

**IJTIHAD IN THE LIGHT
OF THE GOALS OF SHARIA:
JASSER AUDA'S ETHICAL
AND LEGAL THEORY**

Kamal Gasimov

kamal.t.gasimov@gmail.com

The theory of the goals of sharia (Maqasid al-Shari'a) is today one of the key and most popular concepts among Muslim jurists. Almost all modern well-known Muslim reformers propose to reform the methodology of Islamic law, as well as the economic, cultural and political structures of Muslim societies, using precisely the provisions of this theory. Studies by a Muslim lawyer and thinker Jasser Auda are an important milestone in the development of Maqasid al-Shari'a. Through the use of a systematic approach and system analysis, he is trying to update the theory of Islamic law and increase the role of the theory of the goals of Sharia in Islamic law.

Keywords: *sharia, theory of shari'a goals, Jasser Auda.*

PhD student, Department
of Middle East Studies,
University of Michigan
Kamal Gasimov

ИДЖТИХАД В СВЕТЕ ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА: ЭТИКО-ПРАВОВАЯ ТЕОРИЯ ДЖАССЕРА АУДЫ¹

Кямал Гасымов

kamal.t.gasimov@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.2.01>

Теория целей шариата (макасид аш-шари'а) является сегодня одной из ключевых и наиболее популярных концепций среди мусульманских правоведов. Почти все современные известные мусульманские рефор-

Кямал Гасымов

*Докторант
факультета Ближне-
восточных исследо-
ваний Мичиганского
университета*

маторы предлагают реформировать методологию исламского права, а также экономические, культурные и политические структуры мусульманских обществ, используя именно положения данной теории. Исследования мусульманского правоведа и мыслителя Джассера Ауды являются важной вехой в развитии теории о целях исламского права. С помощью применения системного подхода и системного ана-

лиза он пытается обновить теорию исламского права и увеличить роль теории целей шариата в исламском законоведении.

Ключевые слова: *шариат, теория целей шариата, Джассер Ауда.*

Теория целей шариата (макасид аш-шари'а) является сегодня одной из ключевых и наиболее популярных концепций среди мусульманских правоведов. Почти все современные известные мусульманские реформаторы предлагают реформировать методологию исламского права, а также экономические, культурные и политические структуры мусульманских обществ, используя именно положения данной теории. Макасид аш-шари'а наряду с принципом *маслаха* активно используется для развития исламской экономики, исламского банковского дела, исламской общественной политики, этики и образования. Кроме этого, теория макасид аш-шари'а — это один из основных инструментов, с помощью которого мусульманские реформаторы пытаются увеличить влияние ислама в общественной жизни. Опираясь на эту теорию, они с середины XX в. стараются приспособить исламское право к национальному государству, защитить его от критики

1. Данный очерк является сокращенным и переработанным вариантом исследования «Теория целей исламского права (макасид аш-шари'а) в интерпретации мусульманских реформаторов», опубликованного в качестве предисловия к переводу книги Джассера Ауды (2015, Издательский дом Марджани).

секулярно настроенной интеллигенции и доказать, что нормы исламского права могут быть успешно встроены в законодательную систему современного государства.

Суть теории о целях шариата заключается в том, что у предписаний исламского права имеются определенные нравственные цели, реализация которых принесет людям пользу как в мирской, так и в следующей жизни. Речь идет о целеполагании исламского права, об общих и конкретных целях, которые отражены в Коране и Сунне. В современной исламской правовой мысли данная теория обычно предполагает, что при выведении фетв относительно социально-политических вопросов высшие нравственные цели исламского права могут стать важным правовым источником. Иначе говоря, в этом контексте «дух» закона становится важнее его «буквы».

Количество конференций, диссертаций, монографий и статей, посвященных этой модной правовой теории, растет с каждым годом. Некоторые мусульманские правительства даже пытаются представить местный ислам как наиболее идеальную манифестацию целей шариата. Например, дискурс об «особенности» маликитского мазхаба уже превратился в официальную идеологию Марокко, где маликитский мазхаб преподносится всему миру как самый рациональный, прагматичный, умеренный и основанный на теории целей шариата. Катар, в свою очередь, открыл центр «Исламского правоведения и этики», руководителем которого является известный мусульманский мыслитель и теоретик «евроислама» Тарик Рамадан. В этико-правовом дискурсе, распространением которого занимается данный центр, теория целей шариата занимает ключевую позицию. Идеолог популярной исламистской партии «Возрождения» (ан-Нахда) Рашид ал-Ганнуши также интерпретирует исламское право в контексте политической борьбы с секулярными оппонентами через данную теорию. Пытаясь обновить методологию исламского права, к теории целей шариата обращаются и такие столпы современной арабо-мусульманской мысли, как Мухаммад 'Абид ал-Джабири, Хасан Ханафи и Таха 'Абд ар-Рахман.

Одной из причин популярности теории являются ее концептуальные и методологические особенности. В частности, теория неразрывно связана с концепцией *маслаха* (мн.ч. *масалих*), что означает «благо», «польза» или «выгода». В исламском праве *маслаха* называется все, что приносит пользу (мусульманской общине) и помогает устранить вред (*мафсада*). Правовые нормы, выведенные на основе принципа *маслаха*, встречаются в работах мусульманских правоведов VIII и IX веков. Одно из самых ранних упоминаний концепции *маслаха* можно обнаружить в работе ханафитского богослова Абу Бакра ал-Джассаса (370/980) (Orwis, 2005, p. 188). На основе принципа *маслаха* мусульманские правоведы выработали метод нахождения наиболее полезного правового решения — *истислах* (букв. «стремление к пользе»).

Концепция *маслаха* была серьезно разработана выдающимся мусульманским теологом Абу Хамидом ал-Газали. В своей книге «ал-Мустасфа мин 'илм ал-усул», посвященной основам исламского права, он пишет, что в узком смысле *маслаха* — это достижение пользы и предотвращение вреда, а в широком смысле — это основная цель шариата, направленная на защиту религии, жизни, разума, потомства и имущества человека. Все, что способствует достижению данной цели, — это *маслаха* (благо), а все, что препятствует этому, — *мафсада* (вред). Определение и классификация принципа *маслаха*, предложенные ал-Газали, были заимствованы многими мусульманскими правоведом и прочно закрепились в науке об основах исламского права.

Согласно мусульманским законооведам, если некоторые сподвижники Пророка не находили ясного и очевидного ответа на какой-либо вопрос в Коране или сунне, то они руководствовались принципом *маслаха*, т.е. принципом достижения наибольшего блага для общины. Например, руководствуясь именно этим принципом, они приняли решение собрать Коран в единую книгу, сражаться с теми, кто отказывался платить закят, создать государственную казну и т.д. Мусульманские законоведы считают, что особенно часто *маслаха* проявляется в правовых суждениях праведного халифа 'Умара б. ал-Хаттаба. Примером может служить история о том, как он отказался разделить земли Савада (Южный Ирак) между воинами. Он решил, что от завоеванных земель пользу должна получать вся мусульманская община, а не только отдельные сподвижники Пророка. А на просьбы сподвижников разделить между ними земли, как это делал Пророк, он отвечал: «Но ведь в таком случае я ничего не оставляю тем мусульманам, которые будут после вас!» Ханафитский законовед Абу Йусуф так охарактеризовал решение 'Умара: «Это была поддержка Аллаха, которая выразилась в том, что 'Умар сделал то, что пошло на благо всем мусульманам, и в том, что он решил собирать этот харадж и делить его между мусульманами ради их общей пользы» (ал-Куфи, 2001, с. 47).

С возникновением науки об основах исламского права (*усул ал-фикх*) и формированием мусульманских правовых школ принцип *маслаха* стал более детально исследоваться мусульманскими законооведами. Абу Хамид ал-Газали (ум. 1111), ал-'Изз б. 'Абд ас-Салам (ум. 1209), Шихаб ад-Дин ал-Карафи (ум. 1285), Наджм ад-Дин ал-Туфи (ум. 1316) и многие другие средневековые богословы рассматривали вопрос расширения механизма выведения норм на основе *маслаха*, и их тексты составляют некий канон, на который обязательно ссылаются современные законоведы. Но, безусловно, самое важное влияние на современное прочтение концепции *маслаха* и теории целей шариата оказал андалусский богослов Абу Исхак аш-Шатиби (ум. 1388).

Аш-Шатиби посвятил большой трактат идее о том, что у Божественного закона имеются цели (*макасид*) и что в основе всех целей лежит принцип достижения пользы для верующих (*масалих ал-'ибад*). Фактически аш-Шатиби перешел от разработки принципа *маслаха* к созданию теории целей шариата (*макасид аш-шари'а*), которая повлияла на классическую науку об основах исламского права в XX в. Мы не будем подробно обсуждать все его идеи, а рассмотрим наиболее, на наш взгляд, важные. Согласно аш-Шатиби, в ранних (мекканских) айатах Корана содержатся самые основные, универсальные и общие смыслы ислама, в свете которых необходимо рассматривать все источники исламского права. Что касается остальных (мединских) айатов и корпуса пророческих преданий (сунны), то они разъясняют, уточняют или дополняют ранние коранические суры. Ранние суры были ниспосланы пророку Мухаммаду в самом начале его пророческой миссии, в Мекке (610–622). В них говорится о единобожии, благочестии, смиренности, нравственных устоях. По мнению аш-Шатиби, ценности и заветы, выраженные в этих сурах, непреложны и следовать им необходимо всегда и везде, а дополняющие их директивы (мединские *айаты* и *сунна*) можно перетолковывать в зависимости от обстоятельств времени и места. Аш-Шатиби считает, что все предписания ислама, касающиеся вероубеждения, нравственности, актов поклонения (*ибадат*) и взаимоотношений между людьми (*му'амалат*), нацелены на сохранение веры, жизни, разума, потомства и имущества человека. Эти пять универсальных целей шариата Пророк выразил в своем призыве в Мекке. Это основа (*усул*). А все, что позже было ниспослано в Медине, — различные нормы и предписания — это дополнение

или толкование к этим универсальным ценностям или целям (ал-‘Убайди, 1992, с. 121; Orpwis, 2005, p. 196).

Аш-Шатиби пишет: «Комплексно изучив шариат, мы поняли, что он установлен для (достижения) блага (*масалих*) людей, как в этой жизни, так и в потусторонней». Согласно ему, каждое предписание установлено для того, чтобы приносить людям пользу и оберегать их от зла. Цели шариата ясно обозначены в Коране. Например, омовение (*буду*) было установлено потому что: «[Вовсе] не хочет Аллах создавать неудобства для вас, желает Он очищения вам и хочет довести до завершения благоволение Свое к вам» [Коран, 5:6]; о цели, с которой был предписан пост, говорится в следующем аяте: «О, вы, которые уверовали! Предписан вам пост, подобно тому, как он был предписан тем, кто жил до вас, — быть может, вы станете богобоязненными»; о цели молитвы сказано: «Твори молитву обрядовую, ведь оберегает она от поступков мерзких и предосудительного» [Коран, 29:44]; а цель и мудрость, сокрытые в джихаде, раскрыты следующим образом: «Тем, кто подвергся нападению, дозволено сражаться, поскольку по отношению к ним совершена несправедливость» [Коран, 22:39] и т.д. Аш-Шатиби заключает: «И мы уверены, что это дело (наличие целей) касается всех норм шариата. Именно для этого (для определения целей) и установлены *кийас* и *иджтихад*» (аш-Шатиби, 1997, с. 7–13).

По всей видимости, аш-Шатиби разработал свою теорию в противовес как буквализму, так и халатности в отношении норм исламского права, которые он наблюдал у некоторых своих современников — суфиев и правоведов (Hallaq, 1997, p. 63). Он призывает размышлять над целями и универсальными ценностями откровения (*куллийат*) и на их основе выводить правовые заключения. При исследовании правовых предписаний он предлагает использовать метод индукции (*истикра*), т.е. необходимо размышлять над отдельными предписаниями, различными директивами Корана и сунны, правовыми заключениями Пророка и целенаправленно постигать общий смысл и истинные ценности божественного закона (иными словами, идти от частных предписаний (*джуз’ийат*) к универсальным целям или принципам (*куллийат*) откровения). С помощью своего индуктивного метода аш-Шатиби предлагает альтернативу силлогизму, который использовали мусульманские правоведы. Они рассуждали так: X (и только X) — источник права. Y — это X. Таким образом, Y (и все, что рассматривается как Y) — это тоже обязательный источник права. В данном случае X — это Коран и сунна, а Y обозначает их отдельные тексты (Jackson, 2006, p. 1476–1477). Аш-Шатиби не отрицает подобное рассуждение, однако он считает, что правовые вопросы можно решать не только с помощью традиционных правовых методов. При отсутствии конкретных текстов можно обращаться к универсальным целям и ценностям шариата, которые были выявлены через индуктивное изучение большого комплекса исламских текстов. В этом контексте он приводит в пример и метод *ал-масалих ал-мурсала* (аш-Шатиби, 1997, Т. 1, с. 32–33).

Можно сказать, что фикх, в понимании аш-Шатиби, — это инструмент для определения и достижения универсальных целей божественного закона. Именно поэтому он был первым мусульманским правоведом, сказавшим, что ученый может достичь уровня *иджтихада*, только обладая двумя качествами: «Целостным пониманием целей шариата и умением на основе этого понимания выводить правовые заключения» (аш-Шатиби, 1997, Т. 5, с. 41–42). Аш-Шатиби полагал, что правовед, не принимающий во внимание цели шариата в своих правовых суждениях, наиболее часто допускает ошибки (аш-Шатиби, 1997, Т. 5, с. 135–136).

Если попытаться обобщить правовые теории мусульманских реформаторов, в основе которых лежит теория целей шариата, то можно сделать следующие выводы.

Все они считают, что у исламского права есть определенные универсальные цели, ценности или принципы, которые направлены на обеспечение благополучия человека как в этой жизни, так и в потусторонней. Основные цели шариата — это защита религии, жизни, разума, потомства и имущества людей. Однако реформаторы выделяют все новые и новые цели исходя из требований времени. Некоторые из них считают, что к целям шариата относятся и защита прав человека, демократии, установление справедливого общества, развитие образования и т.д.²

К универсальным принципам и ценностям шариата следует обращаться при возникновении правовых разногласий. В этом случае им необходимо отдавать предпочтение перед отдельными текстами.

Муджтахид или *муфтий* обязательно должен знать науку о целях шариата. Кроме этого, законооведам следует понимать контекст отдельных предписаний, особенно тех, которые содержатся в хадисах. Иначе говоря, контекстуальный анализ должен быть частью правового метода. Выяснение контекста поможет определить цели шариата, а также понять, что Пророк в разных ситуациях осуществлял разные цели (то есть действовал не только как передатчик откровения, но и как судья, глава общины или политический деятель). Подобный подход поможет избежать буквализма и обобщений при издании фетв.

Исламское право необходимо облегчать, а не усложнять непосильными для верующих нормами. Фикх должен приносить людям практическую пользу (*маслаха*) и отвечать требованиям времени.

В отличие от средневековых богословов, реформаторы утверждают, что цели шариата можно познать разумом. Иначе говоря, размышляя над текстами Корана и сунны, законовед способен определить цели божественного Закона (при этом ему не надо ссылаться на конкретный текст в качестве доказательства).

Как нам кажется, благодаря перечисленным особенностям теория целей шариата еще долго будет занимать важное место в реформаторских проектах мусульманских мыслителей.

Однако у этой теории есть и немало критиков, которые видят в ней в основном отчаянные попытки секуляризировать или механически адаптировать исламское право к современным условиям. Например, исламовед Ваэль Халлак считает, что использование реформаторами данной теории или принципа *маслаха* — это не что иное, как крайний субъективизм (Hallaq, 1997, p. 231). По его мнению, модернистские теории направлены на оправдание гегемонии светского законодательства. Реформаторы не смогли создать убедительную и эффективную, с практической точки зрения, правовую теорию. То, что они предлагают, это «поверхностные правовые методы» (Hallaq, 2004, p. 46). По словам Халлака, мусульмане сегодня воспринимают себя как субъекты, которые находятся во власти колониализма и под гегемонией Запада. И независимо от того, воспримут ли они какие-либо идеи или институты Запада, эти институты и идеи никогда не будут принадлежать им. Баланс сил, от которого зависит культурное влияние, — не в их пользу (Hallaq, 2004, p. 44). Согласно ему, «мусульмане считают, что западные ценности модер-

2. Например, Рашид Рида (ум. 1935), Тахир б. Ашур (ум. 1907), Мухаммад аль Газали (ум. 1996), Йусуф ал-Карадави, Таха Джабир ал-Альвани (ум. 2017), Тарик Рамадан и т.д.

на несовместимы с исламскими этикой и нравственностью». Исходя из этого, «по всей видимости, решение для мусульман заключается в институциональном и нормативном возрождении ислама. Правовая система, которая на протяжении многих веков регулировала жизнь мусульман, должна опять возникнуть для того, чтобы вывести мусульман из культурного и религиозного кризиса» (Hallaq, 2004, p. 43).

Другой известный исламовед Шерман Джексон говорит, что реформаторы «не смогли перейти от абстрактных рассуждений средневековых законовевов к применению теории целей шариата на практике в соответствии с реалиями современного мира» (Jackson, 2006, p. 1470). А марокканский философ Идрис Хани считает, что, по сути, идеологи исламских социально-политических движений называют целями шариата все, что создала европейская мысль. «Назвав демократию, права человека и плюрализм целями шариата, они призывают к их реализации»³. Он также утверждает, что теория целей шариата в работах современных мусульманских мыслителей на самом деле служит мазхабным и идеологическим целям, а не независимому *иджтихаду* (Хани, 2012, с. 330–368).

Частично данная критика справедлива, однако, как нам кажется, исламские реформаторы вряд ли согласились бы с мнением упомянутого выше профессора Халлака о том, что для обновления мусульманских обществ необходимо возродить исламское право в том виде, в котором оно пребывало много веков подряд. Или что исламские ценности несовместимы с западными ценностями модерна. Сегодня есть немало как простых мусульман, так и мусульманских интеллектуалов, которые не видят противоречия между «западными» и «исламскими» ценностями и совмещают в себе как мусульманскую, так и европейскую идентичности (одним из них является Т. Рамадан). К тому же многие реформаторы не считают, что попытка обновления (*таджид*) исламского права или теологии — это секуляризация шариата. К слову, видный мусульманский реформатор Фазлул Рахман писал, что многие западные ученые и консервативные мусульмане ошибочно полагают, что всякое изменение содержания шариата является секуляризацией (Rahman, 1970, p. 331). По его словам, основная цель «исламского модернизма» заключается именно в «широком и многостороннем изменении исламского права» в рамках духовных и этических принципов и социальных целей Корана. То есть он совсем не видит в этом попытки секуляризации. По мнению Ф. Рахмана, путаница состоит в том, что ориенталисты и мусульманские консерваторы отождествляют шариат с историческими моделями или с прошлым мусульман. По его словам, «если разница между секулярным правом и религиозным правом заключается лишь в том, что первое создано человеком, а второе Богом, то в таком случае классическое исламское право в значительной степени секулярное, потому что оно продукт мусульманских законовевов» (Rahman, 1970, p. 332).

Одним словом, мусульманские реформаторы считают, что мусульманам не следует отказываться от собственного интеллектуального наследия (это, по их мнению, более навредит им, чем принесет пользу), а следует заново прочитать его и реинтерпретировать исходя из требований времени. Для этого они призывают смело практиковать *иджтихад* и не рассматривать исламское право как статичное или как Божественное явление, которое нельзя изменять.

Надо учитывать то обстоятельство, что мусульманские реформаторы все еще пытаются выбраться из идейного кризиса, который они считают одной из самых сложных проблем постколониального арабо-мусульманского общества. Современные теории

3. Интервью с Идрисом Хани: <http://www.annabaa.org/nbanews/2012/10/357.htm>

целей шариата — это пока еще поиски, а не готовые проекты. Это непрерывный диалог с исламским наследием, с одной стороны, и с «западной» мыслью — с другой, именно поэтому политические и правовые теории реформаторов двойственны. Однако нередко в процессе подобного диалога и появляются интересные и важные идеи.

Одним из наиболее интересных результатов подобного диалога, на наш взгляд, является интерпретация теории целей шариата известным исламским правоведом Джассером Ауда.

ДЖАССЕР АУДА О ТЕОРИИ ЦЕЛЕЙ ШАРИАТА

Исследования мусульманского правоведа и мыслителя Джассера Ауды являются важной вехой в развитии теории о целях исламского права. Он не только факих и теоретик мусульманского права, но и профессиональный инженер, специалист в области системного анализа. Разностороннее образование, широкие познания в области религиозных, гуманитарных и естественных наук позволили ему предложить интересный междисциплинарный метод: применение системного подхода к анализу основ исламского права (*усул ал-фикх*). Так, с помощью применения системного подхода и системного анализа, он пытается обновить теорию исламского права и увеличить роль теории целей шариата в исламском законоведении.

Как известно, системный анализ предполагает, что анализируемый объект — это система. По словам Дж. Ауды, одно из наиболее распространенных определений системы — это «совокупность взаимодействующих явлений или элементов, которые образуют единое целое, направленное на совершение определенных функций» (Auda, 2008, p. 33). С помощью системного подхода анализируется многообразие отношений и связей между элементами системы, многоаспектность их функций и целей. Раскрытие подобных взаимосвязей позволяет видеть целостность анализируемой системы и преодолеть однобокий, статичный подход. Таким образом, Дж. Ауда рассматривает принципы, основы исламского права как систему. У этой системы он выделяет шесть основных свойств, или функций: когнитивность, целостность, открытость, иерархическую взаимосвязанность, многоаспектность и целеполагание (Auda, 2008, p. 45). Рассмотрим по порядку, как он объясняет данные свойства системы исламского права.

Когнитивность. Дж. Ауда, как и некоторые ученые в области системного анализа, считает, что системы — это комплекс представлений о мире. Системы прежде всего конструируются в уме ученого. Однако это не значит, что они не связаны с внешним миром. Согласно теории систем, «системы не обязательно тождественны существующим в реальном мире вещам, они скорее результат упорядочивания наших мыслей о мире» (Auda, 2008, p. 31). По мнению Дж. Ауды, система исламского права имеет «когнитивную природу», т.е. она, как и другие концепции и теории, является интеллектуальным продуктом. Это значит, что данная система может переосмысливаться и изменяться. Дж. Ауда говорит, что с точки зрения исламской теологии исламское право — это результат рассуждений и умозаключений (*иджтихада*) о текстах, нацеленных раскрыть их сокрытые смыслы и практическое применение. Поэтому Аллаха не принято называть факихом, т.е. законоведом, потому что от него ничего не сокрыто, ему не требуется что-то понимать. Таким образом, фикх — это скорее результат человеческого постижения (*идрак*) или понимания (*фахм*), нежели буквальное проявление Божественных повелений. К тому же, по мнению Дж. Ауды, подчеркивать «когнитивную природу исламского

права» необходимо для развития плюрализма по отношению ко всем школам исламского права (Auda, 2008, p. 46).

Дж. Ауда, в отличие от арабских марксистских критиков или постмодернистских мыслителей, не отрицает сакральности исламских текстов. По его мнению, тексты священны, но то, как они интерпретируются и применяются на практике, зависит от мировоззрения законоведа. Тем не менее, интерпретации законоведов очень часто выдаются за «божественные приказы» и используются в корыстных интересах «могущественного меньшинства» (Auda, 2008, p. 193). Он видит проблему в том, что *иджтихад* и все, что является производным от него, многие ‘улама’ пытаются включить в «сферу откровения». В качестве примера он приводит концепцию *иджма’*. Согласно Дж. Ауде, несмотря на разногласия по поводу определения данной концепции, многие законоведы, как в прошлом, так и в настоящее время, считают *иджма’* таким же категоричным доказательством, как и текст, или доказательством, которое установил Бог. Более того, всех, кто отрицает *иджма’*, они считают неверующими. Дж. Ауда говорит, что концепцию *иджма’* часто используют для того, чтобы утвердить нормы, относительно которых имеются разногласия. То есть при возникновении разногласий относительно какого-либо предписания законоведы стараются доказать, что по этому предписанию имеется «согласованное мнение» авторитетных ученых. Это они делают для того, чтобы, с одной стороны, убедить в правильности своего мнения, а с другой — показать, что оно не является спорным. Сам Дж. Ауда не считает *иджма’* источником исламского права. По его мнению, *иджма’* — «это лишь вид консультации или, если использовать терминологию системного анализа, коллективное принятие решений». Однако некоторые современные ученые — он называет их «центристская элита» — злоупотребляют данной концепцией ради монополизации права на издание фетв (Auda, 2008, p. 193–194).

Дж. Ауда предлагает использовать концепцию *иджма’* как «механизм для издания коллективных фетв, особенно при наличии современных технологий и мировой системы коммуникации, и как форму общественного участия в государственных делах» (Auda, 2008, p. 194).

По словам Дж. Ауды, кроме *иджма’*, некоторые законоведы пытаются сакрализировать и *кийас* («сравнение по аналогии»). *Ижтихад*, или правовые решения, выведенные с помощью метода «сравнение по аналогии», они выдают за Божественные установления (Auda, 2008, p. 194). Таким образом, и в данном случае Божественное смешивается с человеческим. Дж. Ауда предлагает принять позицию «движения», известного в истории исламского права как *мусаввибун* («одобряющие»). Они считают, что в целом правовые нормы — это «предположения» (*зунун*) законоведов относительно текстов. Более того, различные правовые решения, несмотря на противоречия между ними, являются проявлением истины, и поэтому все они правильны (*саваб*). Данная позиция, по мнению Ауды, позволяет четко разделять человеческие идеи и священные тексты. Таким образом, Дж. Ауда считает важным рассматривать фикх отдельно от шариата. Это означает, что ни одно правовое (фикховое) мнение, независимо от достоверности (*субут*), лингвистического значения (*далала*), согласованного мнения законоведов или сравнения по аналогии, не должно считаться «вопросом веры». В этом контексте он ссылается на ал-Карафи и Ибн ‘Ашура, которые указали на то, что важно понимать, какие цели преследовал Пророк, устанавливая те или иные нормы, и различать между «откровением» и «человеческим решением» (Auda, 2008, p. 194–195).

Целостность. По мнению Дж. Ауды, применение системного подхода к исламскому праву имеет ряд преимуществ перед традиционным подходом, который рассматривает исламское право однобоко, в отрыве от многочисленных факторов и явлений. Дж. Ауда считает важным рассматривать фикх как целостную систему. Как и аш-Шатиби, он считает, что принципы исламского права должны быть основаны на целостных/универсальных принципах (*кава'ид ал-куллийа*), а не на отдельных сообщениях, текстах или нормах (*ахад ал-джуз'ийат*). Ауда отмечает, что такие реформаторы, как Рашид Рида, Ибн 'Ашур, Таха Джабир ал-'Алвани, Йусуф ал-Карадави и Хасан Тураби, рассматривают шариат именно так. Они отдают предпочтение тематическому толкованию Корана. Иначе говоря, эти реформаторы интерпретируют Коран как единый, целостный текст и систематизируют его различные темы. Они стараются «социализировать» исламское право и с помощью теории целей шариата предлагают различные решения современных проблем общества (Auda, 2008, p. 199).

Открытость. Ссылаясь на автора теории систем Л.Ф. Берталанфи, Дж. Ауда говорит, что система должна быть открытой. Для того чтобы оставаться живой, система должна поддерживать определенный уровень открытости и самообновления. Открытая система, в отличие от закрытой, успешно взаимодействует с внешней средой. Дж. Ауда считает, что система исламского права является открытой, «но некоторые законоведы до сих пор призывают к закрытию дверей *иджтихада* на теоретическом уровне» (Auda, 2008, p. 47). По его мнению, это может превратить исламское право в закрытую систему и привести ее к разрушению. Но Дж. Ауда отмечает, что, несмотря на тенденции к ограничению *иджтихада*, все школы исламского права и большинство мусульманских законоведов всегда считали, что *иджтихад* необходим, так как «обстоятельства и вопросы постоянно возникают, а тексты имеются в ограниченном количестве». Поэтому исламское право выработало конкретные механизмы для решения новых вопросов и проблем — принцип *маслаха*, *кийас*, адаптация традиций и обычаев (*'итибар ал-'урф*, букв. «учитывание местных обычаев»). Дж. Ауда, используя терминологию системного анализа, называет все эти механизмы «взаимодействие с окружающей средой» (Auda, 2008, p. 47–48).

Согласно Дж. Ауде, система исламского права может оставаться открытой, если мировоззрение законоведов будет с течением времени меняться. Поэтому законовед должен развиваться, учитывать социальные изменения и быть компетентным в вопросах исламского права. В этом случае в исламском праве станет намного меньше буквализма, который Дж. Ауда, как и ал-Карадави, остро критикует. Он считает, что буквальное понимание и следование предписаниям со временем превращает их в «ритуал», и это отрицательно влияет на исламское право. Он оговаривается, что в вопросах поклонения (*'убадат*) необходимо следовать буквальному значению текстов. «Однако чрезмерное увеличение «сферы *'убадат*» очень часто происходит за счет сферы *му'амалат*» (Auda, 2008, p. 204). Поэтому в данном вопросе необходимо сохранять баланс.

В качестве примера Дж. Ауда приводит *закат ал-фитр*. Данная милостыня была установлена с целью (*максад*) помощи беднякам и малоимущим. Сообщается, что Пророк сказал: «В тот день давайте беднякам столько, чтобы им не пришлось просить». Однако милостыня стала рассматриваться как ритуал и вошла в сферу *'убадат*. Независимо от места и времени этому предписанию Пророка стали следовать буквально. То есть милостыню выплачивают исключительно финиками, изюмом, ячменем или другими на-

туральными продуктами. Буквализм в данном случае превращает милостыню в ритуал, а цель, ради которой Пророк установил ее, забывается (Auda, 2008, p. 205). Приводя другой пример, Дж. Ауда пишет, что нередко проповеди (во время пятничной ритуальной молитвы) и брачные клятвы произносятся на арабском языке в обществах, где люди не понимают арабский язык. Это делается потому, что произнесение фраз на арабском языке рассматривается как акт поклонения (*'ибада*), или ритуал. Таким образом, теряется истинный смысл брачных клятв и социальное значение пятничных проповедей. Дж. Ауда отмечает, что он не хочет сказать, что акты поклонения (*'ибадат*) и цели исламского права каким-то образом противоречат друг другу. Акты поклонения также выполняют определенную цель в системе исламского права. Однако между ними и социальными целями права должно быть определенное равновесие (Auda, 2008, p. 205).

По мнению Дж. Ауды, изменение мировоззрения законоведа должно происходить и за счет приобретения новых знаний в области гуманитарных и естественных наук. Он, как и Т. Рамадан, считает, что законовед в наше время, рассматривая некоторые общественные или научные вопросы, уже не может обойтись без методологии разных наук, которые постоянно развиваются, и законовед использует их достижения, чтобы ответить на актуальные вопросы. В результате меняются его мировоззрение и отношение к вещам, и, как следствие, меняется исламское право. Это позволяет исламскому праву оставаться открытой системой (Auda, 2008, p. 206).

Иерархическая взаимосвязанность. Все механизмы и концепции исламского права Дж. Ауда видит как иерархию, части которой связаны между собой. Цели исламского права также взаимосвязаны и дополняют друг друга. В данной иерархии в случае необходимости одним целям отдается предпочтение над другими. То есть иерархия способна приспособливаться и трансформироваться, исходя из ситуации и контекста.

Многоаспектность. Согласно Дж. Ауде, если применять теорию систем к исламскому праву, то его необходимо рассматривать как многоаспектную систему. Он говорит, что исследователи, изучая какой-либо вопрос, часто видят только один аспект. Поэтому различные явления или идеи они представляют как находящиеся в оппозиции друг другу дихотомии, например, религия/наука, физика/метафизика, реализм/номинализм, дедукция/индукция, коллективность/индивидуальность, разум/материя, объект/субъект. Эти дихотомии — результат «одноаспектного», одностороннего мышления, которое учитывает только один фактор. Человеческое мышление нередко ограничено ошибочными бинарными оппозициями, такими как плохое/хорошее, белое/черное, точное/неточное (Auda, 2008, p. 50). Согласно Дж. Ауде, системный анализ показал, что правовые рассуждения в традиционных школах исламского права очень часто отражают в себе бинарное мышление, которое учитывает только один фактор в рассматриваемом деле (*мас'ала*). Абсолютное большинство правовых решений (фетв) было сделано на основе одного доказательства, аргумента (*далил ал-мас'ала* — букв. «доказательство по конкретному вопросу»), в то время как при рассмотрении того или иного вопроса можно применить множество правовых доказательств и тем самым прийти к другим выводам и даже вывести новые нормы (Auda, 2008, p. 51).

Наиболее «распространенной и доминирующей дихотомией» в методологии различных школ исламского права Дж. Ауда считает противопоставление категоричного (*кати'*) и сомнительного, неточного (*занни*) аргументов. Желание представить те или иные концепции или аргументы как «категоричные доказательства» приводит

к их абсолютизации. Несомненными или категоричными объявляются смысл текстов (*katu'at al-dalala*) и сам процесс передачи сообщений, которые эти тексты содержат (*katu'at as-subut*). Дж. Ауда считает, что данный устоявшийся веками метод негативно влияет на исламское право. Особенно когда смысл (*далала*) текстов Корана или хадисов, в которых указаны предписания, объявляется «точным» и «самым правильным» (Auda, 2008, p. 212). В качестве примера он приводит четыре хадиса:

Пророк узнал, что два человека враждуют друг с другом (из-за аренды земли). Он сказал: «Если вы так себя ведете, то не арендуйте землю».

Женщина сказала: «О Посланник Аллаха, это мой сын, которого я носила у себя в утробе, кормила грудью и клала на свои колени. Его отец развелся со мной и теперь хочет отобрать его у меня. Посланник Аллаха сказал разведенной женщине: «У тебя больше прав воспитывать ребенка, [но] до тех пор, пока ты не выйдешь замуж».

*Пророк сказал: «Мусульманин не должен выплачивать **закат** за свою лошадь».*

*Пророк сказал: «Платой (**вира**) за одного убитого является сто верблюдов».*

Дж. Ауда говорит, что законоведы объявили смысл данных сообщений «предельно ясным», и поэтому делают следующие выводы:

Арендование земельного угодья — запрещено (*харам*).

Разведенная женщина теряет право воспитывать своего ребенка, после того как она выходит замуж.

Закят не выплачивается с лошадей.

Платой за одного убитого является сто верблюдов (Auda, 2008, p. 213).

По словам Дж. Ауды, этот метод предполагает, что нормы выводятся из будто бы ясных и категоричных текстов. Однако упускается из виду, что, возможно, имеются и другие тексты на данную тему, которые могут уточнить или изменить нормы, представленные как «обязательные». Мусульманские ученые заявляют, что другие сообщения или аргументы должны быть такими же категоричными, для того чтобы изменить статус нормы, которая рассматривается как обязательная. Они говорят, что первый аргумент — это обычно слова Аллаха или Пророка, поэтому и другие сообщения или аргументы должны иметь тот же источник. Дж. Ауду не устраивает подобный подход, и он предлагает свою интерпретацию: «А что если предположить, что предписания Пророка не были категоричными и точно установленными, а были высказаны в определенном (экономическом, политическом, социальном) контексте, который и определил появления данных предписаний» (Auda, 2008, p. 213). Высказав подобное предположение, Дж. Ауда объясняет упомянутые выше сообщения так:

Пророк запретил своим сподвижникам аренду земельных угодий из-за ссоры, которая произошла между ними. Поэтому запрет действителен, только если имеется вражда из-за земли.

Когда Пророк принял решение по воспитанию ребенка, он рассматривал конкретный случай. Его решение не было общим предписанием. Иными словами, он рассматривал дело как судья, а не проповедник.

Если лошадь значительно подорожала, то *закат* с нее выплачивается.

Условия и вид платы за убийство, например, сто верблюдов, являются одним из обычаев на Аравийском полуострове.

Дж. Ауда отмечает, что в традиционных школах исламского права ни один из четырех аргументов, приведенных выше, не принимается. Исключением может стать только первый, и то только потому, что имеются «такие же достоверные» сообщения, указывающие, что Пророк одобрил и другие виды арендования земельных участков. Остальные три интерпретации отрицаются, потому что они не исходят от «категоричных доказательств». Значение указаний Пророка категоричны (*кати'*), а предполагаемый контекст или обстоятельства, в которых, возможно, были сделаны эти указания, не упоминаются в текстах и поэтому не имеют статуса категоричного доказательства (*дараджа ал-кати'а*). Следовательно, говорит Дж. Ауда, предлагаемые интерпретации считаются умозрительными, или гипотетическими (*мазнун*), к тому же законоведы разработали правило, которое гласит, что «достоверный аргумент не может быть заменен сомнительным (*ал-йакин ла йазулу би-л-шакк*)». Дело в том, что очень многие тексты не описывают контекст, в котором Пророк давал различные предписания. В результате этого к большинству указаний, которые упоминаются в Коране и хадисах, применяются бинарные категории «категоричное/сомнительное», что приводит к изданию однобоких и оторванных от контекста фетв (Auda, 2008, p. 214).

Дж. Ауда считает, что расширение сферы «категоричных доказательств» уменьшает возможность развития *иджтихада*. Особенно когда отдельным сообщениям или хадисам, которые передали один или несколько сподвижников (*хабар ал-ахад*), придают статус категоричных аргументов. В качестве примера Дж. Ауда приводит высказывания Ибн Таймийи, который использовал эти сообщения для обоснования основ вероубеждения (*усул ал-дийанат*). Такие вопросы, как «описание качеств Бога», «проявления терпеливости в отношении правителей из рода курайш», «обтирание обуви во время ритуального омовения перед молитвой», «объявление суфийских песен порицаемым новшеством (*бид'а*) в религии» Ибн Таймийа считал вопросами вероубеждения (*у'тिकाд*). Дж. Ауда не согласен с подобным подходом и считает, что, когда сообщения, о достоверности которых спорят ученые, переносятся в сферу вероубеждения, возникают конфликты между мусульманами. Поэтому ради укрепления культуры толерантности и мирного сосуществования не следует использовать хадисы-ахад в вопросах веры (Auda, 2008, p. 215).

По мнению Дж. Ауды бинарное мышление отражается и в исламской концепции отменяющего и отмененного текста (*наسخ ва мансук*). Смысл концепции заключается в том, что хронологически более поздние тексты (*айаты* или *хадисы*) отменяют более ранние. Однобоким методом Ауда называет и концепцию предпочтения одного аргумента другому (*тарджих*). Метод заключается в предпочтении «наиболее достоверного» текста и отказе или аннулировании остальных текстов. Таким образом, *наسخ* и *тарджих* отражают общие черты бинарного мышления в методологии исламского права. В противовес данным методам Ауда предлагает более активно использовать метод согласования, объединения (*джам'*) текстов (то же самое предлагал ат-Туфи, идеи которого, безусловно, повлияли на Дж. Ауду). Этот метод основывается на правиле: «Лучше использовать тексты, чем игнорировать их». Таким образом, если законовед имеет дело с двумя противоречивыми сообщениями, то он должен определить и понять контекст или условия, в которых они возникли, и, исходя из этого, попытаться интерпретировать

оба сообщения. По словам Дж. Ауды, почти все школы исламского права в теории отдают предпочтение методу «согласования» текстов, который делает систему фикха многоаспектной. Но большинство ученых не используют его на практике (Auda, 2008, p. 221).

Целеполагание. Дж. Ауда пишет, что все свойства системы: когнитивность, целостность, открытость, иерархическая взаимосвязанность, многоаспектность — тесно связаны между собой. Однако основной функцией системы, которая объединяет все перечисленные выше свойства, является целеполагание (Auda, 2008, p. 54). Во-первых, целеполагание связано с «когнитивностью» исламского права, потому что если законовед определит цели исламского права, то он сможет глубже понять его смысл и структуру. Во-вторых, универсальные цели (*ал-макасид ал-'амма*) исламского права указывают на то, что исламское право — это целостная система, имеющая универсальные принципы. В-третьих, цели исламского права играют ключевую роль в процессе *иджтихада*, который является главным механизмом, поддерживающим «открытость» системы исламского права. В-четвертых, цели исламского права классифицируются в виде различных иерархий, которые соответствуют иерархиям системы исламского права. В-пятых, понимание целей шариата помогает увидеть многоаспектность текстов и тем самым разрешить «очевидные» противоречия между текстами (Auda, 2008, p. 54–55).

Дж. Ауда говорит, что, согласно теории систем, эффективность любой системы зависит от того, насколько успешно она осуществляет свои («естественные» или заданные человеком) цели. Это справедливо и в отношении системы исламского права, которое сможет оставаться эффективным при условии успешной реализации своих целей. Он упоминает, что и некоторые западные правоведы критиковали юриспруденцию за то, что она очень часто игнорирует цели Закона. Он ссылается на немецкого теоретика и философа права Рудольфа фона Иеринга (1818–1892), который призывал формировать право на основе интересов и цели достижения справедливости. Иеринг утверждал, что закон — это не цель, а средство, которое должно приносить людям пользу. В этом Дж. Ауда с ним полностью соглашается и отмечает, что в работах мусульманских реформаторов по теории (*усул*) исламского права встречается термин «смысл цели закона» (*далалат ал-максид*). Это новое понятие, которое, по словам Дж. Ауды, ввели «исламские модернисты» (так он называет мусульманских реформаторов). Однако модернисты считают, что цели (и их смыслы) «некатегоричны и неопределенны», и поэтому они не рассматривают их как правовое доказательство (*худжийа*). Дж. Ауда критикует модернистов за непоследовательность. Он говорит, что, с одной стороны, они критикуют буквализм в исламском праве, утверждают, что занимают среднюю позицию между крайними буквалистами и секуляристами. Но, с другой стороны, они сами остаются буквалистами. До тех пор, пока модернисты будут считать правовым доказательством исключительно текст «с ясным смыслом» и отдавать ему предпочтение над «неясными» («некатегоричными») целями и высшими ценностями, они не избавятся от буквализма. Наоборот, буквализм так и останется основной чертой реформаторских течений (Auda, 2008, p. 229–230).

Дж. Ауда настаивает на том, что цели шариата, которые чаще всего имеют общий смысл, не должны быть конкретизированы или отменены отдельным текстом. Но и отдельные тексты нельзя игнорировать ради текстов, выражающих общие цели или ценности исламского права. Законовед должен постараться системно рассмотреть все тексты и включить их в общую схему (Auda, 2008, p. 231).

Отметим, что Дж. Ауда — прежде всего теоретик. В своих книгах он предлагает законоведам и муфтиям, которые контактируют с простыми мусульманами и издают фетвы, применять положения «целевого подхода» на практике. Однако изменения после «Арабской весны» породили новые вопросы, связанные с исламом и исламским правом, заставив Дж. Ауду включиться в дебаты о роли исламского права в современном мусульманском обществе. Появилось множество новых исламских партий и политических деятелей. Возникли дебаты по поводу исламизации светских конституций, о роли ислама в обществе, о возможности применения тех или иных положений исламского права в общественной сфере.

Во время и после событий «Арабской весны» простые мусульмане, студенчество и интеллигенция обращались к Дж. Ауде с конкретными вопросами. Отвечая на эти вопросы и размышляя над событиями, которые происходили у него на родине — в Египте, Дж. Ауда написал книгу «Между шариатом и политикой. Вопросы послереволюционного периода» (Ауда, 2012). В этой книге он рассуждает о том, как соотносить шариат со светским правом, какая разница между основами (*мабади*) и нормами (*ахкам*) исламского права и как могут гармонично сосуществовать религиозные и светские сферы в обществе. Ниже мы рассмотрим основные идеи этой актуальной работы.

Опираясь на идеи Р. Риды и Ибн 'Ашура, Дж. Ауда говорит, что не все действия Пророка носят «религиозный характер». По мнению Дж. Ауды, Пророк часто говорил и поступал как политик или глава общины. Поэтому не следует все его действия или указания рассматривать как часть закона. Когда Пророк распределял войска, он делал это как полководец, а не как передатчик откровения. И поэтому мусульманам не обязательно повторять его действия в этом вопросе. То же самое Дж. Ауда говорит и о распределении военных трофеев. Несмотря на то, что в Коране [8:41] упоминается то, как надо распределять военную добычу, по мнению Дж. Ауды, этот аят не содержит законодательной и обязательной для всех мусульман нормы. Это часть политики Пророка, и его целью было распределить добычу между бойцами. Сегодня мусульмане не должны буквально применять аят на практике, они вправе поступать так, как считают нужным, поскольку данный аят не является «обязательным предписанием», в нем указаны способы, а не цели.

Аналогично Дж. Ауда рассуждает о налоге с немусульман (*джизья*) и о порабощении военнопленных (*истиркак*). По мнению Дж. Ауды, это было политическим решением Пророка, а не религиозным. Он преследовал определенные политические цели. Но данные цели могут быть осуществлены и другими способами. «В наше время мы должны ясно осознать, что есть тексты, в которых описаны способы (*нусус ал-васа'ил*), а есть тексты, которые указывают цели (*нусус ал-макасид*), и поэтому необходимо разделять между способами и целями, даже когда речь идет о текстах Писания». Дж. Ауда приводит еще один характерный для модернистов-реформаторов пример: «Приготовьте [верующие] против неверующих, сколько можете военной силы и взнузданных коней» [Коран, 8:60]. Он пишет, что кони — это способ, даже несмотря на то, что они упомянуты в Коране. Ведь сегодня уже никто не спорит, что мусульмане в военное время могут использовать всякое необходимое оружие. Кони использовались во времена Пророка, а сегодня это могут быть боевые машины. Способы или средства могут изменяться с течением времени, а цели откровения — вечны и неизменны (Ауда, 2012, с. 41–46).

Главной задачей в постреволюционный период Дж. Ауда считает решение экономических, социальных и правовых проблем. Он говорит, что человек, а не партийные или мазхабные интересы должны быть в центре внимания новых властей. Он критикует некоторых представителей исламских движений, которые во время пятничных молитв или демонстраций (в частности, в Каире) призывают к «исламизации» различных сфер общества. По мнению Дж. Ауды, подобные призывы бессмысленны и не отражают реальных проблем (Ауда, 2012, с. 54). Первостепенной задачей является не исламизация или внедрение шариата, а «сохранение общественной системы» (здесь явно заметно влияние Ибн 'Ашура), построение правового государства, борьба с диктатурой, предоставление свобод и защита прав человека (Ауда, 2012, с. 51–61).

Дж. Ауда считает, что пришло время пересмотреть полномочия правителя в мусульманском обществе. Традиционные труды по исламскому праву наделяют правителя многочисленными правами, которые позволяют ему «самовластно принимать решения», без учета нужд и мнений народа. По его словам, правоведы часто говорили о том, что правителю следует совещаться с народом, ссылаясь на известные *айаты* Корана о *шура* (совещании)⁴. Но большинство из них считало, что правитель не обязан руководствоваться решением совета. Выслушав мнение людей, он имеет право поступать по своему усмотрению. В качестве примера '*улама*' приводят решение Абу Бакра сражаться с отступниками, несмотря на возражения 'Умара (Ауда, 2012, с. 64).

Дж. Ауда говорит, что труды по «политике с точки зрения исламского права» (*сийясат аш-шари'а*) должны быть основательно пересмотрены. Нужно четко разграничить права и обязанности правителя и уммы. Сегодня *шура* должна быть не просто желательной, а обязательной для правителя (почти то же самое говорил и Р. Рида, однако эта идея не имела успеха среди богословов). В гражданском обществе власть принадлежит народу, и правитель должен подчиняться решению народа. Только так можно избежать диктатуры в постреволюционных мусульманских обществах. И если в традиционной интерпретации принцип *шура* предполагал, что правитель должен советоваться с праведными учеными или компетентными советниками, то сегодня *шура* может представлять собой парламент, народное собрание, различные институты, где избранные народом люди, которые представляют разные слои общества, пытаются решить их проблемы (Ауда, 2012, с. 65).

Дж. Ауда говорит, что часто можно услышать: «Ведь парламент может принять закон, противоречащий шариату!», «Народ может разрешить то, что запретил (*харам*) Закон, и запретить то, что Закон разрешил (*халаль*)!» Он отвечает на подобные возражения следующим образом: а кто вправе решать, ошибся народ или нет? Противоречит ли шариату решение, принятое путем голосования всех представителей общества, или нет? Обычно подразумевается, что решает группа мусульманских ученых, какой-нибудь комитет, в состав которого входят компетентные богословы, или даже индивид, которого наделили статусом выше статуса всякого законодательного органа. То есть предлагается система, напоминающая «правление факиха» (*вилаят ал-факих*), где решение принимает представитель духовенства или группа богословов (Ауда, 2012, с. 66). Иначе говоря, Дж. Ауда имеет в виду, что отдельные люди решают, что является исламом, а что нет. По его мнению, постановка вопроса некорректна. Ведь чаще всего парламент решает общественные, политические и государственные проблемы, а они не входят в сферу

4. Например: «Так прости же их, проси прощения для них [у Аллаха] и советуйся с ними о делах» [3:159].

'ибадат. Эти вопросы не являются религиозными, они решаются посредством *иджти-хада*. Дж. Ауда говорит, что даже если народ или законодательный орган примут решение, которое противоречит исламу, то с этим ничего нельзя поделать. Нельзя заставлять людей принять истину — это запрещает Коран. У тех, кто хочет изменить положение, есть только одна возможность сделать это — участвовать в голосовании и через законодательную систему изменить законы, которые, по их мнению, противоречат шариату.

Дж. Ауда очень критично относится к лозунгам об исламизации конституции или исламской революции. По его мнению, те, кто хочет навязать арабским народам свое понимание «ислама», оторваны от реальности (Ауда, 2012, с. 68). Он предлагает им совершить свою революцию, назвать ее «исламской» и сформировать новые революционные ценности и «другую, исламскую конституцию». Но все это, согласно ему, не имеет смысла, и разумный человек не станет всерьез утверждать подобное.

Таким образом, согласно Дж. Ауде религия должна оставаться частным делом каждого человека. Он критикует попытки распространить религию на сферы, связанные с государством и государственными институтами, и категорически против того, чтобы какая-либо партия или отдельный индивид требовали буквального применения норм, упомянутых в Коране и сунне. Ведь Пророк сам разделял между действиями, которые входили в сферу религии, и действиями, которые относились к государственным делам или политике. Согласно ему, положения или предписания религии не обязательно включать в законодательную систему государства. Однако законы должны соответствовать основным принципам или высшим ценностям религии. Под этими принципами Дж. Ауда понимает справедливость, равенство, различные свободы. Все это он называет общими, или универсальными, целями исламского права (*ал-макасид ал-'амма ал-куллийа*).

В то же время Дж. Ауда указывает, что в некоторых обществах определенные религиозные нормы стали частью гражданского права. Как, например, в Египте, где ислам — это часть национальной идентичности большинства египтян. Речь идет о сочетании светского и религиозного в определенных обществах. Например, во многих арабских странах за умышленное убийство предусмотрено кораническое наказание *кисас*. Несмотря на то, что наказание является нормой исламского права, оно применяется ко всем членам общества. Суть в том, что в обществе есть консенсус, согласие по применению данного наказания (Ауда, 2012, с. 74). «Общественному согласию» (*ат-тавафук ал-муджтама'и*) Дж. Ауда придает особое значение. Он считает, что представителям исламских партий следует учитывать, что есть определенные исламские нормы и концепции, которые большинство членов общества принимают спокойно. Иначе говоря, по этим законам или идеям имеется общественное согласие. Но когда кто-то требует, чтобы государство «сверху» устанавливало исламские законы, запрещало немусульманам служить в армии, занимать государственные посты, собирало с них *джизью*, наказывало людей за ростовщичество и т.д., он должен понимать, что подобные требования вызовут отторжение в обществе, где живут представители разных религий. По общественным и правовым вопросам в обществе должен быть консенсус. Это условие, без которого не обойтись (Ауда, 2012, с. 76). Исламское правление — это, согласно Дж. Ауде, прежде всего справедливое правление. Для него «исламское государство» (*дар ал-ислам*) — это государство, где мусульмане живут в безопасности и могут беспрепятственно совершать основные предписания ислама (обрядовую молитву, жертвоприношение в месяц Рама-

дан, хадж и т.д.). Справедливость и безопасность — это две основы исламского общества. Оба принципа являются религиозными ценностями и в то же время не противоречат светским принципам. Мусульманин, немусульманин и тот, кто называет себя либералом, принимают принцип справедливости, хотя и могут спорить о его интерпретации и расходиться во мнениях по частностям. Дж. Ауда говорит, что подобного рода дискуссии нужны для развития общества. Главное — общественное согласие по принципу справедливости (*'адл*), а по частностям можно дискутировать (Ауда, 2012, с. 77–78).

В этом же контексте Дж. Ауда рассуждает и об уголовных наказаниях (*худуд*) в исламе. Он отвечает на два важных вопроса, которые мусульманские богословы задают со времен падения Османского халифата и которые вновь актуализировались после событий «Арабской весны»: 1) Должны ли мусульмане применять данные наказания в «светском» государстве? 2) Сегодня некоторые сторонники исламских движений и партий призывают к применению *худуд* в Египте. Следует ли до применения *худуд* на практике по-новому их изучить (*иджтихад*)? (Ауда, 2012, с. 102).

На первый вопрос Дж. Ауда отвечает следующим образом: применение любых законов в светском государстве может быть осуществлено только по правилам, установленным самим государством. Это означает, что *худуд* необходимо рассмотреть всеми необходимыми законодательными институтами и вынести на обсуждение. Если общество проголосует за применение данных уголовных наказаний, то только в этом случае их можно принять. И здесь необходимо общественное согласие. Однако, по мнению Дж. Ауды, применение данных наказаний в светском обществе крайне проблематично, потому что в светском государстве все равны перед законом, в то время как некоторые исламские законы запрещено применять в отношении немусульман. Но и в отношении мусульман применять некоторые законы довольно сложно, потому что в светском обществе судебная и законодательная власти отделены друг от друга. К тому же он считает, что в условиях нынешнего положения в арабо-мусульманском мире *худуд* будут использованы в политических и корыстных целях, как это происходит во всех странах, которые стали их применять (Ауда, 2012, с. 103).

Что касается второго вопроса, то Дж. Ауда говорит, что *иджтихад* по различным нормам исламского права необходим во все времена. Он рассматривает *худуд* не просто как уголовные наказания, а как особые нормы, которые можно применять в исключительных случаях. Иначе говоря, *худуд* в представлении Дж. Ауды — это высшая мера наказания. Однако он считает, что если преступник искренне раскаялся в содеянном преступлении, то судья имеет право не применять наказание, входящее в категорию *худуд*. Так как цель (*максад*) наказания — предотвратить преступление и исправить преступника (Ауда, 2012, с. 104).

Согласно Дж. Ауде, мусульманский ученый не может изменить законы Аллаха, однако необходимо, чтобы он направлял и корректировал различные призывы, которые, с одной стороны, не учитывают природу современного светского государства, а с другой стороны, не принимают во внимание современные правовые суждения (*иджтихад*). И то и другое может привести к результатам, которые в корне противоречат цели исламского законодательства (Ауда, 2012, с. 113).

Подводя итоги, отметим, что Дж. Ауда считает цели, сокрытые в текстах Корана и сунны, самостоятельными аргументами (*худжийа*), на основе которых можно выводить нормы. Более того, по его мнению, отдельный текст (каким бы достоверным он не был)

не должен «конкретизировать» или «оценивать» цели исламского права. Ясно, что эта идея противоречит традиционной методологии (*усул*), которая применяется суннитскими мазхабами. То есть, согласно ему, при выведении норм необходимо учитывать не только буквальное значение текстов, но и универсальные цели ислама, причем последним надо отдавать предпочтение. Фактически, связывая принцип *маслаха* с теорией целей шариата, он делает данный принцип независимым источником исламского права.

Дж. Ауда рассматривает теорию целей шариата как идею, способную не только обновить *усул ал-фикх*, но и придать классической теории исламского права новые этические и философские аспекты, которые помогут решить проблемы между различными мусульманскими течениями и реформировать исламскую экзегетику и богословие без десакрализации Священного писания. При этом Дж. Ауда не считает, что теория целей шариата должна заменить традиционную науку об основах исламского права (*усул ал-фикх*). Однако, согласно ему, эта теория способна стать «фундаментальной методологией» этой науки.

БИБЛИОГРАФИЯ

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London / Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Hallaq, W.B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hallaq, W.B. (2004). Can the Shari'a be Restored? In Y. Y. Haddad, B. F. Stowasser (Eds.), *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (pp. 21–53). Walnut Creek: Altamira Press.

Jackson, Sh.A. (2006). Literalism, Empiricism, and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law's *Maqasid al-Shari'ah* in the Modern World. *Michigan State Law Review*, 1469–1486.

Opwis, F. (2005). Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory. *Islamic Law and Society*, Vol. 12, No. 2, 182–223.

Rahman, F. (1970). Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 4, 317–333.

Ал-Куфи. (2001). *Китаб ал-харадж*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.

Ауда, Дж. (2012). *Байна ал-шари'а ва ас-сийаса*. Бейрут: Аш-шабака ал-'арабийа ли-л-абхас ва ан-нашр.

Ауда, Дж. (2015). *Цели Шариата (Макасид аш-шари'а): (руководство для начинающих)*. Москва: ИД Марджани.

Аш-Шатиби. (1997). *Ал-Мувафакат*. Эль-Хубар: Дар б. 'афан.

Хани, И. (2012). *Ал-Ма'рифа ва ал-'итикад*. Бейрут: Марказ ал-хадара ли-танмиyat ал-фикр ал-ислами.

Ал-'Убайди, Х. (1992). *Аш-Шатиби ва макасид аш-шари'а*. Бейрут: Дар кутайба.