

26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-69-86



Д. Т. Хусаинов

Духовное управление мусульман СПб и Ленинградской обл., г. Санкт-Петербург
Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена,
г. Санкт-Петербург

ПРАВОВАЯ ТЕОРИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА ИМАМА АШ-ШАТИБИ

ХУСАИНОВ Дамир Тавфикович —

первый заместитель Председателя ДУМ СПб и ЛО (Санкт-Петербургский мухтасибат), Полномочный представитель муфтия шейха Равиля Гайнутдина в СЗФО (Российская Федерация, 199004, г. Санкт-Петербург, 6 линия В. О., 35Б). аспирант кафедры истории религий и теологии, факультета истории и социальных наук, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена (Российская Федерация, 199186, г. Санкт-Петербург, Набережная реки Мойки, 48).
E-mail: damirhajikhusainov@gmail.com

Аннотация. В статье исследуются взгляды имама аш-Шатиби на источники и развитие исламского права, как они изложены в его главном трактате *Ал-мувафакат фи усул ал-фикх* («Соответствия в основах шариата») — одном из ранних сочинений о целях шариата, выделяющееся на фоне других трактатов по методологии мусульманского права. Раскрыты основные методологические установки, которых придерживается аш-Шатиби, и одна из его базовых идей — объединение теоретических взглядов и иджитхада. Рассмотрен подход, предполагающий соединение метода усул (методологии мусульманского права) с *макасид аш-шари'а* (целями шариата), направленный на усовершенствование выработки правовых решений. При этом показана преемственность аш-Шатиби по отношению к идеям ал-Газали и влияние, которое оказал аш-Шатиби на дальнейшее развитие правовой теории.

В последнем аспекте важна концепция *маслаха* (блага, пользы), в значительной степени являющаяся производной от идей аш-Шатиби, ставшая впоследствии одним из важнейших элементов модернизма. В статье прослеживается связь подхода аш-Шатиби в области права с принципами исследования текста Корана. Имам аш-Шатиби способствовал сближению исламской правовой теории и толкования Корана и задал рамки тематической интерпретации. Он может считаться предшественником того, что с конца 1960-х гг. стало известно, как *ат-тафсир ал-мавду'ийй*, то есть толкование, основанное на рассмотрении конкретной темы либо в одной суре, либо по всему тексту Корана. Дальнейшее развитие идей аш-Шатиби в этом направлении мы находим у египетского богослова XX в. Мухаммеда Абдуллы Драза. Одно из главных преимуществ герменевтики аш-Шатиби заключается в том, что она помогает преодолеть «атомизм» некоторых исследований, предпринятых правоведами и толкователями, занимавшимися преимущественно частностями Корана. В целом, изучая наследие аш-Шатиби, мы приходим к выводу о единстве и взаимосвязи между различными дисциплинами в исламской науке.

Ключевые слова: аш-Шатиби, *усул ал-фикх*, *макасид аш-шари'а*, Коран.

Для цитирования: Хусаинов Д. Т. Правовая теория и герменевтика имама аш-Шатиби // Ислам в современном мире. 2020; 2: 69–86;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-69-86

Статья поступила в редакцию: 17.03.2020

Статья принята к публикации: 01.06.2020

Ученым и исследователям *усул ал-фикх* (то есть основ, источников мусульманского права; теории и методологии фикха) наследие Абу Исхака аш-Шатиби (ум. 1388) хорошо известно. Его книги «*Ал-мувафакат фи усул ал-фикх*» («Соответствия в основах шари'ата») и «*Ал-и'тисам*» («О ересях»)¹ широко используются современными авторами по исламскому праву. Влияние идей, изложенных в его главной работе «*Ал-мувафакат*», вышло далеко за пределы суннитских правовых школ. За немногими исключениями, современные мусульманские авторы по правовым вопросам и теориям считают имама аш-Шатиби авторитетом и иногда называют его *муджаддидом*, т. е. обновителем веры. Вместе с тем по-прежнему ощущается недостаток работ, в том числе на русском языке, содержащих систематическое изложение основных идей аш-Шатиби. Наше исследование в некоторой

¹ *Ал-и'тисам* буквально обозначает «приверженность (Сунне)». Но фактически книга содержит описание воззрений, которые противоречат Сунне, что даёт нам право в целях большей ясности переводить название как «О ересях».

небольшой (и естественной для жанра статьи) степени стремится восполнить этот пробел.

Макасид аш-шари‘а как основа усул ал-фикха

Самая важная работа Шатиби — «Ал-мувафакат...». Интересно, что первоначально он намеревался назвать её иначе — «*Унван ат-та‘риф би асрар ат-таклиф*», то есть «Познание тайн, ниспосланных Божественным законом». Однако затем отказался от этого названия в пользу «Ал-мувафакат...», основываясь на видении, которое имел один уважаемый им шейх (учитель).

«Ал-мувафакат...» был издан в 1884 г. в Тунисе. Вскоре после этого Ма’ ал-‘Айнайн ибн Ма’мин (ум. 1910) переложил его на стихи и озаглавил рифмованную версию «*Мувафик ал-мувафакат*» («Соответствующий “Соответствиям”»). Свою работу он снабдил комментарием «Ал-мурафик ‘ала ал-Мувафакат» («Путеводитель к “Соответствиям”»), который вышел в свет в 1906 г. В 1909 году вышло второе издание труда аш-Шатиби с введением на турецком языке от Мусы Джаруллы Бигеева (ум. 1949). А в 1913 году, некоторые отрывки из другой работы аш-Шатиби — «Ал-и‘тисам» появились в каирском журнале «Ал-Манар» (Маяк).

Исходное положение его труда — идея о величии Корана как «единого целого»¹. Разрабатывая свою теорию *макасид* на основе традиционного метода «*таватур ма‘навийй*» (смысловой последовательности) и тематических логических выводов, он решительно подчеркивает центральное значение Корана, который является «всеобъемлющим первоисточником (*куллийй*) шариата и опорой религии, источником мудрости и образцом [Божественного] послания»².

На первый взгляд «Ал-мувафакат...» аш-Шатиби выглядит как труд, который по содержанию и по стилю можно отнести к категории работ *усул ал-фикх*. Однако рассматривать его только так — значит недооценивать его значение для развития исламского права и его вклад в изучение священных текстов. По мнению имама Шатиби, значение «Ал-мувафакат...» сводится к теоретическому обоснованию основ знания шариата.

Последовательность и порядок тем, рассматриваемых в работе, свидетельствует о ее методологической и эпистемологической направленности. Из пяти частей третья (самая большая) посвящена обсуждению и анализу целей шариата (отсюда и ее название — «*Китаб ал-макасид*» («Книга целей»). Занимая срединную позицию

¹ *Hallaq Wael B.* A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 71.

² *Абу Исхак аш-Шатиби.* Ал-мувафакат фи усул аш-шари‘а. Т. 2. Бейрут: Дар ал-ма‘риф, 1996. С. 309.

в книге, она выступает как объединяющее звено и представляет собой подробное изложение центральной темы. Обсуждение вопросов, поднятых в двух других частях, направлено на уточнение и разработку этой центральной темы.

Приступая к работе, аш-Шатиби в виде тринадцати положений излагает эпистемологические принципы, лежащие в основе его понимания исламской теории права. Основная проблема, по его мнению, связана с установлением «однозначности как эпистемологической основы источников права [фикх]»¹. Предложенное аш-Шатиби решение этой проблемы состоит из трех основных компонентов. Первый — то, что он называет окончательными/безусловными рациональными принципами. Второй включает всесторонний анализ источников шариата². Этим путем мы приходим к универсальным принципам или принципам так называемых «шариатских универсалий».

Третий компонент эпистемологического основания для изучения шариата, по аш-Шатиби, представляет собой сочетание двух предыдущих, которые вместе составляют неоспоримый факт³. Важность осознанного тематического прочтения аятов Корана ученый видит в том, чтобы помочь человеку раскрыть их повторяющиеся идеи, понять базовые ценности и следующие из них правила. Если определенная идея или принцип упоминаются неоднократно в широком спектре вопросов, то они могут быть изучены и впоследствии эффективно применены к конкретным ситуациям.

После основ изучения шариата аш-Шатиби излагает свое понимание *макасид* (целей). Божественные законы исходят из фундаментальной цели, заключающейся в благосостоянии и пользе для людей как в этом мире, так и в Будущей жизни⁴. Коран и Сунна, указывает аш-Шатиби, содержат бесчисленные детали, которые представляют собой убедительные доказательства достоверности и правдивости этой предпосылки, тем самым устанавливая использование логических рассуждений и выводов в качестве общей характеристики шариата во всех его сферах применения⁵.

Как и большинство его предшественников — суннитских правоведов, аш-Шатиби принял таксономию (систематизацию) целей шариата, разработанную имамом ал-Газали. Согласно ал-Газали, конечной целью Шариата в отношении людей является осознание и защита пяти необходимых вещей, а именно — религии, жизни, интеллекта, потомства

¹ *Hallaq Wael B. A History of Islamic Legal Theories.* P. 164.

² *El-Mesawi, Mohamed El-Tahir.* From al- Shātībī's legal hermeneutics to thematic exegesis of the Qur'ān. 2012. No. 20(2). P. 196.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 197.

и собственности. Все то, что может привести к сохранению и развитию этих пяти вещей есть *маслаха* — польза, и все, что вызывает подрыв или их ослабление является *мафсадой* (вредом), устранение чего является пользой. По ал-Газали, эти пять основных принципов являются универсальными для всех и составляют основные ценности человеческой жизни на протяжении всех времен, независимо от места жизни людей. Ни одно сообщество не может существовать без них, как не существует такой правовой системы, которая бы не учитывала эти аспекты. Они необходимы для жизни человека и общества, а также для поддержания социально-этического порядка, который совершенно немыслим без них. Таким образом, их защита и развитие занимают первостепенное место в иерархической структуре целей, предназначенных законодателем во всех областях, охватываемых шариатом. К этим основным ценностям добавляются еще две категории — *хаджиййат* и *тахсиниййат* (трактовка этим терминам будет дана ниже), соответствующие вторичным и дополнительным потребностям людей¹.

Аш-Шатиби принимает перечень и последовательность целей ал-Газали, указывая, что они являются наиболее предпочтительными с точки зрения их гармонии с сущностью шариата. Основной норм шариата является польза индивиду и обществу, а законы предназначены, чтобы защищать эти блага и способствовать улучшению и совершенствованию человеческой жизни в этом мире. Это совершенствование соответствует целям в Будущей жизни. Другими словами, каждая из этих пяти мирских забот (а именно: сохранение веры, жизни, потомства, интеллекта и богатства) предназначена для служения Будущей жизни.

Таким образом, мы имеем три группы целей шариата: *даруриййат*, *хаджиййат* и *тахсиниййат*. В *даруриййат*, кроме вышеупомянутых универсалий (*куллиййат*) — религии, жизни, разума, потомства и имущества/богатства — включается все то, что необходимо не только для надлежащего выполнения духовных и мирских обязанностей человеческой жизни, но также в целом для существования человеческого общества. По мнению аш-Шатиби², подрыв этих универсалий приведет к хаосу в настоящем или в будущем. Соответственно шариат предполагает двойной подход: с одной стороны, принимаются меры для поддержания порядка, с другой — разрабатываются превентивные меры для защиты порядка в настоящем и предотвращения всего, что в дальнейшем может оказать негативное влияние на стабильный уклад жизни.

¹ См.: Anver M. Emon. Islamic natural law theories. Oxford: Oxford University Press, 2010. Opwis F. *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Leiden–Boston: Brill, 2010.

² *El-Mesawi, Mohamed El-Tahir*. From al- Shātībī's legal hermeneutics to thematic exegesis of the Qur'ān. P. 197.

Введение фундаментальных столпов веры (таких, как вера в единство Бога) и установление основных актов преданного поклонения (например, молитва) предназначены для сохранения существующего порядка, в то время как установление правил, регулирующих повседневные действия (например, употребление в пищу халальной еды), имеет целью защиту *нафса* и *'акла* (жизни и разума). Договорные отношения, такие как брачные и коммерческие сделки, служат для поддержания потомства и собственности, а также жизни и разума. Все это составляет положительный аспект шариатского подхода к реализации своих целей, защите и поддержанию своих ценностей. Профилактический аспект включает такие вопросы, как введение штрафов и взысканий, законодательное закрепление норм о компенсациях и утверждение принципа о следовании добру и запрете зла¹.

Аш-Шатиби утверждает, что пять универсалий, составляющих категорию *даруриййат*, являются предметом соглашения не только среди мусульман, но и среди других общин². Их знание настолько глубоко укоренено в коллективном разуме и сознании мусульманского сообщества, что составляет отдельный уровень необходимых знаний.

Категория *хаджиййат*³ включает то, что необходимо для облегчения тягот человеческой жизни. По мысли аш-Шатиби, она применима во всех сферах законодательства, будь то ритуальное поклонение, привычные и ежедневные действия, договорные отношения или санкции и наказания. Например, освобождение от поста в течение месяца Рамадан в случае болезни или долгого трудного пути ясно отражает этот замысел.

Наконец, в категорию *тахсиниййат* входит все, что повышает качество жизни человека, делает ее комфортной и разнообразной. Вопросы, относящиеся к *тахсиниййат*, не являются необходимыми в том смысле, что без них человеческая жизнь фактически не становится неполноценной, или шариатские предписания перестают действовать; скорее, их роль заключается в улучшении качества жизни и облегчении соблюдения закона. Игнорирование или отказ от этой категории не наносит ущерба предписаниям вида *даруриййат* и *хаджиййат*, хотя касается тех же областей законодательства⁴.

Как было замечено ранее, цель своей работы аш-Шатиби видел не в том, чтобы просто добавить в *усул ал-фикх* новую главу под названием «Макасид». Скорее он стремился разработать концепцию *макасид аш-шари'a* (целей шариата) так, чтобы она стала центральной и объединяющей

¹ *El-Mesawi, Mohamed El-Tahir*. From al-Shātībī's legal hermeneutics to thematic exegesis of the Qur'ān. P. 197.

² Там же. С. 198.

³ Там же.

⁴ Там же.

в его системе, определяющей отношение ко всем компонентам дисциплины, знание которой он считал необходимым условием для понимания текстовых источников, а также для правильного применения общих принципов шариата к новым случаям и ситуациям.

Говоря об *адилле* (достоинствах) или юридических доказательствах, аш-Шатиби¹ снова возвращается к центральной идее о сохранении и развитии трех категорий причин (*даруриййат*, *хаджиййат* и *тахсиниййат*), лежащих в основе предписаний шариата. Для этого необходимо, чтобы исследование его источников не ограничивалось отдельными аспектами или особенностями. Оно должно быть всеохватывающим, способным отразить универсальный и общий характер этих категорий, сформулированных на основе умозаключений из множества частных случаев (*джуз'иййат*).

Иными словами, так как эти универсалии составляют «основу шариата», детали всегда должны рассматриваться в связи с универсалиями, к которым они принадлежат. И наоборот, универсалии, полученные из шариатских источников, не могут существовать без составляющих их частных моментов². Аш-Шатиби утверждает, что существует диалектическая связь «между универсалиями и их элементами, что изъятие отдельных единиц наносит вред соответствующей им универсалии», а «рассмотрение универсалий, пренебрегающее их элементами, подрывает статус этих универсалий»³.

Такой целостный подход к изучению шариата нашел отражение во взглядах аш-Шатиби на общие грамматические формы в Коране⁴. По его мнению, родовые формы не являются единственным средством обозначения общего или универсального значения, как обыкновенно предполагали ученые факихи. Существует аналогичный и даже более важный метод установления универсального значения. Он основан на индукции, которая может быть полной или неполной. Общее или универсальное значение, если оно устанавливается посредством индуктивного вывода, будет применимо к любому конкретному случаю, даже если последний является простой вероятностью. Это правило аш-Шатиби распространяет на сферу духовных и рациональных наук.

С другой стороны, аш-Шатиби предупреждает⁵, что индуктивный метод имеет свои ограничения. Индукция применима только к рациональным понятиям, а не к юридическим вопросам по двум основным причинам: во-первых, поскольку значения в сфере *'аклийат* (рациональных суждений) просты и не допускают различий и дифференциации,

¹ *Аш-Шатиби*. Ал-мувафакат. Т. 2. С. 6–7.

² Там же. С. 7–8.

³ *Hallaq Wael B. A History of Islamic Legal Theories*. P. 167.

⁴ *Аш-Шатиби*. Ал-мувафакат. Т. 2. С. 264–265.

⁵ Там же. С. 266–267.

и разум может применять одно и то же суждение к подобным вещам независимо от того, являются они очевидными или нет, благодаря логической необходимости, а во-вторых, потому что предписания Закона (*шар'ийат*), которые принадлежат договорам (положениям, *вад'ийат*), не имеют такого же статуса, как и *'аклийат* (суждений, опирающийся на разум), так как их существование зависит от волеизъявления власти, устанавливающей их.

Второе возражение заключается в следующем. Различия, поскольку они являются атрибутами отдельных вещей, подразумевают существование одного или нескольких значений, отличных от главного значения, которое служит основой для построения универсалий. Если убедительных оснований нет, то такие различия исключаются из суждения, применяемого ко всем частным случаям, которые относятся к универсалиям, и тогда мы не можем признать сферу действия универсалий шариата. Если такое основание существует, то все действия по формированию универсалий посредством тематической индукции становятся бесполезными, поскольку тогда понятие *'умум* (общее) будет зависеть от текстуальных доказательств. Кроме того, в шариате можно найти много примеров конкретизации, в результате чего некоторые случаи исключаются из общего утверждения, в соответствии с которым они были представлены. Таким образом, рушится вся идея формирования универсалий исходя из частных случаев¹.

Отвечая на первое возражение, аш-Шатиби говорит, что, с эпистемологической точки зрения, нет никакой разницы между предписаниями (*шар'ийат*), которые зависят от договоренностей (*вад'*) и авторитета, и *'аклийат*, зависящих от рациональной и логической необходимости. Оба подчиняются индуктивному методу и в равной степени допускают формирование универсалий. Это подтверждается ссылками на устоявшуюся традицию, идущую от более ранних мусульманских ученых. Что касается второго возражения, он утверждает, что мы в любом случае не участвуем в формировании универсалий, а основываемся на общем значении, разделяемом множеством частных случаев; мы делаем это только тогда, когда понимаем, что различия не учитываются. Кроме того, если различия следует рассматривать как абсолютные величины, то метод рассуждений и выведения итогов по аналогии должен быть исключен из числа основных аргументов в исламской юриспруденции, а мы знаем, что это невозможно. Таким образом, различия не влияют на создание универсалий на основе общего смысла, разделяемого частностями².

¹ *Аш-Шатиби*. Ал-мувафакат. Т. 2. С. 233, 267–268.

² Там же. Т. 1. С. 70; Т. 2. С. 269.

Подход аш-Шатиби к изучению и интерпретации Корана

Исследуя идеи Шатиби, мы не можем обойти вниманием юридическую составляющую его герменевтики, основанной на *макасид*. При этом мы уделим особое внимание его подходу к Корану и покажем, что он предвосхитил современную концепцию тематической интерпретации Корана.

В начале своего обсуждения *адилла* (правовых доказательств шариата) аш-Шатиби¹ выражает свою незаинтересованность в обсуждении вопросов, которым обыкновенно уделяли внимание ученые *усул ал-фикх*, в особенности тех, которые связаны с *иджма'* (юридический консенсус) и *ар-райй* (проявление личного мнения в *иджитхаде*), поскольку ученые уже успешно справились с ними. Вместо этого он представил собственный подход, как к Корану и Сунне в контексте правовой теории, основанной на *макасид*, с точки зрения концептуализации статуса каждого из них и методологии, необходимой для их интерпретации.

Заметим, что для аш-Шатиби было в равной мере неприемлемо и то, что правоведы воспринимали Коран как источник правовых решений и указаний, и та методология, которую они разработали для интерпретации его аятов. В их трудах Коран сводился к набору юридических заявлений, из которых будут получены правовые решения. Это отразилось, например, в дебатах о количестве аятов с правовым смыслом, или вменяющих аятов (аятов *ахкам*). Из более чем шести тысяч аятов Корана только пятьсот считаются вменяющими, то есть такими, знание которых требуется для правоведа. Кроме того, в эту категорию должны быть включены только аяты, ниспосланные в Медине². Это значит, что остальные аяты не имеют отношения к делу правоведов или, по крайней мере, не имеют прямого отношения к юридическим исследованиям. Таким образом, можно говорить об атомистическом подходе к изучению Корана в *усул ал-фикх*.

Чтобы исправить эту ситуацию, аш-Шатиби³ указывает на то, что Коран является абсолютным и всеобъемлющим источником шариата, опорой мусульманской общины, источником мудрости. Он настаивает на том, что любой, кто хочет познать универсальные основы (*куллиййат*) шариата и понять его намерения и ассоциировать себя с людьми Писания, должен воспринимать Коран как своего близкого спутника днем и ночью. Описанные выше шариатские универсалии

¹ *Аш-Шатиби*. Ал-мувафакат. Т. 2. С. 36–38.

² *Мухаммад Абу Захра*. 'Илм усул ал-фикх. Каир: Дар ал-фикр ал-'арабийй, 1997.

³ *Аш-Шатиби*. Ал-мувафакат. Т. 2. С. 309, 331–332, 335.

были раскрыты в Коране самым совершенным образом. Ученый добавляет, что нет ни одной проблемы, ключ (правило) к решению которой не был бы дан в Коране.

Аш-Шатиби видит правильный способ понимания Корана в том, чтобы исследовать айаты в хронологической последовательности и взаимосвязанности как единое целое. Мединские откровения следует рассматривать как продолжение и развитие мекканских. Аналогичным образом более поздние откровения в каждой категории должны рассматриваться как подтверждение, продолжение или уточнение предшествующих им. По мысли аш-Шатиби, в Коране есть тематическая преемственность и единство, которое распространяется в соответствии с хронологическим порядком откровений от самых фундаментальных и универсальных к менее универсальным и конкретным. Ограничить правовые требования категорией вменяющих мединских айатов значит упустить из виду основы и универсалии шариата, изложенные в мекканских откровениях. Чтобы проиллюстрировать то, как проявляется тематическая преемственность и взаимосвязанность в Коране, он рассмотрел суры *ал-Ан'ам* («Скот») и *ал-Бакара* («Корова»).

Будучи мекканским откровением, первая сура заложила основы веры и религии. На этом основании мусульманские богословы разрабатывали свои системы мышления, начиная с утверждения о существовании Бога как Первоначала бытия и заканчивая политическими проблемами. Согласно аш-Шатиби, если мы, используя предложенный им подход, внимательно изучим тексты, то увидим, что Коран также обеспечивает основы и универсальные принципы шариата, понимаемые как всеобъемлющий кодекс жизни. В нем излагается заповедь не приписывать божественность ничему другому, кроме Бога, утверждается неприкосновенность человеческой жизни и экономической собственности, вменяется в обязанность доброе отношение к родителям и защита детей, соблюдение справедливости и равенства в экономических и социальных отношениях, а также предотвращение совершения постыдных действий открыто или тайно. Обо всем этом говорится в контексте изложения представления Корана о Вселенной, а также об истории человечества и о месте Откровения и пророчества в ней. Подрыв или игнорирование одного из этих принципов и оснований может привести к повреждению всей исламской правовой системы или, по крайней мере, разрушению одной из ее универсалий. Помимо подтверждения универсальных ценностей и всеобъемлющих принципов, установленных в суре *ал-Ан'ам* в отношении сохранения религии, жизни, интеллекта, потомства и собственности, в суре *ал-Бакара*, одном из самых ранних мединских откровений, приводятся подробности, относящиеся к различным формам человеческих действий,

включая религиозные ритуалы, питание, брак, коммерческие сделки и преступления. Соответственно, то, что было ниспослано в Медине после этой суры, должно рассматриваться в ее свете, точно так же как то, что было ниспослано в Мекке после суры *ал-Ан'ам*, должно рассматриваться в свете последней. Таков общий подход, характеризующий всю совокупность аятов Корана в их взаимосвязанности. Любая попытка надлежащего понимания божественного откровения должна исходить из него.

Помимо разработки методологии для понимания Корана, герменевтические идеи аш-Шатиби, проанализированные выше, направлены на преодоление двух противоречивых позиций в отношении текстовых источников шариата. С одной стороны, для людей, переживших мистическое озарение (т. е. батинитов), путь к пониманию намерений Законодателя лежит за пределами лингвистической структуры откровения. Эта позиция подрывает рациональные нормы понимания и общения. С другой стороны, *захириты* (т. е. сторонники буквального прочтения откровения) в познании Корана ограничивались буквальным значением текстов, отвергая любую попытку раскрытия внутренних значений и более глубоких целей, лежащих в основе шариатских заповедей. Обе позиции, объясняет аш-Шатиби, противоречат здравому пониманию шариата. Они «противостоят разумным, здравым и умеренным интерпретациям»¹.

В основе подхода аш-Шатиби к пониманию Корана лежат два принципа. Первый заключается в том, что текст предназначен не для простого понимания его слов (*'ибара*), но для понимания того, что в нем выражено. Слова и выражения являются всего лишь средством для реализации намерения или цели. Второй принцип состоит в том, что истинное значение многих стихов в Коране может быть раскрыто лишь посредством ссылок на другие аяты. Коран представляет собой единый последовательный дискурс. Следовательно, верно изречение «Коран объясняет Коран».

Основывая свое исследование шариата на методе индуктивных умозаключений, аш-Шатиби стремится к тому, чтобы достичь определенности в установлении универсальных целей и закрепить принципы, выражающие вечные ценности Шариата. Отсюда следует, что как только будет установлено, что нечто составляет часть этих целей и принципов, оно ни в коем случае не может быть упразднено. Это следует из того, что отмена не встречается в универсальных правилах ни одной из трех категорий ряда *даруриййат*, *хаджиййат*, *тахсиниййат*. Точно так же все, что приводит к сохранению и расширению пяти универсальных потребностей, основано на убедительных доказательствах,

¹ *Hallaq Wael B. A History of Islamic Legal Theories. P. 75.*

вытекающих из тематического вывода, который обозначает определенность. Тем не менее это не исключает отмены некоторых особенностей этих универсалий. Такое отрицание частных моментов само по себе является еще одним способом сохранения универсалий.

По мнению аш-Шатиби, универсалии шариата сохраняются и развиваются в каждой религиозной общине, но способы их выражения в разных обществах сильно отличаются друг от друга. Для подтверждения этого положения он приводит следующие два айата:

«Он узаконил для вас в религии (*дин*) то, что заповедал Нуху (Нюю), и то, что Мы внушили тебе в откровении, и то, что Мы заповедали Ибрахиму (Аврааму), Мусе (Моисею) и Исе (Иисусу): “Исповедуйте религию и не расходитесь во мнениях относительно нее”. Тяжко для многобожников то, к чему ты их призываешь. Аллах избирает для Себя того, кого пожелает, и направляет к Себе того, кто обращается к Нему» (Коран 42: 13, рус. пер. Э. Кулиева).

«Это — те, кому Мы даровали Писание, мудрость и пророчество. И даже если они не уверуют в это, Мы уже вверили это другим людям, которые не станут неверующими. Это — те, кого Аллах повел прямым путем. Следуй же их прямым путем. Скажи: “Я не прошу у вас вознаграждения за него. Это не что иное, как Напоминание для миров”» (Коран 6: 89–90, рус. пер. Э. Кулиева).

Первый аят относится к общим универсальным истинам, которые все Божьи посланники передали человечеству. Содержательный объем понятия *дин* в арабском языке частично коррелирует с таким объемом западноевропейского понятия «религия». Так, термином *дин* обозначаются различные исповедания, включая ислам и все ниспосланные религии, которые были до него. Что же касается общности или равенства таких религий, то она связана с единством их и веры в необходимые атрибуты Бога и в единые принципы божественного Закона. Наиболее важным обобщающим моментом является признание единства Бога.

Второй аят завершает подробное изложение жизненного пути посланников Бога до пророка Мухаммада, таких как Ной, Авраам, Иосиф, Моисей и Иисус (6: 74–90). Их руководство, которому Мухаммаду было предписано следовать, состоит, таким образом, из того, что относится к основам законов (*усул аш-шара’и*), а также к очищению себя и к морали. Следовательно, руководство, упомянутое в аяте, касается основ религиозной веры, а также основ этики и законодательства, с которыми согласуются различные законы. Подчеркивая неизменное сходство духовных и моральных принципов, лежащих в основе всех ниспосланных религий, эти и другие подобные айаты относятся «к вселенскому единству всех религий, основанных на вере в Единого Бога, несмотря на все различия в отношении конкретных статут

и практик, предписанных для блага различных сообществ в соответствии с их [временными] условиями»¹.

Аргумент аш-Шатиби о невозможности отмены шариатских универсалий основывается не только на результатах анализа текстовых источников окровения. Скорее он также опирается на историю человеческой мысли и опыта. То есть, поскольку шариат имеет в виду благо и благосостояние человечества, для исламского законодательства характерно заботиться о том, чтобы подчеркнуть значения, понятные человеческому уму, выделив причины и мудрые цели, стоящие за его указаниями, особенно в повседневных делах. Это происходит благодаря тому факту, что рассмотрение рациональных значений было широко распространено среди людей даже в те времена, когда не было доступно Божественное откровение: думающие люди «полагались на рациональные выводы для достижения человеческого благополучия и выгод»². При этом они применяли универсальные значения этих *масалих* (благ) таким образом, что они обычно приводили к желаемым результатам, несмотря на то что там не хватало многих деталей. Затем, чтобы исправить ситуацию и увеличить человеческое благосостояние, был ниспослан Шариат.

Когнитивная достоверность и экзистенциальная универсальность категорий *даруриййат*, *хаджиййат* и *тахсиниййат*, значения которых пронизывают все области и текстовые источники шариата, не подразумевают, однако, что они действуют механическим и детерминистическим образом, безотносительно к реальным ситуациям. На самом деле в шариате встречаются исключения из общих правил. Иными словами, «поскольку Законодатель намеревается подчинить людей общим правилам и поскольку обычные вопросы в потоке Божественных Норм соответствуют тому, что является преобладающим, а не тому, что является всеобъемлющим, и поскольку шариат был установлен согласно этим нормам, следует соблюдать универсальные правила в соответствии с тем, что относится к простым и средним, а не совершенным и всеобъемлющим универсальным подходам»³. Например, некоторые божественные обязательства для людей связаны с достижением возраста половой зрелости, каковой принимается за показатель достижения ими той стадии развития, которая является основой для выполнения обязательств в шариате. Кто-то, однако, может достигнуть этого состояния до физического созревания, в то время как слабоумные не приблизятся к нему, даже по достижении половой зрелости. Однако такие случаи не отменяют общее правило.

¹ Asad M. The Message of the Qur'an. Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 2011. P. 885–886.

² Аш-Шатиби. Ал-мувафакат. Т. 1. С. 59.

³ Там же. Т. 2. С. 5–7, 236–237.

От метода аш-Шатиби к тематическому тафсиру М. Драз

В 1930-х гг. видный египетский богослов Мухаммад Абдаллах Драз, в то время преподававший в университете Ал-Азхар, в результате поисков адекватного метода интерпретации текста Корана пришел к выводам, вполне созвучным идеям аш-Шатиби. По его мнению, чтобы оценить богатство стиля текста Корана и раскрыть богатство его смысла, нужно принять в качестве исходного пункта единство каждой суры. Рассматривая суру как целое, которое может включать различные темы с многочисленными отсылками, мы обнаруживаем поразительную последовательность стиля и единство предмета. Основанием этого является совершенная согласованность всех элементов Корана и прочная связь всех его частей.

Чтобы продемонстрировать обоснованность и полезность тезиса о единстве суры, Драз¹ проанализировал суру *ал-Бакара*. Одна из главных причин выбора именно этой суры заключалась в том, что в повествовании можно было обнаружить несогласованность или несоответствие стиля из-за разнообразия и большого количества тем, которые оно охватывает, и большого промежутка времени, в течение которого она ниспосылалась. Установленное в ходе исследования тематическое единство суры позволило Дразу перейти на следующую ступень и приступить к выработке целостного подхода к тексту Корана на основе изучения специальных тем путем изучения всего соответствующего материала в разных местах. В отличие от аш-Шатиби, который в качестве основы для своего тематического анализа выбрал хронологическую последовательность откровений, Драз принял в качестве основы «логическое единство» и «последовательную структуру»² тем или предметов обсуждения, которые должны быть изучены в соответствии с определенными критериями. В частности, он намеревался исследовать моральные суждения, приведенные в Коране, как единую систему, объединяющую фундаментальные истины, изложенные в его сурах и айатах, и описать этическую теорию Корана.

По мысли Драз, тематический подход к толкованию Корана способствует пониманию заложенных в нем идей из него самого, не подчиняя текст готовым моделям и не впадая в догматическую замкнутость. Такое исследование необходимо в том числе для удовлетворения интеллектуальных и культурных потребностей, связанных с доведением истины Корана до внимания и совести современного человечества³.

¹ См. кн.: Мухаммад Абдаллах Драз. Ан-Наба ал-'азим: назара джадида фи-л-Куран. Кувейт: Дар ал-Калам, 1993.

² Draz Muhammad A. La morale du Coran. Rabat: Le Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, 1983. P. XV–XVI, XXIII.

³ Ibid. P. XII–XIII, XXV.

Итак, подход и методы имама аш-Шатиби вышли за рамки простых технических изменений. Ему было недостаточно простой перестановки некоторых элементов *уsul ал-фикх* в соответствии с новыми критериями. Он также не воспринимал свою задачу как просто добавление новой терминологии или новых тем для обсуждения. Его реформа предполагала полную реструктуризацию дисциплины с новой эпистемологической и методологической точки зрения, согласно которой *макасид аш-шари‘а* представляет собой не только объединяющую тему для повестки шариата, но также и в целом придает ему новый смысл.

Аш-Шатиби оказал значительное влияние на магистральные линии последующего понимания шариата в богословской традиции, в том числе и на особенности применения независимого рассуждения, *иджтихада*, к его постановлениям. В этом отношении аш-Шатиби дал возможность тем, кто интересуется исламским шариатом и его правильным пониманием, исследовать его тайны и мудрые цели. Он подготовил для них путь к рассмотрению его универсалий вместе с его текстами в целом и их отдельными местами. Тем самым он снабдил исламскую юриспруденцию и мысль средствами возрождения и обновления, которых у них ранее не было.

Мустафа аз-Зарка обращает внимание на ту важную роль, которую аш-Шатиби играет сегодня для ученых и студентов, изучающих исламское право: «С того времени, как он опубликовал свои работы *Ал-и‘тисам* и *Ал-мувафакат фи усul ал-фикх*, — обе они были подобны спрятанным и ныне найденным сокровищам, а имя аш-Шатиби было на устах ученых и правоведов. Эти две книги были у истоков наследия, к которому профессора и талантливые студенты-богословы обращались в целях углубления своих исследований... Таким образом, звезда аш-Шатиби начала восходить на Востоке, а затем становилась все ярче и ярче, и свет её был найден в исследованиях основ и высших целей исламского шариата...»¹.

Благодаря трудам аш-Шатиби метод *макасид аш-шари‘а* получил высокий статус и весомое значение в практике *иджтихада*. Сегодня ученые вполне принимают его подход. Они также подчеркивают необходимость и полезность целей Закона для всех независимых рассуждений в области юриспруденции (при принятии правовых решений) или в области интеллектуальной деятельности в целом.

Вместе с тем для взвешенной оценки новаторского вклада аш-Шатиби, необходимо досконально ознакомиться со значительным числом источников по исламскому шариату в целом и исламскому праву. Такая задача едва ли по силам одному исследователю. Кроме

¹ Цит. по: *Dr. Ahmad al-Raysuni. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. London: The International Institute of Islamic Thought, 2005. P. 324.*

того, для правильного понимания его мысли необходимо всестороннее изучение таких категорий, как *бид'а*, *та'аббуд*, *дин*, *адат*¹ и т. д. Эти термины тесно связаны с концепцией Шатиби о *маслаха*, которая является основой его доктрины *макасид*. Таким образом мы хотим подчеркнуть необходимость разработки определенной методологии для изучения работ по усул ал-фикху, что выходит за рамки настоящего исследования.

Литература

Абу Захра Мухаммад. Илм усул ал-фикх. Каир: Дар аль-фикр ал-'арабий, 1997. 353 с.

Аш-Шатиби Абу Исхак Ибрагим ибн Муса. Ал-Мувафакат фи усул аш-шари'а. Т. 1, 2. Бейрут: Дар ал-ма'риф, 1996. 320, 351 с.

Драз Мухаммад Абдаллах. Ан-Наба ал-'азим: назарат джадида фи-л-Кур'ан. Кувейт: Дар ал-Калам, 1993. 184 с.

Asad M. The Message of the Qur'an. Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 2011. 1164 p.

Draz Muhammad A. La morale du Coran. Rabat: Le Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, 1983. XXV, 717 p.

El-Mesawi, Mohamed El-Tahir. From al-Shāt. ibī's legal hermeneutics to thematic exegesis of the Qur'ān. 2012. No. 20(2). P. 189–214.

Emon A. M. Islamic natural law theories. Oxford: Oxford University Press, 2010. X, 222 p.

Hallaq Wael B. A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. IX, 294 p.

Opwis F. Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century. Leiden — Boston: Brill, 2010. XIV, 370 p.

Al-Raysuni A. Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law. London: The International Institute of Islamic Thought, 2005. XXXVI, 442 p.

¹ *Бид'а* — новшество, нововведение; *та'аббуд* — то, что не подвластно решениям разума; *дин* — религия; *адат* — обычай, пережиточные нормы доисламских правовых комплексов, а также реалии правовой жизни, не отраженные шариатом. Ислам: энциклопедический словарь. М.: ГРВЛ, 1991. С. 13.

References

Abu Zahra Muhammad (1997). *‘Ilm usul al-fiqh* [Usul al-fiqh]. Cairo: Dar al-fikr al-‘arabi. 353 p.

Al-Shatibi Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa (1996). *Al-muwafaqat fi usul al-shari‘a*. Vol. 1, 2. Beirut: Dar al-Ma‘rifa. 320, 351 p.

Draz Muhammad Abdallah (1993). *An-Naba al-‘azim: nazarat dzhadida fi-l-Qur’an* [The Great Knowledge: New Theories on the Qur’an]. Al-Kuwait: Dar al-Kalam. 184 p.

Asad M. (2011). *The Message of the Qur’an*. Petaling Jaya: Islamic Book Trust. 1164 p.

Draz Muhammad A. (1983). *La morale du Coran*. Rabat: Le Ministère des Habous at des Affaires Islamiques. XXV, 717 p.

El-Mesawi, Mohamed El-Tahir (2012). From al-Shāṭibī’s legal hermeneutics to thematic exegesis of the Qur’ān. *Intellectual Discourse*. No. 20(2). Pp.189–214.

Emon A. M. (2010). *Islamic Natural Law Theories*. Oxford: Oxford University Press. X, 222 p.

Hallaq Wael B. (1999). *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press. IX, 294 p.

Opwis F. (2010). *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law*. Leiden – Boston: Brill. XIV, 370 p.

Al-Raysuni A. (2005). *Imam al-Shatibi’s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought. XXXVI, 442 p.

THEORY OF LAW AND HERMENEUTICS OF IMAM AL-SHATIBI

Abstract: The paper deals with notions of Imam al-Shatibi on the sources and development of Islamic law, as they are set out in his main treatise *al-Muwafaqat*. Al-Shatibi's approach involved combining the *usul* method with *maqasid al-shari'a*, which was used in order to improve the *usul* method itself. The author demonstrates the successive development of al-Shatibi's thought in relation to the ideas of al-Ghazali and the influence of al-Shatibi on the further development of Islamic legal theory. For instance, an important concept *maslahah* was to a large extent derived from the ideas of al-Shatibi; later the theory of *maslahah* became one of the most important elements of modernism. Moreover, the paper traces back the connection of al-Shatibi's approach in the field of law to the principles of studying the text of the Qur'an. Imam al-Shatibi contributed to the convergence of the Islamic legal theory and the interpretation of Qur'an and therefore set the framework for thematic interpretation. Al-Shatibi can be considered as a precursor to what has become known since the late 1960s as *al-Tafsir al-Mawdu'i*, that is, an interpretation based on the consideration of a specific topic either in a single Surah or throughout the entire text of the Qur'an. One of the main advantages of the hermeneutics of al-Shatibi is that it helps to overcome the "atomism" of some studies undertaken by jurists and interpreters who mainly dealt only with certain passages of the Qur'an, but in no way with its whole content.

Keywords: al-Shatibi, *usul al-fiqh*, *maqasid al-shari'a*, Qur'an.

Damir T. HUSAINOV,

first deputy of the chairman of Spiritual Boards of Muslims of Saint Petersburg and Leningrad region; the Plenipotentiary of Mufti Sheikh Ravil' Gainutdin in North-Western Federal District of Russian Federation (35B, 6th Liniya Vasilyevskogo ostrova, Saint Petersburg, 199004, Russian Federation); Postgraduate student, chair of history of religions and theology, Faculty of History and Social Sciences, Russian State Pedagogical University after A. I. Herzen (48, Naberezhnaya reki Moyki, 191186, Saint Petersburg, Russian Federation).
E-mail: damirhajikhusainov@gmail.com

