

До *мақāсид*: раскрытие видения оспариваемых выгод (*маṣāлиḥ*) в классической шафи'итской школе

ЙУСЕФ СУФИ¹ (YUCEF SOUFI)

Аннотация

В статье представлен краткий обзор исторических предпосылок для теории *мақāсид аш-шар'а* (цели права) XI века. Я исследую роль человеческой выгоды (*маṣлаḥа*) в рамках классической шафи'итской школы, уделяя особое внимание X и XI векам. Я показываю, что шафи'итское право отводило рассмотрению выгоды центральную роль в толковании Писания. Об этом

¹ Йусеф Суфи — постдокторант Института исламских исследований Университета Торонто. Его готовящаяся к выходу книга прослеживает взлет и падение классических собраний-диспутов в Ираке и Персии между X и XIII веками. Предыдущие публикации были изданы в *The Oxford Handbook of Islamic Law*, *Journal of Islamic Studies* (32: 2), *Journal of the American Oriental Society* (141: 4), и *Islamic Law and Society* (28: 1–2) среди прочих. Его новый проект посвящен исламофобии и государственному надзору после 11 сентября.

Soufi, Youcef. 2021. “*Before Maqāsid*: Uncovering the Vision of Contested Benefits (*maṣāliḥ*) in the Classical Shafī'i School” *American Journal of Islam and Society* 38, nos. 3-4: 71–102 • doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3446
Copyright © 2021 International Institute of Islamic Thought.

свидетельствуют как тексты по правовой теории (*уṣūl ал-фиқх*), так и материальное право (*фурӯ‘ ал-фиқх*). Важно отметить, что я также объясняю, каким образом шафи‘иты подвергали свои утверждения о выгоде обсуждению и оспариванию, признавая пределы способности людей постигать закон Бога. Представляя эту классическую модель выгоды в шафи‘итской школе, эссе предлагает альтернативу для реформистов, которые ссылаются на *мақāсид аш-шарī‘а* сегодня, альтернативу, глубоко уходящую корнями в исламскую традицию и способствующую демократизации споров о правовых выгодах.

Введение

Важность *мақāсид аш-шарī‘а* для исламской реформаторской мысли значительна^[1]. Для многих реформаторов идея о том, что исламское право служит фундаментальным целям (например, защита жизни, имущества, религии, потомства и разума), обещает корректировать домодерные законы, обеспечивая критерий, по которому можно судить о действенности всего законодательства. Однако, обращение к *мақāсид* имеет два общепризнанных ограничения. Во-первых, это второстепенное значение *мақāсид* для дискурса материального права (*фурӯ‘ ал-фиқх*)^[2]. Ал-Газали (ум. 505/1111) сформулировал первую версию *мақāсид аш-шарī‘а* в конце XI – начале XII века, намного позже того, как классические правоведы создали тексты, посвященные нормативным материально-правовым вопросам^[3]. Этот периферийный статус открывает реформистов для критики в неверности правой традиции. Вторым ограничением является отсутствие механизмов для вынесения решения о противоречивых интерпретациях *мақāсид*^[4]. Вследствие этого недостатка теория *мақāсид* оказывает воздействие авторитарному регулированию правового толкования, когда одному прочтению *мақāсид* отдается предпочтение перед другим. Но что, если реформаторы ищут инструменты не в том периоде исламской истории? Что, если классический период за два столетия до формулирования *мақāсид* ал-Газали предложил им то, что им нужно, чтобы переосмыслить право таким образом, чтобы отдать должное их пониманию милосердного Бога, преодолевая при этом два критических замечания, которые я изложил выше?

В этой статье я исследую роль, которую человеческая выгода играла в правовой мысли шафи'итской школы в классический период, особенно в X и XI веках нашей эры^[5]. Я намеренно сосредотачиваюсь на шафи'итской школе, потому что шафи'иты долгое время считались поборниками авторитета текста по сравнению с прагматическими подходами своих предшественников в Ираке и Медине^[6] — точка зрения, которую я пытаюсь усложнить. Моя стратегия заключается в изучении текстов как по теории права (*уṣūl ал-фиқх*), так и по материальному праву (*фуру' ал-фиқх*). Я делаю три заявления. Во-первых, я утверждаю, что у шафи'итов было плюралистическое представление о человеческих выгодах, которые они стремились раскрыть, обращаясь к Писанию. Во-вторых, эти человеческие выгоды определяли, как шафи'иты применяли закон. И, в-третьих, шафи'иты рассматривали эти выгоды как предмет непрекращающихся дискуссий. Эти дискуссии происходили посредством книг и диспутов (*мунāзарāt*) между правоведами. Таким образом, шафи'иты считали, что установление человеческой выгоды всегда должно оставаться условным и открытым для критики. Раскрытие того, что я называю «классической моделью оспаривания» человеческих выгод в рамках классической шафи'итской школы, предоставляет современным реформаторам альтернативный подход к *мақасид*, который требует, чтобы утверждения о «выгоде» или о «целях» права были открытыми для постоянного тщательного изучения.

Чтобы расширить классическое шафи'итское понимание выгоды, статья разделена на три части. В первом разделе рассматриваются два текста по *уṣūl ал-фиқх*, чтобы показать различие между аш'аритско-шафи'итским и иракским шафи'итским пониманиями выгоды. Сосредоточив внимание на сочинении Абу-л-Ма'али ал-Джувайни (ум. 478/1085) «*ал-Бурхāн фī уṣūl ал-фиқх*», я показываю, как аш'ариты-шафи'иты сделали концепцию *маслаха* (выгода) центральной для своего метода извлечения правовых позиций^[7]. С другой стороны, я показываю, что иракские шафи'иты, примером которых является «*Шарх ал-Лума'*» Абу Исхака аш-Ширази (ум. 476/1083), отдавали большее предпочтение лингвистическому анализу Писания и установлению согласованности в аналогичных случаях в своих правовых определениях. Несмотря на эти различные акценты, иракские шафи'иты высказывали согласие своим коллегами аш'аритам-шафи'итам относительно того, что выгода может быть установлена во многих правовых основаниях законодательства (*'илал*). Во втором разделе я перехожу к изучению шафи'итского мате-

риального права, сосредоточив внимание на примере освобождения от необходимости обращаться в сторону *қиблы* (направление молитвы) во время путешествия^[8]. Анализ показывает, что шафи'иты широко использовали выгоды, которые они устанавливали в предписаниях Писания для того, чтобы должным образом применять закон^[9]. Третий раздел выходит за рамки шафи'итской школы и исследует юридические споры о необходимости опекунства в браке. Что показывает раздел, так это то, что правоведы всех школ спорили по поводу функции опекунства и подвергали свои заявления постоянной критике^[10]. Таким образом, этот третий раздел иллюстрирует «критический поиск» выгоды в классических правовых школах, предоставляя реформаторам модель для сегодняшнего дня.

Человеческая выгода в X–XI века в шафи'итской правовой теории

В этом разделе я исследую «*Бурхāн*» ал-Джувайни и «*Шарх ал-Лума'*» аш-Ширази, чтобы показать два конкурирующих понимания выгоды в рамках шафи'итской правовой теории X и XI веков. «*Бурхāн*» ал-Джувайни представляет собой текст по *усул ал-фиqh* середины-конца XI века, принадлежащий аш'аритско-шафи'итской традиции. До ал-Джувайни выдающимися теоретиками этой традиции были Абу Исхак ал-Исфарайини (ум. 418/1027) и Ибн Фурак (ум. 406/1015–6)^[11]. И ал-Исфарайини, и Ибн Фурак прошли обучение шафи'итскому материальному праву в Ираке. Кроме того, оба ученых также стали экспертами в аш'аритском *каләме* (богословии) под руководством своего наставника Абу-л-Хасана ал-Бахили^[12]. Аш'аризм ученых повлиял на их позиции по *усул ал-фиqh*. Сам ал-Аш'ари углублялся в некоторые вопросы *усул ал-фиqh*, включая, например, вопрос о том, существует ли в арабском языке особая лингвистическая форма для выражения приказа^[13]. Но по большей части именно Абу Бакр ал-Бакиллани (ум. 403/1013), маликитский правовед, развил аш'аритскую мысль в развернутую теорию *усул ал-фиqh*. По этой причине в сочинении «*Бурхāн*» ал-Бакиллани часто обозначается простым сокращением «*ал-Қадй*»^[14]. В целом, эти аш'ариты-шафи'иты столкнулись с необходимостью согласования позиций по *усул ал-фиqh* ал-Бакиллани с позициями шафи'итской школы, разработка которых началась с работы «*Рисāла*» аш-Шафи'и и продолжилась с учебным кружком Ибн Сурайджа в Ираке^[15].

Иногда эти аш‘ариты-шафи‘иты сталкивались с противоречиями между двумя течениями мысли. Это противоречие присутствует в сочинении «*Бурхāн*». ‘Абд ал-‘Азим ад-Диб, издавший «*Бурхāн*», приводит список случаев, когда ал-Джувайни отходит от позиций аш-Шафи‘и, и список случаев, когда он отступает от позиций ал-Аш‘ари и ал-Бакиллани^[16]. Однако, следует отметить, что иногда ал-Джувайни идет по пути независимо от обоих мыслителей: Тадж ад-Дин ас-Субки находит «*Бурхāн*» замечательным именно из-за независимой мысли его автора^[17]. Аш‘аритско-шафи‘итское направление *ус‘ул ал-фиqh* X и XI веков, в свою очередь, окажет значительное влияние на последующих шафи‘итских авторов по *ус‘ул ал-фиqh*, таких как Абу Хамид ал-Газали, Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 606/1209) и Сайф ад-Дин ал-Амиди (ум. 631/1233). Ал-Джувайни приписывает своим предшественникам из числа аш‘аритских *ус‘улй* (авторов по *ус‘ул ал-фиqh*), которых он называет *ал-мухаqqикун* (верификаторами)^[18], теорию выгоды (*маслаха*), которая нас здесь интересует.

Ал-Джувайни наиболее подробно представляет аш‘аритско-шафи‘итскую теорию о выгоде в своем разделе, посвященном *кийāсу* (суждению по аналогии)^[19]. В частности, ал-Джувайни приписывает ал-Исфарайини мнение о том, что действенная правовая причина (*илла*) должна обеспечивать выгоду (*маслаха*)^[20]. Таким образом, когда правовед должен провести аналогию, он должен исследовать закон первоначального случая (*ал-асл*) и установить, какой выгоде служит этот закон. Если он не может найти выгоду, то он должен воздерживаться от совершения рассуждения по аналогии (*кийāс*). Ал-Джувайни основывает свою теорию выгоды на практике ранней мусульманской общины. Он отвечает гипотетическому собеседнику, сомневающемуся в этом методе, заявляя, что «поскольку Законодатель (*аш-Шāри‘*) не привязывает Свой закон к каждой и любой выгоде [которую люди могут рационально установить], а повествователи прошлого не указывают конкретных презюмируемых фактов, на которые опирались сподвижники», то каким же образом он может полагаться на метод установления выгоды? Ал-Джувайни отвечает, заявляя, что «в далекие времена и в последовавшие за ними эпохи они не ограничивали себя определенными способами [определения выгоды], а скорее рассуждали самостоятельно, подобно тому, кто не видит конца независимому мнению (*истарсала истирсāl ман лā йарā ли-вуджух ар-ра‘й интихā*), и они видели, что способы рассуждения [о выгодах] бесконечны... когда не хватало текстуальности»^[21]. Два момента уже имеют первостепенное значение. Во-первых, согласно этой теории, Законодатель (т. е. Бог, но часто

через посредство Своего Пророка) не всегда делает выгоды своего закона явными. Скорее, люди должны находить их, используя свой разум. Во-вторых, эта теория о выгоде предполагает, что существует бесчисленное множество человеческих выгод, которым служит закон, что еще больше побуждает правоведов искать новые выгоды, которые их предшественники еще не установили.

В то время как ал-Джувайни сосредотачивает свое обсуждение выгоды в разделе, посвященном *қийāсу*, я бы сказал, что понятие выгоды является центральным для его размышлений о законе в целом. Во-первых, оно появляется в других разделах «*Бурхāн*». Таким образом, ал-Джувайни обращается к понятию выгоды в связи с аргументом *a contrario* (*далīл ал-хитāб*)^[22]. Аргумент *a contrario* обычно рассматривался в книгах по *усūл ал-фиқх*. Этот аргумент подразумевает, что утверждение о группе требует обратного для противоположной группы. Например, если Пророк заявил, что *закāt* выплачивается с овец, пасущихся на пастбищах, то отсюда следует, что *закāt* не выплачивается с овец не на выпасе, то есть, с тех, которые находятся на выкорме. Аргумент *a contrario* вызывал споры у некоторых правоведов как по теологическим, так и по логическим причинам^[23]. Однако ал-Джувайни считает, что аргумент *a contrario* имеет силу при условии, что заключение правоведа приводит к выгоде. Однако, если постановление не принесет выгоды, ал-Джувайни отвергает этот аргумент. Понятие выгоды также появляется при обсуждении законов, для которых не существует текстового основания (*маслаха мурсала*)^[24].

Кроме того, важность выгоды для рассуждения ал-Джувайни о законе очевидна в его герменевтике Писания. На первый взгляд, ал-Джувайни придерживается того, что стало стандартным шафи'итским методом интерпретации Писания, разделяя высказывание на категории относительной двусмысленности. Например, смысл высказывания может быть очевиден или ясен для говорящего по-арабски (категория текстовой ясности, именуемая *наср*)^[25]. Представление о том, что высказывания могут быть очевидными, зависит от дальнейшего предположения, что слова имеют стандартные значения. Эти значения могут быть результатом трех различных историй: 1) первоначальное употребление слова (*ал-вад*)^[26]; 2) измененное с течением времени значение слова (*ал-урф*); или 3) техническое значение слова в Писании (*аш-шар*). Хотя священный источник, который является *наср*, не должен подвергаться дальнейшему обсуждению, сам ал-Джувайни

признает, что большая часть закона не очевидна^[27]. Тексты часто попадают в категорию *zāhir* (имеющих «очевидное» значение), в которых от *prima facie* значения можно отказаться при более внимательном контекстуальном изучении. Но что правовед должен считать правильным контекстом толкования высказываний Законодателя? Именно здесь обращение ал-Джувайни к выгоде имеет значение для текстовой герменевтики. Если Законодатель связывает постановления с причинами, выгодными для людей, тогда выгода является одним из надлежащих контекстов, посредством которого можно понять Писание. Мы можем видеть, что ал-Джувайни интерпретирует Писание через призму выгоды в известном диспуте, который произошел в 1083 году в Нишапуре между ним и аш-Ширази о допустимости брака по принуждению^[28]. В диспуте ал-Джувайни толкует *ḥadīc* через призму *maṣlaḥi*. Он отвергает толкование *ḥadīca* его оппонентом как узаконивающее принудительный брак девственниц, потому что он утверждает, что упоминание Пророком девственности не является подходящей причиной, т. е. не приносит выгоды невесте или ее семье^[29]. Диспут говорит о том, что ал-Джувайни рассматривал выгоду как правильную линзу, через которую можно выводить правовые заключения более обобщенно.

Правовой метод ал-Джувайни соответствует его аш‘аритским богословским убеждениям. Аш‘ариты долгое время выступали против позиции му‘тазилитов, согласно которой Бог вынужден устанавливать правила, основанные на объективно-рациональном взгляде на добро и зло (*ал-ḥусн ва-л-қубḥ*)^[30]. Против му‘тазилитов ал-Джувайни утверждает, что правильное и неправильное культурно относительно, и что всемогущество Бога означает, что Он может налагать на людей любое правило, которые пожелает^[31]. Но, как показал Анвер Эмон, аш‘ариты, тем не менее, думали, что *фаḍл* Бога (доброта или милость) создал закон, который являлся благом для Его человеческого творения^[32]. Таким образом, мы должны рассматривать приверженность ал-Джувайни поиску выгоды в Писании как часть более общего понимания божественного закона.

Прежде чем перейти к теории *уṣūл ал-фиқх* иракских шафи‘итов, рассмотрим еще один пункт в изложении ал-Джувайни, заслуживающий внимания. Ал-Джувайни утверждает, что правовед не обязательно должен принимать первую выгоду, которая приходит на ум, когда он ищет правовую причину для принятия закона. Вместо этого правовед должен подвергнуть установленную им выгоду возможным препят-

ствиям (*‘авāрид*) или опровержениям (*мубтилāt*), которые обнаруживают ошибочность предположительной правовой причины^[33]. Ал-Джувайни, как и другие законоведы, разработал множество технических аргументов, которые могли дискредитировать возможную правовую причину (*‘илла*). Например, законовед может подвергнуть критике предполагаемое правовое постановление (*хукм*) правоведа (*ман‘ ал-хукм фй-л-асл*)^[34]. В качестве альтернативы он может найти контрпример, когда постановление присутствует, но когда отсутствует предполагаемая правовая причина, показывая, что постановление не является результатом правовой причины (*вуджūd ал-хукм ма‘а ‘адам ал-‘илла* или *‘адам ат-та‘сйр*). В качестве альтернативы он может обнаружить, что предположительная правовая причина присутствует в другом деле, но ведет к иному постановлению (*вуджūd ал-‘илла ма‘а ‘адам ал-хукм* или *ан-нақд*)^[35]. Законовед мог использовать эти потенциальные опровержения правовой причины в монологическом (одностороннем) порядке, придумывая потенциальные проблемы с ними. Так же он мог это сделать в диалоге с другими законоведами. Действительно, ал-Джувайни также называет эти опровержения возражениями (*и‘тирāдāt*), что указывает на их использование коллегами-правоведами^[36]. Возражения правоведов против предположительной правовой причины обычно выдвигались в ходе диспутов^[37].

По словам ученика ал-Джувайни, ал-Газали, диспуты выступали главным образом средством для совершения *иджтихāда*^[38]. Ал-Газали подтвердил два примера, когда диспуты были обязательными для правоведа, решающего вопросы противоречий (*масā‘ил ал-хилāф*). Во-первых, когда правоведа колебался в отношении достоинств правовых доказательств^[39]. Диспут становился средством для проверки этих доказательств. Второй пример заключался в том, чтобы гарантировать, что такое окончательное доказательство, как очевидный текст, отсутствует, поскольку для правоведа было бы грехом придерживаться отличного мнения^[40]. Критика бы обнаружила, существует ли действительно окончательное доказательство для данного вопроса (*мас‘ала*). Но ал-Газали также рассматривал многочисленные причины, по которым диспуты рекомендовались правоведа. Среди этих причин была способность диспутов позволить правоведа занять более выгодное положение. В целом ал-Газали рассматривал диспут как рекомендуемое средство обучения правоведа более эффективному осмыслению закона. Ал-Газали был далеко не единственным законоведом

классической эпохи, который рассматривал диспут как неотъемлемую часть юридического *иджтихāда*. Ал-Хатиб ал-Багдади утверждает, что «цель диспута и дебатов состоит в том, чтобы искать истину (*талб ал-хаққ*)» в законе Бога^[41]. В своем изложении правовой теории ал-Бакиллани сам ал-Джувайни обратился к объяснению некоторых преимуществ диспута, которые частично совпадают с преимуществами ал-Газали^[42]; а в своем тексте по *джадал* (диалектика) «*ал-Кāфийя*» ал-Джувайни утверждает, что диспут является одним из самых важных обязательств, потому что он помогает коллеге-правоведу отвернуться от лжи к истине^[43]. По этой причине «*ал-Кāфийя*» уделяет постоянное внимание возражениям против правовой причины^[44]. Таким образом, мы должны читать заявление ал-Джувайни о подвергании правовых причин препятствиям и опровержениям относительно исторического контекста, в котором диспуты были стандартным средством оценки доказательной базы закона. Другими словами, дальнейшая тщательная проверка, часто посредством критики, была так же важна для установления правовой причины, как и соображения выгоды.

Подводя итог, правовая теория аш‘аритов-шафи‘итов рассматривала большую часть закона Бога как результат многочисленных выгод, подтверждение которых зависело от дальнейшего исследования. На первый взгляд, это мнение о выгоде представляется существенно противоречащим иракской шафи‘итской правовой теории. Принимая «*Шарх ал-Лума‘*» аш-Ширази за образец иракского шафи‘изма, мы можем видеть, что иракские шафи‘иты с осторожностью относились к включению аш‘аритского богословия в свою правовую теорию^[45]. Вместо почтения к Абу Исхаку ал-Исфарайини аш-Ширази демонстрирует верность теоретическим положениям, которые Ибн Сурайдж и его ученики разрабатывали в Багдаде и соседних городах с конца IX века и далее^[46]. Хотя в нашем распоряжении отсутствуют многие тексты, составленные иракскими шафи‘итами, эта когорта, по-видимому, была менее привержена тому, чтобы сделать *маслаху* условием для соответствующей правовой причины^[47]. Например, в разделе аш-Ширази, посвященном *қийāсу*, указаны несколько методов установления правовой причины (*‘илла*), ни один из которых не зависит от выгоды^[48]. Скорее, аш-Ширази считает, что правовед должен искать причины для закона в священных источниках, которые либо прямо упоминают их, используя такие слова, как «потому что» (*ли*), которое следует за предписанием, либо косвенно указывают на них, например, включая атрибут (*сифа*), который

служит для выделения причины закона^[49]. Если правовед не может найти причину в Писании, то аш-Ширази предоставляет ему один из двух способов извлечения причины дела. Во-первых, он может попытаться определить случай, когда закон действует, и аналогичный случай, когда закон не действует, что позволяет ему идентифицировать переменную, которая отвечает за закон (процесс, известный как *ат-та'сйр*). Например, допустимость виноградного сока предполагает, что опьянение является соответствующей переменной, объясняющей запрет вина^[50]. Под этот подход подпадает процесс юридического исключения, *ат-тақсім*, в котором правовед перебирает все возможные переменные, которые могут быть причиной для закона, и устраняет их до тех пор, пока не останется только одна^[51]. Во-вторых, правовед может рассмотреть несколько других случаев, в которых присутствуют те же самые переменные, чтобы определить, связана ли одна из этих переменных с тем же законом^[52]. Это равносильно индуктивному исследованию закона (*шахадат ал-усул*) с целью выделения правовых причин. Но самым ясным указанием на то, что аш-Ширази отвергает включение выгоды в качестве средства извлечения закона, является его заявление против анонимного хулителя, который утверждает, что диспуты направлены на то, чтобы найти *ал-аслах* (наиболее выгодную позицию). Аш-Ширази отвечает: «Самое выгодное в отношении благополучия (*манфа'а*) не имеет отношения к постижению правовых доказательств закона (*адиллат аш-шар'*)»^[53]. Мариам Шейбани удачно резюмирует *prima facie* позицию иракских шафи'итов, написав, что «отдельные примеры указывают на сильную антипатию к включению правовой теории в аш'аритскую теологию и более общие опасения по поводу рациональной теологии в более широком смысле»^[54].

Однако более пристальное изучение правовой теории аш-Ширази показывает, что человеческая выгода неотделима от закона Бога^[55]. Аш-Ширази утверждает, что правовые причины бывают двух типов. Во-первых, существуют правовые причины, в которых законовед понимает причину для закона (*ваджх ал-хукм*). Затем аш-Ширази заявляет: «Это похоже на наше высказывание: «Вино запрещено из-за опьянения (*аш-шидда ал-мутриба*)»... мы знаем, что причиной запрета вина является опьянение, потому что оно ведет к порочному поведению (*ал-фасад*), оставлению молитвы и потере имущества и жизни»^[56]. Напротив, ко второму типу правовых причин относятся те, в отношении которых правовед не понимает

причины законодательства. Пример, который приводит аш-Ширази, касается недопустимости ростовщичества на пшенице, правовой причиной которого является статус пшеницы как съедобного продукта (*мат'ум*). По мнению аш-Ширази, Бог «скрыл [причину, по которой продукты питания подпадают под действие антиростовщических законов], в пределах его знаний (*иста'сараху фй 'илмихи*)»^[57]. Это разделение между двумя типами правовых причин показывает, что аш-Ширази рассматривает некоторые законы как основанные на рационально распознаваемых выгодах^[58].

Таким образом, тщательное сравнение между ал-Джувайни и аш-Ширази выявляет различия и сходства. Во-первых, ал-Джувайни постулирует выгоду как средство для установления правовых причин. Напротив, аш-Ширази использует другие средства (т.е. лингвистический анализ Писания, выделение возможных переменных и индуктивное изучение закона) для установления правовых причин^[59]. Тем не менее, оба ученых также понимают закон как взаимодействие между верностью Писанию и рациональным поиском человеческой выгоды. Оба согласны с тем, что нужно следовать однозначному тексту, даже если выгода не поддается немедленной расшифровке. Также оба считают, что выгоды, заложенные в Божьих законах, часто проявляются посредством обращения к Писанию. Наконец, мы могли бы отметить, что аш-Ширази так же, как и ал-Джувайни, придавал большое значение подверганию предположительной правовой причины критике, посвятив раздел «*Шарх*» десяти способам демонстрации неправильности (*фасад ал-'илла*) правовой причины и предоставляя аналогичную трактовку в своей книге по диалектике «*ал-Мулаххас фй-л-Джадал*»^[60]. Таким образом, два правоведа были частью культуры, которая подвергала правовые причины постоянному оспариванию. Совпадение иракского и аш'аритско-шафи'итского взглядов на выгоду в тексте правовой теории имело значительные последствия для шафи'итского материального права в X и XI веках. Как мы увидим в следующем разделе, аш'ариты-шафи'иты и иракские шафи'иты подходили к выгоде одинаково в своих материально-правовых рассуждениях.

Прежде чем перейти к следующему разделу, уместно спросить, каким образом предыдущий обзор шафи'итской правовой теории предоставляет нам модель, отличную от модели *мақасид*. Для начала мы можем согласиться с Мохаммадом Хашимом Камали в том, что модель *усул ал-фиqh* и модель *мақасид* обе ведут к одинаковому отношению к человеческой

выгоде. Как отмечает Камали, разница между обеими носит процедурный характер^[61]. В то время как *мақāсид* начинается с того, что настаивает на защите или обеспечении выгоды, шафи'итская модель X и XI веков сначала настаивает на верности текстуальности, а затем требует, чтобы правоведы искали выгоду, заложенную в повелении^[62]. Но между этой моделью и подходом *мақāсид* уже очевидны две отправные точки. Во-первых, это акцент на *поиске* человеческих выгод. В этой модели нет попытки составить список целей или результатов, которым служит закон, потому что правоведы постоянно обнаруживают выгоды закона Бога, взаимодействуя с текстом. Во-вторых, это необходимость общей критики этих предположительных выгод. Установления выгоды для шафи'итов недостаточно для обеспечения действенности этой выгоды; правовед должен допустить, чтобы его правовая причина была подвергнута возражениям (*и'тирāдāt*). Словом, модель классической традиции требует «критического поиска» выгоды в процессе выявления Божьего закона. В следующем разделе показано, как этот поиск сформировал шафи'итскую материально-правовую интерпретацию. Я оставляю вопросы критики для третьего и последнего раздела статьи.

Поиск выгоды в материальном праве: на примере *киблы* во время путешествия

Стандартное повествование об исламской правовой истории может заставить нас скептически относиться к тому, что шафи'итское материальное право в X и XI веках действительно обращало внимание на человеческую выгоду, независимо от того, что мы находим в книгах по правовой теории. Шафи'иты долгое время считались образцовой текстуалистской школой права. Эта репутация отчасти является результатом их отказа от «юридического предпочтения (*истиҳсāн*)» и «практики жителей Медины (*'амал ахл ал-Мадīна*)» – механизмов, связанных прежде всего с ханафитами и маликитами. Это также частично является следствием влияния аш-Шафи'и в укреплении текстовой основы закона среди правовых школ^[63]. Как заметил Мохаммад Фадел более двух десятилетий назад, в историографии является прописной истиной то, что аш-Шафи'и несет ответственность за критику и подталкивание прагматичных мединских и иракских правоведов к принятию методологий,

отстаивающих текстовые доказательства для их правовых позиций^[64]. На первый взгляд кажется, что настойчивое требование текстового обоснования закона противоречит представлениям о человеческой выгоде. Это равносильно утверждению, что люди должны следовать тому, что они находят в тексте, а не тому, что является лучшим для личного процветания или социальной гармонии. Тем не менее, в соответствии с правовыми теориями аш-Ширази и ал-Джувайни, реальность такова, что акцент на текстуальности не столько устранил юридическое внимание к человеческой выгоде, сколько сместил его на сам текст. Для шафи'итов важно было понять, почему Законодатель установил те правила, которые установил. Другими словами, текстуальность стала площадкой, на которой происходил поиск выгоды. Это, в свою очередь, повлияло на применение закона.

Мы можем увидеть внимание к обнаружению человеческих выгод в предписаниях Писания, когда сосредоточимся на реальных дебатах по материальному праву в шафи'итской школе X и XI веков. Пример, который я рассматриваю, — это дебаты об отказе от *қиблы* (надлежащего направления во время молитвы, то есть лицом в сторону Мекки) во время путешествия. Шафи'иты всегда утверждали, что существуют только два случая, в которых мусульмане могут молиться в отличном от *қиблы* направлении. Одним из таких случаев являются необязательные молитвы на верховом животном во время путешествия (*ан-навāфил 'алā-р-равāхйл*). На первый взгляд любое руководство по шафи'итскому праву может ввести исследователя в заблуждение, заставив думать, что это обязательство строго коренится в текстуальности. Так, Абу-т-Таййиб ат-Табари (ум. 450/1058), судья и глава (*ра'ис*) шафи'итов в Багдаде в середине XI века, обосновывает освобождение от необходимости обращения в сторону *қиблы* кораническим стихом: «Аллаху принадлежит и восток, и запад; и куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха» (2: 115). Ат-Табари ссылается на Ибн 'Умара, который сказал, что этот стих «был ниспослан относительно необязательной молитвы во время путешествия, которая совершается, куда бы ни повернул ваш верблюд»^[65]. Затем ат-Табари приводит ряд *хадисов*. Среди них: «Ибн 'Умар имел обыкновение молиться во время путешествия на верховом животном, говоря, что так делал Пророк»; отец 'Абдаллаха б. 'Амира б. Раби'и сказал, что «он видел, как Пророк молился на верховом животном, куда бы оно ни поворачивалось»; и «Пророк обычно молился на своем верховом животном в

направлении востока, но, если он хотел совершить обязательные молитвы (*ал-мактуба*), он спускался и обращался в сторону *қиблы*»^[66]. Вкратце, как и следовало ожидать, позиция шафи'итов неукоснительно зависит от текстуальности.

Однако при ближайшем рассмотрении можно обнаружить, что позиция шафи'итов также зависела от того, что они понимали под предполагаемым смыслом (*ма'на*) Законодателя, стоящим за его священными предписаниями или действиями его Пророка. Абу-л-Хасан ал-Маварди (ум. 450/1058), современник ат-Табари, пишет в «*ал-Хāвй ал-кабйр*», что, если бы человеку было запрещено совершать молитву на верховом животном, это привело бы к одному из двух неблагоприятных исходов: либо оставлению молитвы, что отрицательно сказалось бы на его преданности Богу, либо отказу от его путешествия, что повляло бы на его мирское благополучие^[67]. Точно так же аш-Ширази, который был лучшим учеником ат-Табари, утверждает, что функция разрешения молиться не в сторону *қиблы*, состоит в том, чтобы позволить людям путешествовать (*лā йанқати' ан-нāс 'ан ас-сайр*)^[68]. Позднее аш-Ширази отмечает, что это освобождение также позволяет людям совершать праведные дела (*хаттā лā йанқати' 'ан ас-салāt фй-с-сафар*). Если мы обратимся к «*Нихāйат ал-матлаб*» ал-Джувайни, мы обнаружим, что ал-Джувайни выражает ту же точку зрения: «Возможно, предполагаемый смысл (*ма'на*), узаконивающий необязательные молитвы на верховом животном, состоит в том, что люди не могут обойтись без путешествий и, поскольку успешный скуп на свое время и не тратит его необдуманно, если бы мы не позволили совершать необязательные молитвы на верховом животном, люди либо оказались бы отрезаны от средств к существованию (*ла-инқата' а-н-нāс 'ан ма'āшихим*), либо оставили бы свои молитвы, если бы отдали предпочтение путешествию». Ал-Джувайни приписывает ту же точку зрения ал-Каффалу ал-Марвази (ум. 417/1026) и учителю ал-Каффала Абу Зайду ал-Марвази (ум. 372/982), которые оба связаны с развитием шафи'итского материального права в северо-восточной персидской провинции Хорасан^[69]. В различных ответвлениях шафи'итской школы мы видим заботу о человеческой выгоде посредством балансирования между мирским процветанием людей и их духовным ростом. Важно отметить, что ничто в приведенных выше текстовых свидетельствах не ссылается на духовные и мирские цели как на правовую причину для оставления *қиблы*. Самое большее, из трех приведенных *хадисов*

можно установить, что правовой причиной является путешествие. Это говорит о том, что шафи'иты подошли к тексту с оглядкой на выгоду, которую он обеспечивает.

На первый взгляд, мы могли бы задаться вопросом, не интересовались ли шафи'иты просто целью, стоящей за Божьими повелениями. Иными словами, являются ли установленные ими выгоды просто запоздалыми мыслями, чтобы удовлетворить разум, а не неотъемлемой частью правового вывода? Если это так, то их экзегеза причин оставления *қиблы* не имела бы никакого отношения к фактическим *фатвām*, которые они давали своим просителям – простым мусульманам. Тем не менее, когда мы исследуем, как правоведы разработали закон о *қибле* для различных обстоятельств, становится очевидным, что установленная ими выгода определяла надлежащее применение закона. В частности, мы находим, что степень, в которой путешественник сталкивается с трудностями (*машаққ-а*), определяет, каким образом и когда шафи'иты интерпретируют разрешение молиться не в направлении *қиблы*. Таким образом, если человек находится на судне или на верховом животном, которое достаточно велико для того, чтобы он мог обратиться в сторону *қиблы* «без какого-либо вреда» для себя, ему следует это сделать^[70]. Для верховых животных меньшего размера шафи'иты аналогично использовали понятие вреда, чтобы проводить различия между молитвами, совершаемыми во время движения человека (*сā'ир^{аһ}*), и молитвами, совершаемыми в то время, когда он стоит на месте (*вāқиф^{аһ}*)^[71]. Таким образом, если поклоняющийся хочет молиться во время движения своего верхового животного, шафи'иты не требовали, чтобы молящийся обращался в сторону *қиблы*, поскольку это помешало бы его путешествию. Если же человек молился стоя на месте, то они делали еще одно различие. Если этот верующий является частью каравана (*қитāр*), то ему следовало молиться, в каком бы направлении он ни смотрел, потому что это причинило бы беспокойство группе, в особенности, если та пыталась возобновить путешествие во время его молитвы^[72]. Точно так же, если человек находился в одиночестве, но на упрямом верховом животном, то ему следовало молиться в том направлении, в котором он смотрит. Только если человек путешествует в одиночку на верховом животном, которое достаточно сговорчиво, чтобы двигаться с легкостью, человек должен беспокоиться о том, чтобы обратиться в сторону *қиблы*. Наконец, шафи'иты также утверждали, что человек, идущий пешком, должен иметь возможность молиться по направлению

своего движения, но должен повернуть свою голову в сторону *қиблы*, когда начинает молитву (*такбйрат ал-ихрām*), при поклоне (*рукӯ*) и при простирании (*суджӯд*), потому что ни в одном из этих случаев ему не трудно это сделать. Таким образом, применение закона не могло быть оторвано от той выгоды, которой он был призван служить.

Шафи'иты возражали против Малика, который утверждал, что освобождение от необходимости обращения к *қибле* разрешается только для длительных путешествий^[73]. Поскольку шафи'иты считали, что материальная и духовная выгода оставления *қиблы* присутствуют и в коротких путешествиях, они это разрешали. Точно так же выгода была основанием для разногласий по поводу применения закона в их собственных рядах. Шафи'ит Абу Са'ид ал-Истахри разрешил тем, кто находится в месте своего пребывания (*ал-хāдир*), совершать дополнительные молитвы, обратившись не в сторону *қиблы*^[74]. Но большинство шафи'итов отвергли позицию ал-Истахри, чувствуя, что она была подорвана отсутствием прецедента со стороны Пророка в сочетании с относительной легкостью молитвы вне путешествия. Их упоминание как пророческой практики, так и легкости говорит о попытках шафи'итов оставаться верными прецеденту, изложенному в тексте, и той выгоде, которую они установили, работая с текстом.

Из всего вышеизложенного следует четыре вывода. Во-первых, мы видим, что шафи'иты читали Писание через призму выгоды. В этом отношении нет существенной разницы между шафи'итами Ирака и аш'аритско-шафи'итской позицией ал-Джувайни. Во-вторых, шафи'иты использовали установленную выгоду для определения применения закона в различных случаях. В-третьих, мы видим в дебатах с Маликом и ал-Истахри, что правоведы спорили о том, как эта выгода может быть наилучшим образом обеспечена. Обратите внимание, что пример *қиблы* относится к ритуальному праву. Теоретически ритуальное право (*ал-'ибāда*) — это та сфера исламского права, *raison d'être* которой меньше всего поддается человеческой рациональности, поскольку правоведы часто указывали на то, что его правила являются, казалось бы, произвольными. Например, нет никакой причины, по которой утренняя молитва должна состоять из двух циклов, а вечерняя молитва — из четырех. Тем не менее, правоведы не уклонялись от установления выгоды даже в вопросах ритуального права.

Конечно, случай с оставлением *қиблы* во время дополнительных молитв в путешествии является лишь одним из

примеров и может показаться ограниченным по масштабу. Безусловно, есть законы, для которых шафи‘иты не предоставили выгоды. Например, если шафи‘иты считали, что разрешение совершить искупление перед нарушением клятвы (*тақдйм ал-кафбара ‘алā-л-ҳинс*) является выгодным для людей они не раскрыли этого в своих книгах по материальному праву^[75]. Тем не менее, приверженность установлению человеческих выгод широко распространена в большей части шафи‘итского материального права. Например, аш-Ширази утверждает, что жена, не получившая причитающееся ей материальное содержание от своего мужа в течение трех дней, может потребовать расторжения брака (*ал-ҳийāр*)^[76]. Позиция аш-Ширази основана на его заботе о физических потребностях женщины, утверждая, что «тело не может выжить» без пищи и крова, которые ей причитаются^[77]. Точно так же аш-Ширази утверждает, что мусульманский лидер должен предпринимать как минимум одну ежегодную военную экспедицию против соседних врагов, чтобы не допустить, чтобы чужие армии «позарились на мусульманские земли»^[78]. И, наконец, Ибн Сурайдж считает, что заявление пьяного о разводе или об освобождении раба следует считать действительным, чтобы отбить у людей охоту впадать в опьянение и совершать пагубные поступки^[79]. Во всех этих случаях различные социальные и религиозные выгоды представляют собой призму, через которую понимается и применяется закон. В следующем разделе я рассмотрю случай, вызывающий споры в наше время, в надежде показать, насколько важными для классической традиции были дебаты о предполагаемых выгодах закона. Поступая таким образом, я раскрываю в классической юридической практике модель правового взаимодействия, которая подтверждает необходимость постоянного оспаривания человеческой выгоды.

Оспаривание предположительных выгод: на примере опекуна при заключении брака

Я продемонстрировал готовность ал-Джувайни и аш-Ширази подвергать предположительные выгоды возражениям коллег-правоведов. В этом разделе моя цель состоит в том, чтобы на примере рассмотреть, как оспаривание выгоды формировалось в классический период. Но прежде, чем сделать это, я хочу

вернуться к нашему предыдущему обсуждению диспутов. Там я подчеркнул, что диспуты играли центральную роль в процессе *иджтихāда* правоведа. Законоведы применяли метод диспута (*munāzara*), чтобы подвергнуть проверке правовые позиции друг друга. Здесь я хочу расширить это обсуждение и сделать особый акцент на той роли, которую эпистемологическая неопределенность сыграла в превращении критики в необходимую черту классического исламского права. Начнем с того, что практика диспута возникла где-то в середине – к концу VIII века в Ираке, и поэтому у нас есть много сообщений о дебатах аш-Шафи‘и с ведущим ханафитским ученым того времени Мухаммадом б. Хасаном аш-Шайбани^[80]. В сообщениях также говорится о приверженности аш-Шафи‘и поиску истины посредством дебатов^[81]. Но уже к началу X века правоведы говорили о цели диспутов сквозь призму своих разногласий по поводу юридической непогрешимости (*taswīb*)^[82]. Те, кто считал, что Божий закон следует искать в одной из многих оспариваемых позиций правоведов (*ал-хаққ фī қавл вахīд*), утверждали, что диспуты служат обнаружению истины Божьего закона^[83]. Ал-Джувайни и аш-Ширази оба рассматривали диспуты как средство нахождения этой истины^[84]. Напротив, те, кто рассматривал все юридические позиции как правильное толкование Божьего закона, в первую очередь рассматривали диспуты как средство для улучшения рассуждения человека по правовому вопросу. Ал-Газали, идеи которого мы рассмотрели выше, принадлежал к этому лагерю^[85]. Несмотря на свои разногласия, оба лагеря согласились с тем, что диспуты должны ограничиваться правовыми вопросами, в которых доказательства правоведа были эпистемологически неопределенными. Аш-Ширази иногда использует термин «*адилла хафийя*», а Абу Музафар ас-Сам‘ани (ум. 489/1096) использует термин «*гāмида*», оба из которых ссылаются на идею о том, что доказательства для закона «сокрыты» и должны быть извлечены посредством тщательного изучения^[86]. Этот взгляд на закон как на неопределенный согласуется с хорошо известной оценкой Арона Зысова суннитской правовой теории, как допускающей неопределенность большинства правовых доказательств^[87]. Таким образом, диспуты были особенно важны, потому что закон являлся чрезвычайно гипотетическим предприятием, где в отношении большинства постановлений никто не знал Божьего закона с уверенностью. Подвергая доказательства критике посредством диспута, правоведа мог надеяться подтвердить или отвергнуть обоснованность доказательств. Мы

должны помнить об этом, поскольку теперь мы переходим к рассмотрению оспаривания установления выгоды.

Хотя мы располагаем очень незначительным количеством записанных диспутов, мы можем увидеть важность оспаривания выгоды в классическом праве, исследуя, как эти дебаты происходили в книгах по материальному праву. Из-за его значимости для современной мусульманской реформистской мысли давайте обратимся к дебатам правоведов по поводу опекунства при заключении брака. Опекунство при заключении брака сегодня является одним из спорных законов ислама. Опекуном при заключении брака обычно выступает мужчина, в первую очередь отец невесты, который действует как опекун (*ал-валий*) женщины, чей брак он заключает^[88]. Понятие опекунства может быть проблематичным в наше время, потому что лишает женщин независимости в их брачных делах в двух отношениях. Во-первых, некоторые школы права позволяли опекуну запрещать женщине выходить замуж за мужчину, если тот считался ниже ее социального статуса^[89]. Более того, в школах также предполагалось, что опекун может принуждать некоторые категории женщин (а именно несовершеннолетних или девственниц) к нежеланному браку^[90]. Некоторые мусульмане считают, что домодерной доктрине опекунства сегодня следует добросовестно следовать. Для других она имеет гендерную предвзятость и должна быть реформирована или полностью отброшена^[91]. Но здесь я предполагаю, что существует и третья возможность, когда к дебатам правоведов по теме опекунства следует подходить как к началу разговора, в котором ничего не решено и каждая позиция открыта для пересмотра и критики. Строгость этого специфического разговора была исторически ограничена из-за исключения женских идей и из-за того, что, как мы увидим, в нем изобилуют мизогинистские заявления о женщинах. Тем не менее сегодня реформисты могут черпать вдохновение в стремлении классических правоведов к критической строгости, несмотря на присущие недостатки.

«Ал-Ҳāвй» ал-Маварди предлагает краткое изложение позиций нескольких классических законовевдов о необходимости опекунства при заключении брачного договора. Ал-Маварди начинает с представления шафи'итской позиции о том, что опекунство является необходимостью. Шафи'иты представили несколько священных текстов в пользу необходимости опекунства, в том числе стих Корана «не препятствуйте им вступать в брак с мужьями их» (2: 232), который, по их мнению, был бы бессмысленным повелением, если бы женщины могли

действовать как свои собственные опекуны^[92]. Другие *хадисы* гораздо более прямолинейны в своих формулировках, утверждая, что «нет брака, кроме как с *валі* (опекуном)»^[93]. Но шафи'иты также прямо говорили о причинах своей позиции. Функция опекунства для шафи'итов была двойственной. Во-первых, это предоставляло защиту семье от позора и бесчестия (*ал-‘ār ва-ш-шанār*)^[94]. Шафи'итов беспокоило позволение женщине выйти замуж за мужчину более низкого статуса^[95]. Выйти замуж за мужчину с более низким статусом означало отдать женщину под власть кого-то ниже ее, а также означало, что ее дети унаследуют более низкую родословную своего отца^[96]. Вторая функция опекунства заключалась в том, чтобы защитить женщину от трудного и потому вредного брака (*ал-идрār*)^[97]. Кто-то может спросить, почему женщины сами не были свободны в принятии решений, касающихся личного вреда и чести семьи. Ответ заключается в том, что некоторые шафи'иты считали, что женщины неспособны сделать правильный брачный выбор. Аш-Ширази утверждает, что женщина обладает «недостаточными интеллектуальными способностями» (*нуқсан ‘ақлихā*) и поэтому может быть легко обманута (*сур‘ат инхидā‘ихā*)^[98]. Аш-Ширази опирается на свое недоверие женским способностям для поддержки необходимости в мужском авторитете. Напротив, ал-Джувайни отрицал, что женщинам не хватает интеллекта для принятия разумных решений^[99]. Для него выгода опекунства заключалась в том, чтобы дать семьям возможность участвовать в решении, которое повлияет на них так же сильно, как и на невесту. Уже сейчас мы видим, что шафи'иты оспаривали выгоды в обосновании закона.

Оспаривание функции опекунства становится еще более явным, если изучить позиции правоведов за пределами школы шафи'итов. Абу Ханифа занял позицию, диаметрально противоположную шафи'итской, отрицая необходимость опекунства. Он утверждал, что до тех пор, пока невеста обладает зрелостью и рациональными способностями (т.е. совершеннолетие и здравомыслие), которые делают ее независимой в финансовых вопросах, она свободна заключить свой собственный брак^[100]. Позиция Абу Ханифы предполагает, что нет никакой выгоды в запрете взрослым и здравомыслящим женщинам представлять себя во время заключения брачного контракта. Абу Бакр ал-Джассас (ум. 370/981) позже утверждал, что, поскольку мужчины, которые могут управлять своими финансовыми делами, не нуждаются в опекунстве при заключении брака, то и женщины также не

нуждаются^[101]. Следует уточнить, что ханафиты не отказывались от опекуна: они рекомендовали невесте иметь опекуна. Они считали, что опекун оберегает женщину от общественных обвинений в бесстыдстве (*тансиб ил-л-вақāха*)^[102]. Таким образом, ханафиты признавали, что даже если женщина имеет право заключить собственный брак, она может столкнуться с общественной критикой за это. В их глазах опекунство защищало ее так же, как и ее родню. Но они отошли от шафи'итов в своем неприятии предполагаемых интеллектуальных недостатков женщин. Например, Бурхан ад-Дин ал-Маргинани утверждает, что разум женщины полностью формируется по достижении зрелого возраста^[103].

Малик, со своей стороны, рассуждал, что следует проводить различие между женщинами высокого и низкого статуса^[104]. Он считал, что женщина с высоким статусом нуждается в опекуне, чтобы гарантировать сохранение чести семьи. Напротив, женщина с низким статусом свободна заключать брак самостоятельно. Рассуждения Малика согласуются с мнением шафи'итов и ханафитов о том, что опекунство направлено на защиту чести семьи. Малик рассудил, что, если у семьи практически нет чести, которую нужно поддерживать, то нет ничего плохого в том, чтобы разрешить женщине заключить брак самостоятельно. Ал-Маварди отвечает Малику, заявляя, что, независимо от того, насколько низок статус женщины, всегда могут быть люди с более низким статусом, и поэтому становится необходимым защитить ее и ее семью от этих людей. Наконец, Давуд аз-Захири поддержал точку зрения, согласно которой девственной женщине нужен опекун, а недевственной женщине – нет. Он рассуждает на основании отсутствия у девственницы опыта общения с мужчинами – сексуального опыта, а также, в более общем смысле, опыта отношений. Девственность здесь действует как правовое средство, позволяющее отличить тех, которые, вероятно, сделают правильный брачный выбор, от тех, кто нуждается в руководстве своих отцов или другого мужчины в роли защитника^[105]. Однако ал-Маварди утверждает, что опекунство все же необходимо после того, как женщина приобретет сексуальный опыт. На самом деле он утверждает, что оно необходимо даже больше. Ал-Маварди заявляет, что сексуальный опыт приводит женщин к неверным брачным решениям, поскольку при выборе супруга они слишком много внимания уделяют сексуальным желанием. Здесь ал-Маварди впадает в ту же линию мизогинистских рассуждений, что и аш-Ширази,

когда он утверждает, что женщины обладают недостаточными рациональными способностями.

Таким образом, правоведы установили три функции опекунства при заключении брака. Во-первых, это защита чести женщины и ее семьи от брака с человеком более низкого статуса. Во-вторых, это защита женщины от трудного брака с человеком с физическими и моральными недостатками. В-третьих, это защита женщины от клеветнических обвинений в бесстыдстве. Однако правоведы разошлись во мнениях относительно того, поднимают ли эти три цели опекунство до уровня необходимого условия для брачных договоров. Шафи'иты сделали опекунство необходимым условием, апеллируя к недостаточным рациональным способностям женщин, их легкости быть обманутыми и их склонности позволять сексуальному желанию вводить их в заблуждение. Ханафиты позволяли женщине представлять себя, потому что взрослая женщина обладает полными интеллектуальными способностями. Давуд позволил женщине, не являющейся девственницей, отказаться от опекунства, потому что у нее было достаточно опыта в отношениях, чтобы сделать правильный выбор. Малик позволил женщине с низким статусом представлять себя, поскольку ее выбор мало влиял на статус ее родственников. Этот обзор дебатов о выгоде опекунства распространяет мои первоначальные выводы о шафи'итском поиске выгод Божьих предписаний на другие правовые школы. Тексты интерпретируются, классифицируются и применяются на основе понимания той выгодной функции, которой они призваны содействовать. Но что более важно, обзор также показывает, что предположительная выгода Писания является предметом постоянных дебатов. Каждый правовед вынужден отвечать на заявления своих коллег внутри и за пределами школы о функции закона. Эта потребность в дебатах была заложена в классической правовой культуре, которая рассматривала критику как средство обеспечения того, чтобы аргументы, приводимые законоведами в защиту своих правовых позиций, были как можно более сильными.

Легко увидеть, как классическая модель оспаривания выгоды закона позволяет современным мусульманам продолжать критически относиться к закону об опекунстве и сегодня. Например, отклонение утверждений аш-Ширази о меньших интеллектуальных способностях женщин, заявлений ал-Маварди о женских сексуальных аппетитах или утверждений Давуда аз-Захири об отсутствии у девственниц достаточного опыта, чтобы сделать выбор в пользу здоровых отношений, подтверждает

положение о том, что опекунов мужчин над женщинами при заключении брака не является необходимым. Сказать так — значит не столько отвергнуть текстовую основу закона, сколько правильно его интерпретировать и применить. Точно так же многие мусульмане могут счесть семейную честь странной концепцией в своей социокультурной среде, что полностью подорвет их потребность в институте опекунов. Действительно, у этого культурного релятивизма есть прецедент: лидер шафи'итов Хорасана ал-Каффал ал-Марвази утверждал, что только арабские семьи заботятся о происхождении при определении статуса супруга и что, следовательно, соображения родословной не применяются к неарабам^[106]. С другой стороны, некоторые мусульмане могут подвергнуть критике предположение о том, что статус супруга влияет только на женщину и ее семью. Здесь тоже есть прецедент: отец ал-Джувайни, Абу Мухаммад ал-Джувайни, утверждал, что статус мужчины также умаляется низкой супругой^[107]. И, если статус супруга влияет и на мужчин, и на женщин, то опекунов мужчин над женщинами не имеет большого смысла. Конечно, может случиться так, что некоторые мусульмане сегодня предпочитают вообще обходить стороной классические дискуссии об опекунов. В частности, некоторые могут отрицать, что мусульмане вообще должны сотрудничать с мужчинами, которые принижают женщин. Разве сотрудничество с ними не придает больше правдоподобия их утверждениям, чем они того заслуживают? Более того, такое сотрудничество рискует укрепить властные отношения, в которых мусульманские женщины могут говорить только из-за признания мужчин. Обеспечение признания со стороны тех, кто находится у власти, хотя часто и необходимо для осуществления изменений в обществе, также может быть глубоко болезненным для тех, кто находится на обочине власти. Таким образом, некоторые могут предпочесть вернуться к Корану или к Корану и сунне, чтобы начать новый разговор о нормах, которые должны управлять мусульманским сообществом.

Тем не менее, даже если некоторые решат полностью отказаться от содержания классической юридической мысли, они могут захотеть рассмотреть модель оспаривания выгод закона в своих диалогах с сообществом. Это связано с тем, что эта модель предполагает, что 1) ни один человек не имеет полного понимания цели Божьих законов и 2) ценность позиции проявляется только в ходе дебатов. Эта модель предполагается в правовой теории ал-Джувайни, в которой подчеркивается, что бесчисленные выгоды Божьего закона должны быть обнару-

жены как посредством взаимодействия с текстом, так и путем подвергания правовых причин потенциальному опровержению. Но она также предполагается в более общем смысле в эпистемологической неопределенности, легитимизирующей диспут. В свою очередь, из этой модели оспаривания для современных мусульман вытекают два следствия. Во-первых, любой диалог в сообществе должен выходить за рамки текстуальности, чтобы задаться вопросом, на какую выгоду указывает тест, если она вообще имеет место. Во-вторых, следует приветствовать любую критику, которая углубляет понимание мусульманами выгоды Божьего закона. Конечно, исторически шафи'иты, такие как аш-Ширази, были категорически против участия простых мусульман в процессе юридического выведения, утверждая, что простые мусульмане не обладают необходимой подготовкой для работы с правовыми доказательствами (*адилла*)^[108]. Но мне кажется, что существует противоречие между одновременной поддержкой практики критики как средства поиска выгоды Божьего закона и исключением простых мусульман из этой практики. Например, простые мусульмане так же, если не лучше, чем мужчины-лидеры мечетей, понимают, защищает ли их отстаивание понятий семейной чести или вредит им. Таким образом, модель оспаривания человеческой выгоды среди шафи'итов XI века может быть использована для легитимации участия простых мусульман в критическом поиске предполагаемых выгод священных предписаний^[109]. Другими словами, эта модель предлагает поддержку демократизации критики в мусульманских сообществах.

Заключительная мысль: мы могли бы задаться вопросом, не было ли оспаривание выгоды скорее продуктом соперничества между школами, нежели стремлением позволить чье-либо позиции стать предметом критики. Действительно, эта статья посвящена эпохе, когда интеллектуальное и политическое соперничество между правовыми школами могло быть острым^[110]. Но, по крайней мере, мы можем сказать, что правоведы представляли оспаривание как благо друг для друга и для своих учеников. Ал-Джувайни и аш-Ширази называли диспуты достойным похвалы или благим спором (*ал-джадал ал-хасан* или *ал-джадал ал-махмуд*) при том условии, что правовед искренне дискутировал ради Бога^[111]. Учитывая их рассуждения о диспутах и правовой неопределенности, у нас есть основания полагать, что правоведы не просто стремились защитить свои позиции, апеллируя к выгоде и оспаривая ее, но также стремились лучше понять закон^[112].

Заклучение

В этой статье я стремился раскрыть понимание человеческой выгоды в рамках классической шафи'итской школы. Я сосредоточился на шафи'итской школе именно потому, что ее часто называют образцовой текстуалистской школой. Я стремился опровергнуть точку зрения о том, что верность шафи'итов текстуальности сделала их менее заинтересованными в отстаивании человеческих выгод. Я утверждал, что аш'аритско-шафи'итская теория права делает человеческую выгоду надлежащей интерпретирующей линзой, через которую можно понять функцию утверждений Законодателя (*ма'на*) во всех случаях, за исключением очень редких случаев ясных текстов (*насс*). Немногие законы являются просто продуктом произвольных повелений Законодателя. Я также показал, как эта модель выгоды пересекается с иракской правовой теорией, которая также признавала, что правовые причины часто раскрывают выгоду, которую люди могут рационально постигать (*ваджх ал-хужм*). На примере оставления *киблы* во время путешествия я показал, что шафи'итское материальное право функционировало посредством поиска выгоды, стоящей за священными предписаниями. Этот поиск в конечном итоге определил применение закона. Но я также показал, что эта модель была моделью, в которой правоведа считали необходимым постоянное оспаривание предположительных выгод законов. Пример опекуна при заключении брака показал, что мусульмане не соглашались и дискутировали друг с другом по поводу выгод опекуна. Ни одному правоведа не была предоставлена полная свобода утверждать, что закон служит человеческой выгоде. Скорее ожидалось, что все правоведы будут отстаивать свои позиции в ходе дебатов.

Теперь я хочу вернуться к вопросу о взаимосвязи между классической моделью человеческой выгоды и реформистскими призывами использовать «модель *мақъсид аш-шари'а*» для переосмысления права сегодня. Очевидно, что эти две модели имеют много общего. Как и классические правоведы, сторонники модели *мақъсид* также утверждают, что закон призван служить человеческой выгоде, защищая ряд человеческих благ. Исторически эти блага были перечислены как жизнь, религия, имущество, потомство и разум. Однако из примеров ал-Газали видно, что он признавал целый ряд благ, отраженных в правовых причинах (*'илал*) его шафи'итской школы^[113]. Точно так же

мусульманские реформаторы прошлого века, такие как Ибн ‘Ашур, ‘Аллал ал-Фаси и Джассер Ауда, интерпретировали традицию *мақāсид* более широко, утверждая, что может существовать более, чем традиционные пять или шесть целей, которые защищает *шарī‘а*^[114]. По сути, это расширение числа *мақāсид* больше напоминает теорию *маслахи* ал-Джувайни и шафи‘итско-аш‘аритскую, нежели обсуждение ал-Газали *мақāсид* в сочинении «*Мустасфā*». Таким образом, в некотором смысле раскрытие классической модели выгоды служит дальнейшему обоснованию метода реформаторов, демонстрируя его глубоко укорененную традицию в рамках исламского права. Другими словами, за предполагаемой верностью текстуальности лежит глубокая заинтересованность в том, как закон реализует человеческие блага.

Но я также подчеркивал, что в классической модели оспаривание выгоды гораздо более заметно, чем в современной модели *мақāсид*. Классическая традиция придавала большое значение ограниченности человеческого разума в понимании Божьего закона. Признание пределов человеческого понимания закона привело к непрекращающимся спорам о предполагаемых выгодах закона в диспутах и сочинениях. Более того, правоведы не считали это оспаривание привязанным к определенному периоду времени. Скорее, оспаривание было расширением обязательства совершения *иджтихāда*, которое требовало, чтобы каждый человек, способный понимать доказательства (*адилла*) Божьего закона, определял для себя самые сильные правовые позиции^[115]. Сегодня классическая модель не только предлагает легитимность использования Писания сквозь призму человеческой выгоды (или родственных ей «мудростей» и «целей»), но также предлагает мусульманам средства переосмысления того, каким образом должен происходить диалог в сообществе по поводу цели права. В соответствии с этой моделью любое критическое понимание выгоды закона облегчает выполнение обязанности *иджтихāда*. По сути, классическая модель узаконивает демократизацию мусульманских голосов сегодня и необходимость непрекращающейся критики.

Примечания

1. В числе примеров XX века Мухаммад ат-Тахир Ибн ‘Ашур, *Мақāсид аш-Шарī‘а ал-Ислāмиййа*, изд. Мухаммад ат-Тахир ал-Миссави (Амман: ал-Баша‘ир ли-л-Интадж ал-‘Илми, 1998); ‘Аллал ал-Фаси, *Мақāсид аш-Шарī‘а ал-Ислāмиййа ва Макāримухā*, 5-е изд. (Тунис: Дар ал-Гарб ал-Ислами, 1993); Рашид ал-Ганнуши, *ал-Хуррийāt ал-‘Амма фи-д-Давлат ал-Ислāмиййа* (Бейрут: Марказ Дирасат ал-Вахда ал-‘Арабиййа, 1993), 39; и Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2009), 59.
2. Mohammad Hashim Kamali, “Goals and Purposes of *Maqāsid al-Shari‘a*: Methodological Perspectives” в *The Higher Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of Maqāsid al-Shari‘a*, ред. Idris Nassery et al. (Лэнхэм: Lexington Books, 2018), 8; Jasser Auda, *Maqāsid al-Shari‘a: A Beginner’s Guide* (Херндон: ШТ, 2008), 18.
3. Этот периферийный статус усугубляется скромной ролью, которую ал-Газали изначально отводил *мақāсид аш-шарī‘а*: *мақāсид* первоначально не были сформулированы как теория права во всей полноте. Скорее, ал-Газали представлял это как теорию тогда, когда текст хранит молчание (*маслаха мурсала*); см. Абу Хамид ал-Газали, *ал-Мустасфā мин ‘Илм ал-Усўл*, 2 тт. (Бейрут: Дар ан-Нафа‘ис, 2011), 1: 478.
4. Идея о том, что закон должен соответствовать общим принципам, таким как сохранение жизни или религии, оставляет без ответа вопросы о том, «кто должен определять, что такое *мақāсид*» и «кто должен определять, когда они нарушаются?». См. Ayesha Chaudhury, “How Objective Are the Objectives (*Maqāsid*)? Examining Evolving Notions of the Shari‘ah through the Lens of Lineage (*Nasl*),” в *The Higher Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of Maqāsid al-Shari‘a*, ред. Idris Nassery et al. (Лэнхэм: Lexington Books, 2018), 264–265.
5. Связь между *маслаҳой* и *мақāсид* часто отмечается во вторичной литературе. См. Adis Duderija, “Contemporary Reformist Muslim Thought and Maqāsid cum Maslaḥa Approaches to Islamic Law: An Introduction,” в *Maqāsid al-Shari‘a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, ред. Adis Duderija (Нью-Йорк: Palgrave Macmillan, 2014), 2–3.
6. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, репринтное изд. (Оксфорд: Clarendon Press, 1975), 11; Ahmed El-Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2013), 69–70.
7. ал-Джувайни, *ал-Бурхāн*, изд. ‘Абд ал-‘Азим ад-Диб, 2 тт. (б.м. 1979), 2: 798–790. Ал-Джувайни приписывает эту позицию ал-Исфараини, чьи труды по *усўл ал-фиқх* не сохранились, *ibid.*, 2: 802; *Усўл* другого важного шафи‘ита этого периода см.: Абу Бакр ибн Фурак, *Кутāб ал-Худūd фй Усўл ал-Фиқх*, изд. Abdel Haleem, BSOAS 54 no.1 (1991).
8. ал-Джувайни, *ал-Бурхāн*, 2: 802–804.
9. Ал-Джувайни обосновывает это освобождение, ссылаясь на две человеческие выгоды, а именно средства к существованию людей и их благочестивые занятия. Ал-Джувайни, *Нихāят ал-Матлаб*, изд. ‘Абд ал-‘Азим ад-Диб, 20 тт. (Джидда: Дар ал-Минхадж, 2017), 2: 71.
10. Например, ас-Субки, *Ṭabaqāt аш-Шāфи‘иййа ал-Кубрā*, 10 тт. (Каир: ‘Иса ал-Баби ал-Халаби, 1964), 4: 254, где ал-Джувайни и Абу Исхак аш-Ширази спорят о соответствии девственности в качестве правовой причины (*‘илла*) для принудительного брака.

11. Абу Исхак аш-Ширази, *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, изд. Ихсан 'Аббас (Бейрут: Дар ар-Ра'ид ал-'Араби, 1970), 126–127.
12. Ас-Субки, *Ṭabaqāt*, 4: 127–135, 4: 256–262.
13. Ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 1: 212; Ибн Фурак сохраняет некоторые позиции ал-Аш'ари в своем сочинении «*Муджаррад Мақālāt аш-Шайх Абу-л-Ḥасан ал-Аш'арӣ*», изд. Daniel Gimaret (Бейрут: Дар ал-Машрик, 1987), 293.
14. Например, ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 1:219.
15. Joseph Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī* (Лейден: Brill, 2007), 13. Об Ибн Сурайдже см. Wael B. Hallaq, "Was Al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (1993), 587–605; Christopher Melchert, *The Formation of the*
16. *Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Лейден: Brill, 1997), 125–28; аш-Ширази, *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, 112; ас-Субки, *Ṭabaqāt аш-Шāфи'ийа*, 3: 21–39.
17. Ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 2: 1443–1448.
18. Ас-Субки, *Ṭabaqāt*, 5: 192.
19. Ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 2: 798–790.
20. «*Kitāb ат-Талхӣс*» ал-Джувайни указывает на то, что ал-Бакиллани не разделял мнения о том, что предпосылкой для предварительного условия правильной правовой причины является выгода (*маслаха*), что предполагает, что теория возникла у шафи'итов аш'аритского направления; *ат-Талхӣс фӣ усӯл ал-фиqh*, изд. Муḥаммад Ḥасан Исма'ил Шафи'и, 3 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'Илмийа, 2003), 3: 247–254.
21. Ал-Джувайни пользуется техническими терминами *иḫāла* (воображение) и *мунāсаба* (соответствие), чтобы отличать правовую причину, которая несет выгоду, от той, которая таковой не является. Вторичную литературу об использовании *маслахи* для нахождения *ratio legis* дела см. Felicitas Opwis, *Maṣlaḥah and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Лейден: Brill, 2010), 142; Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Атланта: Lockwood, 2013), 207.
22. Ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 2: 803–804.
23. *Ibid.*, 1: 466–467.
24. Felicitas Opwis, "Shifting Legal Authority from the Ruler to the 'Ulama': Rationalizing the Punishment for Drinking Wine During the Saljuq Period," *Der Islam* 86, no. 1 (2011): 65–92 на 79–80.
25. Ал-Джувайни представляет три мнения по данной теме в «*ал-Бурхān*», 2: 1113–1114; см. также ал-Газали, *ал-Манхӯл мин Та'лиқāt ал-Усӯл*, изд. Мухаммад Хасан Хиту (Дамаск: б.м., 1970), 354.
26. Ал-Джувайни, *ал-Бурхān*, 1:236.
27. О теории *вад'* см. Bernard Weiss, "Ilm al-waḍ': An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science," *Arabica* 34, no. 3 (1987): 339–356; Muhammad Yunus Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication* (Лондон: Routledge, 2000), 15–18.
28. Общую теорию герменевтики правоведов см.: David Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (Нью-Хейвен: American Oriental Society, 2011).
29. Об этом диспуте сообщается у ас-Субки, *Ṭabaqāt*, 5:214–18. Подробнее об этом диспуте см. Youcef Soufi, "Pious Critique: Abū Ishāq al-Shīrāzī and the 11th Century Practice of Juristic Disputation (*Munāzara*)" (Ph.D. диссертация, Университет Торонто, 2017), 197–229; и Sohaira Siddiqui, "*Jadal and Qiyaṣ in the Fifth/Eleventh*

30. Century: Two Debates between al-Juwaynī and al-Shīrāzī,” *Journal of American Oriental Society* 139, no. 4 (2019): 923–44.
31. Ас-Субки, *Ҷабақāt*, 5: 217.
32. Ал-Джувайни, *ал-Бурхāн*, 1: 10.
33. *Ibid.*, 1: 12.
34. Anver Emon, *Natural Law Theories in Islam* (Оксфорд: OUP, 2010), 132, 133. См. также проведенный Зысовым анализ *лутф* среди му‘тазилитских мыслителей: Aron Zysow, “Two Theories of the Obligation to Obey God’s Commands,” в *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari‘a*, ред. Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs, Bernard G. Weiss (Лондон: I.B. Tauris, 2008), 397–331 на 408.
35. Ал-Джувайни, *ал-Бурхāн*, 2: 802.
36. *Ibid.*, 2: 943.
37. *Ibid.*, 2: 1011.
38. *Ibid.*, 2: 965; см. также ал-Газали, *ал-Манхул*, 401.
39. Подробнее о практике *мунāзара* см. George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Эдинбург: Издательство Эдинбургского университета, 1981), 128–140.
40. Ал-Газали, *ал-Мустафā*, 2: 901–902. См. также ал-Басри, *ал-Му‘тамад фй усул ал-фиqh*, 2 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмиййа, 1983), 2:384; и ал-Джассас, *ал-Фуsul фй-л-усул*, изд. Мухаммад Тамир, 2 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмиййа, 2010), 2: 423. Критику диспута со стороны ал-Газали см.: ал-Газали, *Ихйā ‘Улум ад-Дйн*, изд. Мухаммад Дали Балта, 4 тт. (Бейрут: ал-Мақтаба ал-‘Асриййа, 2015), 1: 60–68.
41. Ал-Газали, *ал-Мустафā*, 2: 901.
42. *Ibid.*
43. Ал-Багдади, *Kitāb ал-Фақйх ва-л-мутафаққих* (Эр-Рияд: Дар Ибн Хазм, 2014), 282.
44. Ал-Джувайни, *ат-Талхис фй Уsul ал-Фиqh*, 3:325. Абу Бакр ал-Бакиллани, *ат-Тақриб ва-л-Иршād (ас-Сағйр)*, 3 тт., изд. Zunaud (Бейрут: Му‘ассасат ар-Рисала, 1997), 1: 287.
45. Ал-Джувайни, *ал-Кāфиййа*, изд. Фавкиййа Хусайн Мухаммад (Каир: ‘Иса ал-Баби ал-Халаби, 1979), 24.
46. Наши тексты диспутов ал-Джувайни с аш-Ширази также показывают, что два правоведа представляют возражения против своих соответствующих правовых причин. Ас-Субки, *Ҷабақāt*, 5: 209; 5: 214.
47. Аш-Ширази обычно отдает предпочтение взглядам ведущих иракских шафи‘итов в области материального права, а не взглядам ал-Бакиллани, Ибн Фурака или Абу Исхака ал-Исфарайини. Однако в вопросах эпистемологии аш-Ширази склонен с большей легкостью включать мысли ал-Бакиллани. См. аш-Ширази, *Шарх ал-Лума’*, 146–149. Об отношении аш-Ширази к аш‘аризму см. Éric Chaumont, “Encore au sujet de l’a’sarisme d’abū ishāq al-Šīrāzī,” *Studia Islamica* 74 (1991): 167–177.
48. Youcef Soufi, “Why Study Uṣūl al-Fiqh?”: The Problem of *Taqīd* and Tough Cases in 4th-5th /10th-11th Century Iraq” *Islamic Law and Society* 28, no. 1–2 (2021): 1–31 на 6–7; Ahmed El Shamsy, “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory,” *Journal of the American Oriental Society* 137: 3 (2017), 505–15.
49. Беглое изучение «*Ҷабақāt*» аш-Ширази, 108–127, показывает, что эта когорта составила несколько текстов по *усул ал-фиqh*. Ахмед Эл-Шамси изучил введения к текстам *фурӯ’* этих правоведов, чтобы проанализировать их позиции по *усул ал-фиqh*; см. El-Shamsy, “The Wisdom of God’s Law: Two Theories” в *Islamic Law in Theory: Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss* (Лейден: Brill: 2014), 19–37.

50. Аш-Ширази, *Шарх ал-Лума'*, 2: 844–846.
51. Аш-Ширази разделяет *иджитихād* на *ал-қийās ал-джаллī*, не требующий *иджитихāда*, поскольку правая причина устанавливается с помощью окончательного доказательства (*ал-қат'*), и *ал-қийās ал-хафī*, который может быть обнаружен либо через текстовый источник, либо путем извлечения (*истинбāt*). См. аш-Ширази, *Шарх ал-Лума'*, 2: 801: 806.
52. *Ibid.*, 2: 858–860.
53. *Ibid.*, 2: 860.
54. *Ibid.*, 2: 860–863.
55. *Ibid.*, 2: 1055.
56. Mariam Sheibani, “Islamic Law in an Age of Crisis and Consolidation: ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām (577–660/1187–1262) and the Ethical Turn in Medieval Islamic Law” (Ph.D. дисс., Чикагский университет, 2018), 274.
57. Диссертация Мариам Шейбани удачно помещает аш‘арискую теорию *маслахи* ал-Джувайни в рамки, определяющие четыре стадии развития. Она считает, что ал-Джувайни и хорасанцы ввели *маслаху* в шафи‘итскую правовую герменевтику.
58. Аш-Ширази, *Шарх ал-Лума'*, 2: 843.
59. *Ibid.*, 2: 799.
60. Более того, в другом отрывке «*Шарх ал-Лума'*» (2: 789) аш-Ширази отмечает мнение о том, что все Божии законы служат человеческой выгоде (*ал-ахкām иннамā шури‘ат ли-маслахат ал-мукаллафīн*), и это утверждение он не отрицает. Шомон отмечает и другие случаи, когда аш-Ширази, похоже, также колебался в отношении того, служит ли закон в конечном итоге человеческой выгоде или нет; см. Eric Chaumont, “La notion de *wajh al-ḥikmah* dans Les *uṣūl al-fiqh* d’Abū Ishāq al-shīrāzī (m. 476/1083)” в *Islamic Law in Theory: Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss* (Лейден: Brill, 2014), 39–53 на 47.
61. Ахмад Эл-Шамси высказал аналогичную мысль в “The Wisdom of God’s Law”.
62. Аш-Ширази, *Шарх ал-Лума'*, 2: 871.
63. Kamali, “Goals and Purposes,” 7, 11–12.
64. Камали отмечает, что акцент *уṣūl ал-фиqh* на текстуальности может быть проблематичным в наше время, потому что важность выгоды часто может быть утеряна. Я согласен с этой оценкой, но утверждаю, что это продукт современного предположения о том, что текстуальность гораздо более очевидна, чем на самом деле считали правоведы прошлого. Впоследствии это приводит к заявлениям о том, что текст должен применяться в соответствии с лозунгом «нет *иджитихāда*, если есть текст» (*lā иджитихād би-наṣṣ*).
65. Murteza Bedir, “An Early Response to Shāfi‘ī: ‘Isā b. Abān on the Prophetic Report (*khābar*),” *Islamic Law and Society* 9, no. 3 (2002): 285–311; Sherman Jackson, “Setting the Record Straight: Ibn al-Labbād’s ‘Refutation of al-Shāfi‘ī,’” *Journal of Islamic Studies* 11, no. 2 (2000): 121–146.
66. Mohammad Fadel, “‘*Itiḥsān* is Nine-Tenths of the Law’: The Puzzling Relationship of *Uṣūl* to *Furū‘* in the Mālikī Madhhab,” в *Studies in Islamic Legal Theory*, ред. Weiss, 161–76 на 161–162. О влиянии аш-Шафи‘и на другие правовые школы см. Umar Faruq Abd-Allah Wymann-Landgraf, *Malik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period* (Лейден: Brill, 2013).
67. Абу-т-Таййиб ат-Табари, *ат-Та‘лиқа ал-Кубра фī-л-Фурӯ’*: *Мин Бāб мā Йуфсид ал-Мā’ Ḥатмā Нихāят Бāб Истиқбāl ал-Қибла*, изд. Убайд б. Салим ал-Умари (PhD дисс., Исламский университет Медины, 1998-1999), 748.
68. *Ibid.*, 749.

69. Абу-л-Хасан ал-Маварди, *ал-Ҳавӣ ал-Кабӣр фӣ Фикҳ Мазҳаб ал-Имәм аш-Шәфи'ӣ: Ва-Хува Шарҳ Муҳтасар ал-Музанӣ*, изд. 'Али Мухаммад Му'аввад и 'Адил 'Абд ал-Мавджуд, 18 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмийа, 1994), 2: 73.
70. Абу Исҳақ аш-Ширази, *ал-Мухаззаб фӣ Фикҳ аш-Шәфи'ӣ*, изд. Zunayd, 6 тт. (Дамаск: Дар ал-Калам, 1992), 1: 231–233.
71. Историки шафи'итской школы говорили о формировании отдельных иракской и хорасанской ветвей шафи'изма. См. Муҳйи-д-Дин ан-Навави, *ал-Маджмӯ': Шарҳ ал-Мухаззаб*, изд. Закарийа Йусуф, 17 тт. (Каир: Матба'ат ал-'Асима, 1966), 1: 107.
72. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 1: 231.
73. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 1: 232; ал-Маварди, *ал-Ҳавӣ*, 2: 73; ат-Табари, *ат-Та'лиқа*.
74. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 1: 232; ал-Маварди, *ал-Ҳавӣ*, 2: 75; ат-Табари, *ат-Та'лиқа*, 751.
75. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 1: 334. Сами шафи'иты использовали продолжительность поездки как условие для других правовых вопросов. Например, они утверждали, что сокращать и объединять молитвы можно только в путешествии, которое эквивалентно двум дням.
76. Ат-Табари, *ат-Та'лиқа*, 1: 750; аш-Ширази, 1: 233; ал-Джувайни, *Нихайат*, 2: 72.
77. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 4: 527; Абу-л-Махасин ар-Руйани, *Баҳр*, 10: 393–97; Абу-л-Хусайн ал-'Имрани, *ал-Байән фӣ Мазҳаб ал-Имәм аш-Шәфи'ӣ*, изд. Касим ан-Нури, 14 тт. (Бейрут: Дар ал-Минхадж, 2000), 10: 585–89.
78. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 4: 614; аш-Шәфи'ӣ, *Китāб ал-Умм*, изд. Риф'ат Фавзи 'Абд ал-Мутталиб, 11 тт. (Мансура: Дар ал-Вафа' ли-т-Тибба'а ва-н-Нашр ва-т-Тавзи', 2008), 6: 235.
79. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 4: 615.
80. Ibid., 5: 228.
81. Ibid., 4: 279.
82. Сборник диспутов аш-Шафи'и см.: Фахр ар-Рази, *Манāкиб ал-Имәм аш-Шәфи'ӣ*, изд. Мухаммад Маджази ас-Сакка (Каир: Мактабат ал-Куллийят ал-Азхарийа, 1986), 271–296.
83. Ал-Багдади, *ал-Фақӣх*, 252.
84. См. обсуждение *тасвӣб*: Aron Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafī Legal Theory," в *Studies in Islamic Legal Theory*, ред. Weiss, 235–65.
85. Абу Йа'ла б. ал-Фарра', *ал-'Удда фӣ усӯл ал-фиқх*, изд. Мухаммад 'Абд ал-Қадир 'Ата, 2 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'Илмийа, 2002), 2: 427; ал-Багдади, *ал-Фақӣх*, 286.
86. ал-Джувайни, *ал-Кāфийа*, 24; аш-Ширази, *Шарҳ*, 2:1054. Сам ал-Джувайни отстаивал промежуточную позицию между сторонниками погрешности и непогрешности, заявляя, что, хотя закон Бога уникален, правоведы правы в той мере, в какой им поручено заниматься *иджтихāдом* (то есть попыткой найти закон Бога), а не фактически находить закон Бога; ал-Джувайни, *Китāб ал-Иджтихāд*, в *ал-Бурхāн*, 2: 1323–1325. Позиция ал-Джувайни отражала позицию Ибн Сурайджа, которую аш-Ширази рассматривал как третью позицию в дебатах о юридической непогрешности; см. аш-Шйрāзӣ, *Шарҳ*, 1049–1050.
87. Ал-Газали, *ал-Мустафā*, 2: 892; ал-Джассас, *ал-Фусӯл*, 2: 400; Абу-л-Хусайн ал-Басри, *ал-Му'тамад фӣ Усӯл ал-Фикҳ* (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-'Илмийа, 1983), 2: 370, 384.

88. Аш-Ширāзй, *Шарх*, 2: 1063–1064; Абу-л-Музаффар ас-Сам‘ани, *Кавāти‘ ал-Адилла фй-л-Ус‘ул*, изд. Мухаммад Исма‘ил аш-Шафи‘и, 2 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1997), 2: 308.
89. Обсуждение неопределенности в праве см.: Zysow, *Economy of Certainty*, 1.
90. Kecia Ali, “Marriage in Classical Islamic Jurisprudence: A Survey of Doctrines,” в *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law*, ред. Asifa Quraishi and Frank E. Vogel (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 2008), 11–45.
91. Айеша Чаудри утверждает, что современные мусульмане придерживаются космологии, предполагающей равенство мужчин и женщин перед Богом. Она утверждает, что домодерные правоведы не разделяли этой точки зрения, видя Бога, мужчин и женщин в иерархических отношениях: см. ее *Domestic Violence and the Islamic Tradition* (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2014), 10.
92. В зависимости от школы женщина, которая была несовершеннолетней (в основном, хотя и не полностью определялась половой зрелостью) или дественницей, могла быть принуждена к браку. Шафи‘иты ограничивали принуждение к браку отцом или дедом женщины. Сын, который был еще несовершеннолетним, также мог быть принужден к браку; см. Ali, “Marriage in the Classical Islamic Jurisprudence,” 32.
93. Несмотря на то, что речь идет о теме домашнего насилия, типология традиционалистов, неотрадиционалистов, прогрессистов и реформаторов, предложенная Чаудри, дает представление о том, как сегодня в мусульманских сообществах рассматриваются различные подходы к проблемным гендерным законам.
94. Ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 39; аш-Шафи‘и, *ал-Умм*, 6: 31–33.
95. Ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 40.
96. Абу-л-Махасин ар-Руйани, *Бахр ал-Мазхаб фй Фурӯ‘ ал-Мазхаб аш-Шафи‘и*, изд. Тарик Фатхи ас-Сайид, 14 тт. (Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 2009), 9: 99.
97. Список соображений относительно статуса см.: ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 101–106; аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 4: 131–133. Ат-Табари приводит Абу ‘Али б. Аби Хурайру как шафи‘итского ученого, который установил пять наиболее распространенных мер *кафā‘а*; ат-Табари, *ат-Та‘лиқа ал-Кубрā фй-л-Фурӯ‘: Китāб ан-Никāх илā Қисм ан-Нушӯз*, изд. Йусуф ‘Абд ал-Латиф ‘Абд Аллах ал-‘Акил (PhD дисс., Исламский университет Медины, 2005), 249. Ханафитскую позицию в отношении *кафā‘а* см.: Абу Бакр ал-Джассас, *Шарх*, 4: 251–254.
98. Mohammad Fadel, “Reinterpreting the Guardian’s Role in the Islamic Contract of Marriage: The Case of the Maliki School,” *The Journal of Islamic Law* 3 (1998): 1–26; ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 101–102.
99. Например, ал-Джувайни, *Нихāйат*, 12: 152–53.
100. Аш-Ширази, *ал-Мухаззаб*, 4: 118.
101. Ал-Джувайни, *Нихāйат*, 12: 92.
102. Ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 38. Аш-Шайбани, *Китāб ал-Худжжа ‘алā Ахл ал-Мадйна*, изд. Махди Хасан ал-Килани ал-Кадирри, 4 тт. (Бейрут: ‘Алам ал-Кутуб, 1983 (реп. изд. в Хайдарабаде, 1965)), 3: 115. Абу-л-Баракат ан-Насафи, *Канз ад-Дақā‘иқ*, изд. Са‘ид Бакдаш (Бейрут: Дар ал-Баша‘ир ал-Ислами, 2011) 254; ал-Кудури, *ал-Мухтасар ал-Кудӯрӣ*, изд. Камил ал-‘Авида (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1997), 147.
103. Абу Бакр ал-Джассас, *Шарх ат-Тахāвй*, 4: 273–274. Но Абу Ханифа также считал, что семьи имеют право защищать свою честь, и по этой причине он

- считал, что они могут возражать против брака постфактум, если муж имеет более низкий статус, и могут подать в суд заявление о разводе пары.
104. Бурхан ад-Дин ал-Маргинани, *ал-Хидāйя Шарх Бидāйят ал-Мубтадй*, 2 тт. (Бейрут: Дар ал-Аркам ибн Аби ал-Аркам, н.д.), 1: 231.
105. Ibid.
106. Ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 44; Сахнун, *ал-Мудаввана ал-Кубрā*, 16 тт. (Каир: Магба'ас-Са'ада, 1904–1905), 4: 20.
107. Ал-Маварди, *ал-Хāвй*, 9: 44.
108. Ал-Багави пишет: «Шайх ал-Каффал, да смилуется над ним Аллах, сказал: «Происхождение рассматривается для арабов, а не для неарабов [ан-насаб йура'а фй-л-'Араб дўн ал-'Аджам]»; Абу Мухаммад ал-Багави, *ат-Тахзйб фй Фйқх ал-Имām аш-Шāфи'й*, изд. 'Адил 'Абд ал-Мавджуд и 'Али Му'аввад, 8 тт. ((Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмийя, 1997), 5: 298. Ар-Рафи'и отмечает, что ал-Каффал был не одинок в этом мнении; Абу-л-Касим ар-Рафи'и, *ал-'Азйз: Шарх ал-Ваджўз*, изд. 'Адил 'Абд ал-Мавджуд и 'Али Му'аввад, 13 тт. (Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмийя, 1997), 7: 575.
109. Ал-Джувайни, *Нихāйят ал-Матлаб*, 12: 158.
110. Аш-Ширази, *Шарх*, 2: 1011.
111. Аш-Ширази признавал, что выгоды понятны всем рационально мыслящим; аш-Ширази, *Шарх*, 2: 1055.
112. Richard Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Кембридж: Издательство Гарвардского университета, 1972), 31-32; Sohaira Siddiqui, *Law and Politics under the 'Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwaynī* (Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 2019), 57.
113. Ал-Джувайни, *ал-Кāфййа*, 22-24; аш-Ширази, *Табақāt ал-Фуқахā'*, 112.
114. Аш-Ширази, *Шарх*, 2: 1054.
115. Ал-Газали, *ал-Мустақфā*, 1: 478–479.
116. Ибн 'Ашур, *Мақāсид*, 411–519; ал-Фаси, *Мақāсид*, 225; Auda, *Maqasid*, 8-9; Об Ибн 'Ашуре см. Felicitas Opwis, "Ibn 'Āshūr's Interpretation of the Purposes of the Law (*Maqāsid al-Sharī'a*): An Islamic Modernist Approach to Legal Change," в: ред. Idris Nassery et al. (Лэнхэм: Lexington Books, 2018), 111–130.
117. Об обязанности *иджитихāда* см. аш-Ширази, *Шарх*, 2:1012-1013; ас-Сам'ани, *Кавāти'*, 2: 341; ал-Джувайни, *Китāб ал-Иджтихād*, 2: 1339–1341.