фикр, 1988/1408. – 400 с.
5. Абу Захра, Мухаммад. аль-Джарима ва аль-укуба фи аль-фикх аль-ислями / Мухаммад Абу Захра, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фикр аль-араби, 1998. – 399 с.
6. Абу Захра, Мухаммад. Малик: хаятуху ва асруху – арауху фикхыйя / Абу Захра, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фикр аль-араби, 1371/1952. – 500 с.
7. Азаматов Р.И. Ханефи хукук эколунде маслахат анлайышы (Сарахси орнеги) – Концепция маслахат в ханафитской правовой школе (на примере Сарахси) / Азаматов Р. И. Дис. д-ра ислам. наук. – Анкара, 2018. – С. 320 с.
8. Али-заде, Айдын ариф оглы. Исламский энциклопедический словарь / Али-заде. – М.: Ансар, 2007. – 920 с.
9. Али Хасабаллах. Усуль ат-ташриг аль-ислями / Али Хасабаллах, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-фикр аль-араби, 1997. – 380 с.
10. аль-Алим, Йусуф Хамид. аль-Макасыд аль-амма ли аш-шарига аль-ислямиыйя / Алим, (на ар. яз.). – эр-Рияд: аль-Магхад аль-алями ли аль-фикр аль-ислями, 1415/1994. – 614 с.
11. аль-Амиди, Сайфуддин али ибн Мухаммад. аль-Ихкам фи усуль аль-ахкам / Сайфуддин Амиди, (на ар. яз.), в 4 ч. – эр-Рияд: Дар ас-сумайги, 1424/2003.
12. аль-Анбаки, Маджид Хумайд. Асар аль-маслаха фи ташриг аль-ахкам байна ан-низамайн аль-ислями ва аль-ингилизи / Маджид Анбаки, (на ар. яз.). – Багдад: [б.и.], 1971. – 366.
13. Атар, Фахреттин. Ильм усуль аль-фикх. [Электронный ресурс]: URL: [https://d1.islamhouse.com/data/ru/ih\\_books/single/ru\\_fundamentals\\_of\\_fiqh.pdf](https://d1.islamhouse.com/data/ru/ih_books/single/ru_fundamentals_of_fiqh.pdf)
14. Ауда, Джассер. Цели шариата: (руководство для начинающих) / Джассер Ауда; пер., примеч. и введ. К. Гасымова; Междунар. ин-т ислам. мысли, Обществ. об-ние ИДРАК. – М.: Изд. дом Марджани, 2015. – 192 с.
15. Ахмад ибн Ханбаль. аль-Муснад / Ахмад ибн Ханбаль, (на ар. яз.); под ред.: А. М. Шакир; в 50 ч. – Каир: Дар аль-хадис, 1416/1995.
16. аль-Бакылляни, Абу Бакр Мухаммад ибн ат-Таййиб. Тамхид аль-авайль ва тальхис ад-даляиль / Абу Бакр Бакылляни, (на ар. яз.); под ред. И. А. Хайдара. – Бейрут: Муассасат аль-кутуб ас-сакафийя, 1408/1987. – 568 с.
17. Бехруз Х. Правовые ценности в исламской и западной правовых традициях: сравнительно-правовой ракурс // Вестник университета О. Е. Кутафина № 5. – М.: 2015. – 152-162 сс.
18. аль-Буты, Мухаммад Саид Рамадан. Давабит аль-маслаха фи аш-шарига аль-ислямиыйя / Рамадан аль-Буты, (на ар. яз.). – Дамаск: Дар аль-фикр, 1437/2016. – 454 с.

19. аль-Бухари, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Исмаиль. Сахих аль-Бухари / аль-Бухари, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ибн Касир, 1423/2002. – 1944 с.
20. аль-Бухари, Абдульазиз ибн Ахмад. Кашф аль-асрар ан усуль Фахр аль-Ислам аль-Бээдеви / Абдульазиз Бухари, (на ар. яз.), в 4 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийа, 1418/1997.
21. аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.), в 2 ч. – Бейрут: аль-Мактабат аль-асриййа, 1430/2009.
22. аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. Шифа аль-галиль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.). – Багдад: Мактабат аль-иршад, 1390/1981.
23. аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ат-Туси. аль-Манхуль мин тагликат аль-усуль / Абу Хамид Газали, (на ар. яз.); под ред.: М. Х. Хиту. – Дамаск: 1390/1970. – 541 с.
24. ад-Дабуси, Абу Зейд Убайдуллах ибн Умар ибн Иса. Таквим аль-адилля фи усуль аль-фикх / Абу Зейд Дабуси, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийа, 1421/2001. – 472 с.
25. Дёнмез, Ибрахим Кафи. Ислам хукукунда кайнак каврамы ве VIII. асыр ислам хукукчуларынын кайнак каврамы узериндеки методолоджик айрылыклары / Ибрахим Дёнмез. Дис. д-ра ислам. наук.; (на турц. яз.). – Стамбул, 1981.
26. аль-Джассас, Ахмад ибн Али Абу Бакр ар-Рази. аль-Фусуль фи аль-усуль / Абу Бакр Джассас, (на ар. яз.); под ред. М. Тамира; в 2 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийа, 2010.
27. аль-Джувайни, Имам аль-Харамайн Абдульмалик ибн Абдулла. аль-Бурхан фи усуль аль-фикх / Джувайни, (на ар. яз.); под ред.: А. ад-Дибба; в 2 ч. – Катар, 1399/1978.
28. аль-Джунди, Самих Абдульваххаб. Ахамиййат аль-макасыд фи аш-шарига аль-ислямиййа ва асаруха фи фахм ан-насс ва истинбат аль-хукм / Самих Джунди, (на ар. яз.). – Дамаск: Муассасат ар-рисаля, 1429/2008. – 296 с.
29. аль-Джурджани, Али ибн Махаммад ас-Саййид аш-Шариф. Муджам ат-тарифат / Шариф Джурджани, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-Фадыля, [б.г.]. – 254 с.
30. аз-Забиди, Мухаммад Муртада аль-Хусейн. Тадж аль-арус мин джавахир аль-камус / Мухаммад Забиди, (на ар. яз.). в 40 ч. – Кувейт: Матбаат Хукумат аль-Кувейт, 1407/1987.
31. Зейд, Мустафа. аль-Маслаха фи ат-ташриг аль-ислями ва Наджмуддин ат-Туфи / Мустафа Зейд, (на ар. яз.). – Каир: Дар аль-юср, 1954. – 169 с.
32. Зейдан, Абдулькарим. аль-Мадхаль лидираса аш-шариага аль-ислямиййа / Абдулькарим Зейдан, (на ар. яз.). – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1433/2016. – 464 с.
33. Ибн Абдиссалям, Иззуддин Абдульазиз. Каваид аль-ахкам фи ислях аль-анам / Ибн Абдиссалям, (на ар. яз.), в 2 ч. – Дамаск: Дар аль-калям, 1421/2000.
34. Ибн Абдиссалям, Иззуддин Абдульазиз. Мухтасар аль-фаваид фи ахкам аль-макасыд / Ибн Абдиссалям, (на ар. яз.). – эр-Рияд: Дар аль-фуркан, 1418/1997. – 242 с.
35. Ибн аль-Араби, Абу Бакр аль-Магарифи. аль-Махсуль фи усуль аль-фикх / Абу Бакр ибн аль-Араби. (на ар. яз.). – Амман: Дар аль-баярик, 1420/1999. – 181 с.
36. Ибн Амир аль-Хадж, Мухаммад ибн Муаммад ибн Мухаммад ибн Хасан. ат-Такрир ва ат-тахрир / Ибн Амир аль-Хадж, (на ар. яз.), в 4 ч. – Каир: аль-Матбага аль-кубра аль-амириййа, 1898/1316.

37. Ибн Ашур, Тахир. Макасыд ат-ташриг аль-ислями / Тахир ибн Ашур, (на ар. яз.); под ред. М. Майсави. – Амман: Дар ан-нафаис, 1421/2001. – 533 с.
38. Ибн Джузей, Абу аль-Касим Мухаммад ибн Ахмад. Такриб аль-вусуль иля ильм аль-усуль / Ибн Джузей, (на ар. яз.); под ред.: М. Шанкыты. – Медина, 1423/2002. – 587 с.
39. Ибн Кудама, Абу Мухаммад Абдуллах ибн Ахмад. Равда ан-назыр ва джуннат аль-муназыр / Ибн Кудама, (на ар. яз.), в 2 ч. – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1419/1997.
40. Ибн Кудама, Абу Мухаммад Абдуллах ибн Ахмад. аль-Мугни / Ибн Кудама, (на ар. яз.); под ред. А. Турки и А. Хульв, в 15 ч. – эр-Рияд: Дар алям аль-кутуб, 1417/1997.
41. Ибн Маджа, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Язид аль-Казвини. ас-Сунан / Ибн Маджа, (на ар. яз.); под ред.: М. Ф. Абдульбақы; в 2 ч. – Бейрут: Дар Садир.
42. Ибн Манзур, Абу аль-Фадл Джамалюддин Мухаммад ибн Мукаррам. Лисан аль-Араб / Ибн Манзур, (на ар. яз.). в 15 ч. – Бейрут: Дар Садир, [б.д.].
43. Ибн Рушд, Абу Абдиллях Мухаммад ибн Ахмад аль-Куртуби. Бидая аль-муджтахид ва нихая аль-муктасыд / Мухаммад ибн Ахмад ибн Мухаммад ибн Рушд аль-Куртуби. (на ар. яз.); под ред.: Ю. Бакри. – Амман: Байт аль-афкар ад-давлиийа, 2007. – 1038 с.
44. Ибн Фарис, Абу аль-Хусейн Ахмад ибн Фарис ибн Закарийя. Макайис аль-люга / Ибн Фарис, (на ар. яз.), в 5 ч. – Бейрут: Дар аль-фикр, 1399/1979.
45. Ибн Хазм, Абу Мухаммад Али. ибн Ахмад. аль-Ихкам фи усуль аль-ахкам / Абу Мухаммад ибн Хазм, (на ар. яз.); под ред. А. М. Шакира; в 8 ч. – Бейрут: Дар аль-афак аль-джадида, 1399/1979.
46. Ибн Халдун, Абдурраман ибн Мухаммад. аль-Мукаддима / Ибн Халдун, (на ар. яз.), под ред. Мустафы шейха Мустафы. – Бейрут: Муассасат ар-рисаля наширун, 1433/2016. – 695 с.
47. Ибн аль-Хумам, Камалюддин Мухаммад ибн Абдульвахид ас-Сиваси. ат-Тахрир фи усуль аль-фикх / Ибн аль-Хумам, (на ар. яз.). – Египет: Матбага Мустафа аль-баби аль-халяби, 1932/1351. – 576 с.
48. Игнатенко А. А. Ибн-Хальдун. – М.: Мысль, 1980. – 160 с. – (Мыслители прошлого).
49. аль-Карафи, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. Танких аль-фусуль фи ихтисар аль-махсуль фи аль-усуль / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-фикр, 1424/2004. – 368 с.
50. аль-Карафи, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. аль-Фурук: авар аль-бурук фи анвай аль-фурук / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.); под ред.: Х. Мансура; в 4 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 1418/1998.
51. аль-Карафи, Шихабуддин Абу аль-Аббас Ахмад ибн Идрис. Нафаис аль-усуль фи шарх аль-махсуль / Шихабуддин Карафи, (на ар. яз.); под ред.: А. Абдульмавджуа и А. М. Муаввада; в 9 ч. – Мекка: Низар Мустафа аль-баз, 1416/1995.
52. аль-Касани Аляуддин Абу Бакр ибн Масгуд. Бадаиғ ас-санаиғ фи тартиб аш-шараиғ / Аляуддин Касани, (на ар. яз.); под ред.: А. Муаввад и А. Абдульмавджуа; в 10 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 1424/2003.
53. Комитет. аль-Маджалла. (на ар. яз.). – Бейрут: аль-Матбага аль-адабиййа, 1302/1884. – 269 с.
54. аль-Лякнави, Абдульали Мухаммад ибн Низамуддин аль-Ансари. Фаватих ар-рахамут би шарх мусаллям ас-субут / Абдульали Лякнави, (на ар. яз.); в 2 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 1423/2002.

55. ан-Насафи, Наджмуддин Абу Хафс Умар ибн Мухаммад. аль-Мустасфа фи шарх ан-нафи / Абу Хафс Насафи, (на ар. яз.), под ред.: Х. Озера и М. Чабы; в 3 ч. – Стамбул: Мактабат аль-иршад, 1438/2017.
56. Малик, Абу Абдиллях иб Анас. аль-Муватта / Малик иб Анас. (на араб. яз.); в 2 ч. – Бейрут: Ихья ат-турас аль-араби, 1406/1985.
57. аль-Мисри, Рафик Юнус. Фикх имущественных отношений / Рафик Юнус аль-Мисри; пер. с араб.: Д. Аджи; редсовет: Б. Ф. Мулюков [и др.]. – Москва: Исламская кн., 2015. – 320 с.
58. аль-Муслим, Абу аль-Хасан ан-Нисабури. Сахих Муслим / Абу аль-Хасан Муслим ибн аль-Хаджадж ан-Нисабури; (на ар. яз.); под ред. М. Фарайаби; в 2 ч. – эр-Рияд: Дар Таййиба, 1426/2006.
59. ан-Насафи, Наджмуддин Абу Хафс Умар ибн Мухаммад. Тыльба ат-таляба фи аль-истиялахат аль-фыкхийя / Наджмуддин Насафи, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ан-нафаис, 1416/1995. – 438 с.
60. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизм (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009. – 552 с.
61. Озиев, Г. Контрактная основа исламского банкинга / Озиев Г., Яндиев М. – М.: Исламская кн., 2015. – 110 с.
62. Пекджан, Али. Ислам Хукукунда гайе проблеми: зарурийят-хаджийят-тахсинийят / Али Пекджан, (на турц. яз.). – Стамбул: Эк китап, 2012. – 446 с.
63. ар-Рази, Фахруддин Мухаммад ибн Умар. аль-Махсуль фи ильм усуль аль-фикх / Фахруддин Рази, (на ар. яз.), в 6 ч. – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1418/1997.
64. Райсуни, Ахмад. Назарийя аль-макасыд инда аль-имам аш-Шатыби / Ахмад Райсуни, (на ар. яз.). – Херндон (Вирджиния): аль-Магхад аль-алями ли аль-фикр аль-ислями, 1415/1995.
65. ас-Саис, Мухаммад Али. Эволюция исламского законодательства (перевод с арабского языка): учебное пособие. – Казань: Хузур – Спокойствие, 2015. – 143 с.
66. Сарахси, Ахмад ибн Абу Сахль. Усуль ас-Сарахси / Сарахси, (на ар. яз.). под ред.: Абу аль-Вафа аль-Афгани. в 2 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийя, 1414/1993.
67. ас-Сарахси, Ахмад ибн Абу Сахль. аль-Мабсут / Сарахси, (на ар. яз.), в 30 ч. – Бейрут: Дар аль-магрифа, 1409/1989.
68. ас-Субки, Таджуддин Абдульваххаб ибн Али. Джамг аль-джавамиг фи усуль аль-фикх / Таджуддин Субки, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийя, 1424/2003. – 142 с.
69. Сюкияйнен Л. Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 1. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 592 с.
70. ат-Табарани, Абу аль-Касим Сулейман ибн Ахмад. аль-Муджам аль-кабир / Сулейман Табарани, (на ар. яз.), в 25 ч. – Каир.
71. ат-Таханаби, Мухаммад Али. Мавсуга кашшаф истыляхат аль-фунун ва аль-уйун / Таханаби, (на ар. яз.), в 2 ч. – Бейрут: Мактабат Любнан Наширун, 1996.
72. ат-Тирмизи, Абу Иса Мухаммад ибн Иса ибн Саура. аль-Джамиг ас-сахих / Абу Иса Тирмизи, (на ар. яз.); под ред.: А. М. Шакира; в 5 ч. – Каир: Матбага Мустафа аль-баби ва авлядих, 1398/1978.

73. Турджан, Талип. Ислам хукук билиминдэ норм-амач илишкиси / Турджан, (на турц. яз.). – Анкара: Анкара окуллары йайынлары, 2009.
74. аль-Файйуми, Ахмад ибн Мухаммад ибн Али. аль-Мисбах аль-Мунир: Муджам араби-араби / Файйуми, (на ар. яз.). – Бейрут: Мактабат Любнан, 1987. – 273 с.
75. аль-Фарахиди, Халиль ибн Ахмад. Китаб аль-айн / Халиль Фарахиди, (на ар. яз.). в 5 ч. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийа, 1424/2003.
76. аль-Фаси, Алляль. Макасыд аш-шарига аль-ислямийа ва макаримуха / Алляль Фаси, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар аль-гарб аль-ислями, 1993. – 288 с.
77. Фахретдинов, Ризаитдин. Дини ва иджтимаи масэлэлэр / Ризаитдин Фахретдинов, (на турки). – Оренбург: Типография вакыт, 1914. – 208 с.
78. Филипс, Абу Амина Биляль. Эволюция фикха. Исламский закон и мазхабы / Пер. с англ. – 2-е изд., пересмотр. – М.: Умма, 2012. – 224 с. – Часть текста парал. рус., ар.
79. аль-Фирузабади, Мадждуддин Мухаммад ибн Якуб. аль-Камус аль-мухит / Фирузабади, (на ар. яз.). – Бейрут: Муассасат ар-рисаля, 1426/2005. – 1498 с.
80. аль-Хаббази, Джамалуддин Абу Мухаммад Умар ибн Мухаммад. аль-Мугни фи усуль аль-фикх / Умар Хаббази, (на ар. яз.); под ред.: М. М. Баки. – Мекка: Джамига Уммиль-Кура, 1422/2001. – 486 с.
81. аль-Хадими, Нуруддин ибн Мухтар. Ильм аль-макасыд аш-шарийа / аль-Хадими, (на ар. яз.), в 2 ч. – эр-Рияд: Мактабат аль-Убэйкан, 1421/2000.
82. аль-Хадими, Нуруддин ибн Мухтар. аль-Иджтихад аль-макасыди: хужджиятух, давабитух, маджалытух / Нуруддин Хадими. (на ар. яз.); в 2 ч. – Доха: Визара аль-авках ва аш-шуун аль-иямийа, 1998.
83. Халлаф, Абдулваххаб. Масадир ат-Ташриг аль-ислями фи ма ля насса фихи / Абдулваххаб Халлаф. (на ар. яз.). – Кувейт: Дар аль-калям, 1414/1993. – 180 с.
84. Халлаф, Абдульваххаб. Ильм усуль аль-фикх / Халлаф, (на ар. яз.). – Каир: Матабат ад-дагва аль-ислямийа, [б.д.]. – 239 с.
85. Халифа, Бабакр аль-Хасан. Фальсафат макасыд ат-ташриг фи аль-фикх аль-ислями / Халифа Бабакр, (на ар. яз.). – Каир: Мактабат вахба, 1421/2000. – 63 с.
86. Хассан, Хусайн Хамид. Назарийат аль-маслаха фи аль-фикх аль-ислями / Хусайн Хамид Хассан, (на ар. яз.). – Каир: Мактабат аль-мутабанна, 1981. – 623 с.
87. аш-Шайбани, Мухаммад ибн аль-Хасан аш-Шайбани. Китаб аль-касб / Мухаммад Шайбани, (на ар. яз.); под ред.: А. Абу Гудды. – Алеппо: Мактаб аль-матбугат аль-ислямийа, 1418/1997. – 307 с.
88. аш-Шайбани, Мухаммад ибн аль-Хасан аш-Шайбани. Муватта аль-имам Малик / Мухаммад Шайбани, (на ар. яз.). – Каир: аль-Маджлис аль-аля ли аш-шууни аль-ислямийа, 1414/1994. – 370 с.
89. аш-Шатыби, Абу Исхак Ибрахим ибн Муса ибн Мухаммад. аль-Мувафакат / Шатыби, (на ар. яз.), в 6 ч. – Хубар: Дар Ибн Аффан, 1997/1417.
90. аш-Шатыби, Абу Исхак Ибрахим ибн Муса ибн Мухаммад. аль-Игтисам / Абу Исхак Шатыби, (на ар. яз.); под ред.: С. И. Хияли; в 2 ч. – Хубар: Дар ибн Аффан, 1412/1992.
91. аш-Шафии, Мухаммад ибн Идрис. ар-Рисаля / Мухаммад Шафии, (на ар. яз.); под ред. А. М. Шакира. – Каир: Матбага Мустафа аль-баби аль-халыби ва авляди, 1357/1938. – 670 с.

92. Шеляби, Мухаммад Мустафа. Таглиль аль-ахкам: ард ва тахлиль ли тарикат ат-таглиль ва татаввуратиха фи усур аль-иджтихад ва ат-таклид / Мустафа Шеляби, (на ар. яз.). – Бейрут: Дар ан-нахда аль-арабийя, 1401/1981. – 406 с.

93. Шенер, Абдулькадир. Ислам хукукуна гириш / Абдулькадир Шенер, (на турц. яз.). – Измир: Измир иляхият факультеси вакфы йайынылары, 2014. – 149 с.

94. Шенер, Абдулькадир. Кыяс, истихсан, истислах / Абдулькадир Шенер. (на турц. яз.). – Анкара: Диянет ишлери башканлыгы йайынылары, 1974. – 169.

95. аль-Юби, Мухаммад ибн Ахмад ибн Масгуд. Макасыд аш-шарига аль-ислямийя ва алякатуха би аль-адилля аш-шаргийя / Мухаммад Юби, (на ар. яз.). – эр-Рияд: Дар аль-хиджра, 1418/1998. – 708 с.

96. Яран, Рахми. Джувайни онджеси макасыд/маслахат сойлеми // Мармара университетеси иляхият факультеси дергиси, (на турц. яз.). № 25. – Стамбул, 2005/1. – 93-123 с.

**Р.И. Азаматов**

**ТЕОРИЯ ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА  
И ЕЁ СВЯЗЬ С ИСТОЧНИКАМИ ИСЛАМСКОГО ПРАВА**

*Учебное пособие*

Лиц. на издат. деят. Б848421 от 03.11.2000 г. Подписано в печать 22.02.2019.

Формат 60X84/16. Компьютерный набор. Гарнитура Times.

Отпечатано на ризографе. Усл. печ. л. – 7,8. Уч.-изд. л. – 7,6.

Тираж 100 экз. Заказ №

ИПК БГПУ 450000, г.Уфа, ул. Октябрьской революции, За